



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

Akitu

La historia de larga duración de un festival
mesopotámico

Autora

Luz Miriam Soler González

Director

Dr. Gabriel Sopeña Genzor

Facultad de Filosofía y Letras
2016

RESUMEN

El *akitu* mesopotámico ha sido una de las celebraciones proximorientales más analizadas por la historia de las religiones, frecuentemente contemplado como paradigma de un patrón ritual ahistórico presente en la mayor parte de los festivales de Año Nuevo del mundo antiguo. La diversidad de sus distintas manifestaciones y los diferentes significados del ritual a lo largo del tiempo obligan sin embargo a replantear algunas de las asunciones tradicionales prestando mayor atención a las fuentes históricas y el contexto de cada reconstrucción. Resulta conveniente así elaborar una síntesis de la trayectoria del festival en la larga duración que ofrezca una visión general de su evolución, sus distintos significados y de lo que esta celebración supuso para las gentes de Mesopotamia en lo religioso, lo político y lo social a lo largo de sus tres milenios de continuidad.

Índice

Introducción	1
El <i>akitu</i> como objeto de estudio	1
Estructura y desarrollo	3
Límites a considerar	4
Notas finales.....	4
Un marco teórico para el estudio del <i>akitu</i>	7
El festival como objeto de análisis.....	7
Los calendarios en el Próximo Oriente antiguo	11
Las medidas del tiempo mesopotámico.	11
<i>Zagmukku</i> : el comienzo del año y su celebración	13
Historiografía del <i>akitu</i>	15
Primeras investigaciones: la escuela mito-ritualista.....	15
La diversificación teórica en la segunda mitad del siglo XX.....	18
El <i>akitu</i> en la literatura académica: una valoración global.....	21
Los <i>akiati</i> en el tiempo: del tercer milenio a nuestra era	23
El <i>akitu</i> en el tercer milenio: Orígenes.....	23
El festival en el antiguo Sumer	23
El <i>akitu</i> de Ur en la Tercera Dinastía..	25
Otros <i>akiati</i> del tercer milenio	27
Sobre el matrimonio sagrado.	28
El <i>akitu</i> en el segundo milenio: Marduk.....	30
Expansión y continuidad.	30
El ascenso de Marduk	31
El <i>akitu</i> en Reino Medio asirio	33
El <i>akitu</i> en el primer milenio: Asiria.....	34
El <i>akitu</i> en Assur y su carácter triunfal	34
Los <i>akiati</i> en las provincias	37
El dominio asirio de Babilonia	38
Acerca de <i>La Ordalía de Marduk</i>	40
El <i>akitu</i> en el primer milenio: Babilonia	41
El ritual neo-babilónico	41
El <i>akitu</i> durante el ascenso y caída Babilonia.	47
El festival en tiempos aqueménidas.	49

El ocaso del <i>akitu</i>	50
La participación selúcida	50
Los <i>akiati</i> de Anu en Uruk	51
Últimas celebraciones	52
Perspectivas e interpretaciones	53
La transformación de un festival agrario.....	53
El <i>akitu</i> y los dioses: el orden contra el caos.....	55
El <i>akitu</i> y los reyes: un contrato para gobernar.....	57
El <i>akitu</i> y las elites: lugares de memoria.....	58
El <i>akitu</i> y las gentes: días de fiesta.....	59
Conclusiones	61
ANEXO I: La religión mesopotámica	63
Breves apuntes sobre la religión mesopotámica.....	63
Genealogías divinas.....	65
ANEXO II: Contexto espacio-temporal	67
Cuadros cronológicos del Próximo Oriente antiguo.....	67
Mapa de la antigua Mesopotamia.....	68
ANEXO III: Glosario	69
Listado bibliográfico de referencias	77

Índice de Figuras

Figura 1. Elementos constituyentes de un festival según Alessandro Falassi	9
Figura 2. Tabla comparativa de los principales calendarios mesopotámicos	12
Figura 3. Estela y vaso de Warka.....	24
Figura 4. Lectura como narrativa continua del Vaso de Warka.....	24
Figura 5. Á.KI.TI.SHE.KIN.KU de Ur durante la Tercera Dinastía.....	26
Figura 6. <i>Akitu</i> de Marduk en Ashur (s. XIII).....	34
Figura 7. Planta arqueológica y reconstrucción plausible del <i>bit-akiti</i> de Ashur.....	35
Figura 8. <i>Akitu</i> de Assur y comentarios exegéticos.....	36
Figura 9. Escena del jardín, relieve del Palacio Norte de Assurbanipal en Nínive.....	37
Figura 10. Otros <i>akiati</i> neo-asirios.....	38
Figura 11. Programa ritual del <i>akitu</i> de Año Nuevo en Babilonia.....	42
Figura 12. Reconstrucción hipotética de la procesión real regresando del <i>bit-akiti</i>	45
Figura 13. Babilonia en el siglo VI con itinerario procesional.....	46
Figura 14. Planta del <i>bit-akiti</i> de Anu en Uruk.....	51

Introducción

El *akitu* como objeto de estudio

El término acadio *akitu*¹ hace referencia a un conjunto de festivales que se celebraron en la antigua Mesopotamia bajo el *leit motiv* de la entrada en la ciudad de su divinidad tutelar. El *akitu* es uno de los festivales más antiguos de los que se guarda constancia escrita (Cohen 1993) y tradicionalmente fue considerado el primer festival conocido del Año Nuevo (Roy 2005). Con una antigüedad que se remonta a mediados del tercer milenio a.n.e. –quizás incluso al cuarto– y localizado a lo largo de todo el Próximo Oriente antiguo, se puede considerar también como una de las festividades religiosas de mayor continuidad constatada, con celebraciones que se verifican al menos hasta el siglo III a.n.e. y que probablemente se extiendan hasta el siglo I d.n.e. (Bidmead 2004; Dalley 1995).

Tras haber sido descubierto a principios del siglo XX en unos oscuros textos rituales, los estudios de este festival han dejado además tras de sí un larga trayectoria de literatura académica que transcurre paralela al desarrollo y evolución de la historia de las religiones como disciplina, en muchas ocasiones constituyendo un elemento esencial en la configuración de sus corrientes. Henri Frankfort (1983, 333) llegaría afirmar que el *akitu* era, en definitiva: “la más completa expresión de la religiosidad mesopotámica”; lo que implica, como corresponde a unas sociedades donde la religión y el poder están intrínsecamente relacionados, que el festival también se configuró como una de las principales herramientas ideológicas del rey y las elites (Bidmead 2004).

Las posibilidades que ofrece el estudio de estos festivales son inmensas, pero para ello hay que realizar primero una aproximación ordenada debido a la naturaleza del *akitu*, con una prologada existencia que abarca tres mil años, se remonta cinco milenios atrás y ha sido intenso objeto de estudio durante el último siglo. El objetivo de este trabajo es, por consiguiente, elaborar un estado de la cuestión que recoja las distintas interpretaciones y ocurrencias del *akitu* en la larga duración y que pueda proporcionar a su lector una visión global de los *akiati* mesopotámicos.

¿Por qué la larga duración? Aunque es posible centrarse en uno de los diversos *akiati* concretos del Próximo Oriente, en una localización y en una época, lo cierto es que la continuidad del *akitu* permite también el estudio en esta duración histórica de la que Braudel

¹ En plural *akiati* (Black 1981, 40).

(1968, 74) afirmaba poéticamente que permitía comprender: “todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia” a partir sus profundidades.

Como elemento de larga duración y con todas las complejidades que subyacen dentro de cualquier festival en sus distintos niveles –religioso, político, social, cultural–, el *akitu* representa igualmente una importante vía para el conocimiento de la sociedad que lo celebraba y en especial de sus estructuras mentales, aquellas que Pagès (1983, 251) consideraba de más lenta transformación y definía como las “formas de interpretar y comprender el mundo” mediante las que se configuraban los distintos comportamientos sociales. Por lo tanto, la premisa que se extrae es que el estudio de las distintas manifestaciones del *akitu* en el tiempo debería contribuir a perfilar las transformaciones religiosas, políticas y sociales que se sucedieron en los orígenes de las primeras sociedades complejas, siendo conscientes en cualquier caso de que: “el problema estaría en ordenar las variaciones y en poner de manifiesto, por debajo de ellas, una profunda articulación que las determine” (Braudel 1968, 95).

Por otro lado, si comprender el fenómeno del *akitu* permite una aproximación a la cultura mesopotámica que lo originó, esta comprensión no se limita a un mero ejercicio intelectual, ya que supone un retorno a los propios orígenes de la civilización, con ecos que nos alcanzan a través de la tradición grecolatina y judeocristiana hasta la actualidad. Withrow (1990) nos recuerda la importancia que el festival tendría para el cristianismo tanto como referente temporal para la datación de la Pascua como en su concepción de época crucial del enfrentamiento entre las fuerzas de Cristo y del Diablo². Los ritmos litúrgicos anuales de base lunar o el propio concepto y estructura de la semana remontan sus orígenes a estos periodos, y un ejemplo perfectamente vivo de su actualidad como símbolo lo encontramos en el Kha-B’Nissan, recreación moderna del *akitu* celebrada por los asirios contemporáneos (Bidmead 2004, 38). Como reconoce Ristvet (2015, 228), el estudio del Antiguo Oriente ha creado una nueva prehistoria tanto para Occidente como para las civilizaciones islámicas que perdura todavía en el siglo XXI.

Finalmente, habría que destacar un último aspecto del festival que anima a su estudio en la larga duración, y es su propia historiografía; una inspección de las obras clásicas muestra la tendencia de los primeros estudios, largamente reproducida, a considerar al *akitu* un fenómeno homogéneo de significados universales, un patrón ritual o la manifestación de

² Equivalente al combate entre el caos y el orden, encarnados en Tiamat y Marduk, que refería el *Enuma elish* babilónico.

una esencia mítica inalterable, cuando ciertamente fue su capacidad de cambiar y adaptarse a cada tiempo e imperio lo que garantizó su efectividad y supervivencia (Bidmead 2004, 172). Así pues, puede resultar de utilidad una síntesis elaborada desde una perspectiva sin-cro-diacrónica que permita situar en su contexto las distintas manifestaciones del *akitu* en el tiempo y mostrar la importancia de la perspectiva histórica en el estudio de las religiones en la actualidad.

Estructura y desarrollo

La estructura en la que se presenta este documento atiende básicamente al método utilizado en la aproximación realizada al festival de *akitu* a través de la bibliografía existente, que se ha realizado en cuatro fases: elaborando un marco teórico que proporcione las herramientas necesarias para el estudio; consultando el desarrollo de las primeras investigaciones en el contexto de sus respectivas corrientes, sopesando los pros y contras de cada una; atendiendo a la evidencia histórica y arqueológica para trazar un recorrido de los avatares del *akitu* en el espacio y en el tiempo; y finalmente sintetizando las principales interpretaciones del mismo que se consideran en la actualidad desde distintas perspectivas.

El primer bloque se centra así en estudios realizados del festival como objeto de análisis y en un aspecto práctico pero indispensable en el salto cultural, como es la comprensión de la medida del tiempo mesopotámico. El segundo bloque atiende a la historiografía del *akitu* propiamente dicha y su evaluación crítica.

El tercer bloque, y más extenso, se ha organizado temporalmente y pretende ofrecer una descripción aproximada del festival en sus distintos contextos históricos considerando las evidencias disponibles al respecto; incluye, por otro lado, algunos aspectos problemáticos asociados con las interpretaciones que la literatura académica no ha conseguido solventar. En el primer milenio, donde las fuentes son más prolijas, se atiende además a la geografía, diferenciando dos regiones donde el *akitu* se manifestó de forma diferente, y se añade una última sección con las incidencias más recientes documentadas que completan el marco temporal.

En el último bloque, se ha procedido a realizar finalmente una síntesis de las interpretaciones más extendidas en la actualidad, partiendo de los múltiples niveles de análisis a los que se puede someter un festival —en su aspecto religioso y ritual, en su nivel político-ideológico, como fenómeno socio-cultural y como elemento festivo— allí donde las fuentes lo permiten.

Como añadido y tras las conclusiones finales, se ha considerado añadir una serie de anexos que faciliten el seguimiento al lector no especializado. Así, se proporcionan unas breves notas sobre la religión en el Próximo Oriente y su evolución a lo largo del tercer milenio, un glosario de términos y nombres sumerios y acadios y una serie de cuadros cronológicos y mapas para no naufragar en la dispersión y distancia geográfica y temporal que se pretende abarcar.

Límites a considerar

Atender a la tarea de estudiar el *akitu* como fenómeno histórico supone iniciar un recorrido complejo con notables limitaciones, inherentes por otro lado a cualquier iniciativa en el campo de la orientalista: las fuentes son limitadas y fragmentarias, irregulares en su distribución geográfica y temporal y pertenecientes a un territorio arqueológicamente fértil en extremo pero extremadamente conflictivo en lo político que todavía contiene en su interior mucha información que aportar.

Así, muchas veces la información es parcial. En ocasiones se cuenta con fuentes administrativas que permiten conocer a grandes rasgos los aspectos económicos del festival pero hablan poco de la ritualización y simbología del mismo, en otras ocasiones contamos con menciones laterales y fragmentarias que permiten conocer la existencia de la celebración, pero no sus detalles, como igualmente sucede con determinadas fuentes arqueológicas que aportan indicios del festival pero no pueden corroborar de forma fehaciente su naturaleza. Las crónicas que los mencionan, por su parte, atienden sobre todo a los aspectos ideológicos del festival con unas elevadas dosis de propaganda, mientras que de los textos rituales, que aportan la perspectiva religiosa, carecemos en ocasiones de las claves culturales necesarias para su comprensión. La iconografía ofrece esbozos, pero depende mucho de las interpretaciones y sólo en contadas ocasiones se puede asociar concretamente con el *akitu*.

Como señala Cohen (1993, 389), cualquier comparación, reconstrucción o generalización realizada a partir de los datos extraídos a lo largo de tan diferentes periodos y lugares no puede sino ser imperfecta y precaria; y el origen de las fuentes y su naturaleza, igualmente, ha de ser considerado para establecer los límites hasta los que se pueden extender las conclusiones de los estudios realizados.

Notas finales

En la redacción de este trabajo se ha optado por adoptar en la medida de lo posible aquellas recomendaciones ofrecidas por el *Manual de Estilo Chicago-Deusto* adaptado al es-

pañol (Torres Ripa 2013) que corresponde a la 16ª edición del *Chicago Manual of Style*. La bibliografía –en sistema autor-fecha–, ortotipografía y abreviaturas se corresponden por lo tanto con la normativa ahí especificada dentro de la flexibilidad que ofrece. Se ha introducido únicamente una variación, indicando entre corchetes la fecha original de publicación de determinadas obras *sólo* en aquellas secciones donde resultan significativas, para no entorpecer la lectura general con fechas redundantes.

Un segundo aspecto a mencionar deriva de problema de las transliteraciones. Debido al uso de una bibliografía multilingüe, y a la ausencia de convenciones extendidas en español a la hora de transliterar acadio y sumerio, se han aplicado las sugerencias proporcionadas por Feliu y Millet (1993) con las siguientes adaptaciones:

- Se mantiene, en caso de existir, la grafía tradicional de los nombres propios. En caso de hallar múltiples versiones, se ha optado por adoptar la proporcionada por Liverani (2012).
- Los términos acadios se representan en cursiva.
- Los términos sumerios se representan, para su identificación, en versales, separando los logogramas por puntos.
- Por motivos de claridad explicativa, aunque formalmente sean iguales se ha decidido diferenciar la transliteración de Ashur (dios) y Assur (ciudad).
- En las citas textuales, se mantiene la grafía original salvo en el caso de tipografías que pudieran ocasionar conflictos de impresión, que se transliteran con las normas anteriores.

Finalmente, debido a las complicaciones que surgen a la hora de construir cronologías en el Próximo Oriente antiguo y las notables variaciones que se detectan al respecto en la literatura especializada, se ha optado por renunciar a proporcionar fechas absolutas e indicar el paso del tiempo a través de una cronología relativa a partir de los periodos y reinados en los que convencionalmente se dividen estos tres milenios. En los anexos, para facilitar el seguimiento, se proporciona un cuadro cronológico que ha sido elaborado a partir de Liverani (2012). Las fechas, cuando se proporcionan, son todas salvo indicación contraria anteriores a nuestra era.

Un marco teórico para el estudio del *akitu*

El festival como objeto de análisis

El estudio de la historia del *akitu* mesopotámico requiere previamente una reflexión sobre la naturaleza de los eventos públicos como marco de análisis. Aunque en su propio tiempo histórico los mesopotámicos se referían a este periodo frecuentemente como *isinni akiti*, siendo *isinnu* el término aplicado a festivales y ceremonias de carácter secular o religioso (Bidmead 2004, 12), en la historiografía actual ha sido conceptualizado como festival, como ceremonia o como ritual en función a distintas corrientes teóricas (Bell 1997; Bidmead 2004), siendo éstos aspectos que se solapan de distintas formas a lo largo del tiempo, a veces sinónimos, a veces subcategorías, y siempre con fronteras difusas y permeables entre sí.

El propio concepto de festival es un término complejo con diferentes dimensiones y niveles de análisis. Tal y como explica Talavera (2005), el primer autor en elaborar una teoría de la fiesta desarrollando un ideal tipo es Roger Caillois, aunque otros autores ya habían establecido algunos aspectos destacados desde sus propios campos y objetos de estudio. Así, Émile Durkheim ([1912] 1968, 222) concibe la fiesta como fenómeno social de eferescencia colectiva y vínculo con lo sagrado, Marcel Mauss como hecho humano total en el que se manifiestan jerarquías y dominaciones, Freud como periodo necesario de violación de las normas o George Dumézil y Levy-Bruhl como un tiempo mítico primordial de carácter regenerador: el Gran Tiempo.

Caillois ([1939] 1984) recoge todas estas influencias en su teoría genérica de la fiesta, en la que plantea que, si en la vida diaria lo sagrado se manifiesta a través de prohibiciones que protegen el orden del mundo de posibles ataques, en el periodo festivo –concebido en contraposición a la rutina diaria– las prohibiciones se levantan, se admite la licencia y se fomentan los excesos; se trata de un conjunto de descargas de actividad que renueva el orden y la vida, desgastados, recreando el caos primordial previo a la norma a través de las representaciones, el relato mítico y el exceso en sus variantes. La fiesta constituye para este autor, siguiendo a Dumézil:

Una abertura en el Gran Tiempo, el momento en que los hombres abandonan el devenir para acercarse a ese receptáculo de fuerzas todopoderosas y siempre nuevas que representa la era primitiva. (Caillois 1984, 122)

Mircea Eliade, teórico con notable influencia en la historia de las religiones del siglo XX, retoma y enfatiza estas ideas a lo largo de su ingente obra (Talavera 2005; Testa 2014). Eliade ([1957] 1981) en *Lo sagrado y lo profano* concibe la fiesta como periodo de reintegración del tiempo original y sagrado: un tiempo que no transcurre y que concibe como suma de eternidades; para él: “la reactualización periódica de los actos creadores efectuados por los seres divinos *in illo tempore* constituye el calendario sagrado, el conjunto de fiestas” (Eliade 1981, 76) y es en la fiesta donde el ser humano: “experimenta la santidad de la existencia humana en tanto que creación divina” (80). Sin embargo, no están exentas de crítica estas teorías que algunos autores califican de esencialistas y sobreinterpretadas (Testa 2014, 48) o esencialmente ahistóricas con problemas metodológicos derivados (Werblowsky 1989, 130). Werblowsky (1989, 132), en un homenaje crítico a la obra de Eliade, señala en ese sentido: “how some of Eliade’s theses that have become almost axiomatic commonplaces in much contemporary discourse are in reality highly questionable”.

Desde los años sesenta aparece una nueva corriente crítica en la interpretación de los fenómenos festivos y festivales que centra su atención en sus dimensiones políticas y que ejemplificarían las investigaciones sobre los carnavales de Mijaíl Bajtín, especialista en la cultura popular bajomedieval y renacentista (Testa 2014). Siguiendo la síntesis de Testa (2014), la corriente llevaría a abandonar o relegar la concepción del festival como búsqueda de lo sacro y arquetípico para centrarse en los conflictos sociales y dinámicas políticas que se manifiestan en los eventos públicos.

En un contexto social de extraordinaria revitalización de los rituales y ceremonias públicas por todo occidente, traducido en un renovado interés de las ciencias sociales por el fenómeno festivo (Homobono Martínez 2004), en los años setenta a esto se sumaría la notable influencia de las teorías de Clifford Geertz, que buscaban formas de decodificar los significados insertos en las prácticas sociales a través del estudio de estos fenómenos; y desde una perspectiva más sociológica la concepción mixta de Fran Vois Isambert, que concibe el festival como mezcla entre ceremonia y diversión, lo sagrado y lo profano, lo espontáneo y lo institucional, con un carácter eminentemente simbólico (Talavera 2005). Para Isambert: “la fiesta es ritual solo en la medida que este la identifica, pero desborda el rito cuando intervienen los elementos espontáneos y libres de los participantes” (Talavera 2005, 63).

Don Handelman supone uno de los hitos más recientes como teórico del festival, que concibe como: “a celebration of the overall unity and integration of cosmic and social order” (Handelman 1982, 166), dentro del cual se revelan a sus participantes símbolos de

profundo significado sacro, pero también aspectos de juego que, a través de la alteración de los comportamientos habituales o de la inversión de los mismos, reafirman la solidaridad social y el orden que han alterado en su ejecución. Para Testa (2014, 55): “Handelman’s approach to the study of festivals –an approach that addresses both historical and ethnographic examples– can be described as a neo-functionalism deeply concerned with the features of power”; y su aportación más destacada es la elaboración de una tipología permeable que permite aproximarse a los distintos eventos públicos –categoría más inclusiva que adopta para abarcar el conjunto de términos especializados que surgen de la etnografía (Handelman 1998, 14)– a partir de su función social. Establece así tres categorías funcionales: “eventos que modelan”, en la doble acepción que el término tiene en español, actuando como modelos y transformando a sus participantes, como podrían ser los ritos de paso o los exorcismos; “eventos que presentan”, que muestran y reflejan el orden social justificándolo y protegiendo el *status quo*; y “eventos que representan”, ligados a los anteriores pero con un funcionamiento distinto al ejercer como contraste o comparación frente a una realidad alternativa, que puede cuestionar o ratificar la existente (Handelman 1998; Testa 2014).

Junto a esta tipología que permite enfocar los distintos eventos públicos en relación a su función social y su vínculo con el poder, resulta destacable además el aporte teórico que ofrece Alessandro Falassi (1987, 2) al desarrollar una definición y descripción morfológica de los festivales, definidos genéricamente como:

A periodically recurrent, social occasion in which, through a multiplicity of forms and a series of coordinated events, participate directly or indirectly and to a various degrees, all members of a whole community united by ethnic, linguistic, religious historical bonds and sharing worldview.

Para este autor, en el que se detecta notablemente la influencia de Caillois, la función del festival es anunciar una cultura, renovar periódicamente la comunidad y sancionar sus



Figura 1. Posibles elementos constituyentes de un festival, según Alessandro Falassi (1987, 4–6).

instituciones, para lo cual el mejor medio simbólico es regresar al caos primordial o el desorden histórico antes de su existencia (Falassi 1987, 3). El comportamiento festivo gira para ello alrededor de cuatro puntos cardinales –inversión, intensificación, transgresión y abstinencia– que difieren fundamentalmente de la rutina. Falassi (1987, 4) deconstruye también los festivales en sus componentes recurrentes o unidades mínimas que denomina, propiamente hablando, “ritos”: actos rituales pertenecientes al tiempo y espacio excepcional del festival que encontramos con frecuencia, aunque no forzosamente en su totalidad (Fig. 1).

Por su parte, Catherine Bell (1997) parte de una acepción mucho más restringida de festival, que incluye como una más de las categorías dentro del espectro de las actividades rituales, entendidas como mecanismos estructurales para reconciliar la acción y el pensamiento, *ergo* la creencia y el comportamiento (Bell 2009, 20). Para esta autora (1997, 136):

Ritual practices seek to formulate a sense of the interrelated nature of things and to reinforce values that assume coherent interrelations, and they do so by virtue of their symbols, activities, organization, timing, and relationships to other activities.

El *akitu* en este caso se concibe así como ritual –específicamente como ritual político (Bell 1997, 129)– y no como festival, aunque siempre considerando la naturaleza polisémica y redundante de las actividades rituales y el carácter no estanco de las categorías descritas. Para Bremmer (2007), el origen de este solapamiento de definiciones en la historia de las religiones y las disciplinas afines provendría del origen reciente del término “ritual”, entendido sólo desde el siglo XIX en su sentido actual más amplio –comportamiento simbólico recurrente–, y su desarrollo gradual; aspectos que le han llevado a abarcar: “acts, such as initiation, that can last many years, but also for acts that may last only a few minutes, such as a short prayer” (Bremmer 2007, 32)³.

En cualquier caso y bajo distintas conceptualizaciones, todas estas corrientes aquí sintetizadas de modo no exhaustivo han condicionado a lo largo del tiempo las distintas miradas recibidas por el *akitu*; desde las interpretaciones tempranas de corte evolucionista, mitoritualista o fenomenológicas (Eliade 1999; Frankfort 1983; Frazer 1998; James 1961) hasta los estudios más recientes influidos por las teorías sociológicas de Handelman o las consideraciones de Bell sobre la actividad ritual (Bidmead 2004; Ristvet 2015). Cada una de ellas aporta distintas perspectivas a considerar, que se tratarán con mayor detalle a lo largo del texto, resaltando alguno de sus aspectos fundamentales en su dimensión religiosa y ritual, en su índole social y política o en su carácter público y festivo.

³ Considerando las confusiones a las que puede llevar su tratamiento como ritual, en términos prácticos procederemos al tratamiento del *akitu* como festival, término por otro lado más extendido en la bibliografía. Los conceptos rito y ritual quedan así reservados para aquellas unidades mínimas establecidas por Falassi (1987) y resumidas en la Figura 1.

Los calendarios en el Próximo Oriente antiguo

Las medidas del tiempo mesopotámico

A nivel práctico, el segundo punto que requiere una atención previa para comprender las peculiaridades del *akitu* es la organización del tiempo y el calendario en los tres milenios en los que se detecta su ocurrencia.

