

**LOS ESPECTROS FURIOSOS
COMO CAUSA DE ENFERMEDAD EN MESOPOTAMIA**

ÉRICA COUTO
*Universitat Pompeu Fabra**

En cierto tipo de textos cuneiformes se encuentran alusiones a fantasmas de difuntos como portadores de diferentes clases de enfermedades y de malestar a los vivos. Son entidades desencarnadas, en ocasiones de perfil demoníaco, que representan al muerto en un estado intermedio de existencia, fuera de la vida, pero privado al tiempo de una verdadera muerte. Esta creencia en el poder maléfico de los espectros responde a una ideología funeraria y del Más Allá que articula y fundamenta las actuaciones de estas entidades, y que yo he tratado de poner en relación a lo largo de las páginas siguientes. En un recorrido que se inicia en las ideas fundamentales alrededor de la muerte y las obligaciones funerarias, y que continúa hacia las representaciones textuales de los difuntos violentos, mi principal interés se ha centrado en analizar la manera en la que las creencias en materia del Más Allá alimentaron una determinada forma de concebir, comprender y expresar la enfermedad en Mesopotamia.

Este artículo está basado, fundamentalmente, en uno de los capítulos pertenecientes a mi trabajo de investigación sobre la etiología sobrenatural en Mesopotamia. Para el estudio concreto de este tipo de agente etiológico me he basado en el tratado de diagnósticos y pronósticos¹, en conjuros y rituales para librarse de fantasmas², y de una

*Este trabajo ha sido posible gracias a una beca predoctoral concedida por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte, aplicada en el Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives de la Universidad Pompeu Fabra.

forma más marginal, en composiciones mitológicas. Dado que gran parte de estos textos han sido copiados y recopiados por los escribas a partir de tablillas más antiguas³, resulta complejo determinar el alcance de estas creencias *post mortem*, su supervivencia y aplicación a lo largo del tiempo. La amplitud de los márgenes cronológicos de este trabajo, por tanto, exige que las conclusiones que se extraigan refieran a una visión panorámica de las creencias funerarias a largo término en materia de espectros irredentos.

1. *Conceptos funerarios en Mesopotamia: lo que queda tras la muerte*

‘Saber morir’ era una circunstancia de importancia vital en Mesopotamia. De un tránsito llevado adecuadamente dependía no sólo el bienestar del propio fallecido sino también el de aquellos que le sobrevivían, los cuales podían sufrir las consecuencias de su ira. Prácticamente en toda cultura a lo largo del tiempo y del espacio, la muerte se experimenta como un cambio de estado. Si tal cambio no se realiza ordenadamente, el difunto no se reconoce como tal. En consecuencia, ingresa en una realidad intermedia de existencia en la que, habiendo muerto, se resiste a abandonar este mundo y vaga entre los vivos causándoles desgracias.

La muerte (*mūtu*), entidad que en ocasiones aparece personificada en la forma de un demonio, produce la transformación del ser humano en *eṭemmu*. El *eṭemmu* es una forma de pseudoexistencia inmaterial,

Las abreviaturas utilizadas se han tomado del *Assyrian Dictionary of the University of Chicago* (CAD), y del *Reallexicon der Assyriologie* (RIA). Labat 1951 se menciona como TDP (Traité de Diagnostics et Prognostics), especificando a continuación el número de tablilla y la línea o líneas a las que se hace mención. Geller 1985 es referido como UH (Udug Hul), seguido del número de la línea o líneas correspondientes. Las demás referencias aparecen especificadas por el nombre del autor o autora, junto al año de publicación o de reedición de la obra.

¹ El tratado de diagnósticos y pronósticos es una obra de ‘profecías médicas’, en el que, a partir de la interpretación de los síntomas del paciente, se puede determinar el curso de la enfermedad o la causa –generalmente espiritual– de la misma. Véase Labat 1951; Heessel 2000.

² Scurlock 1988; Castellino 1955; Bottéro 1983, etc.

³ La cronología de los textos utilizados abarca, *grosso modo*, del período paleobabilónico (1894-1595 a.n.e.) a los períodos neoasirio (978-626 a.n.e.) y neobabilónico (625-539 a.n.e.).

traducible por ‘espectro’, ‘fantasma’ o ‘espíritu’. Podría entenderse incluso como viento, puesto que en ocasiones el fantasma es representado en su inmaterialidad como una brisa⁴. Otros términos menos frecuentes para referirse al fantasma son ‘doble del muerto’ (*ardanān mīti*⁵); o un genérico ‘muertos’⁶. Resulta digno de mención el uso de la expresión ‘doble del muerto’, puesto que *ardanum* o *dinānu* es un término que suele utilizarse con la acepción de ‘sustituto’. En ciertos rituales mágicos –entre ellos, como se verá, se encuentran algunos para librarse de las influencias espectrales–, *ardanum* designa a las figurillas de barro, pasta u otro material similar, que sirven para representar al enfermo o a su agente de enfermedad en dichos rituales de curación. Es decir, estas figuras son objetos que sustituyen a determinadas entidades ‘reales’: no siendo propiamente los sujetos en sí adoptan, sin embargo, su rol. Por ello podría suponerse que con *ardanān mīti*, ‘doble del muerto’, se alude a una realidad espiritual que se asemeja al difunto en vida, y que lo sustituiría en la muerte.

Al morir, el difunto ingresa en el submundo infernal. El infierno se representa, tanto en los mitos sumerios como en los acadios, como un destino sin retorno en el que mora todo difunto en paz, quien lleva allí una existencia pálida y sombría. En este sentido, el Más Allá mesopotámico es similar al Hades griego o al Sheol hebreo:

Nergal dirigió su cara hacia Kurnugi,
 Hacia la casa oscura, la morada del dios Erkalla,
 Hacia la casa en la que aquellos que entran no pueden abandonarla,
 (iii) En el camino donde el viaje es de una sola dirección,
 A la casa en la que aquellos que entran están privados de la luz,
 En la que el polvo es su comida; el barro, su pan.
 Se visten con plumas, como los pájaros.
 No ven la luz, viven en la oscuridad.⁷

Quien penetra en los infiernos ya no puede abandonarlo, y ésta es una imagen constante que se repite en varias composiciones mitológicas y

⁴ El factor ‘viento’ (líl) está implícito, por ejemplo, en la propia denominación logográfica de los espectros *lilû*: ki.sikil.líl.la.

⁵ TDP 10 5; TDP 11 40; TDP 13 Col. II 15.

⁶ *Mītūti*^{mes}, TDP 23 42.