Gerald Withrow (1990, 50–51) afirmaba que aquellos pueblos que consideraban que los destinos y la historia eran controlados por los astros eran proclives a adoptar una visión cíclica del tiempo, en concordancia con los movimientos del sol, la luna y los distintos planetas. Las gentes de Mesopotamia, que se ajustan a esta descripción, atendieron con notable interés al movimiento de sus astros para escudriñar su futuro y recurrieron a ellos para elaborar sus calendarios. En estos, fueron principalmente dos los ciclos astrales que se superpusieron, articulando un sistema con notable influencia en el actual cómputo eclesiástico católico (Bidmead 2004; Cohen 1993; Withrow 1990); por un lado, el tránsito de las estaciones y las distintas actividades agrarias inspiraría un calendario solar; por el otro, la necesidad de mensurar unidades menores de tiempo llevaría a una división mensual de corte lunar con preeminencia sobre el anterior, de tal forma que se podría afirmar que el año mesopotámico era: “a solar year squeezed into a lunar-strait-jacket” en el que incluso los momentos estacionales claves recibían una correspondencia lunar (Cohen 1993, 4).

No obstante, los desfases que se producían entre el calendario y los ritmos astronómicos no pasaban desapercibidos y, para corregirlo, ocasionalmente se intercalaba un ciclo lunar completo bajo el nombre del mes precedente⁴ (Cohen 1993). La incorporación se produjo de forma irregular, en función de las necesidades particulares de cada región⁵, hasta el siglo V, cuando se comenzaron a insertar en intervalos definidos formando un ciclo de 19 años conocido como ciclo metónico (Cohen 1993; Withrow 1990).

En función de esta base lunar, los meses se iniciaban con el primer avistamiento de la luna creciente tras el atardecer, lo que podía provocar irregularidades. Los fenómenos atmosféricos, las apariciones tardías en el amanecer o las distancias geográficas —que implicaban tanto diferencias en el avistamiento como latencias en el acceso a la información— provocaban ocasional y asincrónicamente el registro, por parte de los escribas, de meses con 30 días en vez de los 29 habituales de la lunación normal (Cohen 1993; Steele 2012); aunque,

⁴ El número 2, los apelativos *DLRI* y *watrum* (extra) o el ordinal *tashnit* (segundo) servían para identificar al mes añadido.

⁵ Asiria supone la excepción. Hasta el reinado de Tiglat-Pileser I, momento en el que se adhiere al llamado Calendario Mesopotámico Estándar, no hay evidencia sólida de que se utilizaran meses intercalares (Bloch 2012).

en cualquier caso, nunca superaban los 30 ya que, si no se producía el avistamiento, el mes comenzaría con normalidad el día 31 impidiendo así más retrasos (Steele 2012).

A esta forma de concebir el paso del tiempo se sumaba finalmente un tercer ciclo representado por los equinoccios, que eran momentos significativos en los que el sol y la luna permanecían en el firmamento el mismo número de horas, y que llevarían a la división del año en dos periodos de seis meses. Esta concepción se reforzaba por la propia climatología del Creciente Fértil: los mesopotámicos dividían el año en un “verano”, estación caliente o de la cosecha que comenzaba alrededor de marzo, y un “invierno”, estación fría o lluviosa, marcada por la siembra y las inundaciones, que se iniciaba alrededor de septiembre. Ambos equinoccios, dentro de la mentalidad mesopotámica, eran concebidos como un principio y como tal se celebraban con festivales equivalentes en el primer y séptimo mes del año (Cohen 1993).

Principales calendarios mesopotámicos				
Calendario actual	Calendario de Ur en la Tercera Dinastía	Calendario de Nippur (CES)*	Calendario Mesopotámico Estándar	Calendario Asirio
Marzo				
Abril	SHE.KIN.KU ★	BÁRA.ZAG.GAR	Nisannu ★	Shippu
Mayo	MASH.DA.GU	EZEM.GU.SI.SÚ	Ajaru	Qarratu
Junio	ZAH.DA.GU	SIG.U.SHUB.BA.GÁ.GAR	Simanu	Kalmartu
Julio	U.BÍ.GU	SHU.NUMUN ★	Du'uzu Tammuzu	Sin
Agosto	KI.SÍG.NIN.A.ZU	NE.IZI.GAR	Abu	Kuzalu
Septiembre	EZEM.NIN.A.ZU	KIN.INANNA	Ululu / Elulu	Allanatu
Octubre	Á.KI.TI ★	DU.KU	Tashritu ★	Belat-ekali
Noviembre	E.ZEM.SHUL.GI	APIN.DUA	Arajsamna Markashan	Sha-sarrate
Diciembre	E.ZEM.SHU.SUEN	GAN.GAN.MU.E	Kislimu	Sha-kenate
Enero	EZEM.MAH	KU.SU.SHIM A.B.E	Tebetú	Mujur-ilani
Febrero	EZEM.AN.NA	UD.DURU	Shabatu	Abu-sharrani
	EZEM.ME.KI.GÁL	SHE.KIN.KU ★	Addaru	Jibur
	Mes intercalar	Mes intercalar	Mes intercalar	

★ Akitu

* Equivalente al Calendario Estándar Sumerio, con cambios ortográficos menores y pequeños desvíos regionales

Figura 2. Tabla comparativa de los principales calendarios mesopotámicos, con indicación de los meses con celebración de akitu. Elaborado a partir de Bloch (2012) y Cohen (1993).

Igualmente, la base lunar del calendario incidía en la propia concepción del día –como intervalo de 24 horas–, que comenzaba al atardecer y se dividía en 12 horas homogéneas denominadas *beru* o *DAN.NA*, equivalentes a dos de nuestras horas e independientes de la duración del día y la noche. Esta forma de medir el tiempo sería la más extendida en Mesopotamia, sin menoscabo de otros sistemas coexistentes basados en la división en 12 horas variables de luz y 12 horas variables de noche (Rochberg-Halton 1989).

Bajo estas pautas generales con las que se medía y gestionaba el tiempo en Mesopotamia, susceptibles de numerosas irregularidades, desfases y

asincronías, los distintos habitantes del creciente fértil se organizaron en multiplicidad de calendarios diferentes; incluso cuando dos ciudades-Estado distintas compartían el mismo

calendario, ocasionalmente los meses se situaban en distinto orden debido a la incorporación desigual de los meses intercalares⁶ (Cohen 1993). Con el tiempo, en cualquier caso, la tendencia se dirigió hacia la estandarización: a finales del tercer milenio con la proliferación del Calendario Mesopotámico Sumerio –derivado del calendario de Nippur–, y después con el llamado Calendario Mesopotámico Estándar (Fig. 2), una transformación del anterior que se impondría en casi toda la región, posiblemente durante el reinado de Samsuiluna en el siglo XVIII (Cohen 1993), y llegaría a Asiria en el siglo XII (Bloch 2012).

Zagmukku: el comienzo del año y su celebración

Como señala Bidmead (2004, 40) y se deduce de lo anterior, el inicio del año no era una fecha establecida astronómicamente sino que guardaba relación con los ciclos estacionales. Se vinculaba así a los equinoccios y los ciclos de siembra y cosecha, con un comienzo doble que Van der Toorn (1991, 332) explica situando el inicio del año cívico en *nisannu* y el del año religioso en *tashritu*, si bien Cohen (1993, 20) lo considera poco fundamentado. Aunque no se descartan otros puntos de inicio del año a lo largo del tiempo –por ejemplo, el solsticio de verano–, finalmente acabaría predominando un principio casi “universal” en primavera (Cohen 1993, 14).

El término para referirse a este comienzo era ZAG.MU o *zagmukku* (literalmente, “límite del año”). La documentación administrativa del tercer milenio apunta a que se trataría de un periodo de importante actividad económica, política y religiosa (Cohen 1993), como corresponde a un momento celebrado, en gran número de culturas y épocas, como tiempo liminal asociado a la eliminación de lo viejo –a través de purificaciones, limpiezas o exorcismos– y la celebración de lo nuevo, con banquetes, presentes y augurios (Bidmead 2004).

Sin embargo, a pesar de su frecuente asimilación con el *akitu* (Campion 2012; Caramelo 2005; Kuhrt 1999; Roy 2005; Roux 1987; Trigger 2003)⁷, *zagmukku* hace referencia un fenómeno independiente: bien un festival distinto, bien una simple denominación del día concreto (Bidmead 2004; Cohen 1993; Çagırgan 1976). El *akitu*, que se identifica en su origen con un gran conjunto de festivales celebrados en distintas ocasiones y en honor de diferentes divinidades, sólo con el tiempo acabaría representando la celebración del Año Nuevo por excelencia en Mesopotamia (Bidmead 2004, 43; Postgate 1999, 155) y, por extensión, el modelo de otras celebraciones anuales afines.

⁶ Nótese la complejidad que esto supone en la actualidad tanto para este objeto de estudio como para realizar cualquier cronología absoluta de estos periodos.

⁷ El origen de esta asimilación parece deberse a su temprana identificación en la bibliografía académica que se encuentra ya en Frazer ([1922] 1998) o Langdon (1924).

Historiografía del *akitu*

Primeras investigaciones: la escuela mito-ritualista.

Siguiendo las investigaciones previas de Bidmead (2004), el primer autor en realizar descripciones del *akitu* mesopotámico fue Heinrich Zimmern en *Zum babylonischen Neujahrsfest* de 1906. Tras elaborar la hemerología del festival babilónico a partir de la traducción de textos litúrgicos seléucidas y neo-asirios, Zimmern centraría sus interpretaciones en su comparación con otros festivales similares de distintas culturas y religiones, como el *Rosh Hashanna* judío, los *Saturnalia* romanos o la Pascua cristiana, identificando un *topos* común basado en la iteración de patrones de muerte y resurrección; así, la cautividad y posterior restauración del dios Marduk que identificaba en los textos rituales se convertía a ojos de Zimmern en el equivalente de la muerte y resurrección de Cristo.

Las traducciones realizadas por Zimmern se convirtieron en el sustrato de posteriores interpretaciones que contemplaban el *akitu* como hipóstasis de este *topos*; y su influencia sería notable sobre la corriente mito-ritualista. Partiendo de una relación dinámica entre mito y ritual en la que se consideraba el rito como dramatización del mito –cuya función era meramente validarlo–, esta corriente planteaba la existencia de un patrón mítico-ritual originado en Mesopotamia y extendido a lo largo del Próximo Oriente antiguo (Bidmead 2004). En su magna obra *La Rama Dorada* Frazer ([1922] 1998) –autor de gran influencia en esta escuela– relacionaba por ejemplo el *akitu* con la festividad persa de *Sacaea*⁸ entendiendo ambos casos como un sacrificio –bien simbólico, bien en la figura del rey sustituto– previo a la divinización del monarca⁹, considerando que:

El rey es occiso en su carácter de dios o semidiós y su muerte y resurrección son los únicos medios disponibles para perpetuar la vida divina incólume que se cree necesaria para la salvación de su pueblo y del mundo (Frazer 1998, 331).

En época similar, Thureau-Dangin atendía ya a la existencia de dos rituales de *akitu* diferentes verificados en Uruk en honor a Anu en el primer y en el séptimo mes del año, así como la existencia de *akiati* dedicados a Ishtar de Nínive, Ishtar de Arbela e Ishtar de Uruk entre otros dioses, concluyendo que: “en résumé, l'usage d'honorer un dieu par une *akitu*

⁸ La *Sacaea*, tal y como es descrita por Frazer (1998, 331), consistía en un festival en el que se producía una inversión de roles entre amos y esclavos durante cinco días, a lo largo de los cuales un convicto tomaba el papel del rey con pleno acceso a sus prebendas hasta su ejecución al final de la fiesta.

⁹ Bell (1997, 17) señala las debilidades argumentativas de Frazer: el monarca mesopotámico no es considerado divino en los rituales –coincide con esto ya Frankfort (1983, 309)– y el planteamiento de su muerte periódica real, que considera origen del mito, carece de evidencias arqueológicas o textuales, como habría argumentado ya Gray (1955), disociando el vínculo que Frazer establecía entre *akitu* y *Sacaea*.

(fête), dont le rite essentiel était la procession à l'*akitu* (temple), parait avoir été un fait très général” (Thureau-Dangin 1921, 88). Atendiendo a la celebración del Año Nuevo en Babilonia, el autor destacaba el relevante papel de la procesión en la festividad, que consideraba posiblemente el acto más importante del mismo (Thureau-Dangin 1921, 146).

Poco después Stephen Langdon, en *The Epic of Creation* de 1923, vincularía el texto mítico *Enuma elish*, recitado en el *akitu* de Babilonia, con el culto de Tammuz/Dumuzi –esposo de Inanna/Ishtar que personificaba el ciclo de muerte y resurrección periódica como garantía de fecundidad (Bidmead 2004, 19). Para Langdon, tal y como se sigue de Bidmead (2004), *Enuma elish* sería un mito solar relacionado con el equinoccio de primavera y el *akitu* configuraba el escenario de una hierogamia que garantizaría la fertilidad del reino. Svend Pallis, por su parte, introdujo algunas nociones críticas en *The Babylonian Akitu Festival* de 1926, rechazando comparaciones cristológicas anteriores como las de Zimmern o Frazer. Aunque aceptando las nociones de muerte-resurrección que halla en la liturgia del *akitu*, Pallis concebiría el ritual como una dramatización, con funciones de magia simpática, de la batalla ancestral narrada en *Enuma elish* entre Marduk y Tiamat (Bidmead 2004, 21).

Así, durante la primera mitad del siglo XX el *akitu* se convertiría en el modelo clave a partir del cual la corriente mito-ritualista reconstruiría para el Próximo Oriente antiguo todo un conjunto de ritos asociados a los ciclos agrarios estacionales, renovados a través de la representación ritual de la muerte, descenso al inframundo y posterior resurrección del rey/dios (Bell 1997; Bidmead 2004). En esta sistematización profundizaría especialmente S.N. Hooke en el conjunto de su obra, afirmando que:

When the god is lying dead in the mountain, the myth [*Enuma elish*] in the form which I have described is chanted by the priests in order to give life to the god [...] The myth is an integral part of the more elaborate ritual of the New Year Festival, the whole of which consisted in the seasonal re-enactment of an original situation in which the present order of things, the whole cosmic order, and man himself, were brought into existence by magical means; and the purpose of the annual re-enactment was to keep the order of things going on by the use of the same magical ritual which had brought it into existence. (Hooke 1939, 142)

Frankfort ([1948] 1983, 335) continuó igualmente con las asociaciones entre el *akitu* y el ciclo de Tammuz, considerando el festival como “una interacción de naturaleza y sociedad” que en definitiva actuaba como un: “gran *rite de passage* que llevaría a la naturaleza y a la sociedad a un nuevo periodo de fertilidad”, mensaje que identificaba en todos sus ritos. El papel del pueblo toma especial relevancia en la argumentación de este autor que afirma:

The festival brought ritual to a non-ritualistic setting; [...] the people were prepared to see and to participate; they gathered in numbers, abandoning the fields and workshops, leaving all business

at a standstill; and, for a brief space, they shared in mysteries in which they had usually no part. But at the festival their part was an essential one: they helped to create it (Frankfort 1952, 2).

Por otro lado, a través de la identificación del dios con Tammuz el matrimonio sagrado tomaba un importante papel, siendo la clave que aseguraba: “la restauración de la fertilidad de los campos, rebaños y hombres” (Frankfort 1983, 349).

E.O. James, considerando en sus primeros trabajos que los textos seléucidas de Zimmern contendrían información que podía remitirse a los festivales sumerios (James 1961, 80), centra en cambio el festival en la victoria del dios sobre caos primordial. Para James (1958, 54): “In this festival the revival of nature was secured by a dramatic re-enactment of the primeval cosmic battle against Chaos in order to establish and maintain the orderly sequence of the seasons”; una victoria que otorgaba al dios el control sobre las cosas que crecían (James 1966, 96). Para este autor, en los diferentes *akiati* de cada momento y lugar esta batalla habría sido encabezada por distintas divinidades que suponían, todas ellas, la personificación de Tammuz en cuanto deidad del crecimiento vegetal¹⁰ (James 1961, 89).

Si bien poco después comenzaban a confirmarse las primeras dudas sobre la precisión de las traducciones de Zimmern y la validez del *topos* de muerte-resurrección en el *akitu*¹¹, que llevarían a replantear la identificación inequívoca de Marduk con Tammuz en el festival babilónico (James 1966, 96), la renovación estacional –garantizada por el matrimonio sagrado en el equinoccio– seguiría siendo un punto principal “whether or not his death was involved in the revival of nature” (97).

Gaster ([1966] 1977) ahondaría en ese sentido. Este autor, que concebía el mito como un aspecto paralelo complementario y no mera derivación del rito, aproximándose ya a las corrientes posteriores (Bidmead 2004, 23; Gaster 1977, 25), analiza distintas ceremonias de la Antigüedad clásica y próximo-oriental percibiendo en ellas lo que denomina un *seasonal pattern* ritual, un conjunto de ceremonias caracterizadas por dos tipos de ritos sucesivos: ritos de vaciado o *kenosis* caracterizados por la abstinencia y purificación, y ritos de llenado o *plerosis* que simbolizaban la revitalización de un nuevo periodo¹²; centrados en un único individuo –el rey– estos ritos garantizaban que: “what the King does on the punctual plane,

¹⁰ La identificación unívoca de Tammuz con un dios de la vegetación requiere en cualquier caso numerosos matices, pues descuida su caracterización principal como dios pastor que gobernó como rey y, por lo tanto, paradigma de realeza –el buen rey como buen pastor– (Scurlock 2014, 171). No se trata así exclusivamente de un dios de la fertilidad vegetal.

¹¹ Las críticas comienzan ya en 1924 con P. Jensen, tal y como cita Frymer-Kensky (1983, 131). El problema se detecta en la traducción del término *jursan*, entendido por Zimmern como una alusión al inframundo, frente a *jurshan*, que Jensen asocia con las orillas del río y por lo tanto con una ordalía a la que se sometería Marduk. Para Frymer-Kensky (1983, 139) el término no correspondería ni a uno ni a otro, sino que sería un mero locativo.

¹² Como señala Bidmead (2004, 24), algunos de los planteamientos de Gaster todavía sobreviven como herramienta de análisis de los rituales en la actualidad.

the god does on the durative”, actuando como renovadores de los ciclos naturales (Gaster 1977, 17). El *akitu*, desde este punto de vista, se convertía en el paradigma de este tipo de rituales en el Próximo Oriente antiguo, articulado a partir de una fase de abstinencia, limpieza y purificación –*kenosis*– seguida por la batalla cósmica de Tiamat y Marduk –en la que se restaura el orden– y los ritos subsiguientes en los que se celebra la resurrección del dios, la naturaleza y su fecundidad –*plerosis*. La batalla se concibe como elemento esencial, similar al planteamiento de E.O. James, ya que para Gaster (1977, 79): “each detail is related to an incident in the passion an resurrection of a topocosmic god or to his subsequent triumph, as the resurrected savior over a monstrous dragon like adversary”.

La escuela mito-ritualista, en definitiva, identificaría en el *akitu* diferentes elementos nucleares –como el *topos* de muerte-resurrección, el recital del mito cosmogónico, la recreación de la batalla primordial entre orden y caos, el matrimonio sagrado, la procesión triunfal dirigida por el rey o el concepto de monarquía sagrada (Bidmead 2004, 22)–, que interesaron en grado desigual a los autores que se enfrentaron a la materia y que se percibieron, en distintas ocasiones, como el elemento principal del festival. Esta corriente enfatizaba así cómo los detalles históricos de un ritual expresaban una estructura ahistórica subyacente que perduraba en el tiempo (Bell 1997, 18) pero, como señala Harman (1989), cometía el error de considerar que las formas rituales similares siempre mantenían un mismo significado, a pesar de la disparidad geográfica, temporal y cultural de las diversas fuentes.

La diversificación teórica en la segunda mitad del siglo XX

En paralelo a la corriente mito-ritualista, principalmente anglosajona, en el continente europeo se desarrollaba una tendencia heterogénea de estudio de las religiones que, bajo diversas denominaciones –fenomenología de la religión, religiones comparadas, historia de las religiones– asumía unas premisas comunes que incluían el énfasis en la importancia del mito, su consideración como forma de entendimiento –sin las connotaciones de primitivismo de los primeros estudios– y el repudio a la búsqueda de los orígenes históricos de la religión (Bell 1997). Tal y como afirma Bell (1997, 9):

The phenomenologist’s stress on the ahistorical aspects of religion accompanied the attempt to develop a sophisticated method of comparison by mapping religious phenomena in terms of essentially morphological categories, that is, in terms of what were assumed to be underlying patterns or structures.

Mircea Eliade es el autor más representativo de esta corriente que presta atención al *akitu* mesopotámico, considerando las estructuras del mito mucho más estables que las del propio ritual (Bell 1997; Bidmead 2004). Para Eliade, como ya señala Marco (1988, 29), la

experiencia religiosa más profunda procede de una noción cíclica del tiempo y la repetición de los arquetipos originales; surge así como necesidad esencial la regeneración periódica del tiempo que requiere de una nueva creación, *ergo* de la repetición del acto cosmogónico y la consiguiente abolición de la historia (Eliade 2001, 55). Los comienzos estaban ligados indisolublemente a un fin, que los mesopotámicos asociaban al Caos (Eliade 2006, 53) y el *akitu*, desde esta perspectiva: “comprende una serie de elementos dramáticos, cuya intención es la abolición del tiempo transcurrido, la restauración del caos primordial y la repetición del acto cosmogónico” (Eliade 2001, 59). El autor, de este modo, interpreta que todos los ritos del festival –como la recreación de la batalla entre Marduk y Tiamat, la hierogamia o la determinación de las suertes para el año venidero– representaban esa nueva creación repitiendo la transición de caos a cosmos, de tal forma que “el acontecimiento mítico volvía a hacerse *presente*” (Eliade 1981, 70) reactualizando, tal y como se sigue de su teoría de la fiesta, aquellos eventos sucedidos *in illo tempore* y renovando el propio Tiempo.

Esta noción de la experiencia cíclica del tiempo, especialmente en lo tocante a la interpretación del *akitu*, es extensamente cuestionada por Bell (1997), Smith (1976; 1982) o Werblowski (1989, 131), afirmando este último que:

Eliade, like some others, makes much ado about cyclical renewal (including death and resurrection) as it was allegedly enacted on a mythological basis in the Babylonian New Year rites (the *akitu*). Eliade completely ignores the fact that the text VAT 9555, inadequately translated by Zimmer in 1918, and serving as a basis for all this theorising, hardly permits this interpretation (as has been shown, e.g. by von Soden in *Zeitschr.f. Assyriologie*, N.F. xvii, 1955).

La traducción de von Soden, que había llevado ya a matizar los supuestos de E.O. James (1966), permitía contemplar los rituales del *akitu* babilónico como: “a propagandistic text to justify Sennacherib’s conquest of Babylon and destruction of the temple of Marduk” (Bidmead 2004, 24), y por lo tanto rechazar el *topos* de la muerte y resurrección del dios. Con esta base y tal y como es citado por Bidmead (2004, 24), el sumerólogo Thorkild Jacobsen –en su capítulo “Religious Drama in Mesopotamia” dentro de *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature and Religion of the ancient Near East* de 1975– aportaría una lectura ideológica, percibiendo en el *akitu* babilónico la superposición de los intereses políticos de la realeza sobre un festival de origen eminentemente agrario (Bidmead 2004).

En paralelo a las nuevas traducciones que ofrece Çagırgan (1976) ampliando la información de los primeros días del festival, el historiador de las religiones Jonathan Z. Smith (1976; 1982), desde una perspectiva comparada, abogaría por contemplar los textos seléucidas que sostenían las diversas reconstrucciones del *akitu* como un fruto de su propio tiempo que no debía retrotraerse a más allá de la ocupación asiria de Babilonia. El *akitu*

estaría así mejor descrito: “neither in terms of repetition of the past nor of future fulfillment, but rather in terms of a difficult and incongruous present” (Smith 1976, 19) en un contexto en el que se sucedía una serie de monarcas extranjeros que era necesario *rectificar* para garantizar la estabilidad de la realeza en una situación que se percibía apocalíptica:

This matter of rectification is central to the apocalyptic situation [...]. It suggests, on the one hand, that the *Akitu* festival is not best understood as a ritual of repetition of ahistorical cosmic patterns; and, on the other, that, by emphasizing the historical dimension, the text should not be reduced either to an instance of nonefficacious propaganda. (Smith 1976, 8)

Smith también pondría el acento, como aporte destacado, en la importancia de reconsiderar la reconstrucción canónica del *akitu*, que hasta el momento se había formado a partir de una mezcla heterogénea de textos de muy diversas cronologías y localizaciones (Bidmead 2004, 26).

A partir de este momento, los estudios del *akitu* prestarían mayor atención a su desarrollo histórico-político y al contexto concreto de las evidencias textuales, aunque la noción de renovación del cosmos como trasfondo no desaparece de las investigaciones. Roux (1987), por ejemplo, concibe todavía el festival como una fiesta agraria sumeria asociada a los cultos de fertilidad¹³ y al matrimonio sagrado, a la que se incorporaría con posterioridad el tema de la renovación cosmogónica y conjura del caos primordial mediante la representación de la batalla de Tiamat y Enlil –posteriormente sustituido por Marduk. Black (1981) coincide con Roux en la visión diacrónica, marcando el origen agrario de los primeros festivales y resaltando el papel del monarca como líder religioso en sus versiones tardías, en las que concibe el festival como un conglomerado de ritos superpuestos de diversos orígenes; Bottéro (2001, 117), igualmente, mantiene que: “todo giraba fundamentalmente alrededor de la imagen de un nuevo comienzo universal: renovación del poder del rey, pero sobre todo de la gran aventura de la creación del mundo y de los hombres”.

Rechazando los conceptos de matrimonio sagrado, batalla cúllica y el motivo del dios que muere y renace –si bien pueden encontrar todavía autores que recurren a las explicaciones tradicionales y las comparaciones cristológicas, como Champion (2000, 524; 2012, 129), posiblemente debido al profundo legado de Frazer y Eliade– las investigaciones contemporáneas se centran sobre todo en la mirada política y sociológica (Bidmead 2004, 25). Así, Karel van der Toorn (1991) contempla el festival como la ratificación del mandato real anualmente renovado (334), y por lo tanto del orden que simbolizaba el rey a servicio de

¹³ Como mostraba la duplicidad entre el “*akitu* de las sementeras” del séptimo mes y el “*akitu* de la siega de cebada” del primero en las evidencias más tempranas conocidas (Roux 1987, 414).

Marduk (344); Pongratz-Leisten (1997, 252) pone el acento en la diversificación entre el *akitu* babilónico y el *akitu* neo-asirio debido a la intencionalidad “not that of legitimizing power but of visualizing and enacting his territorial claim of controlling the universe” de los reyes asirios; y Kuhrt (1999) señala la importancia del festival como apoyo político del monarca, de la participación de los ciudadanos privilegiados y el papel central de Babilonia como ciudad¹⁴. Recientemente, Ristvet (2014; 2015) propone una interpretación social en la que el festival es concebido como forma de contestación frente al dominio extranjero.