⁷ ‘Nergal y Ereškigal’, col. ii, 51’-53’ a col. iii, 1’-7’, en Dalley 1997: 386.

literarias, como en ‘Gilgameš y Enkidu’; o en el ‘Descenso de Inanna a los Infiernos’:

Después (Ea) lo llamó y le explicó las reglas,
“Hijo mío, (sobre) el viaje que deseas hacer: desde el momento en que llegues,
Sigue las instrucciones que te doy.
En el momento en que te traigan una silla,
No vayas hacia ella, no te sientes.
(Cuando) el panadero te traiga pan, no vayas hacia él, no comas del pan.
(Cuando) el carnicero te traiga carne, no vayas hacia ella, no comas carne.
(Cuando) el cervecero te traiga cerveza, no vayas hacia ella, no bebas cerveza.
(Cuando) te traigan un baño para los pies, no vayas hacia él, no te laves los pies.
(Cuando) ella (Ereškigal) haya estado en el baño,
Y se haya vestido con un traje fino,
Dejando que vislumbres su cuerpo...
No debes hacer eso que los hombres y la mujeres hacen”⁸

El infierno, por tanto, es un mundo regido por sus propias reglas, con divinidades específicas al frente, y en el que el camino que lleva hacia él no tiene vuelta atrás. Por ello, cuando Enkidu desciende a los infiernos para recuperar la pelota de madera con la que se entretenía Gilgameš, obviando los consejos que éste le proporciona sobre la etiqueta del submundo –el silencio, la suciedad en el vestir, los pies desnudos...–, queda atrapado en los dominios de Nergal como un muerto más⁹.

La buena muerte, por tanto, aquella que permitía el ingreso del difunto en el Kurnugi, debía llegar de modo natural en la senectud, al amparo de una familia numerosa que se hiciese responsable del cuidado del difunto en el otro mundo. En este aspecto de respeto y cuidado de los muertos, el sentir de Mesopotamia no difiere de la gran mayoría de religiones y culturas del mundo: las honras fúnebres forman parte de las responsabilidades familiares y de culto puesto que, como bien expresa Bottéro (1980: 35), el relativo bienestar del que los muertos pueden

⁸ ‘Nergal y Ereškigal’, 35’-47’.

⁹ Gilgameš XII 33-47, en George 2003.

disfrutar en los infiernos depende, exclusivamente, de la disposición de los vivos a complacerlos en sus necesidades.

Y en cuanto que dichas necesidades prácticamente equivalen a aquellas que manifestaban estando vivos, es muy probable que el comportamiento considerado ideal hacia los ancianos y los padres fuese también el apropiado tras la muerte. En los contratos de adopción¹⁰ se especifica el trato que los hijos deben dispensar a los padres: ‘mostrar afecto’ (*ramû*), ‘honrar’ (*kubuttu*), ‘complacer’ (*libbam ïubbu*), ‘reverenciar’ (*palāhu*), ‘estar a su disposición’ (*wašābu mahar PN*), acciones que no debían estar demasiado alejadas del tratamiento a dispensar a los difuntos.

Entre las obligaciones funerarias que formaban parte del cuidado del difunto debían constar¹¹: (1) enterramiento y alimento periódico, (2) garantía del paso al ultramundo, y (3) realización de ritos tras la muerte, que en Mesopotamia refieren especialmente a las honras dispensadas para mantener vivo el nombre del difunto. La ausencia de creencias en una eternidad recompensada en el Más Allá dejaba en manos de los familiares el bienestar relativo del difunto, cuya ‘inmortalidad’ sólo podía asegurarse mediante el recuerdo continuado.

Aunque morir implica la interrupción de las funciones propias del individuo, éste continúa teniendo las mismas necesidades vitales en el Más Allá. Comida, bebida, incluso vestimenta y otros objetos de uso personal, son requeridos por el difunto que, al no poder obtenerlos por sí mismo en la nueva realidad en la que mora, debe contar con la entrega y la dedicación de su progenie.

En Mesopotamia, estas acciones de honra –aparte del debido enterramiento, que de por sí ya era garante del paso al Más Allá– se traducían en la realización del *kispum*, la ofrenda funeraria. Por lo general, ésta consistía en comida y bebida, pero también en objetos de uso cotidiano –cuero, cerámica–, o madera y estiércol como combustible

¹⁰ Harris 1992: 626.

¹¹ Jonhston 1999: 80 describe estos elementos para el caso cultural de Grecia, pero considero que pueden aplicarse sin temor, valorando las diferencias culturales, al caso mesopotámico. He omitido el punto en el que la autora alude a la protección ante amenazas postmortem tras el enterramiento, por las que se busca librar al difunto de las interferencias demoníacas que puedan dificultar el tránsito. No parece haber evidencias claras de esto en Mesopotamia.

a utilizar durante los rituales de la ofrenda¹². Este acto de encender fuegos, antorchas y braseros se vincula directamente a los ritos¹³ que se realizaban durante la luna nueva del mes de Abu, el quinto mes del calendario babilónico, como parte de las festividades anuales en las que se honraba a los antepasados. Con los fuegos se buscaba iluminar el oscuro camino de regreso entre los infiernos y la superficie. Estas ceremonias del mes Abu se basaban en la extendida creencia multicultural de que, en determinados días o períodos del año, los espíritus de los muertos quedaban libres para ascender al mundo de los vivos y reencontrarse con sus familiares.

Aparte de este ritual anual, a los antepasados se les realizaban ofrendas periódicas, generalmente cada mes, y, con seguridad, coincidiendo igualmente con la desaparición de la luna¹⁴. Para ello existía un espacio doméstico destinado al culto de los muertos familiares, denominado *KI.SÌ.GA/bīt kispi* o *šiddi eṭem kimti*¹⁵.

2. Los espíritus vengativos

En el sistema de creencias funerarias mesopotámico, como se ha visto, no se registra una teología desarrollada del Más Allá. La ausencia de una escatología propiamente dicha confería a los espíritus de los muertos una pseudoexistencia oscura, donde no eran más que pálidos reflejos de los seres humanos que habían encarnado en vida. Tras la muerte, el ser humano no recibe recompensa ni castigo, ni es privado de la presencia del dios ni se reúne con las divinidades: simplemente, ingresa en ese infierno o ultramundo sombrío y polvoriento y, si es afortunado, aun recibirá libaciones y ofrendas de sus descendientes. La representación de un universo poblado de ‘daimones’ quizás contribuyó a dotar a los

¹² Para ejemplos de textos en los que se explicitan los materiales y objetos requeridos en el *kispum*, véase Tsukimoto 1985.

¹³ Tsukimoto 1985: 47-49 enmarca estos ‘gestos simbólicos’ en el contexto de celebración del mito del descenso de Girra, y también en la honra a la figura de Gilgameš, íntimamente relacionado con el mundo infernal.

¹⁴ Bottéro 1980; Cohen 1993: 455. La desaparición de la luna tenía un significado agorero en Mesopotamia, creyéndose que propiciaba las actuaciones malévolas de los criminales, y, por extensión, de los seres sobrenaturales, que se amparaban en la oscuridad para realizar sus fechorías.

¹⁵ ‘L’aile des mânes’, en Bottéro 1980: 38.

fallecidos de una imagen próxima a estas otras entidades y, como ellas, podían adoptar un perfil de comportamiento tanto benévolo como malévolo respecto a la humanidad.

Los fantasmas de los muertos, por tanto, podían transformarse en una seria amenaza para los seres humanos si el tránsito a los infiernos no llegaba a realizarse. Jonhston (1999: 38) lo expresa acertadamente de la siguiente forma:

(...) in the Greek view, death did little to change the essential features of human personality. Ghosts retained the emotions of living persons and were assumed to feel the same way about both good and bad treatment as they would have felt when alive; the real difference lay in what the dead were able to do about their feelings.

En Mesopotamia puede concluirse lo mismo, como a continuación expondré en el análisis de las diferentes categorías espectrales. Ciertos fantasmas se mostraban más predispuestos a ser infelices y vengativos a causa de las circunstancias acaecidas en el momento de la muerte, o bien por el tratamiento dispensado por los vivos una vez traspasado dicho umbral. Esta venganza solía manifestarse en los vivos bajo la forma de enfermedad.

El *kispum* u ofrenda funeraria de la que he hablado en la primera sección del artículo se utilizaba, igualmente, para aplacar al fantasma que atormentaba al paciente enfermo. Las libaciones, las honras de comida y objetos cotidianos le abrían las puertas al descanso de los infiernos, permitiéndole abandonar en paz el mundo de los vivos¹⁶. En los casos en los que la furia vengativa del espectro procedía de la ausencia de enterramiento, se le proporcionaba uno junto a las necesarias honras fúnebres, utilizando para ello una figurilla que le representaba.¹⁷

2.1. *Categorías de eṭemmu*

Los diferentes tipos de fantasmas susceptibles de aparecerse ante un ser humano pueden clasificarse siguiendo diferentes constantes descritas en los textos. Una primera forma se basa en la distinción entre los espectros

¹⁶ Tsukimoto 1985: 146-158.

¹⁷ Tsukimoto 1985: 138-139.

‘conocidos’ y los espectros ‘desconocidos’. En CT 23 iii 1 se menciona al fantasma que puede estar afectando al sujeto como ‘(tanto) el que le es conocido como el que le es desconocido’. Esta apreciación aplica como elemento definitorio la existencia o la ausencia de obligaciones funerarias entre el paciente o persona afectada y el fantasma; un espectro ‘conocido’ puede referirse al padre o a la madre difuntos que se aparecen ante el hijo para requerir sus ofrendas:

Tú, difunto, que me sales al encuentro, seas (mi) padre, o (mi) madre, o (mi) hermano, o (mi) hermana, o mi parentela,
O mis familiares o mi clan, seas el fantasma de un (hombre) enterrado, o el fantasma de un (hombre) no enterrado, o alguien que (murió) a causa de una ofensa contra un dios,
O alguien que murió a causa de una ofensa contra el rey, o un fantasma que no tiene a nadie que le vierta agua (...) ¹⁸

Como espectro conocido puede entenderse, igualmente, a aquel que, en vida, compartió vivencias con el paciente y que no dispone de nadie que invoque su nombre ni se ocupe de mantener su memoria:

Tanto si eres aquel con el que quise comer diariamente,
Como si eres aquel con el que quise beber diariamente,
O si eres aquel junto con el que quise unirme diariamente,
O si eres aquel con el que quise vestirme a diario cuando yo tenía frío,
Si eres aquel con el que me uní cuando me infestaban los piojos,
Si eres aquel con quien me arropé en su seno cuando yo tenía frío.
En lo referente al cuerpo del hombre, hijo de su dios,
Mientras no te retires de él,
Mientras no te apartes de él,
No debes comer con él, no debes beber con él ¹⁹.

Los espectros desconocidos aluden a aquellas entidades espirituales sin afiliación alguna con el paciente. Entre ellos, es factible establecer una organización interna, de la siguiente forma: muertos desprovistos de honras fúnebres, los muertos violentamente, muertos por una ofensa y los muertos prematuramente.

¹⁸ BAM 230: 31-34 en Scurlock 1988: 160.

¹⁹ UH 328-338.

2.2. Muertos sin los honores funerarios requeridos

Un ejemplo de este tipo de difunto se encuentra en KAR 21: 44'-45', citado en Scurlock 1988: 169-172:

(sea) un fantasma sin nadie que invoque su nombre, o un fantasma errante de entre sus parientes, o el fantasma (del) que ha sido abandonado en el desierto y por ello su espíritu no ha volado (y) su nombre no ha sido invocado, confíalo (Šamaš) a los fantasmas de sus parientes²⁰.

En estos casos, la realización de rituales y de ofrendas que simulen el funeral son imprescindibles para aplacar la furia del fantasma: libaciones de agua, cerveza; deposición de grano tostado²¹... En ciertos casos, se simula un entierro ritual del espíritu descarnado. Se moldean figurillas del fantasma o fantasmas en barro, y también del enfermo, las cuales se dejan durante tres días en la *ki.mah* o *qimahhi*²², la tumba, buscando de esta forma que el espectro se reintegre en los infiernos con sus ancestros. O bien, pasados dichos tres días, se le facilitan provisiones de viaje, preparando simbólica y ritualmente su regreso a los infiernos como forma de exorcismo²³.

Una práctica similar aparece atestiguada en el contexto cultural griego²⁴, donde se describe el caso de un visitante fantasmal que ha sido enviado a un mortal utilizando medios mágicos. Para librarse del espectro, el dueño de la casa realiza figurillas de madera y metal, de las que se ocupa ofreciéndoles comida, es decir, honrándolas. Luego las lleva a un bosque virgen y allí las deposita: el fantasma ya ha sido aplacado –mediante ofrendas–, y apartado de la esfera humana: se ha confinado a un ámbito en el que, por una parte, el material mágico no puede ser encontrado por otras personas, y, por tanto, no ofrece peligro

²⁰ Parte de los Zhiguai, cuentos de fantasmas de tradición china, tratan de espíritus que no pueden descansar por no haber recibido exequias funerarias, porque sus cuerpos no han recibido un enterramiento adecuado, o porque nadie ofrece comida ni bebida en su tumba. Véase Campany 1991: 25s y Cohen 1982.