Por su parte, Sommer (2000) aporta argumentos para rechazar la asociación unívoca entre el *akitu* de los textos seléucidas y los monarcas extranjeros de Smith (Sommer 2000, 85) y para no desechar completamente la simbología de renovación cosmogónica, que aprecia en elementos del festival fundamentalmente distintos a los de la literatura académica anterior. Reconociendo el acierto de las críticas de Smith al argumentario tradicional, especialmente frente a Eliade, las reflexiones de Sommer (2000, 95) no contradicen sino complementan los planteamientos principales del primer autor, partidario de un enfoque mixto que no descuide ni los aspectos políticos ni los religiosos de la festividad.

El *akitu* en la literatura académica: una valoración global

En este somero repaso, que ha atendido a los elementos nucleares de las principales teorías que se han enfrentado al reto de comprender el *akitu* como fenómeno histórico, antropológico y social, se advierte la notable influencia que las distintas corrientes teóricas han tenido en las interpretaciones postuladas. Orientados los primeros estudios a una búsqueda de patrones universales que pudieran homogeneizar la experiencia religiosa y ritual del ser humano, la revisión de las fuentes a mediados del siglo XX y su contextualización histórica y geográfica descartaron las primeras nociones esencialistas para abrir un amplio espectro de casos que debían ser estudiados por separado y que mostraban, por su parte, la evolución diacrónica de un festival complejo con variados niveles y perfiles de lectura que abarcaban no sólo lo religioso sino lo político o lo social.

En cualquier caso: “analysis of ancient rites such as the *Akitu*, which has been central to the project of exploring the «origins» of religious and cultural life, has led to specific reforms in the study of ritual” (Bell 1997, 20); y en ese sentido hay que acreditar todas las aportaciones, vigentes o descartadas, que contribuyeron al perfeccionamiento del marco teórico para el estudio del *akitu* histórico o del propio festival como fenómeno humano.

¹⁴ Sirva la cita de estos autores como un mero ejemplo sintetizado de las interpretaciones contemporáneas y dominantes en el mundo académico, que se tratarán con mayor profundidad a continuación.

Los *akiati* en el tiempo: del tercer milenio a nuestra era

El *akitu* en el tercer milenio: Orígenes

El festival en el antiguo Sumer

El término *akitu*, en sumerio Á.KI.TI, aparece por primera vez en una fuente escrita a mediados del tercer milenio, en el periodo protodinástico IIIa; procedente de Fara (Shuruppak) y hallada en una lista de raciones de cebada, la expresión “Á.KI.TI É.KUR É.ZI” posiblemente hacía referencia a su celebración en Nippur o al templo asociado al festival¹⁵ (Bidmead 2004, 42; Çagirgan 1976; Cohen 1993). La presencia o menciones de los templos asociados al *akitu*, conocidos en acadio como *bit-akiti* y generalmente construidos en las afueras de la ciudad junto a una vía fluvial, se considera convencionalmente como un indicio de la celebración del festival en la región (Bidmead 2004).

La etimología del término *akitu* o Á.KI.TI no contribuye a comprender la naturaleza inicial de la celebración. Originalmente se consideró un préstamo del sumerio, y autores como Eliade (1999) o Jestin (1989) interpretaron que el término significaba “fuerza que hace revivir el mundo”¹⁶ y por lo tanto reforzaba la teoría del eterno retorno; también Cohen (1993, 405) se inclina por un origen sumerio y sugiere que podría hacer referencia quizás a: “(the house where the god) temporally dwells (on) earth”¹⁷. Sin embargo, actualmente se rechaza esta naturaleza sumeria (Çagirgan 1976, 225; Bidmead 2004, 42; Black 1981, 40) a favor de la procedencia semita: *akitu* sería un término acadio cuyo significado se desconoce y que se incorporaría al lenguaje sumerio identificando al festival y al templo. Á.KI.TI es también en algunos calendarios sumerios el nombre de un mes, pero se considera que el festival nombraría al mes y no viceversa (Çagirgan 1976; Bidmead 2004).

Esta oscura etimología apoya para McCaffrey (2013, 238) la remota antigüedad del festival, que remonta al periodo de Uruk. Esta autora plantea una lectura innovadora del *Vaso de Warka* (Fig. 3, dcha.), tradicionalmente leído como narrativa consecutiva –reflejando así un único instante temporal–, interpretándolo en cambio como una narrativa continuada –al modo de la *Estela de Warka* (Fig. 3, izda.), con el mismo protagonista en distintos instantes– que mostraría de ese modo un contraste estacional asociado a dos festividades correspondientes a los *akiati* (Fig. 4).

¹⁵ Ékur es la denominación que recibe el templo de Enlil en Nippur (Bidmead 2004).

¹⁶ Partiendo del término sumerio Á.KI.TIL y considerando que TIL significa revivir (Eliade 1999, 94–95; Jestin 1989, 242).

¹⁷ Partiendo del término Á.KI.TI y el uso de la partícula À como marcador temporal (Cohen 1993, 405).

McCaffrey (2013, 239) vincula el *akitu* con el matrimonio sagrado de Inanna en Uruk y señala la importancia del monarca como protagonista del vaso, afirmando que: “even in the Protoliterate, therefore, the festivities of the two *akitu*-festivals appear to have promoted the power and ideology of the monarchy”.

En periodos históricos, el vínculo inicial del *akitu* con las actividades agrarias se deduce igualmente de la diferenciación que se detecta en las fuentes entre “*akitu* de la siembra” y “*akitu* de la cosecha” (Bidmead 2004; Çagırgan 1976; Roux 1987). Para Bidmead (2004, 41) los primeros *akiati* coincidirían con los equinoccios, momento de equilibrio entre luz y oscuridad que otorgaría un valor simbólico a la celebración, probablemente un momento “important to the «perfect balance» of the sowing or harvest of the crop”, tratándose de un festival necesario para invocar la fertilidad y abundancia de las cosechas siguiendo el *seasonal pattern* descrito por el mito-ritualista Gaster (1977).



Figura 3. Estela de Warka (dcha.) y Vaso de Warka (izda). Ambos provenientes de Uruk c. 3300-3000 a.E. Imágenes extraídas de Aruz y Wallenfels (2003) pertenecientes al Museo de Iraq, Bagdad (IM23477 e IM19606).

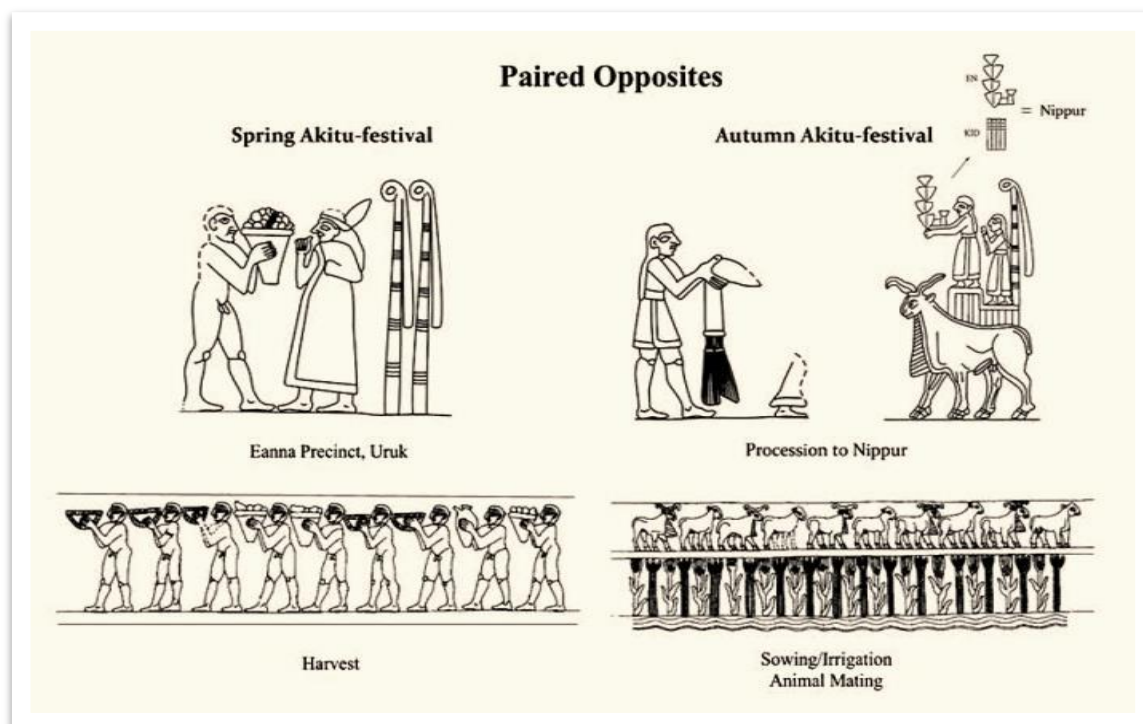


Figura 4. Lectura como narrativa continua del Vaso de Warka, indicando el contraste estacional. Extraído de McCaffrey (2013, 237).

Aunque las referencias más tempranas apuntan a la existencia de un *akitu* en Nippur, Cohen (1993, 401) plantea sin embargo que los primeros festivales tendrían lugar en Ur, ciudad-Estado sumeria tutelada por el dios-Luna Nanna, ya que en dos textos procedentes de Girsu se menciona la celebración del “À.KI.TI de Ur en Nippur” y se verifica, efectivamente, un *akitu* pre-sargónico que habría dado nombre al séptimo mes del calendario.

Este autor vincula la celebración del *akitu* inicial exclusivamente al equinoccio, rechazando su asociación con el ciclo agrario o el Año Nuevo, al considerar que los festivales originales celebraban el combate entre Luna y Sol por su presencia en el cielo y la reentrada de Nanna en la ciudad¹⁸. Esto se realizaría mediante una procesión de gran vistosidad desde el *bit-akiti* a la ciudad que sería el rito esencial de la fiesta –coincidiendo con la interpretación de Thureau-Dangin (1921, 88)–, ya que: “it was this procession, bringing the chief god into his city, that so captured the minds of the Mesopotamians and enabled the *akitu*-festival to proliferate, each city observing it for its own chief god” (Cohen 1993, 404). El desplazamiento de una divinidad en viaje ritual resulta, por otro lado, un motivo recurrente del culto que quedaría plasmado tanto en la literatura sumeria como en fuentes no literarias, según argumentan igualmente Black (2004), Dick (2005) o Postgate (1999).

Siguiendo las tesis de Cohen (1993), debido a esta puesta en escena el *akitu* de Ur sería incorporado al calendario religioso de Nippur, donde se integraría con las fiestas agrarias correspondientes a la siembra y la cosecha, celebrándose durante la luna llena en los meses cuarto y duodécimo del calendario¹⁹. Siendo Nippur el principal centro de referencia religiosa, el festival sería imitado por el resto de ciudades circundantes adaptándose a sus propias divinidades tutelares y, en ese sentido, la documentación administrativa durante el periodo sargónico y la tercera dinastía de Ur (c. 2350-2100) apunta a que se celebraron *akiati* bianuales en Ur, Nippur, Adab, Uruk y posiblemente Badtibira en distintos meses del año (Black 1981; Cohen 1993).

El akitu de Ur en la Tercera Dinastía.

El *akitu* de Ur es uno de los más completos que conocemos para el tercer milenio gracias a la documentación que se conserva en el conjunto de tabletas Drehem, una colección procedente de Puzris-Dagan (cerca de Nippur) datada a finales de Ur III que ha servido

¹⁸ Esta afirmación contrasta, sin embargo, con el reconocimiento que el mismo autor hace del nombre completo que se otorgaba a los dos festivales en Ur: EZEM.À.KI.TI.SHE.KIN.KU y EZEM.À.KI.TISHU.NUMUN, de nuevo “Festival À.KI.TI de la cosecha” y “Festival À.KI.TI de la siembra” (Cohen 1993, 406) y no explica, sin embargo, por qué el festival regresa a sus fechas habituales en los meses primero y séptimo, donde se verifica su localización mayoritaria.

¹⁹ Por lo tanto, perdiendo aparentemente el vínculo con los equinoccios y todavía lejano a la celebración del cambio de año, que se iniciaba siempre en luna nueva.

para reconstruir distintos aspectos del culto y el calendario neo-sumerio (Langdon 1911). A través de estas tabletas administrativas, Cohen (1993) reconstruye las ofrendas de los primeros festivales, que se habrían celebrado en el área metropolitana de Ur en tres templos distintos: el Ekishnugal –templo principal de Nanna en Ur–, el santuario DU.ÚR²⁰ y el Karzida o Ekarzida, templo de Nanna situado junto a uno de los canales principales²¹ en la localidad de Gaesh que actuaría como *bit-akiti* en el festival. La cronología de este templo es discutida en función de aquellos que consideran que su construcción data del reinado de Shulgi en Ur III y los que se posicionan a favor de un origen anterior al periodo sargónico, restaurado con Shulgi y Amar-Sin (Meador 2009, 98), lo que implicaría un *akitu* más o menos reciente.

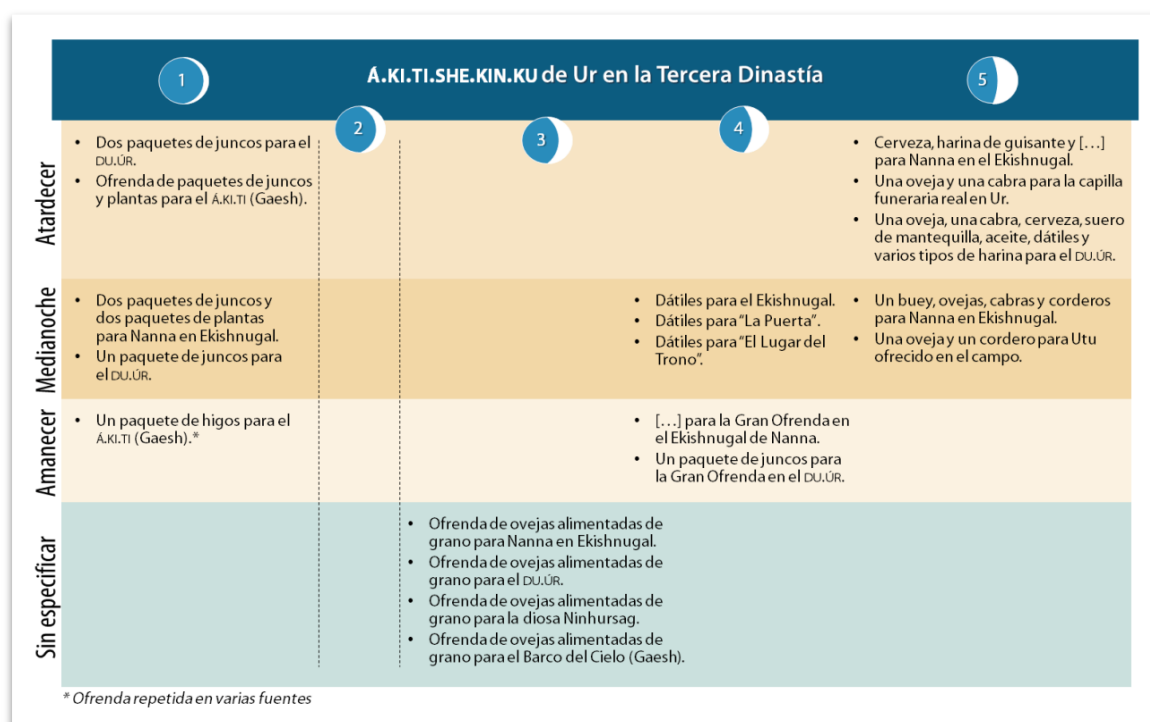


Figura 5. A.KI.TI.SHE.KIN.KU de Ur durante la Tercera Dinastía. Elaborado a partir de Cohen (1993, 409–410).

Siguiendo siempre la investigación de Cohen (1993), el festival de *akitu* del primer mes habría durado al menos cinco días aunque es posible que se prolongara, como se intuye de la presencia de ofrendas, enviadas al *akitu* de Nanna en Ur, datadas en el sexto y séptimo día del mes. El desarrollo, reconstruido a partir del conjunto de tabletas de distintos años, permite inferir que la procesión principal se realizaría el día cuarto, pues ya no se realizan ofrendas en el *bit-akiti* (Fig. 5).

²⁰ Posiblemente se trate de una referencia al Monte Primordial desde donde surgió la civilización (Cohen 1993). El Monte Primordial supone un vínculo con el momento de la creación y el lugar desde donde los destinos eran determinados por los dioses (Hundley 2013, 80)

²¹ En la *Colección de Himnos a los templos sumerios*, posiblemente recopilada, tal vez redactada en parte, por Enheduanna de Akkad durante el periodo sargónico, se define al templo como "Good Wharf" (Meador 2009, 95).

El *akitu* del séptimo mes –mes que comparte nombre con el festival y que inició el calendario en dos de los años del reinado de Shulgi (Yuhong 2002)– sería el más importante del año, al dar entrada a la estación donde la luna se impone en horas sobre el sol. El festival se habría prolongado durante once días y desarrollado en las tres mismas localizaciones. Aunque los datos son fragmentarios, se registra la celebración de una Gran Ofrenda en el Ekarzida en los días 1º, 8º, 9º y 11º del mes, así como ofrendas en diversos días al atardecer, a medianoche y al amanecer en el DU.ÚR y el Ekishnugal, consistentes en grandes cantidades de ganado, cerveza negra y harina. Por otro lado, se identifica también el viaje de deidades vecinas para prestar homenaje a Nanna en el quinto día del festival en la vía procesional, señalando por lo tanto el momento cumbre de la fiesta con la reentrada del dios en Ur desde el santuario de Gaesh.

Los documentos Drehem estudiados por Cohen (1993, 412) también ofrecen un atisbo de la participación real en la ceremonia, reflejando cómo el monarca acudiría al llamado *Sitio del Rey* del Ekarzida, cómo ofrecería un gran banquete –si bien se desconoce el momento y lugar exacto– y la presencia de ofrendas reales de anillos de plata para el ganado, vestimentas –especialmente para las jóvenes cantantes que participaban en el festival y los conductores de ganado–, cuerdas, dátiles, ganado, pescado, grano y cerveza. Ofrendas variadas eran recibidas igualmente de otras ciudades como Umma o Girsu (Cohen 1993; Yuhong 2002).

Otros akiati del tercer milenio

El *akitu* de Nippur se celebraba en los meses cuarto (SHU.NUMUN) y duodécimo (SHE.KIN.KU) del año durante la luna llena, desvinculado así de los equinoccios que caracterizaban el *akitu* de Ur e integrándose con sus festivales de la cosecha (Cohen 1993). Las tablillas Drehem recogen la importante actividad económica de la fiesta, señalando las numerosas ofrendas de ganado y grano procedentes de Nippur y de otras ciudades como Girsu; las mismas fuentes confirman la presencia del rey cuando registran la entrega de un buey y una vaca para Enlil y Ninlil: “for the offering at daybreak at the entrance of the King in Nippur” (Cohen 1993, 414). En otra de ellas se menciona también la existencia de “una calle del Æ.KI.TI” como lugar de otra ofrenda (415).

Las referencias al festival se pueden encontrar también en ámbitos literarios como la *Carta de Lu-Digira a su madre*, una composición sumeria que narra las instrucciones dadas por el joven Lu-Digira a un correo real para que reconozca a su madre en Nippur y le entregue una carta, describiéndola así:

Let me give you a fourth description of my mother: My mother fills the festivals and offerings with joy. She is an *akitu* offering, awesome (?) to look upon. She is . . . child of the king, a song of abundance. She is a place of entertainment set up for delights (Black et al. 2004, 191).

Si bien el contenido es más complejo y parece ser que la destinataria de la carta podría ser una hieródula (Leick 2003b, 155–156), una oficiante de Inanna en el festival (Cohen 1993, 415) o la propia Inanna (McCaffrey 2013, 240), más allá de la hipotética participación del culto de esta diosa en el Á.KI.TI el fragmento nos habla del ambiente festivo de la ceremonia, al que es difícil aproximarse desde otros registros.

En la ciudad de Adab, vecina cercana de Nippur, el *akitu* se celebraría también en los meses cuarto y duodécimo, recibiendo el primero el nombre del festival, y en Uruk hay indicios que apuntan a la celebración del Á.KI.TI en el octavo mes del año en el periodo de Ur III. En esta ciudad destaca la presencia en el primer mes de un ritual de Año Nuevo dedicado a Dumuzi denominado ZAG.MU EZEM.DUMU.ZI.DA.KE para el que se recogen ofrendas de ganado en las tabletas Drehem y que algunos autores relacionan con el rito del matrimonio sagrado (Cohen 1993, 211).

Sobre el matrimonio sagrado

“Matrimonio sagrado” es el nombre que recibe un drama ritual que representa un pretendido intercambio sexual entre los principios sagrados femenino y masculino en diversas formas: en las cosmogamias mediante la unión de elementos cósmicos (e.g. Cielo y Tierra), entre el rey y la diosa en las hierogamias, y entre distintos dioses en las teogamias (Pongratz-Leisten 2008, 44). Se trata de uno de los *topoi* más debatidos en la literatura académica orientalista y aparece asociado recurrentemente con el polémico tema de la prostitución sagrada (Budin 2008; Pongratz-Leisten 2008; Rubio 1999) y la celebración del Año Nuevo. Como señala Bidmead (2004, 23), fue tal su influencia en las corrientes mito-ritualista y fenomenológica y tan asumida su presencia en el festival que la cuestión principal no fue si el ritual se realizaba o no, sino cuándo y dónde.

Así, Frankfort (1983, 317) afirmaba que se realizaba la décima noche del *akitu* en el Esagila en Babilonia y que “la unión del dios y la diosa otorgaba prosperidad para el año siguiente”; James (1961, 87–88) explicaba que el rey: “cohabited with his spouse to engage in a ritual marital intercourse symbolizing the unión of the Goddess with the Young god to reinforce the creative powers of spring”; o Eliade (2001, 58) concluía que el festival se cerraba con una: “hierogamia reproducida por el rey y por una hieródula en la habitación de la diosa, y a la cual correspondía ciertamente un intervalo de orgía colectiva”. Discursos

similares a estos encontramos en Hooke (1939), Gaster (1977) o Jestin (1989), que tienen ecos actuales por ejemplo en Caramelo (2005, 150–160) o Roy (2005).

De forma más crítica, Assante (2002), Bidmead (2004, 103), Rubio (1999; 2005) o Trigger (2003) se inclinan por aceptar la posibilidad de que el matrimonio sagrado fuera exclusivamente parte de las celebraciones de Año Nuevo en el tercer milenio, partiendo de las representaciones iconográficas eróticas halladas en la glíptica protodinástica y del análisis de ciertos himnos y textos literarios, especialmente aquellos que recogen la relación de los monarcas de la tercera dinastía de Ur con la diosa Inanna, aunque es posible que algunos remanentes sobrevivieran considerando que en el siglo IV era practicado por los exiliados de Rash en Samaría (Steiner 1991). A pesar de esto, la asignación indiscriminada del concepto *matrimonio sagrado* a cualquier texto o imagen mesopotámico de connotaciones sexuales enturbia las investigaciones y requiere una evaluación profunda de cada evidencia en su contexto (Assante 2002; Leick 2003b).

Actualmente, los orientalistas no han terminado de definir de forma efectiva el matrimonio sagrado, siendo objeto de debate su posible naturaleza ritual, literaria, el realismo del supuesto encuentro sexual y, por supuesto, la identidad de los participantes de la ceremonia (Pongratz-Leisten 2008). Por ejemplo, McCaffrey (2013) concibe el matrimonio sagrado –trabajando con la iconografía del protodinástico–, como una libación ritual del gobernante a la diosa; Linssen (2004, 70) plantea su realización con las imágenes divinas a partir de fuentes helenísticas de Babilonia y Uruk; y Rubio (1999; 2005) recoge entre otras la hipótesis a veces planteada de que se trate de un mero constructo intelectual o narrativa religiosa, magnificada por las visiones posteriores, especialmente la griega, con paradigma en Heródoto.

Las interpretaciones unívocas de su significado como rito de fertilidad y renovación, que encontramos por ejemplo en Kramer (1972), también han sido puestas en cuestión como muestra ya Harman (1989) incluyendo el factor parentesco o Pongratz-Leisten (2008) resaltando la importancia de las narrativas de poder, aunque sin olvidar que el discurso que asocia sexo, poder y fertilidad en el Próximo Oriente antiguo se verifica de forma muy temprana, mostrando que son aspectos no excluyentes (Winter 2010). Schneider (2011, 109) lo resume brevemente para la actualidad:

The main proposals cover a wide range and include fertility, coronation, legitimization of kingship involving deification of the king, obtaining blessings for the king, producing an heir for the throne, installation of EN or NIN-DINGIR priestesses, practicing the EN-ship of Inanna, secular love songs, and love songs as royal or court poetry.

Con este contexto, incluso en el más optimista de los casos, partiendo de una celebración real del matrimonio sagrado en el tercer milenio –cualquiera que fuera su forma– durante las fiestas del Año Nuevo, habría que evaluar dónde y hasta qué punto en ese periodo el *akitu* se identificaba con el principio del año, considerando los argumentos que aportan Bidmead (2004), Çagırgan (1976) o Cohen (1993) para diferenciar entre Á.KI.TI y ZAG.MU. En cuanto a periodos posteriores, donde el *akitu* ya se convierte en la ceremonia de Año Nuevo por excelencia, las evidencias que relacionan el matrimonio sagrado y el festival son aún menos sólidas –más allá del mero simbolismo– y, como señala Bidmead (2004, 106):

Without any solid evidence, it is fruitless to posit a sacred marriage at any time during the Babylonian New Year's festival. The sexual activity of royal couples, Marduk and Zarpanitu, and Nabu and Tashmetu, must be left to scholarly imagination.

El *akitu* en el segundo milenio: Marduk

Expansión y continuidad

Para el periodo que abarca el interludio de Isin-Larsa y el paleobabilónico las referencias que se hallan del *akitu*, si bien son demasiado fragmentarias como para realizar una reconstrucción, permiten apreciar la multiplicación de los eventos en el tiempo y el espacio a la vez que confirman la continuidad de aquellos ya mencionados. Permanece, por ejemplo, el Á.KI.TI de Nanna en Ur tanto en el primer mes –que ahora pasa a denominarse Á.KI.TI.SHU.NUMUN.A– como en el séptimo, donde se menciona específicamente la “Barca de la Luna” y el “Gran Lamento” introducido como novedad (Cohen 1993, 231). Esta ceremonia celebrada en el Ekishnugal –no exclusiva del *akitu* pero sí presente desde ahora– incluiría un banquete ritual y posiblemente el canto de las *Lamentaciones de Ur*²² en el exterior de la puerta (Westenholz y Westenholz 2006, 23).

En Larsa, aunque no hay registros que mencionen un *akitu* propio, se recogen las ofrendas enviadas al *akitu* de Ur y al *akitu* de Dumuzi en Badtibira, que aparece por primera vez en una fuente textual (Cohen 1993, 235). En Terqa, un documento que delinea los límites de una casa hace referencia a: “the open square of (the god) Mer's *akitu*-house” recogiendo la existencia de un *bit-akiti* y, por consiguiente, de la celebración (416).

En Sippar hay referencias también indirectas de su realización (menciones a una capilla del *akitu*, la existencia de una calle epónima o incluso algún nombre propio) pero no aportan información sobre el momento del año ni la deidad homenajeadas (276). Bidmead

²² Se trata de un conjunto de poemas sumerios que recuerdan la devastación de la ciudad a manos de Elam y la caída de la Tercera Dinastía (Black et al. 2004; Cohen 1993).

(2004, 117) identifica por su parte una carta datada en el reinado de Hammurabi que menciona la esquila de ovejas²³ en el *bit-akiti* de Sippar; y Black (1981, 40) encuentra referencias similares para el *bit-akiti* de Babilonia en el siglo XVII, confirmando la posible existencia de usos alternativos de estos edificios y reforzando las nociones agrarias del festival en sus orígenes.

Los años epónimos también informan sobre la existencia de *akiati*, como se verifica en Eshnunna en: “the year Sin-abusu²⁴ held the *akitum*-festival” (Cohen 1993, 151) o en Babilonia durante el 27º año del reinado de Samsuiluma, llamado: “Year Samsuiluna dedicated for his life to Adad of Babylon [...] the most splendid offering such as is suitable for the *akitu*, a brilliant image of silver, 10 talents in weight” (235). Finalmente, en la Babilonia casita se detectan referencias a los cantantes de la puerta del *akitu* en Nippur y a la existencia de un *bit-akiti* en Akkad (Cohen 1993, 417).

Por su parte, cabe mencionar que en el periodo de Isin-Larsa se continuaría celebrando el ZAG.MU con el matrimonio sagrado de Inanna y Dumuzi, documentado durante el reinado de Iddin-Dagan en Isin (251), y con el del rey y la diosa Nanaya en Larsa (Westenholz y Westenholz 2006, 14). En cualquier caso, esta festividad parece que no se vincula todavía directamente al *akitu*; Cohen (1993, 417) señala que en los inicios del segundo milenio, y sobre todo en el norte, los *akiati* no parecen concurrir con el Año Nuevo, siendo todavía festivales diferentes.

El ascenso de Marduk

Los dos grandes festivales de *akitu* correspondientes a los dos grandes imperios mesopotámicos del primer milenio –Asiria y Babilonia– iniciarían muy probablemente su celebración en estos momentos, aunque su desarrollo concreto nos resulta en su mayor parte desconocido, sin poder aplicar con seguridad los rituales neo-babilónicos que en los primeros tiempos de la disciplina eran extrapolados a estos periodos.

A diferencia del dios asirio Ashur, posiblemente surgido como *numen loci* de la capital y cuyo culto nunca traspasó las fronteras de Asiria (Holloway 2002, 65), Marduk, la divinidad tutelar de Babilonia, creció en popularidad y complejidad a lo largo del segundo milenio absorbiendo aspectos de otras divinidades y extendiéndose por toda Mesopotamia (Leick 2003a). Exaltado como gran dios entre dioses desde el periodo paleobabilónico

²³ Bidmead (2004, 117) indica también el carácter sagrado que ocasionalmente se otorga a este evento en el tercer milenio.

²⁴ Posiblemente el monarca de Eshnunna datado a mediados del siglo XIX.

(Bidmead 2004, 64; Leick 2003a; Lambert 2013, 277), acabaría introduciéndose en Asiria donde su culto y el de su hijo Nabu tendrían gran acogida²⁵.

Así, cuando Tukulti-Ninurta I (s. XIII) capturó Babilonia y tomó prisionero al dios, asumiría por lo tanto el culto del mismo, que incluía la celebración del *akitu* (Cohen 1993, 418; Schneider 2011, 63). Con el tiempo, debido a las complejas relaciones asirio-babilónicas que caracterizan el periodo, la estatua de Marduk tomada por Tukulti-Ninurta I fue devuelta a Babilonia y el *akitu* se transferiría finalmente a la deidad nacional asiria, imitando el festival al igual que se habían imitado otros rituales de Nippur en el culto del considerado “Enlil Asirio” (Scurlock 1989, 370). Sin embargo, la estatua sería saqueada de nuevo en poco tiempo por el ejército de Elam, que experimentaría un breve periodo de apogeo en el llamado periodo medioelamita. Tiempo después, Nabucodonosor I sería el artífice de su regreso a Babilonia tras una importante victoria en la capital enemiga terminando con el exilio de Marduk (Liverani 2012, 585).

La noticia del regreso del dios tuvo para algunos autores un profundo impacto psicológico en la población que se manifestaría en el auge del culto; en este periodo se verifican las primeras menciones de Marduk con la titulación de “Rey de los dioses”, su elevación sobre la autoridad de Enlil y, tal y como se considera actualmente más probable, la composición del *Enuma elish* (Feliu y Millet 2014; Katz 2011; Lambert 2013): poema que justifica ideológicamente la supremacía de Marduk y su ciudad, posiblemente en un intento de reconstrucción del estatus de Babilonia en un momento victorioso pero de fragilidad (Katz 2011).

Aunque los estudios de Dalley (1997) rebajan el posible impacto psicológico de la recuperación de la estatua y proponen una fecha alternativa para la composición²⁶, en cualquier caso la redacción de *Enuma elish* —no verificada en copias anteriores al año 1000— supone un paso importante en la evolución del *akitu* mesopotámico, máxime cuando, como señala Cohen (1993, 427), el *akitu* de Año Nuevo de Babilonia se estaba convirtiendo ya en el más importante de los festivales.

Hay que considerar sin embargo que en el reciente artículo de Tenney (2016) han salido a la luz nuevos documentos que podrían modificar esta visión sobre el ascenso de Marduk y el desarrollo del Año Nuevo, apuntando a la existencia de un *akitu* a Marduk en el

²⁵ Esto no es óbice para que, tal y como menciona Lambert (2013, 5), Ashur sea considerado localmente “el Enlil asirio” en esta misma época y todos los epítetos que exaltan a Marduk se le apliquen igualmente. Del mismo modo, hay que matizar que para este autor el crecimiento de la popularidad de Marduk no llegaría a situarlo en la cabeza del panteón superando a Enlil hasta el reinado de Nabucodonosor I (s. XII) (Lambert 2013; Scurlock 1989).

²⁶ Dalley (1997), para desarrollar un origen del *Enuma elish* que se remonta al paleobabilónico, plantea que debido a las numerosas estatuas de Marduk instaladas en distintos templos y lo habitual de su captura a lo largo de la historia el regreso de una de ellas no supondría un impacto tan notable como proponía Lambert (2013).

Nippur casita del siglo XIII. Según estas nuevas informaciones, el *akitu* se celebraría el día 8 de *nisannu* –primera vez que se atestigua un *akitu* en Nippur en este mes– y en *tashritu*, se contemplaría como un fenómeno distinto al *zagsmukku* e incluiría la participación real. La recreación de una batalla ritual parece documentarse en el segundo mes, e igualmente se atestigua en los textos la existencia de un templo a Marduk y un jardín y una calle del *akitu*. Tenney (2016) sitúa todo en el contexto de una transferencia de poder desde el culto de Enlil –divinidad preferida de la dinastía casita– en Nippur al de Marduk en Babilonia.

El akitu en Reino Medio asirio

En Asiria la documentación relacionada con el *akitu* en el segundo milenio es relativamente fragmentaria y especulativa. Para algunos autores como Hildegard y Julius Lewy (1942) la correspondencia hallada en el nivel II de Kültepe, perteneciente a los tiempos del *karum* de Kanish, recogía la celebración de un festival de diez días que había interrumpido la actividad comercial, aproximadamente en las fechas de Año Nuevo, en el que se procedía a “levantar al dios” en una terminología idéntica a la del *akitu* neobabilónico. Ambos autores extrajeron un doble conclusión: que el *akitu* de Año Nuevo se celebraba en Asiria como en Babilonia en los comienzos del segundo milenio y que tenía lugar no sólo en la capital Assur, sino también en las colonias diseminadas por Capadocia (Lewy y Lewy 1942, 64). Cohen (1993) sin embargo se muestra crítico con estas inferencias, que podrían estar basadas en una celebración local y no forzosamente en un *akitu* asirio.

Black (1981) y Cohen (1993) recogen por su parte una carta de los Archivos Reales de Mari en la que Shamshi-Adad (c. 1800) escribe a su hijo en Mari mencionando explícitamente un *akitu* a realizar en el 16º día del mes:

The current month is itigUD; when the sixteenth day comes the *akitu*-festival will be performed. The envoys of the ruler of the city of Eshnunna are already present. As to the [...]ceremony, let your teams of *damdammu*-mules and horses come here to the New Year's festival; the chariots and harnesses for the horses should be new. They will pull (the chariot) during the New Year's festival and will then be returned directly to you. Your animals should depart for here the very day you receive this message without even waiting for next morning (Cohen 1993, 245).

Aunque el uso de un mes sumerio, impropio del calendario asirio de esos momentos, despierta para Cohen (1993) interrogantes sobre la localización certera del rey, el texto muestra sin duda la celebración de un *akitu* en las cercanías de un Año Nuevo, con una importante y espléndida procesión y la participación de la monarquía asiria.

Las evidencias más directas de un posible *akitu* en Assur datan del Reino Medio, donde se habría celebrado en honor a Marduk, como parece acreditar un texto ritual (Fig. 6), posiblemente en el periodo en el que Tukulti-Ninurta I sustrajo la imagen del dios a Babilonia

Akitu de Marduk en Assur (s.XIII a.E.)	
El rey presenta regalos a los dioses, algunos se llevan al templo de Ishtar.	
El rey, el sacerdote y las estatuas de los dioses presencian el asiento de Marduk en el Trono del Destino, con libaciones y ofrendas.	
Procesión al <i>bit-akiti</i>	Canto de himnos para aplacar a Marduk
	Ofrendas de ovejas y vino realizadas por el rey
	Embarque de los dioses
Banquete ritual con los dioses a la llegada al <i>bit-akiti</i>	

Figura 6. Akitu de Marduk en Assur (s. XIII). Elaborado a partir de Cohen (1993, 418)

(Cohen 1993). Los textos rituales muestran un festival que deja ver ya alguno de los rasgos que lo caracterizarán en el futuro: la participación activa del monarca ante Marduk, el asiento del dios en el Trono del Destino y una gran procesión fuera de la ciudad en la que concurren los dioses viajando en embarcaciones, lo que apunta por consiguiente a la existencia de un *bit-akiti* en Assur en estos momentos (Cohen 1993, 418). Sin embargo, no se puede

descartar completamente la posibilidad, recientemente enunciada por Tenney (2016), de que se trate de un relato del *akitu* babilónico registrado por un observador asirio. En cualquier caso confirmaría la temprana popularidad de esta divinidad ya el siglo XIII.

El *akitu* en el primer milenio: Asiria

El akitu en Assur y su carácter triunfal

Siguiendo el ascenso de la divinidad, Marduk sería uno de los dioses más extendidos durante el imperio neo-asirio, como muestra su promoción en Nínive por Sargón II y su papel en la titulación real de Senaquerib (Van de Mieroop 2003b, 10). A pesar de ello, las relaciones entre este monarca y Babilonia –en aquellos momentos bajo la hegemonía asiria en forma de protectorado– serían altamente conflictivas, lo que llevaría finalmente a un enfrentamiento entre la ciudad de Marduk y Senaquerib, quien arrasaría la ciudad c. 680; simbólicamente, este sería un acontecimiento paralelo al ascenso y reconstrucción de Nínive, como ya reconoce la documentación contemporánea (Holloway 2002; Van de Mieroop 2003b).

Senaquerib, capturando a Marduk como ya había hecho Tukulti-Ninurta I cuatrocientos años antes, reintroduciría el *akitu* en Asiria pero adaptándolo a sus intereses (Cohen 1993; Holloway 2002; Pongratz-Leisten 2015, 416; Van de Mieroop 2003b); así, transformó el culto de Ashur incorporándole la teología de Marduk y materializando las aspiraciones de dominio universal que se habían iniciado ya en el reinado de Tukulti-Ninurta I con la creciente astralización y solarización²⁷ del dios tutelar (Pongratz-Leisten 2015). Se trataba de un complejo proceso a distintos niveles que implicaba reescribir el *Enuma elish*;

²⁷ La relación entre el dominio universal y los aspectos astrales de la divinidad se pueden consultar en Frahm (2013), donde se compara el ideal del gobernante asirio con el brillo –poder–, la omnipresencia –alcance– y regularidad –estabilidad– del astro rey.

utilizar el logograma AN.SHÁR²⁸ para denominar al dios; restaurar el templo de Assur para adaptarlo a las necesidades del nuevo *akitu*; construir un *bit-akiti* con su Trono del Destino en las afueras de la ciudad; e importar el propio festival (Pongratz-Leisten 2015).

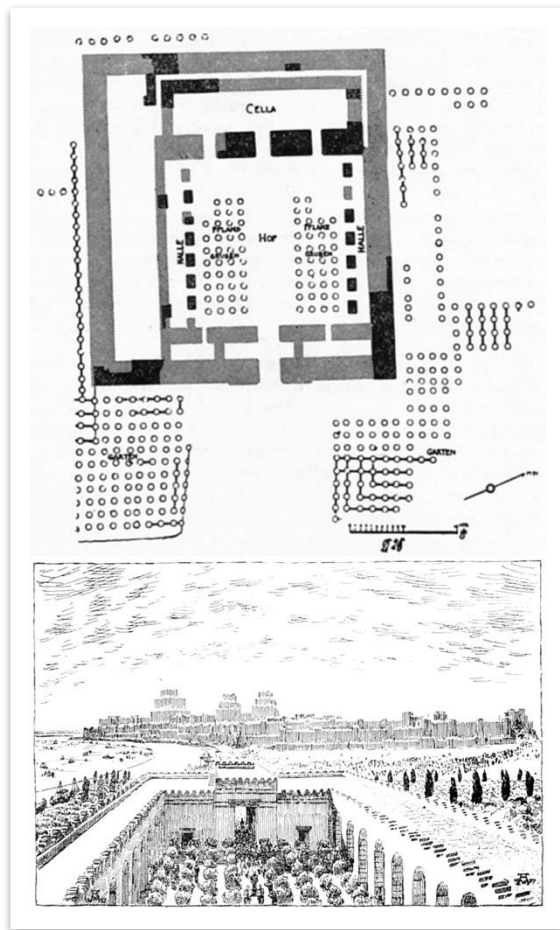


Figura 7. Planta arqueológica y reconstrucción plausible del *bit-akiti* de Ashur. Imágenes adaptadas de Andrae (1952) y Amrhein (2014, 7).

El propio *bit-akiti*, elevado sobre el polvo de Babilonia, sería construido como gran jardín público en las afueras de la ciudad (Fig. 7) del mismo modo que el de Nínive. Entraba aquí en juego otro aspecto ideológico basado en la asociación, que se remonta al tercer milenio con paradigma evidente en la figura de Sargón de Akkad, del monarca con el jardinero amado de Ishtar, sumando a ello la demostración de poder y riqueza que suponía la exuberancia vegetal, en una cultura caracterizada por la constante lucha contra el clima y la naturaleza caótica (Amrhein 2014).

También se conoce a través de una inscripción la decoración de las puertas del templo, que representaban la lucha entre Ashur, acompañado por dos grupos de 10 y 15 divinida-

Las fuentes arqueológicas y documentales del importante programa de infraestructuras de Senaquerib suponen un gran aporte para comprender este cambio ideológico y la profundidad de la revancha contra Babilonia, tal y como concibe Van der Mierop (2003b). Así, en la inscripción de la puerta del *bit-akiti* de Assur se lee:

After I had destroyed Babylon, had smashed its gods, and had destroyed its people by the sword, in order that the site of that city (*qaqqar ali*) be indistinguishable, I removed its soil (*qaqqaru*) and had it transported to the Euphrates (and thence) to the sea. Its dust (*eperu*) was carried to Dilmun, the inhabitants of Dilmun saw it, and dreadful fear of Assur fell upon them and they brought their audience gifts. . . . because of the destruction of Babylon. To appease the heart of Assur, my lord, that peoples should proclaim his exalted praise, for a spectacle for posterity I removed the dust (*eperu*) of Babylon and piled (it) up in heaps (and) mounds in that *akitu*-house (Holloway 2002, 356).

²⁸ Mediante este uso se identificaba así a Ashur con Anshar, uno de los dioses primordiales del *Enuma elish*, incorporando a Ashur en el panteón babilónico con papel genealógico preeminente (Frahm 2013; Livingstone 1989; Pongratz-Leisten 2015).

des, contra Tiamat; asociado esto a un fragmento ritual que menciona la misma escolta de deidades entrando en el *bit-akiti* junto al carro de Ashur, Lambert (1963) sugiere que tal vez en Asiria sí se diera la representación de la batalla cúltica, aunque Pongratz-Leisten (2015, 421) matiza que en la tradición asirio-babilónica la recreación de estos eventos consiste, más que en la mimesis, en la asignación de valores simbólicos a gestos y cánticos.

Esta teoría se desarrolla a partir de unos fragmentarios textos rituales (Fig. 8), obtenidos de la biblioteca de una dinastía de sacerdotes de Ashur, que recogen parte del desarrollo del *akitu* en los días 2º, 7º y 8º del festival y que van acompañados de los comentarios exegeticos de los sacerdotes con su propia interpretación del *akitu* babilónico (Livingstone 1989; Pongratz-Leisten 2015).

Akutu de Ashur y comentarios exegeticos (imperio neo-asirio)	
<ul style="list-style-type: none"> • El rey ofrece carne cocinada a Ashur. • El dios es conducido en un carro de caballos blancos al <i>bit-akiti</i> mientras se entonan cantos variados. • El dios retorna a su templo en Ashur. • <i>Mención fragmentaria a un monstruo.</i> 	<p>2</p> <p>Mención a un parricidio o deposición de una divinidad ancestral.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Los dioses han llegado al <i>bit-akiti</i>. 	<p>7-8</p> <p>Marduk vence a Tiamat</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Los dioses acompañan a Ashur en la batalla contra Tiamat. • El rey, equipado con amuletos pectorales, realiza unos gestos rituales. 	
<ul style="list-style-type: none"> • El rey enciende un incensario y se para en un pedestal. • Un hombre-mujer (<i>assinu</i>) levanta un arma y grita "¡Ebirna! ¡Ebirna!" frente a Ishtar • El rey ofrece una oveja, sangre, un pez y un cangrejo en una corriente cercana. Vierte aceite, miel y vino en ella. • El rey aparece en público haciendo sonar un instrumento de purificación. • El rey acude al <i>bit-akiti</i> y ofrece sal y ovejas ante los dioses del cielo. • El rey regresa a palacio. 	<p>Marduk lanza un hechizo contra Enlil (el <i>assinu</i>) que lo consigna al Abzu.</p>
<ul style="list-style-type: none"> • El rey regresa al <i>bit-akiti</i> y realiza ofrendas de carne cocinada. • El rey quema una cabritilla ante los dioses. Realiza libaciones y aparece ante el público. • El rey realiza nuevas libaciones sobre el animal vencido de agua, cerveza, vino, leche y sangre. Esporrea harina y hace sonar el instrumento purificador. 	<p>Marduk asesina a los hijos de Enlil y Ea</p>
<ul style="list-style-type: none"> • El rey coloca una cabeza (del monstruo) frente a los dioses y realiza libaciones sobre ella. • El rey se para sobre un pedestal y recibe algo de comer. • Un cantante entona el himno Ishtar-Amurritu. 	<p>Marduk con su arco y su mano condena a Ea mientras Venus asciende ante él</p>

Figura 8. Akutu de Ashur y comentarios exegeticos (Imperio Neo-asirio), elaborado a partir de Pongratz-Leisten (2015) y Scurlock (1989)

Como señala Scurlock (1989, 370), desde Asiria se consideraba que las hazañas de Marduk habrían sido realizadas con el consentimiento de su abuelo Anshar (Ashur), dejando trascender un ascenso de la deidad mucho más violento que el reflejado en la tradición babilónica, tal vez reflejando las rivalidades entre este reino y sus vecinos, tal y como eran percibidas desde el norte.

Para May (2012) el *akitu* neo-asirio se acabaría vinculando finalmente con las victorias militares de sus reyes convirtiéndose en un *triumphus* por pleno derecho; un fenómeno que se inició con la celebración de la victoria sobre Elam de Asharhaddon, sucesor de Senaquerib, en la primavera c. 674 y que institucionalizó poco después:

By the order of Ashur, king of the gods [...] On the New Year (feast) of the first month may I review in it, in this palace, all the war horses, mules, camels, weaponry, battle gear, all of the troops, spoils of (my) enemy every year unceasing. May good protective spirits guarding the route of my kingship (and) the joy of my soul keep staying forever, may they never leave its (the palace's) sides! (May 2012, 470)



Figura 9. Escena del jardín, relieve del Palacio Norte de Assurbanipal en Nínive. Imagen por cortesía del Museo Británico (ref. 124920). Asociando la imagen con el prisma A X de Assurbanipal, May (2012, 479) interpreta la escena como un banquete ritual celebrado en el *bitakiti* durante un *akitu* triunfal conmemorando una victoria frente a Elam. La cabeza que cuelga del árbol a la izquierda pertenecería a su enemigo elamita Nabu-bel-shumati.

Aunque no fueron un fenómeno exclusivo del *akitu*, los principales *triumphi* se celebraron en Año Nuevo con una gran procesión bélica –probablemente, asociándose a la caza ritual de leones y su correspondientes libaciones– que aplicó la misma terminología utilizada en la entrada de los dioses a la ciudad (May 2012). Tal y como cita Holloway (2002, 275), esto ya había sido planteado por Elnathan Weissert,²⁹ quien detecta en época de Assurbanipal la posible existencia de un importante *akitu* triunfal multi-procesional en el Año Nuevo, comenzando en *addaru* desde Nínive con la participación de Milqia y Arbela, para terminar con la celebración de *nisannu* en Assur. Estos *akiati* triunfales (Fig. 9) serían así los que decoraban los palacios de los reyes asirios como Assurbanipal (May 2012).

Los akiati en las provincias

Además de los festivales celebrados en la capital, Pongratz-Leisten (1997) identifica durante el periodo neo-asirio la existencia de otros *akiati* celebrados en honor de distintas divinidades en otras ciudades (Fig. 10). Así, en Kizili consta una carta en la que se informa del orden jerárquico de la procesión (exorcista, sacerdote de las lamentaciones y el rey, detrás del dios); en Kurba'il³⁰ otra donde se solicitan las ropas del rey –lo que implica que no era necesaria la presencia del monarca para su realización– para recitar sobre ellas una ben-

²⁹ En su ponencia "Royal Hunt and Royal Triumph in a Prism Fragment of Ashurbanipal (82-5-22,2)" editada dentro de *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project* (1997).

³⁰ Ciudad todavía no geográficamente localizada, posiblemente situada al norte cerca de la frontera con Urtu (Pongratz-Leisten 2013b, 247)

dición en el *bit-akiti*; en Jarran se verifica un *akitu* de Sin (el sumerio Nanna) siguiendo un ceremonial también con las ropas del monarca y la bendición; y en Der se conoce una conversación postal que discute la posposición del *akitu* de Anu debido a la introducción de un mes intercalar.

En Nínive y Arbela, cuyo *bit-akiti* se sitúa en la localidad cercana de Milqia, se conoce un poco mejor el ritual asociado: los *akiati* de Ishtar consistían en un banquete ritual en el templo del *akitu*, una procesión triunfal hacia la ciudad y un ritual que Pongratz-Leisten (1997, 250) denomina “*war-ritual*” y procede así:

After the king has conquered his enemy, he puts on the jewelry and hangs the lyre on his shoulder. He stands before the gods and sacrifices are given to them. He kisses the ground and orders the *erab ali* for the military camp. He enters the *qersu*. The meal is served. The king rejoices.

Con la excepción de Babilonia, donde el *akitu* de Marduk posee su propio significado, y la particularidad de Arbela y Nínive, cuya deidad Ishtar ya denota el vínculo con lo militar por su carácter guerrero, para esta autora la incorporación al culto asirio de estos *akiati* hay que buscarla en la importancia geográfica y estratégica de las ciudades que los celebraron, importantes fuertes o residencias reales situadas en las fronteras del imperio (frente Anatolia, Urartu, Mannai o Elam). Esta situación facilitó la promoción de los cultos locales y la participación del monarca en ellos, integrándose, como plantea Pongratz-Leisten (1997, 251), en una ideología de centro y periferia u orden *versus* caos.

El dominio asirio de Babilonia

Babilonia, como ya hemos visto, fue una ciudad que no se sustrajo al juego de hegemónías que caracterizó la historia del primer milenio mesopotámico, variando en sus gobernantes al tiempo que variaban los imperios: pasando por manos de los reyes neo-asirios, experimentando su propio apogeo en el periodo neo-babilónico y pasando a manos de los persas aqueménidas y posteriormente seléucidas. A pesar de ello, las relaciones básicas en su estructura social y las relaciones entre el templo y la elite permanecieron con cierta constancia; los monarcas, del origen que fuera, se adaptaron y utilizaron los ritos religiosos para garantizar el apoyo a su gobierno y, de entre esos ritos, el *akitu* de Año Nuevo se había convertido en el más destacado (Bidmead 2004, 129).

Otros <i>akiati</i> neo-asirios		
Mes	Localidad	Deidad
Ululu y Addaru	Arbela-Milqia	Ishtar
Tebetú	Nínive	Ishtar
Ajaru	Kizili	Adad
?	Kurba'il	Adad
Ajaru	Jarran	Sin
Nisannu y Tashritu	Babilonia	Marduk
Nisannu y Tashritu	Der	Anu

Figura 10. Otros *akiati* neo-asirios. Elaborado a partir de Pongratz-Leisten (1997, 246)

Como señala Holloway (2002), los monarcas asirios comprendieron que, si querían mantener el gobierno en Babilonia –incorporada como protectorado al imperio neo-asirio tras un largo periodo de intervencionismo– debían continuar con las tradiciones de ofrendas, procesiones y sacrificios al Esagila, como se verifica en las inscripciones reales asirias ya desde el siglo IX; la participación de Tiglat-Pileser III en el *akitu* de Babilonia *c.* 729 y sus sacrificios asociados, serían por lo tanto un acto simbólico calculado para obtener la legitimación real de Babilonia³¹ que repetiría su sucesor Salmanassar V. Kuhrt (1999, 43) recoge también cómo Sargón II entró en la ciudad invitado por sus ciudadanos, re-excavó un canal para la procesión y participó en el *akitu* de Año Nuevo, posiblemente en el contexto de sofocar una revuelta en Babilonia, y de traer el orden de nuevo a la ciudad; y es que, en ese contexto de inestabilidad política que impedía cualquier sucesión dinástica, los planes divinos y el apoyo de Marduk eran la base de la legitimidad de cualquiera que pretendiera gobernar la ciudad.