²¹ KAR 21 r. 14, en Scurlock 1988: 212.

²² Castellino 1955: 248-249.

²³ BAM 323: 82-84, en Scurlock 1988: 234-5.

²⁴ En SEG ix 72 = LSS 115 citado por Parker 1983.

de contagio para terceros; y, por otra, es un espacio marginal, un área deshabitada y externa a la esfera de los vivos donde el fantasma no puede hacer ya ningún daño²⁵.

2.3. *Muertos en circunstancias violentas*

Este tipo de muerte no permitía la recuperación del cadáver ni su inhumación:

Bien seas alguien caído en el desierto,
O alguien que murió en la estepa,
O el que (yace) en la estepa sin estar cubierto por la tierra,
O si eres el hombre muerto por arma,
O el hombre destruido en la orilla (del río),
O aquel a quien el león despedazó,
O aquel a quien un perro devoró,
Bien seas el hombre que murió en el agua,
O aquel que se cayó del tejado,
O el que se cayó de una palmera,
O aquel cuyo barco se hundió²⁶

Morir por ahogamiento, por cremación, o siendo devorado por bestias, implicaba la destrucción del cuerpo. Enkidu, por ejemplo, siendo interrogado sobre los que moran en el infierno, responde de esta forma a Gilgameš:

¿Viste a aquel cuyo cadáver se dejó tendido en el campo?
Lo vi.
Su fantasma no descansa en los Infiernos²⁷

Siguiendo la propuesta de Abusch (1998), en el cuerpo y, consecuentemente, en su preservación como realidad intacta, reside la identidad del sujeto. Es esta identidad cuya memoria se mantiene y se honra en el culto funerario. Sin cuerpo, la individualidad y la humanidad

²⁵ Johnston 1999: 58-59.

²⁶ UH IV 315-325.

²⁷ Gilgameš XII 150-151, en George 2003: 735.

se disuelve, y el *eřemmu* se ve condenado a vagar, desarraigado y desprovisto de un culto que mantenga vivo su nombre²⁸.

2.4. Muertos por ofensas

Son espectros cuya muerte se relaciona con una ofensa no expiada contra la divinidad, o con un crimen contra la figura del rey:

Fantasma que continúa apareciéndoseme,
Bien sea el fantasma de alguien que murió por el pecado contra un dios o por un crimen contra el rey²⁹

Estas dos tipologías espectrales despiertan sendas preguntas. La primera, ¿los crímenes contra el rey –seguramente ligados a la traición o a la ruptura de promesas y pactos– eran penados de un modo tal que impidiese la entrada del criminal en los infiernos, tal que quemando el cadáver o dejándolo insepulto? Y, segundo, ¿los pecados no disueltos creaban algún tipo de mancha o ‘miasma’ que perduraba tras la muerte, y convertía al espíritu del ofensor en una entidad vagabunda?

Este tipo de difunto demuestra la creencia de que los actos hechos en vida, las transgresiones y pecados, continuaban pesando en la existencia fantasmal si no se habían realizado los ritos purificatorios necesarios:

If they go to their graves in a *miaros* state, not having atoned for polluting transgressions, they might expect to remain *miaroi* and to suffer whatever consequences for *miasma* the powers of the Underworld hand out.

²⁸ Esta interpretación, sin embargo, presenta ciertos problemas de coherencia con las evidencias textuales que proporcionan los encantamientos contra los *udug hul*. Aquí, los fantasmas de los muertos violentamente, como he citado más arriba, acosan a los vivos con visiones y enfermedades, no desaparecen sin más sino que permanecen entre los seres humanos. Es decir, sí es cierto que yacen sin referentes, perdidos, pero la destrucción del cuerpo no implica la disolución de la parte espiritual, que sí continúa activa. Por otro lado, los razonamientos de Abusch respecto a la destrucción del *eřemmu* de la bruja en Maqlû (véase VIII 85-88, en Abusch 1998: 374) mediante la consiguiente destrucción de su cuerpo –o de la imagen que lo representa– sí me parece lógica y consistente, con lo cual el dilema se hace evidente: ¿cuál es la relación cuerpo–fantasma, y cómo ‘interactúan’ ambos tras la muerte?

²⁹ Castellino 1955; CT XXIII 15-18; BAM 230: 34.

Así explica Johnston (1999: 54) el peso de las ofensas sin exculpar en Grecia. Tomando el ejemplo citado, y adaptándolo a esta propuesta explicativa, parece concluirse que, en el caso de Mesopotamia, la muerte que se produce a causa de ofensas no disueltas –es decir, la muerte que procede de castigo divino o de castigo real– hace que estos muertos permanezcan en esa otra existencia como *eṭemmu* errantes.

2.5. *Los muertos prematuramente: la familia Lilû y Kûbu*

El destino truncado por una muerte prematura lleva implícitas ciertas connotaciones de fracaso. La negación de una existencia confortable tras la muerte sólo dejaba las esperanzas de plenitud para la vida: es decir, el ser humano sólo disponía de su ‘carpe diem’ particular para intentar materializar sus planes y sus expectativas. La muerte prematura implicaba fracasar en ello, sin posibilidad de enmienda.

Morir en la juventud, cuando el individuo todavía no había logrado forjarse una vida y, sobre todo, cuando no había podido dejar descendencia, era motivo de lamento y de desgracia. Dumuzi, siendo sustituto de la diosa Inanna en los infiernos y, por tanto, muriendo en lugar de ella, es llorado por su hermana Geštinanna de la siguiente forma³⁰:

¡Hermano mío! Mi hermano, muchacho que no ha cumplido sus días. Oh, mi hermano, el pastor Ama-ušumgal-anna, muchacho que no ha cumplido sus días ni sus años. Mi hermano, muchacho que no tiene esposa, que no tiene hijos. Oh, mi hermano, muchacho que no tiene ningún amigo, que no tiene compañero. Mi hermano, el muchacho que no es un consuelo (?) para su madre.

La tristeza por una muerte prematura procede de la ruptura de los planes de vida deseables para todo ser humano. Con su llegada, se impide la fundación de una familia y la consecución de una progenie. La frustración implícita a esta realidad se manifiesta en un proceso de demonización de los espectros muertos antes de su tiempo. Estas furias vengativas se describen como la ‘familia Lilû’, *eṭemmu* que devienen en

³⁰ Véase la versión contenida en etcs1, hecha a partir de la traducción de W.R. Sladeck (1974) ‘Inanna’s Descent to the Underworld’.

espíritus malignos por su infortunio. En la serie de encantamientos udug hul³¹, encaminada a exorcizar demonios, se menciona consecutivamente a los espectros ‘comunes’ y a los Lilû, ratificando así su pertenencia al género espectral:

Ya seas un espectro sin lugar en el que descansar,
Ya seas una muchacha sin adornos,
O bien un joven sin fuerza³².

Los espectros Lilû se caracterizan, en primer lugar, por su juventud, dado que es su corta edad en el momento de la muerte lo que define su supervivencia como ser incompleto. Infelices porque nunca conocieron la unión conyugal, tanto el demonio Lilû como sus contrapartidas femeninas, Lilitu y Ardat lilî³³, representan a los fallecidos en plena juventud que, insatisfechos, buscan realizarse a través de las relaciones sexuales con humanos³⁴, de donde se deriva la enfermedad para estos últimos. Son, por tanto, símbolos de la infelicidad suprema que, en su carencia, se convierten en agentes de enfermedad.

Lilû y Lilitu/Ardat lilî conforman, por tanto, una trágica pareja equivalente en algunos aspectos, y salvando las distancias cronológico-culturales, al íncubo y al súcubo medievales que amenazaban las noches de los durmientes con uniones sexuales ilícitas. Eso sí, si íncubos y súcubos se movían por un hambre lujuriosa insaciable que, además, podía dejar encinta a la mujer que fuese víctima de tales ataques, en el caso de nuestros espectros mesopotámicos la aparente lujuria provenía únicamente de su trágico origen.

³¹ Geller 1985.

³² UH 312-314

³³ En el análisis se ha asimilado perfil y comportamiento de Ardat lilî y lilitu, puesto que sus respectivos caracteres son prácticamente indistinguibles. Estoy de acuerdo con Wiggermann (2000: 227, nota 56) en la afirmación de que la Ardat lilî, no debe considerarse como un ‘producto’ causado por haber sufrido la acción de Lilû, como podría sugerir la traducción literal de su nombre: Ardat lilî, ‘chica de Lilû’.

³⁴ Scurlock 1991: 153ss. Es muy posible que los modos de ‘contagio’ utilizados por estos seres no se comprendiese siempre como un ataque sexual.

El perfil de Lilû se describe en los textos de la siguiente forma³⁵:

El joven que en la calle aparece
Vive continuamente solo.
El joven que, por la mano (a causa) de su destino
Derrama (lágrimas) amargamente.
El muchacho (al) que, por su hado,
El silencio mortal (le) está unido.
El joven que en la calle el lamento,
Así dice él, lo engendró.
El joven a quien el lamento
Su persona quemó.
El joven cuyo dios
Lo ató malvadamente.
El muchacho cuya diosa
Lo partió.
El joven que no se unió a esposa,
Que no engendró (ningún) hijo.
El joven que en el regazo de su esposa
Los encantos (de ésta) no tocó.
El joven que en el regazo de su esposa
El vestido no (le) quitó.
El joven que la casa de su suegro
Fue hecho abandonar.

Lilû es o, más bien, fue en vida, un joven (*eṭlum*) que, por muerte prematura, se convierte en figura demoníaca. Su destino (línea 3, *namtaru*) como ser humano se ve completamente alterado por dicha circunstancia: nunca podrá unirse en matrimonio, ni disfrutar de los placeres sensuales³⁶ ni tener descendencia. Es decir, las metas de plenitud para todo ser humano según la idiosincrasia mesopotámica nunca llegarán a realizarse, y es bajo esta perspectiva bajo la que debe analizarse el móvil para las acciones de Lilû. La angustia, la frustración y

³⁵ Grupo 1: 81.7.1, 98 (BM 42338) y K.5443, Lackenbacher 1971: 124ss, líneas 1-22. He tomado únicamente el texto acadio, y no el sumerio, mucho más fragmentario, para la traducción que aquí propongo.

³⁶ La expresión ‘*ṣubāta šahāṭum*’ se refiere a desatar, quitar el vestido o las vestiduras en alusión al acto sexual –no se menciona como expresión, pero sin duda parece un eufemismo que alude a la acción de desnudarse como gesto previo a la consumación–.

la pesadumbre lo impulsan a intentar alcanzar, bajo esa nueva naturaleza demoníaca, lo que se vio truncado por un final fatal. De esta forma, se aproximará a la mujer elegida con engaños y bajo una falsa apariencia³⁷. Se presentará como el hijo del príncipe que la colmará de metales preciosos, y le prometerá matrimonio a la que será su víctima femenina: ‘Soy hijo de príncipe, le dice, llenaré tu regazo de oro y de plata’, ‘Sé mi esposa, yo seré tu marido, le dice’³⁸.

Ardat lilí³⁹ refleja en su nomenclatura –ki.sikil.líl-lá(en.na); ki.sikil.ud.da– una prácticamente indistinguible naturaleza respecto a la Lilítu –ki.sikil.líl.la; munus.líl.la–, lo que se corrobora en el perfil retratado en los textos. Las fuentes que describen la contrapartida femenina de Lilû principian con la descripción o ‘presentación’ del demonio, coincidiendo en contenido y exposición con los exorcismos contra este:

La Ardat-lilí se desliza por la ventana del hombre,
 La joven (que) no ha conocido una vida normal;
 La joven hija que, siendo una mujer, no ha sido inseminada como mujer,
 La misma que, siendo una mujer, no ha sido desflorada,
 (...)
 (La joven) que fue forzada a salir de la casa de sus parientes políticos,
 La joven que, como un viento, fue forzada a salir por la ventana,
 La joven cuyo espíritu (‘fantasma’) no fue liberado por la boca,
 La joven llevada a la tierra por el mal de su vientre⁴⁰

Este pasaje nos revela las claves de la naturaleza de la Ardat-lilí tal y como era formulada y comprendida: fuera de la normalidad, ajena a la convención, y, por ello, infeliz. Virgen, que sólo está encinta de su propia desgracia, subrepticamente –de ahí las formas aéreas mediante las que se describe su capacidad de colarse a través de las ventanas– toma para sí a un hombre, buscando la normalidad, la convención, con lo que no hace sino ratificar su condena, su destino anormal⁴¹.

³⁷ Lackenbacher 1971: 129, Col. II, líneas.11-15.

³⁸ Lackenbacher 1971: 126 y 129, líneas 11-15.