Incluso Senaquerib, antes de la destrucción de Babilonia, participaría en la restauración y mantenimiento del Esagila y la vía procesional de Marduk para el *akitu* (Holloway 2002, 242). La importancia del festival era tal que distintas *Crónicas de Babilonia*³² se sentían en la obligación de mencionar sus ausencias, como narra por ejemplo la “Crónica de Asharhaddon” citada por Frymer-Kensky (1983, 140):

For eight years (during the reign of Sennacherib) for twelve years (during the reign of) Esarhaddon twenty years (altogether), Bel stayed [in B]altil (Assur) and the *Akitu* festival did not take place. Nabu did not come from B[ors]ippa for the procession of Bel.

En el primer año del reinado de Assurbanipal en Babilonia, Asharhaddon y Assurbanipal restablecieron el *akitu* y restauraron en los templos de Assur las estatuas destruidas por Senaquerib para devolverlas a Babilonia, presentando el evento como un nuevo nacimiento de Marduk; y es que convertir a los dioses en descendientes de Ashur llevaba implícito asegurar la primacía religiosa y cultural de Asiria sobre una Babilonia dependiente (Holloway 2002, 285). Como explica Nielsen (2012), Asharhaddon minimizó igualmente los estragos realizados por Senaquerib, presentándolos como el castigo justo de Marduk ante la culpa de los propios babilonios, y sus descendientes aprovecharon el *akitu* y la reconstrucción de la ciudad como elemento de propaganda.

³¹ Y al parecer lográndolo con éxito, como muestran las fuentes babilónicas reconociéndole como rey a diferencia de otros monarcas asirios anteriores (Holloway 2002, 346).

³² Las *Crónicas de Babilonia* se corresponden a un conjunto de registros documentales, provenientes de Babilonia y Borsippa y escritos a mediados del primer milenio, que recogen los principales eventos políticos, militares y religiosos de la historia de Babilonia. Distintas secciones, como la “Crónica religiosa”, la “Crónica del *Akitu*” o la “Crónica de Asharhaddon” especifican las circunstancias e incidencias del *akitu* con mayor o menor sistematización (Waerzeggers 2012).

En definitiva, la participación asiria en los *akiati* babilónicos sería una constante: según la “Crónica del *Akitu*”, que recoge las interrupciones del festival desde el reinado de Senaquerib hasta el ascenso de Nabopolassar, sólo las guerras, rebeliones y hostilidades interrumpieron su sucesión anual (Bidmead 2004, 148): aunque efectivamente era posible seguir gobernando Babilonia sin participar en el *akitu*, como demostraría Senaquerib, su capital simbólico y de propaganda era incomparable (Holloway 2002, 273).

Acerca de La Ordalía de Marduk

La Ordalía de Marduk es el título con el que se denomina el texto neo-asirio correspondiente a la tablilla V9555, traducida inicialmente por Zimmern, que cimentó a lo largo del siglo XX la identificación del *akitu* babilónico con el *topos* de la muerte y resurrección de Marduk. El oscuro texto, que se conoce actualmente a través de dos versiones, una procedente de Assur y otra de Nínive, recoge un episodio en el que Marduk es apresado y confinado para ser liberado siete días después, posiblemente rescatado por los demás dioses y diosas (Frymer-Kensky 1983; Livingstone 1989). Livingstone (1989, XXIV) aporta que, más que una exégesis de un posible ritual vinculado al *akitu*, se trata de una composición explicativa por derecho propio, independiente de otros textos.

Tal y como relata Frymer-Kensky (1983), Zimmern en 1906 inicialmente interpretó que el lugar donde se capturaba a Marduk era una montaña cósmica (*jursan*), símbolo del inframundo, y que por lo tanto se trataba de una muerte simbólica de la que finalmente escapaba; Jensen corrigió esta interpretación en 1924 señalando que el término debía transcribirse *jurshan* y hacía referencia al borde del río donde se realizaban las ordalías; Von Soden, que reforzó y completó esta traducción en 1955, consideraría que el texto era un panfleto político asirio que había que poner en relación con la captura de Marduk por Senaquerib: los asirios justificaban mitológicamente la destrucción de Babilonia a manos de Asiria como consecuencia de la ofensa de Marduk contra Ashur (Anshar), que debía ser sometida a una ordalía. Cohen (1993, 420), que apoya esta interpretación, lo considera quizás una insinuación mítica de que no fue Marduk sino Ashur quien derrotó a Tiamat o un castigo por la usurpación del dios, que había desplazado a Anshar tras los sucesos narrados en *Enuma elish*³³.

Frymer-Kensky (1983, 137) aporta por su parte una interpretación distinta, considerando que en el texto el término *jurshan* no debe entenderse como la ordalía en sí sino el lugar donde éstas se celebraban; y que la liberación de Marduk por las divinidades, junto

³³ En contraste con la épica de Ninurta, donde el joven dios no reclama la soberanía de Anshar tras derrotar al ave Anzu.

con el castigo y recompensa a las deidades que le capturaron y liberaron, no transmite tono de condena sino vindicación (138). La autora considera así que el texto debería ponerse en relación no con la captura de la estatua con Senaquerib sino con su devolución durante el reinado de Asharhaddon, en un contexto de renovación de las relaciones diplomáticas con Babilonia (Frymer-Kensky 1983, 140).

En cualquier caso, con estos datos las explicaciones que vinculan el *akitu* babilónico a la muerte y resurrección de Marduk pierden su soporte documental, y se abren nuevos interrogantes sobre el *akitu* asirio y el papel de Marduk en el mismo: ¿restaurador del orden? ¿prisionero liberado? ¿parricida? O quizás, atendiendo a las aproximaciones múltiples que surgen de las mecánicas internas de del pensamiento mítico, como sintetiza Marco (1988, 36), quizás todo a la vez.

El *akitu* en el primer milenio: Babilonia

El ritual neo-babilónico

Las fuentes más completas que existen en la actualidad para reconstruir el desarrollo de los festivales de *akitu* en Mesopotamia proceden de un conjunto de textos rituales sumerios y acadios copiados en tiempos seléucidas. A pesar de su copia tardía, los rituales originales podrían remontarse a mediados del primer milenio durante el periodo neo-babilónico (Bidmead 2004) o quizás incluso al periodo neo-asirio como sugirió en su momento Smith (1976; 1982).

Estos textos ofrecen una visión más o menos desarrollada de los rituales que acompañaron las celebraciones del Año Nuevo en Babilonia y, por extrapolación cabal, permiten intuir aproximadamente cómo serían estas celebraciones en los lugares donde fueron imitadas, aunque con las precauciones necesarias ante la falta de evidencias directas. Hay que considerar, como Bidmead (2004) apunta, que una reconstrucción precisa es cuando menos problemática debido a lo fragmentario de los documentos y que probablemente incluso las distintas ediciones del festival variarían en el detalle de año en año y de monarca a monarca. Los textos, por otro lado, estaban dedicados muy probablemente a establecer un guion básico para uso interno de los distintos sacerdotes, por lo que muchos detalles que se darían por supuestos se nos escapan y para otros nos faltan las claves culturales que faciliten su comprensión.

La exposición que aquí sigue es la descripción aproximada del ceremonial tal y como es reconstruida en los trabajos de Bidmead (2004) y Çagırgan (1976) y que se resume en la Figura 11.

Akitu de Año Nuevo en Babilonia		
<p>1 de nisannu</p> <p>Amanecer El <i>mubannu</i> del templo se levanta. Ritual con agua en el patio del Esagila. Apertura con llave de la puerta del templo</p>	<p>4 de nisannu</p> <p>1 2/3 de beru antes de amanecer Purificación del <i>sheshgalu</i> en el río. Oración a Marduk y Zarpanitu. Bendición triple del Esagila ante el orto heliaco de <i>iku</i>. Apertura del templo y ritos rutinarios.</p> <p>Tras la segunda comida de la tarde Recital del <i>Enuma elish</i> ante Marduk. Visita del rey al templo de Nabu en Babilonia. Inicio de la procesión del rey a Borsippa.</p>	<p>6 de nisannu</p> <p>Llegada de los dioses a Babilonia. Destrucción de las estatuillas rituales ante Nabu. ¿Inicio de las ofrendas públicas?</p>
<p>2 de nisannu</p> <p>2 beru antes de amanecer Purificación del <i>sheshgalu</i> en el río. Oración <i>El secreto del Esagila</i> a Marduk. Apertura del templo y ritos rutinarios. Oración con referencias a la destrucción de Uruk y Nippur.</p>	<p>5 de nisannu</p> <p>2 beru antes de amanecer Purificación del <i>sheshgalu</i> en el río. Oración a Marduk y Zarpanitu en sus aspectos astrales. Apertura del templo y ritos rutinarios.</p> <p>1 beru después del amanecer Alimentación de Marduk y Zarpanitu. Purificación del Esagila por el <i>mashmashu</i>. Carnicero y <i>mashmashu</i> parten de la ciudad.</p> <p>1 1/3 de beru después del amanecer Preparación de la capilla de Nabu. Alimentación ritual de Marduk. Llegada del rey y desfile de Nabu. Humillación ritual del monarca.</p> <p>1/3 de beru antes de anochecer Sacrificio conjunto del toro blanco.</p>	<p>7 de nisannu</p> <p>¿Aseo y vestimenta de los dioses?</p> <p>8 de nisannu</p> <p>Primer decreto de los destinos. ¿Visita de Marduk a distintas capillas?</p> <p>9 de nisannu</p> <p>Gran procesión al <i>bit-akiti</i>. Gran banquete público. Los dioses entran en el <i>bit-akiti</i>.</p>
<p>3 de nisannu</p> <p>1 1/3 de beru antes de amanecer Purificación del <i>sheshgalu</i> en el río. Oración a Marduk. Apertura del templo y ritos rutinarios.</p> <p>1 1/2 de beru antes de mediodía Construcción de las estatuillas para el templo de Madanu. Reparto de carne sacrificial entre los artesanos.</p>		<p>10 de nisannu</p> <p>¿Los dioses permanecen en el <i>bit-akiti</i>?</p> <p>11 de nisannu</p> <p>Regreso de los dioses a Babilonia. Segundo decreto de los destinos y banquete. ¿Posible Matrimonio sagrado?</p> <p>12 de nisannu</p> <p>Los dioses regresan a su ciudad. El <i>mashmashu</i> y el carnicero regresan a Babilonia. Se restablece la rutina habitual.</p>

Figura 11. Programa ritual del *akitu* de Año Nuevo en Babilonia. Elaborado a partir de Bidmead (2004).

Los rituales del *akitu*, según estos documentos, se iniciaban el día 1 de *nisannu* con un conjunto de ritos de valorización y purificación –como denominaría Falassi (1987)– que precederían a los primeros eventos públicos. El conjunto del festival abarcaría los 11 primeros días de *nisannu*, quizás incluyendo el duodécimo (Bidmead 2004; Cohen 1993). El motivo de esta duración concreta todavía no se ha explicado fehacientemente aunque las hipótesis son variadas: podrían concordar con los 12 meses del año, con el intervalo de 11

días entre el año solar y el lunar o las constelaciones del zodiaco (Bidmead 2004, 110), o sería un remanente del origen remoto del festival en Ur, donde representaría el tiempo que tarda la luna en perder su forma de barca (Cohen 1993).

La mayoría de textos gira alrededor de las actividades del sumo sacerdote (el *sheshgalu* del Esagila), que como mediador entre lo profano y lo divino era esencial durante el festival. Este trabajaba con una variedad de funcionarios religiosos que incluía cantantes diversos, exorcistas, administradores del templo o incluso oficiantes de géneros invertidos asociados al culto de Ishtar (*assinu* y *kurgarru*³⁴). Sin embargo, sería el *mubannu*, oficiante de rango desconocido quizás asociado a las cocinas, el encargado de abrir el primer día las puertas del templo, cerradas con llave, tras realizar en el patio algún tipo de rito asociado al agua. A partir de ahí, los horarios de cada día –especificados en formato de dobles horas *beru*–, muestran cómo hasta el quinto día el *sheshgalu* debía levantarse un poco antes por la mañana para iniciar los ritos y saludar al sol al amanecer. Procedía entonces a un baño de purificación en el río, recitaba las oraciones correspondientes del día ante Marduk y Zarpanitu y abría las puertas del templo para dejar paso a los demás oficiantes del culto, que realizaban entonces sus rituales habituales.

El tercer día el *sheshgalu* ordenaba la construcción de dos estatuillas a unos artesanos proporcionándoles cedro, oro, tamarisco y piedras preciosas. Ambas estatuillas, minuciosamente descritas, serían dos representaciones antropomórficas, llevando en la mano izquierda una serpiente y un escorpión respectivamente y levantando la mano derecha en oración. Estas estatuas debían ser depositadas en el templo de Madanu, patrón de los jueces, hasta el sexto día, cuando serían aplastadas, y purificadas por fuego delante de Nabu. Siguiendo a Bidmead (2004), las interpretaciones para este evento son múltiples, pudiendo representar a la humanidad y actuar como chivos expiatorios, representar una hierogamia –hecho bastante dudoso porque el sexo de las figuras no se especifica–, seres monstruosos o criaturas peligrosas a destruir (Çagirgan 1976) o simbolizar la victoria de Marduk sobre deidades rivales (Van der Toorn 1991). Tanto Bidmead (2004, 58) como Çagirgan (Çagirgan 1976, 209) se inclinan por considerarlas un reflejo de algo maligno a purgar.

El cuarto día es considerado por autores como Van der Toorn (1991) el auténtico inicio del festival, astronómicamente marcado por el orto helíaco de la estrella *Iku* (que se identificaba con el propio Esagila) y vinculado con el relato del *Enuma elish*. Por la mañana,

³⁴ A falta de concretar la naturaleza de estos últimos, no se detecta más participación femenina en los ritos que la de las orantes de la diosa Zarpanitu (Bidmead 2004).

la actividad del *sheshgalu* incluía una triple bendición al templo realizada en el patio hacia la estrella, y por la tarde el *sheshgalu* procedía a recitar el relato de la Creación al tiempo que el rey, tras visitar el templo de Nabu en Babilonia y recibir allí el cetro de la realeza, partía en procesión a Borsippa para traer la estatua del hijo de Marduk a la ciudad.

El quinto día se considera, a tenor de los textos conocidos, el cenit. Incluye la purificación general del templo, la preparación de la capilla de Nabu, el regreso de la procesión del rey con la entrada de Nabu en la ciudad y la significativa humillación ritual del monarca. El día comenzaba con los ritos habituales y las oraciones a Marduk y Zarpanitu, pero después el sacerdote estaba obligado a abandonar el templo mientras un exorcista *mashmashu* purificaba el Esagila con agua de los ríos, ruidos de tambor y fuego, trasladando un incensario y una antorcha por sus salas. Tras el sacrificio de una oveja sin mácula con la que se terminaba la purificación, el exorcista y el verdugo del animal abandonaban la ciudad durante el resto del festival. El *sheshgalu*, a su regreso, sacralizaba la capilla de Nabu que había sido preparada por artesanos. Seguía un sacrificio y la alimentación ritual de Marduk.

En algún momento del día, Nabu debía entrar acompañado por el rey en una gran procesión, a la que sucedía la humillación del monarca: el sacerdote despojaba al rey de sus insignias y atributos reales (cetro, diadema y maza), golpeaba su mejilla, le retorció las orejas y le obligaba a arrodillarse ante la estatua de Marduk, donde el gobernante debía recitar:

[I did not] sin, lord of the land, I did not neglect your divinity
[I did not] destroy Babylon, I did not order its downfall
... Esagila, I did not forget its rituals
[I did not] strike (*amjash*) the cheek of the "protected citizens" (*shab kidinn*)
I [did not] humiliate them
I honored Babylon and I did not smash its walls (Bidmead 2004, 77)

Tras la confesión negativa, el *sheshgalu* recitaba una oración asegurándole la piedad del dios y le devolvía las insignias para después golpearle de nuevo con función adivinatoria: sus lágrimas eran interpretadas como un augurio favorable del dios. El quinto día terminaba justo antes de la puesta del sol, cuando rey y *sheshgalu* oraban juntos y sacrificaban un toro blanco, al que se prendía finalmente fuego. El simbolismo del animal –los toros se asocian al poder y la fertilidad, frecuentemente símbolo de los dioses–, del momento liminal que suponía el atardecer, la doble presencia de la autoridad civil y religiosa o la calidad de los productos descritos en el ritual –desde juncos perfectos a los más valiosos aceites– apuntan a la importancia religiosa que tendría este ritual que en los textos concluye, lamentablemente, con una oración rota.

En los documentos que tratan los siguientes días, la reconstrucción es más irregular y carecemos de referencias horarias. En el sexto día parece ser que los dioses de las localidades cercanas llegarían a Babilonia para unirse a las festividades, acompañados de los sacerdotes y altos dignatarios de sus lugares de origen. Nabu era llevado al templo Ehursagtila donde las estatuas construidas el tercer día serían destruidas, aplastadas por la cabeza y después purificadas en el fuego. Por otro lado es posible, en base a la traducción de un texto neo-asirio, que desde este día al duodécimo la población ofreciera regalos al templo para Marduk.

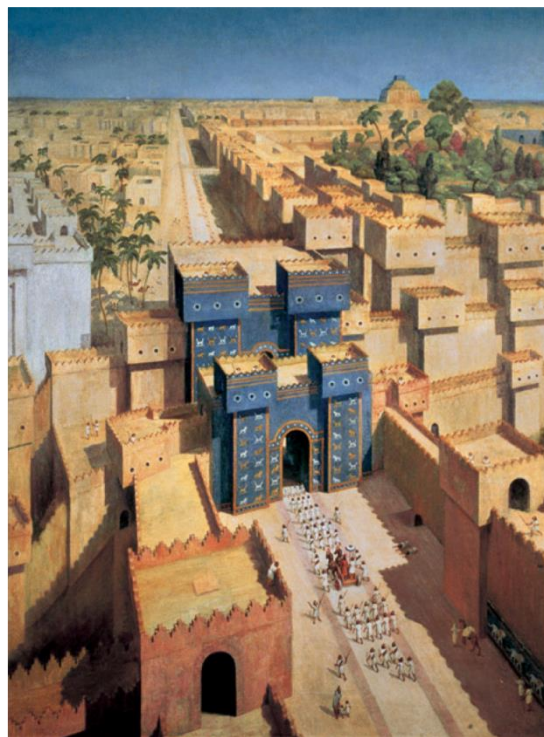


Figura 12. Reconstrucción hipotética de la procesión real regresando del *bit-akiti*. Imagen de W. Anger extraída de Unger (1931)

El séptimo día es en su mayor parte desconocido, y la única forma de reconstruirlo sería a través de los textos de la *Ordalía de Marduk*, de forma altamente especulativa, o extrapolando los ritos del festival de *akitu* de *tashritu* en Babilonia, donde el séptimo día se dedicaba al aseo y vestimenta de las estatuas para el siguiente día.

En el octavo se produce la primera determinación de los destinos del festival, un evento de notable importancia considerando que la adivinación era la base de la teología mesopotámica; en esta ceremonia que recreaba un episodio paralelo en *Enuma elish*, Marduk era llevado a la capilla de Nabu previamente purificada, se reunía con los demás dioses y decidía, situado sobre el *parak shimate*, el destino del mundo entero en el año que se iniciaba. Aunque el método es por ahora desconocido, posiblemente los augurios decretados en este momento serían consultados a lo largo del año a través de las técnicas adivinatorias habituales en Babilonia (Bidmead 2004, 92).

El siguiente gran rito era la procesión al *bit-akiti* (Fig. 12), aunque su fecha exacta es discutida. Para Çagırgan (1976, 217), Cohen (1993, 439) o Linszen (2004), siguiendo a Thureau-Dangin (1921, 147; 1922, 141) sería el día octavo inmediatamente tras el decreto de los destinos; Lambert (1997, 53) obtiene también esta fecha en unos comentarios de origen asirio al *Enuma elish*. Sin embargo, Bidmead (2004, 94) o Kuhrt (1999, 35) se incli-

nan por una partida temprana el noveno día; tras analizar nuevos textos en los que se describe la visita de Marduk a ciertas capillas durante el día octavo, por la lógica del desarrollo debía ser o el 8 por la tarde o el 9 por la mañana, lo que parece más probable. Entonces, las puertas de la capilla se abrían y los dioses partían en procesión desde el Trono del Destino hasta el *bit-akiti*. Siguiendo la fórmula ritual, el rey *tomaba a Bel por la mano* liderando el desfile seguido por Marduk y el resto de deidades. Junto a él participarían los *kidinnu* –las elites ciudadanas– acompañados por sacerdotes, bailarines, músicos y cantantes portando incienso y entonando himnos de gloria a Babilonia, mientras que la población tendría un papel casi exclusivo de observador (Bidmead 2004, 98).

La ruta (Fig. 13) procedía en siete estadios con sus correspondientes ritos (Çagirgan 1976; Lambert 1997) que realizaban un recorrido desde el Esagila, saliendo por la puerta principal, a través del Paseo Procesional de la ciudad y por las Puertas de Ishtar hasta llegar al río, donde continuaría el desfile en barca hasta llegar al *bit-akiti*. La procesión se observaba con total atención, porque los distintos eventos que sucedían en el trayecto, desde los movimientos de las barcas o los vientos a la actitud de los caballos, podían ser considerados presagios a tener en cuenta (Bidmead 2004, 96; Thureau-Dangin 1922).

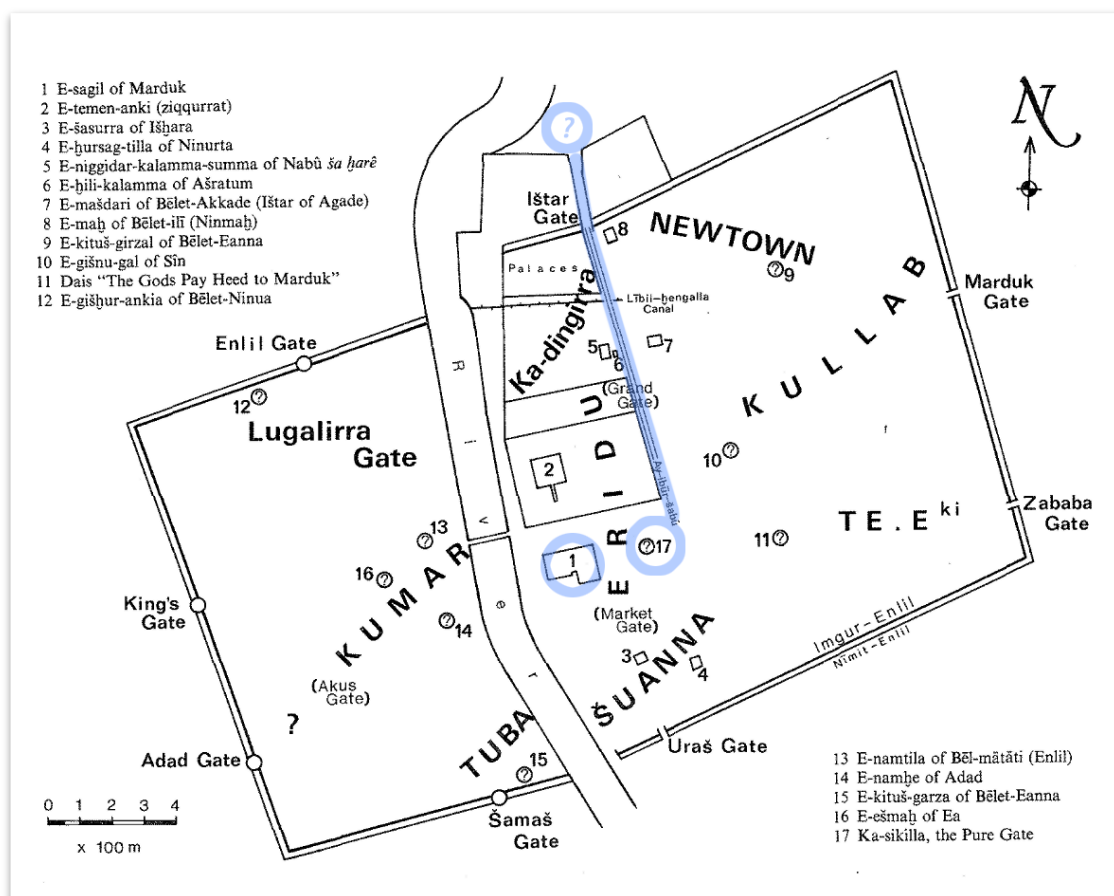


Figura 13. Babilonia en el siglo VI con el itinerario procesional urbano al *bit-akiti*. Extraído de George (1992, 24) y elaborado a partir de Bidmead (2004), George (1992) y Lambert (1997).

A la llegada, las deidades eran instaladas en el *bit-akiti* y se procedía a un gran banquete con los dioses y diosas del desfile, que permanecían allí hasta el día 11. Las actividades del día 10 son desconocidas, aunque algunas hipótesis plantean que pudiera ser el momento de otra asamblea y del reparto anual de los botines de guerra entre los dioses participantes, solicitando predicciones y el éxito de las siguientes campañas (Van de Mieroop 2003a, 272). Tradicionalmente, se consideraba que el décimo día era también la ocasión del matrimonio sagrado entre Marduk y Zarpanitu tras el regreso al Esagila (Eliade 1999, 111; Frankfort 1983, 349), aunque la hipótesis actualmente se traslada al día 11, en algún momento tras la última asamblea divina y tal vez encarnado en las estatuas (Cohen 1993, 439; Linssen 2004, 71). En este penúltimo día tenía lugar una nueva reunión de los dioses en la que se decretaban por segunda vez los destinos para el país, antes de proceder al último banquete ritual y el posible matrimonio sagrado según estos autores.

Finalmente, el último día del festival terminaba con el regreso de los dioses a sus lugares de origen en lo que sería otro gran espectáculo visual para la población. El *mashmashu* y el verdugo de la cabritilla podían por fin regresar a la ciudad y se reanudaban los ritmos diarios, restablecido y renovado el orden de todas las cosas.