³⁹ Véase Lackenbacher 1971: 119ss para el número de registro de tablillas referentes a encantamientos y exorcismos contra la Ardat-lilí, pertenecientes a la secuencia cronológica más antigua.

⁴⁰ Lackenbacher 1971: 131 y 139.

⁴¹ Lackenbacher 1971: 149.

La singularidad de su situación se expresa también en el hecho de que su espíritu no ha sido liberado a través de la boca, seguramente en base a la creencia de que, en el momento de la muerte, el ‘espíritu’ o parte etérea del hombre abandonaba el cuerpo saliendo de entre los labios del fallecido. En un tipo de muerte desordenada o violenta, el espíritu debía sufrir un proceso traumático en el abandono del cuerpo, lo que debía contribuir a su permanencia como espectro en el mundo de los vivos.

En el reverso columna I 2’-13’⁴², la caracterización se presenta de un modo similar al fragmento anterior, pero poniendo énfasis tanto en la condición sexual anormal del espectro como en la imposibilidad de ser madre:

La joven que, en el regazo de su marido, nunca tocó su sexo,
La joven que, en el regazo de su marido, nunca se quitó su vestidura,
La joven a la que el joven marido no le ha abierto el broche,
La joven cuyos senos no han tenido leche [...]
La joven que... nunca ha recibido el nombre de madre, que nunca ha dado nombre (a un hijo)
La joven que nunca paseó por las calles y callejuelas con las (otras) jóvenes

La imagen del espectro de un(a) virgen como criatura demoníaca no es prerrogativa de las creencias mesopotámicas. Se encuentra atestiguada ampliamente en multitud de culturas y de momentos históricos. Ya he mencionado a los íncubos y súcubos de la literatura medieval. Ejemplos más cercanos al período y espacio estudiados aquí, no obstante, se localizan en Grecia, donde demonios femeninos como Gello, Lamia y Mormo se definen como agentes especializados en el ataque a niños y a mujeres encintas⁴³.

Es más, los textos griegos denominan *aōroi* a esta categoría de difuntos muertos prematuramente, y les atribuyen actos de persecución y aflicción a bebés, recién casadas y mujeres embarazadas⁴⁴. La envidia, la frustración y la ira nacida de todo ello los convierten en seres intermedios, parciales, que:

⁴² Lackenbacher 1971: 135ss.

⁴³ Johnston 1999: 29.

⁴⁴ Johnston 1999: 128.

(...) like Lilith, the lilitu, and most of their other sisters around the world, *aōrai* were thought to return to the upper world in order to deprive others of what they themselves had missed”⁴⁵

Otros personajes, como el demonio Lamaštu en su papel de ‘madre invertida’⁴⁶, o la Medea de Eurípides, en su rol vengativo, asesinando a sus propios hijos para vengarse del infiel Jasón, se asimilan a un tipo de demonio femenino (‘reproductive demon’), común al ámbito cultural mediterráneo, especializado en matar niños y en perseguir y atacar a las mujeres embarazadas⁴⁷. Estos seres maléficos actúan bien por propia incapacidad de procreación –Lilitu, Ardat lili, Gello...–, bien por la ausencia o perversión del instinto maternal –Medea–.

En trabajos etnográficos y antropológicos relativamente recientes, se revela la pervivencia de estas creencias en zonas de la actual China. Partiendo de la idea de que las hijas son ‘extranjeras’ desde el nacimiento, puesto que se casarán en otra familia y contribuirán a su prosperidad, si mueren sin haber contraído matrimonio, no reciben culto por parte de sus parientes de sangre. Si se manifiesta un mal o una enfermedad en la familia, ésta será interpretada como un requerimiento por parte de la difunta: la demanda de un matrimonio y, ligado a ello, de cuidados funerarios⁴⁸. Otros casos de espíritus que enferman a vivos por carecer de descendencia y, por tanto, de ofrendas, se atestiguan igualmente en China⁴⁹, junto a otras ‘apariciones’ derivadas de la necesidad de venganza, por capricho, o para hacer saber a los vivos la situación desagradable que padece el difunto.

⁴⁵ Johnston 1999: 165.

⁴⁶ Este demonio está ampliamente atestiguado en el área mesopotámica. En los encantamientos pertenecientes a la serie canónica puede verse cómo su sentido de la maternidad es equívoco: en su iconografía, por ejemplo, se la representa dando de mamar a animales en una búsqueda desesperada por participar del fruto de la procreación. En sus ansias truncadas de ejercer de madre, interpela (en Foster 1993: 864, líneas 7-8):

Traedme a vuestros hijos para que (los) amamante,
y a vuestras hijas, para que (les) dé de mamar,
Deja que ponga mi pecho en la boca de tu hija

⁴⁷ Johnston 1997a: 14.

⁴⁸ Otake 1980: 23.

⁴⁹ Otake 1980: 24-25.

A todas luces, estas entidades objetivizan mediante un proceso de proyección externa, los instintos y pasiones que llevan al ser humano a comportarse vengativa e inhumanamente, pero también sintetizan en sí muchas otras tendencias. Expresan su miedo a la muerte, a las circunstancias y al momento en que pueda ocurrir; a los padres que pierden a sus hijos en manos de estos seres les ayuda a aceptar la pérdida y también a eximirse de culpa⁵⁰. Los *lilû* envidian la condición matrimonial, la preñez, la maternidad, la sexualidad, el esplendor de la vida y de la salud: lo desean porque no pueden disponer de ello.

Otro tipo espectral enmarcado dentro de esta categoría de muertos prematuramente es *Kūbu* (literalmente, ‘feto’⁵¹), espectros de los nonatos que resultan de la demonización de los infantes muertos en el vientre de su madre o nacidos sin vida⁵².

En los textos aparecen referencias del tipo: ‘*Kūbu* que no fue enterrado en la tumba’⁵³, o: ‘como *Kūbu*, que nunca tomó la leche de su madre’⁵⁴. La idea de ‘ser incompleto’ como determinante de su naturaleza agresiva contra los seres humanos –especialmente contra los bebés– también está presente en este caso; y es probable, incluso, que ciertos temores sociales no reconocidos estén presentes en la confección de este personaje. ¿Es posible que un cierto sentimiento de culpabilidad familiar o social hacia estas criaturas, por la injusticia que supone el perder la vida sin oportunidad alguna para disfrutarla, se manifestase en el temor a ser amenazados por sus espectros vengativos?

Como en los fantasmas-demonio *Lilû*, el sentimiento de venganza que nace de su destino truncado los convierte en enemigos de lo que habrían podido llegar a ser: atacan a los bebés, la realidad tangible y viva de la que ellos sólo son sombra borrosa. Por tanto, los estados de ira que se manifiestan en estos agentes etiológicos se hacen derivar de la frustración y de la envidia, dos sentimientos que sintetizan su existencia.

Ardat-lilî, *Lilû*, *Lilitu*, los demonios *Kūbu* y los *etemmu* guardan un perfil común: representan el destino –*šimtu*– truncado en las tres etapas

⁵⁰ Johnston 1999: 162.

⁵¹ CAD K/8, pp. 487-488.

⁵² Scurlock 1991: 152.

⁵³ Borger AOAT 1, p. 4 párrafo III: 13-14 en Scurlock 1991: 152.

⁵⁴ CT 23 10: 16; Myhrman ZA 16, p. 178 iii 24-25; PBS 1/2 n° 113 iii 12-13; KAR n° 330: 5, etc en Scurlock 1991: 152.

de la vida. Kūbu da forma al nacimiento truncado; los Lilû, al matrimonio truncado; y los *eṭemmu*, a la ‘buena muerte’ truncada⁵⁵.

3. Acciones

La referencia más habitual, aunque no aparezca en todos los casos, para aludir a la acción de un fantasma, es ‘mano del espectro’ (šu gidim/*qāt eṭemmi*), siguiendo la terminología usual indicativa de ‘responsabilidad, autoría’⁵⁶. También el verbo *ṣabātum*, ‘atrapar, agarrar’, es frecuentemente utilizado, dentro de la tónica marcada por los textos de diagnósticos y pronósticos.

Los fantasmas inquietos suelen atormentar a sus víctimas haciéndose visibles ante ellas⁵⁷, pero otro tipo de manifestaciones también son posibles. En la serie profética *Šumma ālu*⁵⁸, la tablilla 19 menciona portentos relacionados con demonios y fantasmas que son vistos en la casa del individuo al que afecta la premonición. El espectro es representado aquí importunando y, por ello, también causando temor, de

⁵⁵ Lackenbacher 1971: 150.

⁵⁶ Una expresión paralela, ‘mano del dios’ (*qāt ili, qāt ND*), se utiliza para referir aquellas enfermedades enviadas como castigo divino sobre los hombres. La ‘mano’, en el caso de males producidos tanto por los dioses como por los espectros, parece guardar connotaciones de: (1) responsabilidad, como *pars pro toto*, expresaría la identidad del ente que produce la enfermedad o la situación adversa; (2) contacto, establecido físicamente entre el dios y el paciente o víctima. Según Roberts (2002: 98), el uso del término šu/*qātum* provendría de una concepción antropomórfica de los dioses, y la mano sería el miembro físico con el que realizarían sus actos; (3) acción, actividad, expresada en actos del tipo ‘agarrar’ o ‘golpear’, se vincularía, junto con el punto anterior, con la tesis mantenida por Roberts. La expresión de la causalidad de una serie de síntomas como ‘mano de X’ no se traduciría en la identificación de esa ‘mano’ con una enfermedad concreta, sino que debe entenderse que dicha enfermedad ha sido obra de tal o cual dios o espectro.

El motivo de la ‘mano del dios’ aparece, también con frecuencia, en el Antiguo Testamento. La ‘pesada mano’ de Yahwe (2 Sam 24: 1-15) expresa enfermedades de dimensiones generalmente catastróficas, de carácter punitivo. Es muy probable que su inclusión en los textos bíblicos se deba a una reminiscencia, –o incluso a la pertenencia de ambas culturas a un universo intelectual común–, de la ‘mano de Nergal’, ‘mano de Ištar’ y demás ‘manos’ de la literatura ominosa mesopotámica.

⁵⁷ CT 23 15, en Castellino 1955.

⁵⁸ Monumental serie que emite profecías a partir de signos ominosos aparecidos en las ciudades, las casas, los pozos, etc.

las siguientes formas: llora (KA.KA-*si*⁵⁹, *ibakkû*⁶⁰), grita (*is-si-ma*⁶¹), solloza (*magal* KA.KA-*si*⁶²), gruñe (*ihammû*⁶³), retumba o ruge (*iraggum*⁶⁴).

También pueden afectar al paciente mientras este duerme: ‘(...) un fantasma me ha atrapado durmiendo y estando despierto’⁶⁵. Con todo ello, se observa a una entidad demonizada que, sin embargo, refleja un perfil menos ‘vital’, mucho menos feroz y violento que otras criaturas demoníacas, como los *udug* hul. Mediante sus gritos, su ulular desconsolado, dejándose ver en esa forma volátil y etérea que le es propia al *eṭemmu*, el fantasma atemoriza con su ser, no por la fiera de su imagen, sino más bien por la palidez vital y la tristeza que inspira.

4. Síntomas provocados por la acción fantasmal

Los espectros, por tanto, podían ser la causa de diferentes síntomas y malestares. En Mesopotamia, ya desde época muy temprana⁶⁶, se encuentran ejemplos textuales que demuestran la creencia en diferentes agentes espirituales como etiología de los estados patológicos. Los demonios, los dioses, o las acciones maléficas del ser humano⁶⁷ podían producir, igualmente, afecciones de variado tipo.

La enfermedad, cuando es provocada por un espectro, evidencia el descontento de éste, y expresa la necesidad que tiene de ser honrado, o de ser devuelto a un orden, al lugar de los muertos. Puede entenderse, por tanto, como una llamada o petición de ayuda a los vivos.

⁵⁹ *Šumma ālu* XIX 57’-63’. Todas las referencias extraídas de esta serie han sido tomadas de la edición de Freedman 1998.

⁶⁰ *Šumma ālu* XIX 67’.

⁶¹ *Šumma ālu* XIX 47’.

⁶² *Šumma ālu* XIX 65’.

⁶³ *Šumma ālu* XIX 66’.

⁶⁴ *Šumma ālu* XIX 64’.

⁶⁵ CT 23 22’, en Scurlock 1988: 182; Castellino 1955.

⁶⁶ Véanse algunos de los encantamientos recogidos por Cunningham 1997, que se remontan al tercer milenio a.n.e.

⁶⁷ La creencia en la brujería como etiología de la enfermedad parece desarrollarse más ordenadamente a partir de finales del segundo milenio a.n.e., cobrando especial énfasis durante el primer milenio a.n.e. Véase Abusch 2002.