El akitu durante el ascenso y caída Babilonia

Amelie Kuhrt (1999, 40) afirmaba que: “The Babylonian New Year Festival encapsulated perfectly the important notions connected with the maintenance of the status quo; yet the period at which one sees it becoming prominent is one of extreme and lengthy instability in the kingship”. Ese momento de extrema inestabilidad, que al mismo tiempo es el último y máximo momento de esplendor de la ciudad, sería el periodo del imperio neobabilónico, donde las usurpaciones y los golpes de estado estaban a la orden del día y donde el *akitu* alcanzó también la mayor de las relevancias.

En el último cuarto del siglo VII, la intervención de Asiria en Babilonia había terminado bruscamente cuando Nabopolassar, jefe de los caldeos reconocido rey en la ciudad de Marduk, expulsaba las últimas guarniciones asirias y unificaba el sur mesopotámico. Este monarca llegó a llevar el frente de guerra al norte, donde saquearía importantes ciudades como Nínive, Jarran o Karkemish, terminando finalmente con el imperio neo-asirio (Bidmead 2004; Liverani 2012). El sucesor de Nabopolassar, Nabucodonosor II, sería el encargado de llevar a Babilonia a su máxima expansión durante un reinado que, como acostumbraban a hacer los monarcas en periodos de hegemonía, incorporó además un completo programa de infraestructuras en el que se incluían todos los escenarios del *akitu*: remodeló

el Esagila y el *bit-akiti*, pavimentó el paseo procesional, fortificó la ciudad y sus puertas —construyendo las famosas Puertas de Ishtar—, y restauró el templo de Nabu en Borsippa, entre otras construcciones (Bidmead 2004, 130; Liverani 2012, 685). Al igual que los monarcas anteriores, Nabucodonosor II se proclamó elegido de Marduk para gobernar, y como tal celebraría los correspondientes *akiati*, posiblemente los más espléndidos del periodo (Bidmead 2004, 130).

La muerte de Nabucodonosor II fue seguida de un tiempo de alteraciones en el que se sucedieron rápidamente distintos usurpadores hasta la llegada al trono, *manu militari*, de Nabónido, último monarca neo-babilónico, procedente de Jarran e hijo de una sacerdotisa de Sin (Liverani 2012, 686). Ajeno a la familia real y extranjero, su estrategia de legitimación pasaría por elaborar una teología ampliada en la que, reconociendo la centralidad de Marduk —divinidad que ahora no se presenta siempre favorable con Babilonia— se impulsaba el culto de la tríada astral de Shamash (divinidad solar tutelar de Larsa y Sippar), Sin (dios-luna de Jarran y Ur) e Ishtar (diosa guerrera de Uruk y Akkad, asociada a Venus) con el objetivo de consolidar sus apoyos en estas ciudades³⁵ (Liverani 2012). Esta heterodoxia —sobre todo su preferencia por Sin— le enfrentaría con el clero de Marduk, que probablemente había auspiciado su ascenso, considerándolo una figura maleable (Bidmead 2004).

Como afirma Bidmead (2004) y ya apuntaba Kuhrt (1999), los documentos que recogen las celebraciones del *akitu* durante el reinado de Nabónido son los más reveladores de la relación entre el festival y la política del periodo. Diversos textos en el conjunto de las *Crónicas de Babilonia* destacan marcadamente que Nabónido descuidó durante diez años la celebración del festival tras haber marchado al oasis de Taima para desarrollar sus campañas en Arabia, dejando a su hijo Belsasar al mando de Babilonia. A pesar de que el desarrollo político del reino fue próspero en este periodo a tenor de las inscripciones reales —en las que hay que considerar su correspondiente grado de propaganda—, los oponentes de Nabónido no perdonarían su inclinación hacia Sin y el descuido del *akitu*.

Bidmead (2004, 137) sin embargo plantea otra posibilidad, considerando lo improbable del suspenso del festival en la ausencia del rey cuando la ciudad contaba tanto con la presencia del dios como la de un príncipe con funciones de gobierno y comandante³⁶. Por otro lado, los documentos que señalan la interrupción de las celebraciones adolecen todos

³⁵ El impulso del culto se tradujo en la práctica en su propio programa de infraestructuras, donde destaca el empeño realizado en el templo de Sin en Jarran (Liverani 2012).

³⁶ Aunque no pudiera ostentar el título de rey, es muy posible que Belsasar pudiera participar en la celebración del *akitu* o que, al modo asirio, las ropas del rey ocuparan su puesto en la ceremonia (Bidmead 2004).

de un sesgo pro-persa dirigido a justificar el ascenso de Ciro al poder; de hecho en la “Crónica de Nabónido” se especifica claramente y con marcada intencionalidad que con el nuevo monarca aqueménida ya no se produciría interrupción alguna en los festivales. Para Bidmead (2004, 138) la conclusión parece clara: debido a la importancia de la ritualización en la promoción de una determinada ideología, el supuesto descuido del *akitu* podía provocar una pérdida de poder en el monarca; y los persas, en connivencia con el clero de Marduk, aprovecharon esta situación.

El festival en tiempos aqueménidas

El ascenso de Ciro el Grande como gobernante de Babilonia, tras la toma de la ciudad³⁷, fue seguido de un proceso de restauración del orden confiando en el apoyo de la administración local (Kuhrt 2007). En claves de actuación religiosa y tolerancia, Kuhrt (2007, 180) señala que: “it is hard to define the difference between Assyrian and Achaemenid practices”, quienes habrían asumido igualmente la continuación del culto. Como anota Bidmead (2004, 140):

The Persian kings manipulated local ideology to mold themselves as legitimate Babylonian kings. By appearing as active upholders of the Babylonian cult, they were able to maintain popular support, as well to ensure control of the temple and its wealth.

Ciro, que fue incorporado a la lista de gobernantes elegidos por Marduk y que actuaría en calidad de monarca supremo, situaría a su hijo Cambises como rey de Babilonia; tradicionalmente se creía que el festival de Año Nuevo celebrado por este en representación de su padre en 538 había sido la última celebración documentada del *akitu*, anterior a la supuesta destrucción de los templos y las estatuas divinas por Jerjes durante la revuelta del 482 (Black 1981, 42). Este *akitu*, parcialmente conocido y que posee todavía algunos aspectos oscuros, relaciona a Cambises con los rituales asociados a Nabu (Kuhrt 1999; 2007), pero podría haber sido Ciro, a tenor de ciertas hipótesis, quien tomara a Nabu de la mano en procesión, ataviado con atuendo persa e implicando, en ese sentido, una integración cultural no tan intensa como tradicionalmente se consideraba (Kuhrt 2007, 178).

Las últimas investigaciones apuntan por otro lado a que no se trató del último *akitu* celebrado en Babilonia. Una relectura de las fuentes clásicas griegas, especialmente de Heródoto, en contraste con la evidencia arqueológica y los registros administrativos babilonios, confirma que no hubo tal destrucción de los templos (Kuhrt y Sherwin-White 1987) o, si la

³⁷ Las más significadas fuentes griegas de los siglos V y IV, así como la propia propaganda persa, presentaron la llegada a la ciudad como un acto pacífico, pero las investigaciones de Kuhrt (2007, 177) revelan que la entrada se produjo sólo tras la acción militar de sus generales y la captura de Nabónido.

hubo, que no fue determinante y fueron restaurados poco después (Dandamaev 1993). Por lo tanto, el Esagila continuaría sus actividades y, entre ellas, la celebración anual del *akitu*, aunque sea difícil asegurar la participación regular del monarca en el mismo. El vínculo entre la condición real y el festival comenzó a diluirse durante el periodo aqueménida (Kuhrt y Sherwin-White 1987) y todo parece indicar que las acciones de Jerjes establecerían un nuevo balance de poder entre las elites tradicionales y las nuevas elites filopersa. Como señala Kuhrt (2014, 166):

Clearly, royal participation in Babylon's New Year's festival had ceased to be the decisive barometer of social and political well-being that it had become in the centuries of contested control over the country by Assyrians, Chaldaeans, and Babylonians.

El ocaso del *akitu*

La participación seléucida

Tras la caída de los persas aqueménidas y la muerte de Alejandro Magno, la hegemonía seléucida abriría una época de transformaciones que alteraría marcadamente las tradiciones locales, rurales y urbanas, domésticas y públicas, debido a la profunda helenización de las prácticas y la amplitud de los cambios económicos del periodo; a pesar de ello, las prácticas tradicionales —elemento de prestigio que convertía a Babilonia en fuente de autoridad— continuaban siendo importantes para un notable grupo que incluía a sacerdocios, elites locales y los propios monarcas, que emprendieron, como era habitual, su programa público edilicio de restauración de templos y provisión del culto (Ristvet 2015).

Aunque es probable que la presencia real fuera esporádica, actualmente se conservan indicios de que Antíoco II Theos pudo estar en el Esagila el 11 de *nisannu*, quizás regresando con la procesión del *bit-akiti* (Linssen 2004, 85) o que Seleuco III participara —directa o indirectamente— en las ofrendas del día octavo del festival de Año Nuevo (Linssen 2004; Sherwin-White 1983). Sí que es convincente la participación de Antíoco III en el *akitu* del año 205, durante el cual se realizaron sacrificios en honor de Ishtar de Babilonia y la salud del monarca³⁸ (Linssen 2004; Ristvet 2015, 206). Los *akiati*, con participación o sin participación real, se seguirían celebrando o se recuperarían como tradición (Ristvet 2015) en el periodo seléucida, tanto en *nisannu* —siguiendo el modelo antes planteado para el *akitu* neobabilónico—, como en *tashritu*, aunque en este último mes las referencias son más bien escasas y tangenciales (Linssen 2004, 79).

³⁸ Como señala Ristvet (2014, 263), la inclusión de la salud del monarca sería una práctica griega incluida en el ceremonial.

Los akiati de Anu en Uruk

Las fuentes helenísticas documentan con cierta precisión la celebración de sendos *akiati* en los meses de *nisannu* y *tashritu* en honor de su deidad tutelar Anu, dios que cobraría nueva relevancia durante el periodo seléucida como parece indicar la construcción del templo de Resh en Uruk (Cohen 1993, 427). Las fuentes textuales y arqueológicas han confirmado además que Uruk contaba con varios *bit-akiati* (Fig. 14) agrupados en un gran complejo y que podrían remontarse al periodo neobabilónico (Linssen 2004, 72). una multiplicidad que se deduce ya en el periodo neo-asirio de la inscripción de Nabu-Nashir, traducida por Brinkman (1969), en la que se menciona la reconstrucción del *bit-akiati* de Ushuramasu a manos de un notable de la ciudad.

En cuanto al ceremonial, en ambos casos de once días, el conocimiento que tenemos de ambos es desigual: los textos conservados correspondientes al *akitu* de *nisannu* describen sobre todo las ceremonias en el *bit-akiati*, mientras que los textos de *tashritu* se concentran en los ritos del templo de Anu tras el regreso del dios (Cohen 1993). Si bien ambos festivales podrían haber transcurrido de forma paralela, lo cierto es que tampoco es inconcebible que existieran diferencias que requirieron su registro por separado, por lo que podría llevar a error considerarlos complementarios (Cohen 1993; Linssen 2004).

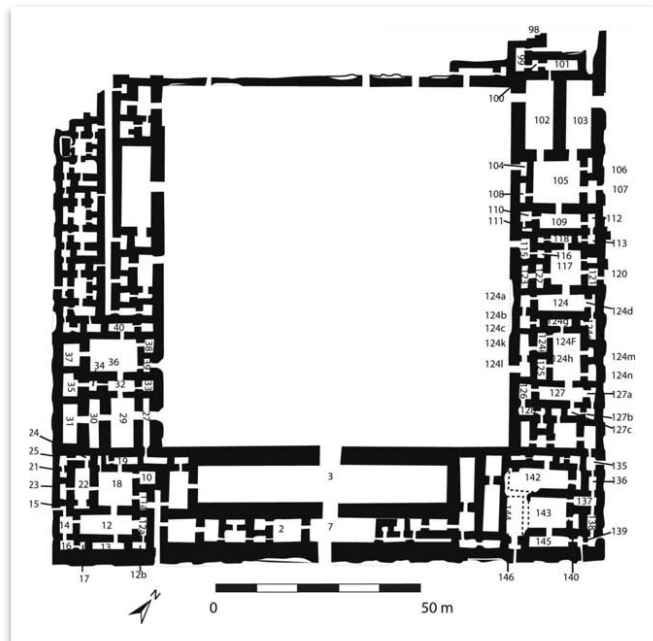


Figura 14. Planta del *bit-akiati* de Anu en Uruk. Extraído de Ristvet (2015, 209)

En conjunto, del *akitu* de *nisannu* la documentación informa de una gran reunión de dioses en el patio del *bit-akiati*, con especial importancia de Enlil, Ea, Antu e Ishtar. Estos serían acompañados por el rey y el resto de oficiantes escoltando a Anu al Trono del Destino en el *bit-akiati*, donde tendría lugar una segunda asamblea de dioses (Cohen 1993).

En el festival de *tashritu*, de mayor importancia que el de *nisannu*, el papel del monarca quedaba sin embargo oscurecido, siendo un participante sin especial relevancia, mientras que se resaltaba el papel dominante de sacerdotes y ciudadanos (Linssen 2004, 76; Ristvet 2014; 2015). Esto podría concordar con los supuestos de Van der Toorn (1991) propo-

niendo diferentes festivales para el inicio del año civil y religioso; o podría deberse –como plantea Ristvet (2014; 2015, 208)– a una contestación de las elites locales contra el monarca selúcida. En cualquier caso, los textos describen la procesión de Anu hacia el *bit-akiti*, desarrollada en siete estadios con sus respectivos exorcismos y encantamientos, acompañada de dos carros de Anu con material ritual. El momento exacto es discutido, pues para Cohen (1993, 428) sucedería el día 1 con regreso el día 7 mientras que para Linszen (2004, 74) y Ristvet (2014; 2015) se realizaría el día octavo³⁹, regresando a Uruk el noveno. A su regreso, Anu subiría al *parak shimate* para poner en orden la ciudad y seguirían varios días de banquetes rituales, oraciones y adivinación.

Últimas celebraciones

Los *akiati* a finales del primer milenio no se limitaron a los grandes fastos de Uruk y Babilonia, sino que fueron un festival común a lo largo del tiempo y la geografía mesopotámica.

En Nippur, por ejemplo, a lo largo del primer milenio se celebraron distintos *akiati* en honor de Marduk, Ninurta, Ishtar de Nippur y Sin (Cohen 1993, 452); en Jarran en el siglo IV se celebraba un *akitu* de Sin e Ishtar (Bidmead 2004, 34), y en fechas similares se celebraba otro en *tashritu* en la región de Samaría, excepcionalmente documentado en el Papiro Amherst 63, que habría sido importado por unos exiliados de Rash y que incluía procesión, asamblea de dioses y una hierogamia entre el rey y la diosa, la primera claramente documentada desde el tercer milenio (Steiner 1991).

Aunque existen indicios que apuntan a unas celebraciones muy similares al *akitu* documentadas en Edessa en el cambio de milenio, y que no son descabelladas debido a la importancia del culto a las versiones locales de Nabu y Marduk (Bidmead 2004, 35), las evidencias más recientes proceden sin embargo de Palmira, ciudad con potentes vínculos económicos y religiosos con Babilonia: allí el culto de Nabu y Marduk parece haber pervivido también hasta los primeros siglos de nuestra era (Dirven 1999). Así, considerando el trasfondo de la divinidad tutelar de Palmira, manifiesto en la decoración del templo de Bel con la escena del combate contra Tiamat, o los indicios de distintas ceremonias celebradas en *nisannu* con cierto parecido a las conocidas para Babilonia: “it may safely be concluded that at the beginning of the common era, Palmyra still celebrated the *Akitu* festival” (Dirven 1997).

³⁹ Esto concuerda con los análisis de Robbins (1996, 69) que, estudiando el consumo de reses a través de los documentos administrativos del templo en el periodo neobabilónico, detecta su punto álgido en el día octavo del mes y una actividad intensa entre los días 8 y 11.

Perspectivas e interpretaciones

Tal y como se planteaba en la introducción, la recopilación de comparecencias del *akitu* muestran cómo este festival no fue una ceremonia estática en el tiempo sino que, al igual que todos los fenómenos históricos, se adaptó y evolucionó en las distintas épocas y lugares donde fue celebrado. Como señalaba Harman (1989, 356), eran los propios pueblos los que otorgaban significado a sus rituales, y estos no tenían por qué ser siempre idénticos o unívocos sino que podían ser múltiples y acumulativos.

Black (1981) coincidía con esta opinión, y en su marco interpretativo distinguía dos tipos de interpretaciones generales que se habían aplicado en el estudio del *akitu* a lo largo del siglo XX: las interpretaciones unitarias (que lo concebían como expresión esencial del *topos* de la renovación del orden cósmico) y las interpretaciones conglomeradas, en las que el festival se componía de una multitud de rituales y cultos agregados de distintos orígenes, coherente con las tendencias sincréticas generales de la antigua Mesopotamia. Desde este punto de vista, el *akitu* se presenta como un fenómeno de múltiples dimensiones y ricas lecturas.

La transformación de un festival agrario

La mayor parte de los autores que han estudiado esta celebración en sus orígenes remotos coinciden en que el *akitu* comenzó siendo un festival asociado a los ciclos agrarios. Su localización en el cambio de las estaciones, su denominación específica ligada a la cosecha y la siembra, incluso su posible vínculo con la diosa Inanna de Uruk –según McCaffrey (2013)– serían argumentos que alimentan esta hipótesis agraria, generalmente complementada con la teoría del *seasonal pattern* (Bidmead 2004); incluso cuando el *akitu* se desvincula de los equinoccios, como señala Cohen (1993), se trasladaría a los meses de la siembra y cosecha respectivos de la localidad.

Lamentablemente, para estos momentos carecemos de textos rituales que nos permitan una aproximación más precisa, siendo lo más próximo las hipótesis de Cohen (1993, 402) acerca del *akitu* de Ur, que considera el origen de la tradición y que vincula a las peculiaridades del culto lunar: el equinoccio de otoño como punto liminal en el que sol y luna compiten por su permanencia en el cielo, el triunfo de Nanna, y su regreso en barca al tiempo que la luna creciente, con forma de barco, se desarrollaba en el cielo aproximándose, representando la primera entrada del dios en la ciudad *in illo tempore*.

El espectáculo de esta procesión era la clave de la popularidad del *akitu*: el único motivo de la partida, y de la existencia del *bit-akiti*, era proporcionar un contexto en el que las respectivas divinidades tutelares pudieran volver a su ciudad y tomar el mando (Cohen 1993, 404). Sin embargo, aunque ese atractivo sería innegable y no es descabellado que fuera una de las causas de su propagación, otras opciones son también factibles. La presencia del *bit-akiti* extramuros ampliaba el alcance de su área de influencia al ámbito rural, siendo una de las escasas ocasiones en la que la gente común podía entrar en contacto con ella (Johnston 2004, 251); y, en el plano mitológico, el viaje fuera del núcleo urbano hacia el *bit-akiti* llevaba a la divinidad a la estepa, un lugar considerado liminal: de tal manera, la procesión vinculaba al centro –orden– un área que era percibida como desestructurada –caótica– (Johnston 2004, 254; Pongratz-Leisten 1997, 251).

A otro nivel, el carácter administrativo de la documentación que ilustra la mayor parte de los *akiati* de estos periodos permite apreciar el importante valor económico de estos festivales, financiados a través de contribuciones y ofrendas especiales que darían réplica a las actividades redistributivas de los inicios del tercer milenio (Johnston 2004, 252); se podría especular, en ese sentido, hasta qué punto las transformaciones del *akitu* podrían haber ocurrido paralelas al trasvase de poder del templo al palacio que, como recoge Liverani (2012, 148), se produjo en el protodinástico.

En el periodo de la tercera dinastía se verifica también la participación del monarca en Ur y en Nippur, financiando algunas de las ofrendas más importantes y acompañando a la divinidad en el desarrollo de la procesión; la participación real se convertiría con el tiempo en uno de los aspectos centrales del *akitu*, como central era la realeza en la sociedad mesopotámica. Protegiendo a sus súbditos, organizando la construcción de canales, ejerciendo la guerra y manteniendo los rituales, el rey, aunque mortal, actuaba como guardián seleccionado por el dios para proteger el orden –la civilización– contra el caos (Bidmead 2004, 167; Kuhrt 1999, 30). Como afirma Kuhrt (1999), esta concepción de la realeza precedente a la civilización se puede rastrear hasta el inicio del segundo milenio a través de los mitos, y se potenciaría con el ascenso del rey por excelencia del panteón Mesopotámico: Marduk.

Sin embargo, las fuentes para reconstruir cómo y cuándo se produjo ese ascenso son, al igual que la documentación para reconstruir los *akiati* del segundo milenio, escasas, por lo que resulta complicado averiguar cómo de un festival cívico asociado a los ciclos agrarios surgió un festival de Año Nuevo de carácter estatal. Podemos no obstante percibir fragmentos del proceso en los textos del Reino Medio asirio (Fig. 6) –donde se documenta ya como

elemento ritual la asamblea de dioses y el ascenso al *parak shimate*– y en las recientes aportaciones de Tenney (2016), para el que el apogeo de Marduk, a tenor de las nuevas fuentes, habría comenzado en Nippur varios siglos antes del reinado de Nabucodonosor I y se habría iniciado mediante: “an earlier or more deliberate spread of the *akitu* of Marduk attributed to the syncretic efforts of Kassite kings or even a movement among some portion of the populace” (Tenney 2016, 161).

En estos momentos el vínculo entre *akitu* y Año Nuevo todavía se muestra esquivo: se desconoce si el *Enuma elish* habría sido compuesto y no podemos con rigor extrapolar los textos que han servido para aproximarnos al festival, pero poco después, en el primer milenio, se terminaría de configurar el *akitu* en su forma más conocida, analizada e interpretada.

El *akitu* y los dioses: el orden contra el caos

La interpretación del *akitu* babilónico como momento de renovación del Cosmos, ampliamente aceptada en las primeras corrientes que estudiaron el tema, fueron puestas a prueba con las investigaciones de Smith (1976; 1982), quien criticaba, en palabras de Sommer (2000, 85): “the extremely relaxed standards of synthesis evident in the older work”. Sin embargo, para este último autor, las críticas acertadas al argumentario tradicional no eran óbice para realizar una aproximación cosmogónica al festival.

Para Sommer (2000), a través del ritual de purificación del templo se simbolizaba la destrucción violenta y posterior renovación del Esagila, que representaba el mundo en la mentalidad babilónica. El momento cosmogónico, recreado con la lectura de *Enuma elish*, el día que propiamente se considera de Año Nuevo, recordaba que el mundo creado por Marduk con el cuerpo de Tiamat incluía caos en su interior, y las ceremonias por lo tanto actuaban para controlar esa esencia de destrucción y garantizar la victoria del orden. La realeza, y con ella el orden cósmico, era abolida y recreada y el festival, finalmente, terminaba con la partida de Marduk al *bit-akiti* –que permitía el surgimiento del caos en la ciudad–, su regreso –la victoria sobre el caos– y la entronización de Marduk y el establecimiento de los destinos –la reconstrucción del orden.

En un sentido limitado, el *akitu* neo-babilónico contendría, como señala Bidmead (2004, 39), unos esquemas propios de muchas otras celebraciones de Año Nuevo en distintas culturas y tiempos: la eliminación de lo viejo y dañino y la consolidación de lo nuevo y provechoso; y en esa dirección sería de gran utilidad poder averiguar en qué momento se fusionaron los *akiati* con las celebraciones de *zgmukku*.

Sin embargo, el *akitu* no sólo se podía interpretar en términos de renovación, sino que otra de sus funciones principales sería la visualización y conmemoración de la grandeza de Marduk como vencedor sobre el caos, creador del cosmos y jefe incontestable de los dioses (Pongratz-Leisten 2015, 419) así como de la ciudad de Babilonia como capital del dios y sus habitantes (Kuhrt 1999, 37). Para Van der Toorn (1991), en ese sentido, no era la renovación de la naturaleza el objetivo principal, sino la demostración y consolidación de los valores centrales de la civilización babilónica.

¿Qué sucedía mientras tanto en Asiria? Siguiendo los estudios de Pongratz-Leisten (1997; 2015) la introducción del *akitu* en Assur se realizó a través de una adaptación consciente que transformó el significado elemental del festival para representar la supremacía de Ashur en el panteón y su universalización, paralela a las aspiraciones de universalidad del monarca.

La narrativa mitológica no cambiaba excesivamente, sustituyendo a Marduk por Ashur como evidencian las transformaciones del *Enuma elish*: el monarca con el dios partía al *bit-akiti*, situado en la estepa, en el caos⁴⁰, que era un lugar propicio para recrear el drama ritual del combate contra Tiamat (que, recordemos, estaba representado en las propias puertas del templo) y que en el fondo suponía el ascenso de la divinidad a la cabeza del panteón. En este contexto, los comentarios exegéticos (Fig. 8) aportaban nuevos matices al conflicto, pues el ascenso de Marduk al poder ya no era fruto del consenso divino sino que implicaba una remoción de la generación previa de dioses, consignando a Enlil, Ea y sus descendientes al inframundo en lo que la autora entiende como adaptación del *topos* hurrita del parricidio y combate generacional. Los asirios consideraron importante integrarlo en su culto: “as a potential component in the king’s rise to power, reenacting it on an annual basis” (Pongratz-Leisten 2015, 426).

Sin embargo, no todos los *akiati* podían explicarse desde este planteamiento mitológico, sino que la integración del festival con el triunfo militar y su particular desarrollo en las provincias con distintas deidades –siempre en lugares estratégicos, fuertes o residencias reales– añadía a ese simbolismo de civilización-orden *vs* estepa-caos una connotación de centro *vs* periferia que reflejaba, en definitiva las aspiraciones asirias de control universal (Pongratz-Leisten 1997).

⁴⁰ El propio *bit-akiti*, construido como un vergel real a diferencia de otros jardines más perfectos elaborados por la mano del hombre, simbolizaría la naturaleza salvaje y caótica (Amrhein 2014, 11).

El *akitu* y los reyes: un contrato para gobernar

Como ya hemos tratado, el papel de la realeza era un aspecto esencial en la cosmovisión mesopotámica que derivaba de su centralidad en la estructura social del Próximo Oriente antiguo pues, como señala Marco (1988, 152): “toda cosmogonía es también una sociogonía”, y el ser humano describe sus estructuras cuando piensa sus mitos. En el *akitu* del primer milenio en Babilonia diversos rituales destacaron el papel del monarca, especialmente la humillación ritual del 5 de *nisannu* y las diferentes procesiones en las que el rey “tomaba a Bel de la mano” y le acompañaba a su destino, que sirvieron para establecer distintas conexiones entre el dios, el festival y el monarca.

La humillación ritual del monarca es un rito polisémico que, según la clasificación de Falassi (1987), podría corresponder a un rito de inversión o un rito de paso. Tradicionalmente se había contemplado bajo el prisma de la muerte y resurrección del monarca (Frazer 1998), como un acto de expiación colectiva (Gaster 1977) o como una reversión al caos y renovación asociada al aprisionamiento de Marduk (Eliade 1999). Actualmente, las principales explicaciones lo consideran sobre todo un rito personal del rey, al ser realizado en solitario con el *sheshgalu* (Bidmead 2004, 80; Black 1981, 54). Van der Toorn (1991, 333) lo considera un rito de paso en el que, tras pasar por un periodo de marginalidad, se confirmaría la posición real; para Pongratz-Leisten (2013a; 2015), comparándolo con la ceremonia de coronación del rey asirio, consistiría en una forma de recordar al monarca que la autoridad máxima correspondía siempre al dios.

Bidmead (2004, 81) contempla por su parte la bofetada en el contexto de un juramento, realizado hacia el futuro, que comprometería al monarca a no incumplir con su misión: no destruirá la ciudad, no descuidará el culto y no atentará contra los privilegios de los *ki-dinnu*; un contrato que estaría igualmente representado en la expresión “tomar a Bel de la mano” y que, aunque generalmente se había considerado un gesto para iniciar la escolta de la divinidad (Black 1981), representaría para esta autora un contrato legal, un augurio y un símbolo que pronosticaba unión y paz y que era renovado anualmente. En definitiva el *akitu*: “also allowed the King to demonstrate publically his concern for the people of Babylon. It provided proof of the maintenance of the world order” (Bidmead 2004, 170).

Como señalaban Kuhrt (2014) –con los monarcas persas– y Bidmead (2004) –con el caso de Nabónido–, es posible que la celebración del *akitu* no fuera necesaria para asegurar el poder efectivo del monarca, ni este fuera necesario para la celebración regular de los *akiatu*, pero sin duda la combinación de ambos actuaría como una importante herramienta de

legitimación, sobre todo en periodos de inestabilidad política, que los distintos gobernantes no dudaron en aprovechar.

El *akitu* y las elites: lugares de memoria

Julye Bidmead (2004) señala acertadamente que la celebración de los rituales de *akitu*, en Babilonia especialmente pero no de forma exclusiva, tuvieron que haber servido como un importante medio para construir la comunidad: la participación conjunta en los preparativos, la distribución de alimentos, la descarga de actividad y la exhibición sagrada –que permitía acceder a las imágenes divinas de otro modo restringidas a los sacerdotes y presenciar las procesiones y los dramas rituales– tenían que haber supuesto para el espectador un fuerte impacto emocional que contribuía, a través de la simbología que exaltaba al dios tutelar y a la ciudad de origen, a construir el cuerpo cívico de la ciudad y reafirmar el orden existente: “The king, acting as the divine patron of the citizens, created ritual symbols of inclusion that reaffirmed entire society, even though in actuality he was only promoting the interest of the few” (Bidmead 2004, 170).

Siguiendo a Nielsen (2012) y Ristvet (2014; 2015), especialmente para este grupo de ciudadanos privilegiados, los *kidinnu*, el *akitu* se convertiría en un lugar de memoria: era un evento regular que anclaba sus raíces en la tradición más remota, que representaba su visión del mundo y que confirmaba la estructura social que garantizaba sus privilegios, independientemente de que cada celebración se enmarcara en el contexto de sus acontecimientos inmediatos. Por eso hay que considerar el impacto del regreso de Marduk tras aquellos periodos de ausencia durante la hegemonía asiria –y el valor que aquello tendría como propaganda real– (Nielsen 2012, 19), así como el papel de los diez años sin *akitu* que se achacaban a Nabónido y que Ciro aprovechó en la construcción de su propia legitimidad (Bidmead 2004).

A lo largo del tiempo los *akiati* sin embargo funcionaron en una doble dirección, tal y como plantea Ristvet (2014; 2015) analizando los *akiati* seléucidas en Babilonia y Uruk como “acontecimientos que re-presentan”, en el sentido que elaboraba Handelman. Aunque desde la perspectiva real la recuperación de la tradición del *akitu* pretendía reafirmar la autoridad real de Antíoco III, también habría permitido, en un contexto en el que las elites tradicionales perdían cada vez más espacios de poder, contemplar la humillación del monarca como una protesta silenciosa contra el gobernante griego, recordándole la jurisdicción superior del dios sobre el rey.

El *akitu* y las gentes: días de fiesta

Un último aspecto que cabría considerar, partiendo de los distintos niveles de lectura que presenta todo festival, es el carácter festivo de la celebración y cómo lo habrían percibido las distintas gentes que participaron en ella a lo largo del tiempo. No es sencillo ya que las fuentes generalmente se centran en los aspectos administrativos, religiosos y políticos de la fiesta y sólo en escasas ocasiones se puede intuir en ella la presencia popular.

Los *akiati* desde esta perspectiva fueron vacaciones públicas donde cesaba la actividad laboral, aunque es difícil asegurar durante cuántos días exactamente (Bidmead 2004, 170). Habrían implicado la llegada de gente de diversos lugares afluyendo a la ciudad con sus deidades, con noticias del exterior (Kuhrt 1999, 40), y habrían sido también un momento de amnistía para los prisioneros políticos (Van der Toorn 1991, 334).

Las procesiones habrían supuesto un espectáculo destacado como ya percibía Cohen (1993). Las imágenes de las divinidades, acompañadas de incienso y un cortejo formado por músicos, cantantes, bailarines, sacerdotes y *kidinnu* –presumiblemente en todo su esplendor–, habrían desfilado por la ciudad y hacia el campo a través del río, con un notable impacto en la población al que se sumaría la experiencia de lo sacro (Bidmead 2004, 170). La participación del pueblo como espectador no habría sido tampoco pasiva, y May (2012) detecta en ese sentido, en relación con los *akiati* triunfales asirios y tras examinar la iconografía de los mismos, mujeres dando la bienvenida a las fuerzas militares con palmadas desde las murallas, con timbales o tambores.

Por otro lado, las cantidades de ganado sacrificado en estos festivales hablan de grandes consumos conspicuos, que habrían supuesto probablemente una de las escasas ocasiones del año en la que un ciudadano normal comería carne (Bidmead 2004, 170).

En definitiva, eran días de fiesta, de comida, de bebida y de inversión de la rutina, y así lo recoge el propio *Poema de Gilgamesh* (Lara Peinado 2005, 168):

Hice sacrificar bueyes y degollar corderos cada día para la gente.
Cerveza, cerveza fina, aceite y vino
consumió todo el mundo como si fuera agua de río.
Cuando se hubo terminado de trabajar,
se hizo una fiesta como si fuese la de la *akitu*.

Conclusiones

Desde su descubrimiento a inicios del siglo XX, el *akitu* ha sido objeto de numerosas interpretaciones que variaron en función de las corrientes predominantes dentro de la disciplina de la historia de las religiones. A través de paralelos cristológicos, de patrones de renovación estacional agraria, de comparaciones con los distintos ciclos míticos de muerte y resurrección o con modelos de renovación cósmica ritual, muchas de ellas creían advertir en el festival una estructura ahistórica subyacente por la que el festival era analizado en su globalidad y reconstruido a partir de fuentes notablemente dispersas. Sólo en la segunda mitad del siglo XX, con la irrupción de perspectivas procedentes de otras disciplinas y un rigor renovado en el tratamiento de la documentación, se comenzó a contemplar cada *akitu* en su contexto destacando las particularidades históricas de las diferentes ocurrencias.

Estas particularidades, por su parte, ilustran bien la evolución del *akitu* como festival, que discurre de forma paralela a la propia evolución histórica del Próximo Oriente antiguo en sus tres milenios de duración. Bidmead (2004, 169) define bien este aspecto: “With the rise of urbanization the festival moved from a rural celebration to a socio-political device employed by the monarchy and the priesthood to ensure political and religious continuity”. El *akitu* poseía la versatilidad necesaria para adaptarse y satisfacer, en cada momento, las necesidades de cada comunidad que lo celebró.

Su origen lo encontramos así vinculado al mundo agrario y rural. Desde el Nippur pre-sargónico –o incluso más atrás– verificamos su conexión con las actividades agrarias y su estrecha relación con un tipo de templos que se situaban en el exterior de la ciudad, presumiblemente en asociación con una procesión. Las divinidades y los meses asociados variaban y, si bien es cierto que mayoritariamente se localizaban los *akiati* en los equinoccios, lo cierto es que no se puede afirmar que el *akitu* fuera un festival de Año Nuevo ni que estuviera vinculado a este fenómeno astronómico. Tampoco podemos relacionarlo con seguridad con el ritual del matrimonio sagrado, aunque cualquier afirmación en ese sentido sería, en estos momentos, una especulación.

El *akitu* fue, por lo tanto, inicialmente una fiesta agraria de carácter local y varios días de duración realizada en honor de distintas divinidades que salían y regresaban de la ciudad en procesión. Sin embargo, a lo largo del segundo milenio se produjo una transformación de la que desconocemos casi todo el proceso pero en la que se advierte que, al tiempo que Marduk ascendía en el panteón, el *akitu* de Babilonia se asociaba a las festividades de Año

Nuevo y crecía en importancia. Como afirmaba Kuhrt (1999, 31), “what had been in origin merely a civic festival was transformed into an event of national significance”.

Cabría preguntarse cómo la crisis del siglo XIII, con la profunda reestructuración socio-política que supuso, y la introducción de los estados gentilicios habrían impactado en la mentalidad de los tradicionales estados territoriales de Mesopotamia y habría afectado a la evolución del *akitu*. Y es que al igual que la sociedad había cambiado en el tránsito, el *akitu* del primer milenio era muy diferente del *akitu* del tercero y segundo. Además de su asociación al Año Nuevo, se documentan nuevos temas vinculados al festival, como el ascenso del dios al *parak shimate* o el recital del *Enuma elish* que aparece en estos momentos.

En este formato el festival sería adaptado e importado en distintos lugares con una clara intencionalidad ideológica. El *akitu* de Marduk serviría Babilonia para mostrar la grandeza del dios, de la ciudad y sus ciudadanos; los *akiati* de Asiria para exhibir la grandeza del rey, su poderío militar y sus aspiraciones de universalidad; y en ambos casos bajo un trasfondo mitológico que condensaba perfectamente la cosmovisión mesopotámica a través del *Enuma elish* y que, en su esencia más básica, epitomizaba la lucha ancestral del orden contra el caos y el papel fundamental de la realeza en la misma.

En el primer milenio, el potencial que adquirió el *akitu* sería inmenso. A través de la experiencia de lo sacro y el amplio despliegue de medios el festival creaba un sentimiento de comunidad, establecía redes de solidaridad, reafirmaba la estructura social reforzando el orden establecido y legitimaba al monarca en su puesto como elegido de Marduk.

Sin embargo, cuando finalmente Mesopotamia cayó bajo el dominio persa y este se asentó, su celebración perdió importancia y los reyes dejaron de intervenir regularmente. En el contexto de helenización de los monarcas seléucidas, el *akitu* se había convertido ya solamente en el vestigio de una antigua civilización, quizás recuperada por los sacerdotes: un último intento de recordar la relación contractual de Babilonia con sus gobernantes, quizás como forma de contestación y de recordar al monarca que la realeza era un regalo de la divinidad.

En cualquier caso, el *akitu* se había convertido sobre todo en un importante *lieu de mémoire* para sacerdotes y *kidinnu*, que copiaron cuidadosamente aquellos rituales de siglos atrás, en los que se recordaba aquellos momentos en los que los reyes tomaron a Bel de la mano.

ANEXO I: La religión mesopotámica

Breves apuntes sobre la religión mesopotámica

Aunque no es el objetivo de este trabajo realizar una exposición exhaustiva de la religión mesopotámica, para comprender de forma completa algunos de los fenómenos relacionados con el *akitu* es necesario conocer los rasgos más básicos que caracterizaban la relación de las gentes del Creciente Fértil con sus divinidades y su desarrollo en el tiempo; unas relaciones que se alejan notablemente de las establecidas entre los creyentes de las principales religiones actuales al carecer de momento o inspiración fundacional –que aporta generalmente una doctrina y unos escritos sagrados– y haber evolucionado con la propia cultura, siendo en definitiva: “el aspecto de aquélla orientado a lo sobrenatural” (Bottéro y Kramer 2004, 69).

En sus distintas obras, Bottéro define la religión como: “la actitud de los hombres frente a un orden de cosas que comprenden, confusa e instintivamente, como radicalmente superior a ellos mismos y a todo lo que los rodea dentro de su mundo” (Bottéro y Kramer 2004, 66), distinguiendo en ella tres componentes principales: un sentimiento, una ideología y un comportamiento religioso derivado de los anteriores. En Mesopotamia, ese sentimiento, documentado a través los textos escritos, era de profunda reverencia y sumisión ante un ser superior, similar a la de un súbdito ante su monarca pero en mucha mayor proporción; la ideología, por su parte, configuraba una jerarquía politeísta de dioses y diosas surgida a través del antropomorfismo básico de las fuerzas naturales circundantes –el cielo y la tierra, la tormenta, los distintos astros, las aguas subterráneas– a los que otorgaron personalidades, jerarquías y comportamientos parejos a los suyos propios (Bottéro 1992; Bottéro y Kramer 2004). Concebidos estos seres como soberanos, finalmente se apercibía que:

Mankind has been created and put in this world, their constitution craftily calculated and completed, to fulfill the role of servants towards the gods. They are producers who improve the riches of this world in order to provide by their labor first of all goods that are needed for the supernatural world: food and drink, clothes and ornaments, furniture and shelter. (Bottéro 1992, 223)

El comportamiento religioso que surgía de esta cosmovisión se basaba por lo tanto en el principio de atender a las divinidades como a gobernantes, abasteciéndolos en todas sus necesidades de forma que el culto, basado en la ortopraxis, se integraba en la propia economía del país; la obediencia ciega así como el seguimiento de las prescripciones religiosas era requisito indispensable a todos los niveles, ya que la transgresión de la voluntad divina, frecuentemente inescrutable, no diferenciaba grados en las faltas: desde las inconscientes hasta

las más alevosas, toda infracción exponía al individuo al castigo divino, que podía encarnarse en cualquier tipo infortunio personal o colectivo administrado mediante la agencia de diferentes “demonios” (Bottéro y Kramer 2004).

Como señala E.O. James (2006, 50; 1961, 72), la fragmentación de las ciudades-Estado, la dureza climática de la tierra entre los ríos y las imprevisibles crecidas de éstos fomentaban la inestabilidad, rasgo que condicionaría un sentimiento constante de temor reverencial y culpa. La adivinación, como medio de acceso a la voluntad de los dioses y por lo tanto de evitar la infracción involuntaria y el castigo correspondiente, se convierte así en una de las herramientas indispensables del culto y como tal sería desarrollada en sus diferentes variaciones a lo largo de la historia del creciente fértil (Bottéro 1992; Brandon 1972; James 2006).

En este contexto, Bordieu (2007) señala cómo a lo largo del tiempo perviviría prácticamente intacta la idea de la divinidad como auténtico gobernante de la ciudad, que reside en el templo representado como estatua antropomórfica –dotada de vida por los encantamientos de los sacerdotes– y que es sustentada a través de un sistema ofrendas alimenticias que eran redistribuidas, tras su presentación ritual, entre el sacerdocio y personal del templo. No obstante, los panteones no permanecieron inamovibles en un territorio caracterizado paradójicamente tanto por su tradicionalismo como su capacidad de absorber e integrar influencias.

Así, la caracterización de los dioses como entidades antropomórficas se constata ya en Uruk a finales del cuarto milenio y a lo largo del tercero, con un culto basado en la veneración de divinidades locales, con notable presencia de diosas de la fertilidad, y un pequeño conjunto de dioses a la cabeza del panteón en los principales centros de culto, donde destacan An, Enlil, Inanna y Enki, tal y como recoge la *Lista de Fara* del periodo Protodinástico I (Bordieu 2007, 166).

A mediados del tercer milenio, Enlil de Nippur adquiriría especial prominencia. En este periodo se produce igualmente un desequilibrio en el balance de poder entre templo y palacio que llevaría a una mayor secularización del poder. Al mismo tiempo, conforme aparecen los primeros estados y se suceden las hegemonías de los mismos, el panteón reflejaría esos cambios con diferente grado de exaltación de unos dioses u otros: Inanna durante el periodo sargónico, Nanna en el periodo de Ur III o, como caso destacado y duradero, Marduk desde la I Dinastía de Babilonia. Caso aparte encontramos en Assur, que aparecería originalmente como ciudad deificada en el periodo paleoasirio para convertirse con el tiem-

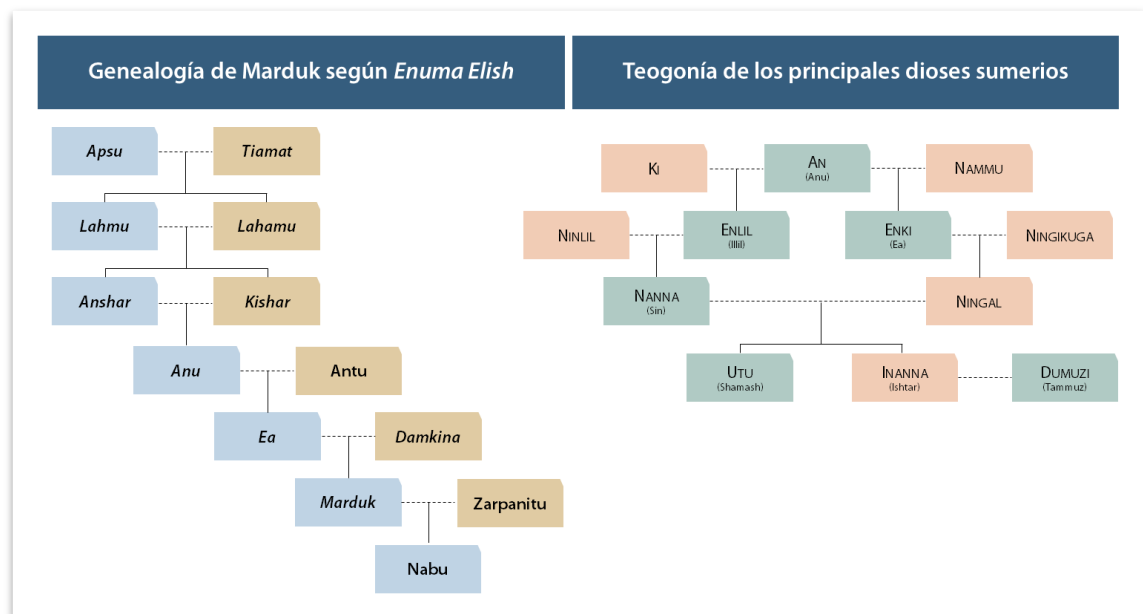
po en la cabeza del panteón, un dios trascendental y universalista durante la primacía del imperio neo-asirio del primer milenio (Bordieu 2007; Holloway 2002). En conjunto, la jerarquía del panteón se adaptaría reflejando en lo divino los cambios geopolíticos desarrollados en el Próximo Oriente.

Finalmente, la conquista persa de Babilonia y el posterior mandato seléucida iniciaron una fase en la que, aunque el sacerdocio mantuvo su prestigio y el culto tradicional continuó como centro de la vida cívico-religiosa, la religión se tornó extremadamente sincrética adoptando aspectos de los distintos pueblos presentes en el territorio: persas, griegos, arameos, judíos... Así, como concluye Bordieu (2007, 172):

When the Sasanian Dynasty took over in the 3rd century CE the old religion was all but extinct. At the beginning of the 6th century CE, the Neoplatonist philosopher Damascius still accurately quotes the genealogy of primeval gods found at the beginning of the Babylonian epic of creation, but this was a final testimony to a now-vanished civilization.

Genealogías divinas

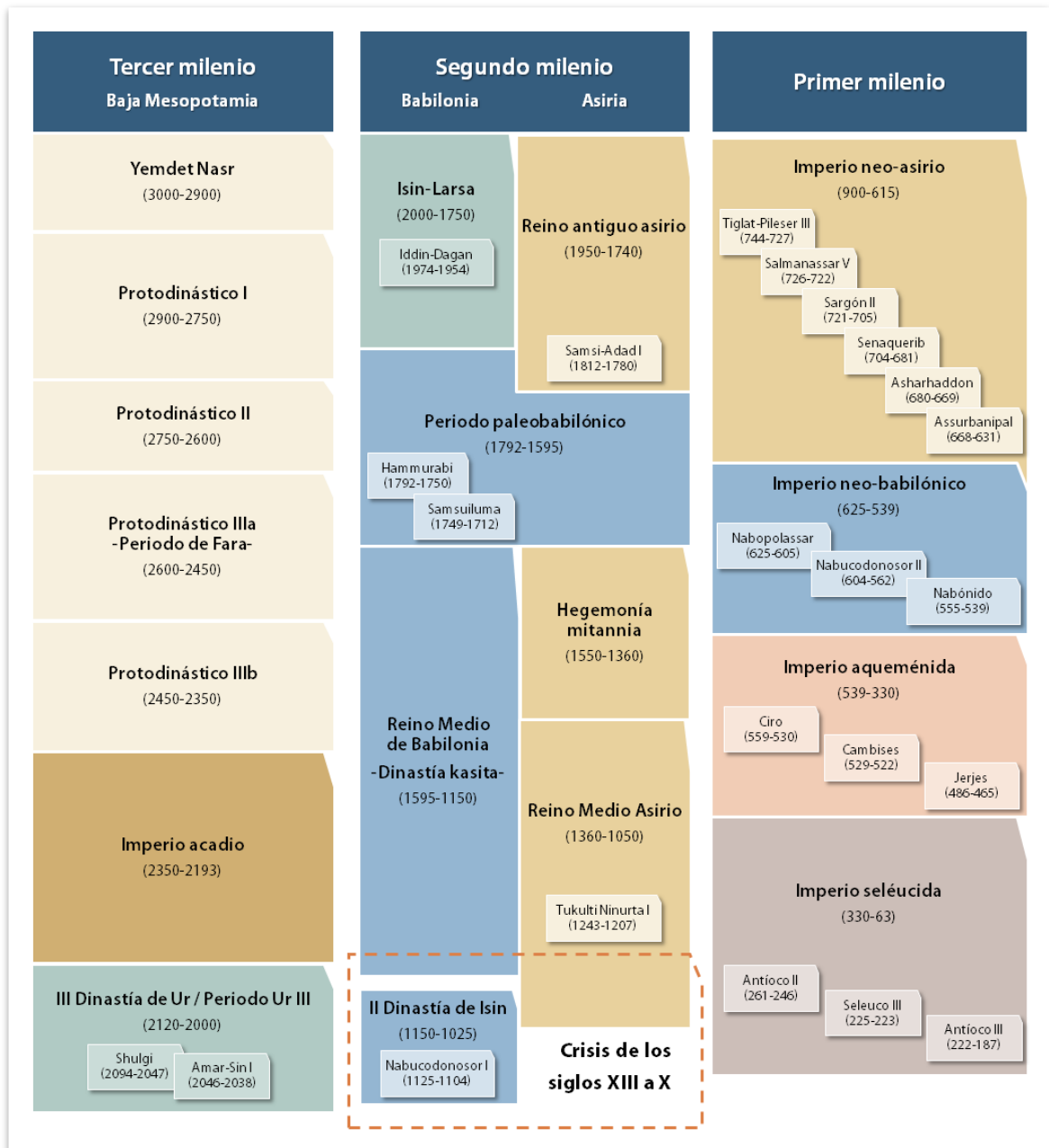
Árboles familiares, babilonio y sumerio, de los principales dioses mesopotámicos. Elaborado a partir de Feliu y Millet (2014), Wolkestein y Kramer (1983, ix) y completado con Leick (2003a).



ANEXO II: Contexto espacio-temporal

Cuadros cronológicos del Próximo Oriente antiguo

Esquema cronológico del Próximo Oriente antiguo, con indicación de los periodos tal y como han sido referenciados en el texto, incluyendo los reinados más relevantes mencionados. Elaborado a partir de Liverani (2012).



Mapa de la antigua Mesopotamia

Mapa de la antigua Mesopotamia con las principales ciudades mencionadas en el texto. Elaborado desde los mapas arqueológicos de Oriental Institute (2014) y completado a partir de Beltrán y Marco (1996).



ANEXO III: Glosario

Addaru

Duodécimo mes del Calendario Mesopotámico Estándar, situado entre febrero y marzo del calendario actual.

An

Literalmente, “Cielo”. *Deus otiosus* a la cabeza del panteón sumerio. Se le conocen distintas consortes en diferentes cosmogonías: Nammu o Ninmah (Diosa Madre), Ki (Tierra) y **Antu** (Cielo femenino). Con ellas engendraría a los principales dioses del panteón, **Enlil** y **Enki**. En el periodo acadio se consideró consorte de **Ishtar**. Su culto es escaso en Mesopotamia, centrado principalmente en la ciudad de Uruk, aunque gozaría de notable popularidad durante el periodo seléucida. Se documentan *akiati* en Uruk en honor de **An** desde el tercer milenio.

Anshar

Según *Enuma elish*, tercera generación de los dioses primordiales y padre de **Anu**. Durante el imperio neo-asirio se impulsó su sincretismo con **Ashur** para elevar a este último a una posición preeminente en el panteón mesopotámico.

Antu

Consorte de **An** que se identifica con el cielo en femenino y que goza de especial relevancia en los *akiati* seléucidas de Uruk.

Anu

Denominación acadia de **An**.

Ashur

Divinidad nacional asiria, identificada inicialmente con la ciudad de Assur. Durante la hegemonía del imperio neoasirio sufrió un proceso de astralización y solarización que llevaría a su identificación con el dios primordial **Anshar**, convirtiéndose así en el padre de **An**.

Assinu

Sacerdote de género invertido con participación en el *akitu* neobabilónico asociado al culto de **Ishtar**. Aparece frecuentemente asociado con los *kurgarru*.

Batalla cúltica

Drama ritual que consistiría en la recreación física del combate entre **Marduk** y **Tiamat** realizado en *Enuma elish* y que algunos autores como Lambert (1963) consideran formarían parte de los festivales de *akitu*. Actualmente no hay evidencias de su escenificación, pudiendo ser un motivo mitológico asociado a determinados rituales como señala Pongratz-Leisten (2015).

Bel

Epíteto acadio que significa “Señor” y que recibirían distintas divinidades del panteón, especialmente **Marduk**. Con el tiempo, segundo nombre para este dios.

Beru

Nombre que reciben las doce dobles horas en las que se dividía el día mesopotámico de atardecer a atardecer.

Dumuzi

Divinidad compleja de origen humano venerada en Badtibira como consorte de **Inanna-Ishtar**. Se presenta a veces como jardinero, en otras ocasiones como pastor y aparece en la *Lista Real Sumeria* como uno de los monarcas antediluvianos de Uruk. Es asociado frecuentemente con los ritos de matrimonio sagrado, el *topos* de muerte-resurrección y la legitimación del monarca en su carácter de “buen pastor”.

Ea

Nombre acadio de la divinidad sumeria **Enki**, especialmente asociada a la ciudad de Eridu. Su esfera es el conocimiento mágico, la sabiduría y las aguas subterráneas. Junto con **An** y **Enlil**, es el tercero en la cúspide del panteón sumerio. En *Enuma elish* es hijo de **Anu** y padre de **Marduk**.

Ehursagtila

Templo de Ninurta en Babilonia.

Ekarzida

Nombre que recibe el *bit-akiti* de **Nanna** en Gaesh, situado junto a un muelle desde donde partía la gran procesión del *akitu* de Ur.

Ekur

Templo de **Enlil** en Nippur.

El Secreto del Esagila

Oración bilingüe recitada en privado por el *sheshgalu* en el segundo día del *akitu* de Año Nuevo en Babilonia. Para Bidmead (2004, 49) aglutina los principales ejes del *akitu* de Babilonia: la preeminencia de **Marduk**, el estatus privilegiado de los *kidinnu*, la importancia de la determinación de los destinos y el carácter contractual de la expresión “tomar a **Bel** de la mano”. El texto completo se puede consultar en Linssen (2004, 224).

Enlil

Literalmente, “Señor del Aire”, principal dios ejecutivo del panteón sumerio hasta el ascenso de **Marduk** como líder de las divinidades. Su sede principal se encuentra en Nippur, el principal referente religioso de la Baja Mesopotamia, donde sería objeto de los primeros *akiati* documentados.

Enuma elish

Relato babilónico de la creación. Compuesto en algún momento desconocido a finales del segundo milenio, forma parte esencial de los *akiati* del primer milenio. El texto recoge el nacimiento de las divinidades primordiales a partir de los principios acuáticos Apsu y **Tiamat**, así como el conflicto que surge entre las distintas generaciones. En el enfrentamiento bélico resultante, **Marduk** derrota a **Tiamat**, a partir de cuyo cuerpo crea el mundo antes de ser entronizado por el resto de dioses. Finalmente, **Marduk** crea al ser humano y construye Babilonia y el **Esagila** en el centro del mundo.

Esagila

Templo de **Marduk** en Babilonia.

Hierogamia

Sinónimo utilizado para referirse en general al matrimonio sagrado. Para Pongratz-Leistein (2008) atendería específicamente al matrimonio sagrado en el que participa específicamente un humano y la divinidad.

Iku

Estrella de la constelación de Pegaso que actuaba como réplica astral del **Esagila**. Su orto helíaco el cuarto día de *nisannu* iniciaba astrológicamente el año en los astrolabios, el mismo día en el que se recitaba el poema de la Creación.

Illil

Nombre semita de **Enlil**.

Inanna

Equivalente sumerio de **Ishtar**.

Ishtar

Diosa venerada originalmente en Uruk cuyo culto se extiende por toda Mesopotamia, especialmente Akkad, Nínive y Arbela. De carácter triple, es asociada con el planeta Venus, con el sexo como fuerza generativa y con la guerra, posiblemente como fruto de un sincretismo temprano entre distintas divinidades sumerias y semíticas. Hija de **Nanna/Sin**, hermana de **Utu/Shamash** y esposa de **Dumuzi/Tammuz**, se asocia a los ritos matrimonio sagrado y a la legitimación de la monarquía. Se documentan distintos *akiati* en su honor a lo largo de la geografía, especialmente en Uruk, Arbela y Nínive, así como su participación habitual en los *akiati* de otras divinidades.

Karzida

Ver **Ekarzida**.

Kidinnu

Elites urbanas privilegiadas por pertenecer a una ciudad con estatuto de *kidinnutu*. Este estatuto era una condición otorgada por el rey –y por lo tanto revocable– a los principales centros urbanos, implicando una serie de ventajas jurídicas y exenciones en las obligaciones fiscales, militares y de corveas a sus elites. El *kidinnutu* data del periodo paleobabilónico pero se extiende durante el imperio neoasirio.

Kurgarru

Sacerdote de género invertido con participación en el *akitu* neobabilónico asociado al culto de **Ishtar**. Aparece frecuentemente asociado con los *assinu*.

Madanu

Dios neobabilónico de los jueces, encargado de corregir los elementos malignos de la humanidad. Durante el *akitu* de Babilonia se conservan en su templo las estatuillas fabricadas el tercer día del festival hasta su purga en el sexto día, delante de **Nabu**.

Marduk

Deidad tutelar de Babilonia y principal protagonista de su *akitu* de Año Nuevo. Dios de origen semita documentado desde el periodo paleobabilónico, a lo largo del segundo milenio crecería en popularidad al tiempo que incorporaba atributos de otras divinidades. En el primer milenio aparece como cabeza del panteón mesopotámico en el *Enuma elish*, como hijo de **Ea** que reemplaza a **Enlil** con el beneplácito de los dioses tras derrotar a **Tiamat** y efectuar la Creación. Frecuentemente se le denomina **Bel**, es el consorte de **Zarpanitu** y el padre de **Nabu**.

Mashmashu

Sacerdote especializado en exorcismos encargado de la purificación del **Esagila** el quinto día del *akitu* de Año Nuevo. Tras la purificación, abandona la ciudad durante la duración del resto del festival.

Nabu

Hijo de **Marduk** y **Zarpanitu**, deidad tutelar de Borsippa y segundo protagonista junto a su padre del *akitu* de Babilonia durante el primer milenio. Reemplazaría a la diosa sumeria Nisaba como patrón de los escribas y su culto alcanzaría una elevada importancia a lo largo del primer milenio, llegando a equipararse al de su padre.

Nanaya

Diosa conocida desde el periodo de Ur III que comparte distintos atributos con **Ishtar**: se asocia al planeta Venus, a la exuberancia sexual y se la considera hija de **Nanna** y hermana de **Utu**.

Nanna

Dios-Luna sumerio y deidad tutelar de la ciudad de Ur, su culto estaría muy extendido tanto en ámbito sumerio como semita bajo el nombre de **Sin**, especialmente en Jarran. Su culto se vincula al desarrollo del calendario.

Nisannu

Primer mes del Calendario Mesopotámico Estándar, localizado aproximadamente entre marzo y abril en las proximidades del equinoccio. Los principales *akiati* de Babilonia y Asiria se localizan en este mes.

Parak shimate

Literalmente “Trono del Destino”. Lugar desde donde la divinidad decreta los destinos para el año venidero, acompañado de la asamblea divina. Se vincula al Monte Primordial y, a través de este, al momento de la Creación.

Seasonal pattern

Teoría de la escuela mito-ritualista, desarrollada por Gaster (1977), por la cual distintas ceremonias de la antigüedad clásica y oriental responden a un patrón común relacionado con la renovación de los ciclos estacionales y agrarios.

Shamash

Dios-sol semita, hijo de **Nanna** y hermano de **Ishtar**, asociado al ejercicio de la justicia. Su culto fue muy popular en Larsa, Sippar y Babilonia.

Sheshgalu

Literalmente “hermano mayor”, se trata del sumo sacerdote más cercano a una divinidad, encargado de realizar sus principales rituales.

Sin

Nombre acadio de **Nanna**.

Tammuz

Denominación semita de **Dumuzi**.

Tashritu

Séptimo mes del Calendario Mesopotámico Estándar, localizado aproximadamente entre septiembre y octubre en las proximidades del equinoccio. Los principales *akiati* de Ur y Uruk se localizaban en este mes.

Tiamat

En *Enuma elish*, principio primordial femenino asociado a las aguas saladas que junto a Apsu, principio masculino de las aguas dulces, daría a luz a los dioses antes de la creación, vinculada así al caos primigenio. En un conflicto intergeneracional que desencadena una batalla cósmica entre dioses, Tiamat muere a manos de **Marduk**, quien construirá el mundo con su cuerpo antes de convertirse en monarca supremo del panteón.

Trono del Destino

Ver *parak shimate*.

Ushuramassu

Diosa menor vinculada a Uruk a lo largo del primer milenio.

Utu

Denominación sumeria de **Shamash**.

ZAG.MU

Literalmente “límite del año”, término sumerio para referirse bien a un festival diferente al *akitu*, bien a un momento temporal concreto (el día o el instante del cambio anual).

Zagmukku

Término acadio para referirse a ZAG.MU.

Zarpanitu

Diosa babilónica adorada como consorte de **Marduk** y madre de **Nabu** en el segundo y primer milenio, a veces recibiendo el epíteto de Beltiya, “señora”. Sus atributos son el resultado de la absorción de competencias de otras diosas relacionadas con la protección del país y la fecundidad.

Listado bibliográfico de referencias

- Amrhein, Anastasia. 2014. "Neo-Assyrian Gardens: A Spectrum of Artificiality, Sacrality and Accessibility." *Studies in the History of Gardens & Designed Landscapes: An International Quarterly* 35 (2): 91–114.
- Andrae, Walter. 1952. "Der Kultische Garten." *Die Welt des Orients* 1 (6): 485–494.
- Aruz, Joan y Ronald Wallenfels, eds. 2003. *Art of the First Cities: The Third Millenium B.C. from the Mediterranean to the Indus*. New Haven: Yale University Press.
- Assante, Julia. 2002. "Sex, Magic and the Liminal Body in the Erotic Art and Texts of the Old Babylonian Period." En *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale. Helsinki, July 2-6, 2001*, editado por Simo Parpola y Robert M. Whiting, 27–51. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspective and Dimensions*. Nueva York: Oxford University Press.
- . 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Beltrán Lloris, Francisco y Francisco Marco Simón. 1996. *Atlas de Historia Antigua*. Zaragoza: Pórtico.
- Bidmead, Jule. 2004. *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*. Piscataway: Gorgias Press.
- Black, Jeremy A. 1981. "The New Year Ceremonies in Ancient Babylon: 'Taking Bel by the Hand' and a Cultic Picnic." *Religion* 11: 39–59.
- Black, Jeremy A., Graham Cunningham, Eleanor Robson y Gábor Zólyomi. 2004. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- Bloch, Yigal. 2012. "Middle Assyrian Lunar Calendar and Chronology." En *Living the Lunar Calendar*, editado por Jonathan Ben-Dov, Wayne Horowitz y John M. Steele, 19–61. Oxford: Oxbow Books.
- Bordieu, Paul A. 2007. "Mesopotamia." En *Ancient Religions*, editado por Sarah Iles Johnston, 165–172. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Bottéro, Jean. 1992. *Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods*. Chicago: University of Chicago Press.
- . 2001. *La religion más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta.
- Bottéro, Jean y Samuel N. Kramer. 2004. *Cuando los dioses hacían de hombres: Mitología mesopotámica*. Barcelona: Akal.
- Brandon, S.G.F. 1972. "The Deification of Time." En *The Study of Time: Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time Oberwolfach (Black Forest) — West Germany*, editado por Julius T. Fraser, Francis C. Haber y Gert H. Müller, 370–382. Berlín: Springer-Verlag.
- Braudel, Fernand. 1968. "La larga duración." En *La Historia y las Ciencias Sociales*, 60–106. Madrid: Alianza.
- Bremmer, Jan. 2007. "Rituals." En *Ancient Religions*, editado por Sarah Iles Johnston, 32–44. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Brinkman, John A. 1969. "The Akitu Inscription of Bēl-Ibni and Nabû-Zēra-Ušabši." *Die Welt Des Orients* 5 (1): 39–50.
- Budin, Stephanie L. 2008. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çagırgan, Galip. 1976. "The Babylonian Festivals." University of Birmingham.
- Caillois, Roger. 1984. *El hombre y lo sagrado*. Méjico: Fondo de Cultura Económica.
- Campion, Nicholas. 2000. "Babylonian Astrology: Its Origin and Legacy in Europe." En *Astronomy Across Cultures: The History or Non-Western Astronomy*, editado por Helaine Selin, 509–553. Dordrecht: Springer Netherlands.
- . 2012. "Babylon: Sings in the Sky." En *Astrology and Cosmology in the World's Religions*, editado por Nicholas Campion, 124–134. Nueva York: New York University Press.
- Caramelo, Francisco. 2005. "O ritual de Ākitu - O significado político e ideológico do Ano Novo na Mesopotâmia." *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 17: 157–160.

- Cohen, Mark E. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.
- Dalley, Stephanie. 1995. "Bel at Palmyra and Elsewhere in the Parthian Period." *Aram* 7: 137–151.
- . 1997. "Statues of Marduk and the Date of Enuma Elish." *Altorientalische Forschungen* 24 (1): 163–171.
- Dandamaev, Muhammad. 1993. "Xerxes and the Esagila Temple in Babylon." *Bulletin of the Asia Institute* 7 (1993): 41–45.
- Dick, Michael B. 2005. "The Mesopotamian Cult Statue." En *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East*, editado por Neal H. Walls, 43–67. Boston: American Schools of Oriental Research.
- Dirven, Lucinda. 1997. "The Exaltation of Nabû: A Revision of the Relief Depicting the Battle against Tiamat from the Temple of Bel in Palmyra." *Die Welt Des Orients* 28 (1997): 96–116.
- . 1999. "The Cult of Nabu: The Interaction of Greek and Babylonian Culture." En *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, 128–156. Leiden: Brill.
- Durkheim, Emile. 1968. *Las Formas Elementales de La Vida Religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- Eliade, Mircea. 1981. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- . 1999. *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Barcelona: Paidós.
- . 2001. *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé.
- . 2006. *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- Falassi, Alessandro. 1987. "Festival: Definition and Morphology." En *Time out of Time: Essays on the Festival*, 1–10. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Feliu, Lluís y Adelina Millet. 1993. "La Transcripción de La Onomástica Asiriológica Al español." *Aula Orientalis* 11: 243–247.
- . , eds. 2014. *Enuma Elish y otros relatos babilónicos de la Creación*. Madrid: Trotta.
- Frahm, Eckart. 2013. "Rising Suns and Falling Stars: Assyrian Kings and the Cosmos." En *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones y Antonio J. Morales, 97–120. Filadelfia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Frankfort, Henri. 1952. "State Festivals in Egypt and Mesopotamia." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 15 (1): 1–12.
- . 1983. *Reyes y Dioses*. Madrid: Alianza.
- Frazer, James G. 1998. *La Rama Dorada: Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frymer-Kensky, Tikva. 1983. "The Tribulations of Marduk the So-Called 'Marduk Ordeal Text.'" *Journal of the American Oriental Society* 103 (1): 131–141.
- Gaster, Theodor H. 1977. *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. Nueva York: Norton.
- George, Andrew R. 1992. *Babylonian Topographical Texts*. Leuven: Departement Oriëntalistiek.
- Gray, John. 1955. "Royal Substitution in the Ancient Near East." *Palestine Exploration Quarterly* 87 (2): 180–182.
- Handelman, Don. 1982. "Reflexivity in Festival and Other Cultural Events." En *Essays In The Sociology Of Perception*, editado por Mary Douglas, 162–190. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- . 1998. *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. Nueva York: Berghahn Books.
- Harman, William. 1989. "Sacred Marriage in the Study of Religion: A Perspective from India on a Concept That Grew out of the Ancient near East." *Religion* 19 (4): 353–376.
- Holloway, Steven W. 2002. *Assur is King! Assur is King!: Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Leiden: Brill.
- Homobono Martínez, José Ignacio. 2004. "Fiesta, ritual y símbolo: Epifanías de las identidades." *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 26: 33–76.
- Hooke, Samuel H. 1939. "Myth, Ritual and History." *Folklore* 50 (2): 137–147.
- Hundley, Michael B. 2013. *Gods in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Listado bibliográfico de referencias

- James, E. O. 1958. *Myth and Ritual in the Ancient Near East: An Archaeological and Documentary Study*. Nueva York: Frederick A. Praeger.
- . 1961. *Seasonal Feasts and Festivals*. Londres: Thames and Hudson.
- . 1966. *The Tree of Life: An Archaeological Study*. Leiden: Brill.
- . 2006. *Historia de las Religiones*. Madrid: Alianza.
- Jestin, Raymond. 1989. "La religión sumeria." En *Las Religiones Antiguas I*, editado por Henri-Charles Puech, 209–267. Madrid: Siglo XXI.
- Johnston, Sarah Iles, ed. 2004. *Religions of the Ancient World: A Guide*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Katz, Dina. 2011. "Reconstructing Babylon: Recycling Mythological Traditions Towards a New Theology." En *Babylon: Wissenskultur in Orient Und Okzident*, editado por Eva Cancik-Kirschbaum, Margarete van Ess y Joachim Marzahn, 126–134. Berlín: De Gruyter.
- Kramer, Samuel N. 1972. "Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna." *Revue de l'histoire des religions* 181 (2): 121–146.
- Kuhr, Amelie. 1999. "Usurpation, Conquest and Ceremonial: From Babylon to Persia." En *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*, editado por David Cannadine y Simon Price, 20–55. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2007. "Cyrus the Great of Persia: Images and Realities." En *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, editado por Marlies Heinz y Marian H. Feldman, 169–191. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2014. "Reassessing the Reign of Xerxes in the Light of New Evidence." En *Extraction & Control: Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, editado por Michael Kozuh, Henkelman Wouter, Charles E. Jones, and Christopher Woods, 163–169. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhr, Amelie y Susan M. Sherwin-White. 1987. "Xerxes' Destruction of Babylonian Temples." En *Achaemenid History II: The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984*, editado por Heleen Sancisi-Weerdenburg y Amelie Kuhr, 69–78. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Lambert, Wilfred G. 1963. "The Great Battle of the Mesopotamian Religious Year. The Conflict in the Akitu House (A Summary)." *Iraq* 25 (2): 67–86.
- . 1997. "Processions to the Akitu House." *Revue d'Assiriologie et D'archéologie Orientale* 91 (1): 49–80.
- . 2013. *Babylonian Creation Myths*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Langdon, Stephen H. 1911. *Tablets from the Archives of Drehem with a Complete Account of the Origin of the Sumerian Calendar, Translation, Commentary and 23 Plates*. Paris: Librairie Paul Geuthner.
- . 1924. "The Babylonian and Persian Sacaea." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1: 65–72.
- Lara Peinado, Federico, ed. 2005. *El Poema de Gilgamesh*. Madrid: Tecnos.
- Leick, Gwendolyn. 2003a. *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*. Londres: Routledge.
- . 2003b. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. Londres: Routledge.
- Lewy, Hildegard y Julius Lewy. 1942. "The Origin of the Week and the Oldest West Asiatic Calendar." *Hebrew Union College Annual* 17: 1–152.
- Linsse, Marc J.H. 2004. *The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practices*. Leiden: Brill.
- Liverani, Mario. 2012. *El Antiguo Oriente: Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.
- Livingstone, Alasdair. 1989. *State Archives of Assyria: Court Poetry and Literary Miscellanea*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Marco Simón, Francisco. 1988. *Illud Tempus: Mito y cosmogonía en el mundo antiguo*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- May, Natalie N. 2012. "Triumph as an Aspect of the Neo-Assyrian Decorative Program." En *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, editado por Gernot Wilhelm, 461–488. Winona Lake: Eisenbrauns.

- McCaffrey, Kathleen. 2013. "The Sumerian Sacred Marriage: Texts and Images." En *The Sumerian World*, editado por Harriet Crawford, 227–245. Nueva York: Routledge.
- Meador, Betty De Shong. 2009. *Princess, Priestess, Poet: The Sumerian Temple Hymns of Enheduanna*. Austin: University of Texas Press.
- Nielsen, John P. 2012. "Marduk's Return: Assyrian Imperial Propaganda, Babylonian Cultural Memory, and the Akitu Festival of 667 BC." En *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, editado por Martin Bommas, Juliett Harrison, Phoebe Roy y Theodorakopolous, 1–32. Londres: Bloomsbury.
- Pagès, Pelai. 1983. "El Tiempo en la Historia." En *Introducción a la Historia: Epistemología, teoría y problemas de método en los estudios históricos*, editado por Pelai Pagès, 241–268. Barcelona: Barcanova.
- Pongratz-Leisten, Beate. 1997. "The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics." En *Assyria, 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project Helsinki, September 7-11, 1995*, editado por Simo Parpola y Robert M. Whiting, 245–252. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- . 2008. "Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia." En *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, editado por Martti Nissinen y Risto Uro, 43–73. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2013a. "All the King's Men: Authority, Kingship, and the Rise of the Elites in Assyria." En *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones y Antonio J. Morales, 285–309. Filadelfia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- . 2013b. "Mesopotamia." En *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, editado por Barbette Stanley Spaeth, 33–54. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. "The Reinvention of Tradition: The Assyrian State Rituals." En *Religion and Ideology in Assyria*, 379–447. Boston: De Gruyter.
- Postgate, John N. 1999. *La Mesopotamia Arcaica: Sociedad y economía en el amanecer de la historia*. Madrid: Akal.
- Ristvet, Lauren. 2014. "Between Ritual and Theatre: Political Performance in Seleucid Babylonia." *World Archaeology* 46 (2): 256–269.
- . 2015. *Ritual, Performance, and Politics in the Ancient Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, Ellen. 1996. "Tabular Sacrifice Records and the Cultic Calendar of Neo-Babylonian Uruk." *Journal of Cuneiform Studies* 48 (1996): 61–87.
- Rochberg-Halton, Francesca. 1989. "Babylonian Seasonal Hours." *Centaurus* 32: 146–170.
- Roux, Georges. 1987. *Mesopotamia: Historia política, económica y cultural*. Madrid: Akal.
- Roy, Christian. 2005. "Akitu." *Traditional Festivals: A Multicultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Rubio, Gonzalo. 1999. "¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo." *Gerión* 17: 129–148.
- . 2005. "Drama: Ancient Near Eastern Ritual Drama [Further Considerations]." Editado por Lindsay Jones. *Encyclopedia of Religion*. Detroit: Thompson Gale.
- Schneider, Tammi J. 2011. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Scurlock, Joan A. 1989. "Marduk and His Enemies: City Rivalries in Southern Mesopotamia." En *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, editado por Gernot Wilhelm, 369–376. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 2014. "Images of Tammuz: The Intersection of Death, Divinity, and Royal Authority in Ancient Mesopotamia." En *Experiencing Power, Generating Authority: Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*, editado por Jane A. Hill, Philip Jones y Antonio J. Morales, 151–182. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Sherwin-White, Susan M. 1983. "Ritual for a Seleucid King at Babylon?" *Journal of Hellenistic Studies* 103 (2): 156–159.
- Smith, Jonathan Z. 1976. "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity." *History of Religions* 16 (1): 1–19.

Listado bibliográfico de referencias

- . 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sommer, Benjamin D. 2000. "The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?" *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 27: 81–95.
- Steele, John M. 2012. "Living with a Lunar Calendar in Mesopotamia and China." En *Living the Lunar Calendar*, editado por Jonathan Ben-Dov, Wayne Horowitz y John M. Steele, 373–387. Oxford: Oxbow Books.
- Steiner, Richard C. 1991. "The Aramaic Text in Demotic Script: The Liturgy of a New Year's Festival Imported from Bethel to Syene by Exiles from Rash." *Journal of the American Oriental Society* 111 (2): 362–363.
- Talavera, María Eugenia. 2005. "Reflexiones críticas sobre la noción de fiesta." *Kaleidoscopio* 2 (3): 57–64.
- Tenney, Jonathan S. 2016. "The Elevation of Marduk Revisited: Festivals and Sacrifices at Nippur during the High Kassite Period." *Journal of Cuneiform Studies* 68: 153–180.
- Testa, Alessandro. 2014. "Rethinking the Festival: Power and Politics." *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (1): 44–73.
- The Oriental Institute. 2014. "Ancient Near East Site Maps." *The Oriental Institute Map Series*. Chicago: University of Chicago. https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/images/archive/Iraq_Site_300dpi.gif.
- Thureau-Dangin, François. 1921. *Rituels Accadiens*. París: Éditions Ernest Leroux.
- . 1922. "Les fêtes d'Akitu d'après un texte divinatoire." *Revue d'Assyriologie et D'archéologie Orientale* 19 (3): 141–48.
- Torres Ripa, Javier, ed. 2013. *Manual de estilo Chicago-Deusto: Edición adaptada al español*. Bilbao: Deusto.
- Trigger, Bruce G. 2003. *Understanding Early Civilizations: A Comparative Study*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Unger, Eckhard. 1931. *Babylon: die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*. Berlín: De Gruyter.
- Van de Mieroop, Marc. 2003a. "Reading Babylon." *American Journal of Archaeology* 107 (2): 257–275.
- . 2003b. "Revenge, Assyrian Style." *Past & Present* 179: 3–23.
- Van der Toorn, Karel. 1991. "The Babylonian New Year Festival: New Insights from the Cuneiform Texts and Their Bearing on Old Testament Study." En *Congress Volume Leuven 1989: Supplements to Vetus Testamentum XLIII*, editado por John A. Emerton, 331–344. Leiden: Brill.
- Waerzeggers, Caroline. 2012. "The Babylonian Chronicles: Classification and Provenance." *Journal of Near Eastern Studies* 71 (2): 285–298.
- Werblowsky, R. J. Zwi. 1989. "In Nostro Tempore: On Mircea Eliade." *Religion* 19: 129–136.
- Westenholz, Joan G. y Aage Westenholz. 2006. "Part I: Larsa 'Ritual' Tablet." En *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem: The Old Babylonian Inscriptions*, 3–81. Leiden: Brill.
- Winter, Irene J. 2010. "Sex, Rethoric and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sin of Agade." En *On Art in the Ancient Near East: From the Third Millenium BCE*, editado por Irene J. Winter, 2:85–126. Leiden: Brill.
- Withrow, Gerald J. 1990. *El Tiempo en la Historia*. Barcelona: Crítica.
- Wolkenstein, Diane y Samuel N. Kramer. 1983. *Inanna: Queen of Heaven and Earth. Her Stories and Hymns from Sumer*. Nueva York: Harper & Row.
- Yuhong, Wu. 2002. "The Calendar Synchronization and the Intercalary Months in Umma, Puzriš-Dagan, Nippur, Lagaš and Ur during the Ur III Period." *Journal of Ancient Civilizations* 17: 113–134.