Los mecanismos por los que prótasis y apódosis, signo y profecía, se relacionan en el corpus de textos adivinatorios mesopotámicos todavía ofrecen demasiados problemas. En el caso concreto de los textos de diagnósticos y pronósticos, resulta agotador y casi siempre infructuoso deducir por qué determinados síntomas patológicos se hacen derivar de la acción de tal o cual dios, de este demonio, de aquel acto de maldad humana... Ello supone moverse en un terreno encenagado de ambigüedades, de elementos faltos de contexto que suelen derivar en la especulación y en la conjetura; o lo que es peor: en el miedo a arriesgar hipótesis.

Afortunadamente, algunos ejemplos de diagnósticos y pronósticos son mucho menos oscuros que otros, puesto que permiten reconocer los parámetros por los que causa y consecuencia, etiología y síntomas, se articulan entre sí. Para el caso específico de las enfermedades producidas por la acción de los espectros resulta reveladora la entrada TDP 9: 62, en la que el paciente manifiesta en sus síntomas el tipo de muerte que sufrió el fantasma que le persigue. Tales síntomas, el rostro convulso y la garganta contraída ‘como la de un hombre privado de agua’, concuerda con la atribución de un espectro muerto en el desierto como causa.

En otros casos, la sintomatología revela un sentimiento de culpabilidad. En TDP 10: 5 rev., el paciente se muerde el brazo: ha estrangulado a un hombre, y el fantasma del fallecido lo persigue. Una entrada casi paralela aparece en TDP 11: 40: el enfermo ha asesinado a un hombre por estrangulación, y por ello se muerde las manos. La culpabilidad, y por tanto la venganza del muerto injustamente por asesinato, se demuestra sobre la parte del cuerpo (los brazos, las manos) con la que se perpetró la falta, sobre la que el asesino se revela a mordiscos.

Con frecuencia, los espectros vengativos producen miedo como síntoma principal. En TDP 13: col. II 15, se describen como síntomas el latido acelerado del corazón, el estómago contraído o nervioso, y el mirar constantemente hacia la oscuridad: parece reproducirse una escena de pánico, probablemente ante la certidumbre de una aparición.

La actividad espectral suele manifestarse en la continua aparición del fantasma. Algunas de las prescripciones para contrarrestar los efectos de estos agentes buscan que el paciente deje de ver a los espectros. En BAM 230: 26-27, tras la administración de determinada droga, se especifica

que el paciente ‘después de beber no los verá (NAG-*ma* NU IGI)⁶⁸. O siguiendo el colofón de CT 23 26’-32’, en la línea 30’: ‘Encantamiento (para ser usado cuando) alguien ve (muertos) continuamente (KA.INIM.MA ÚŠ.MEŠ IGI.MEŠ)⁶⁹.

Por otro lado, las afecciones gástricas se muestran como una constante entre los diagnósticos y pronósticos relacionados con espectros y fantasmas, aunque resulta complejo determinar el por qué de esta asociación. En TDP 13, las entradas 16’, 18’, 30’ y 34’ de la columna I aluden a síntomas en el estómago –*rēš libbi*⁷⁰–, generalmente inflamado –*nuppuh*⁷¹–, aunque también se haga mención a aspectos como la temperatura –*êm*, ‘caliente’–. En otros ejemplos de la misma tablilla, se especifican síntomas en *libbu*, probablemente en referencia a la región del vientre: puede presentar síntomas de ‘blandura’ –*nurrub*– acompañado de fiebre⁷² y dolores abdominales⁷³.

Alteraciones mentales y de comportamiento también se incluyen entre los efectos fantasmales: el paciente, por ejemplo, no cesa de hablar durante el curso de su enfermedad⁷⁴, o adopta una actitud meditabunda⁷⁵.

Otros síntomas, descritos bajo la enfermedad denominada ‘mano del fantasma’ –*šu.gidim.ma*–, parecen vincular dicha afección con las

⁶⁸ Scurlock 1988: 158.

⁶⁹ Scurlock 1988: 166. Véase también la línea 63’ de la prescripción 17, en Scurlock 1988: 176-177:

Encantamiento (para usar si) un difunto se encuentra con un vivo con fines malvados, para mantenerlo alejado de manera que (el vivo) no lo vea

⁷⁰ El término *libbum* presenta una gran dificultad de interpretación, puesto que su sentido es el de ‘interior’. En los textos médicos se recurre a su uso para denominar los órganos internos del cuerpo humano, de modo que su naturaleza genérica obstaculiza su lectura contextual. En ocasiones podrá referirse a los intestinos, al estómago, quizás al hígado o al propio corazón, sin que se pueda determinar con propiedad qué parte del cuerpo está designando. Véase CAD L/9, pp. 164-175.

⁷¹ En TDP 13 30’, los síntomas en el estómago se acompañan de inflamación en los intestinos. *Libbu(m)* aparece aquí en plural: ŠĀ^{meš}-šú, lo que sugiere tal traducción como ‘intestinos’ o ‘entrañas’.

⁷² TDP 13, Col. II 13-14. El diagnóstico puede ser tanto golpe de *rābišu* como de espectro: una vez más, ambas etiologías aparecen asociadas.

⁷³ TDP 13, Col. III 26.

⁷⁴ TDP 17 17: *ina muršišu iddanabub*.

⁷⁵ TDP 23 42.

enfermedades eleptoides. El diagnóstico descrito en la prescripción BAM 323: 29-30⁷⁶, en el que se asocian los fantasmas a otras causas demoníacas como alû, gallû, o rābiṣu, cita como síntomas: temblores – *himittu*–; convulsiones –*dimītum*–; ‘parálisis’ –*šimmatu*–; enfermedad de las articulaciones –*šaššaṭum*–, locura –*miḳti ṭēmum*, literalmente, ‘caída, colapso del entendimiento, de la razón’–.

Otro ejemplo, reconstruido a partir de BAM 323: 89-107; BAM 228: 23-32 y BAM 229: 17’-26’⁷⁷, describe el siguiente cuadro sintomatológico:

Si un hombre tiene dolores de cabeza continuamente, sus oídos zumban, sus ojos se velan,
 Los músculos de su cuello le duelen constantemente, su(s) brazo(s) se paralizan una y otra vez, la parte baja de su espalda le produce un dolor punzante,
 Su estómago está enfermo, sus pies cojean continuamente⁷⁸.

Entre los síntomas descritos en TDP de contracción muscular (cara, garganta, epigastrio), paralización de manos y pies, temblores⁷⁹, expulsión de sangre por la boca, alteraciones de consciencia, incontinencia urinaria, fiebre, cambios de temperatura (frío y calor alternativamente), vómito... algunos podrían relacionarse, efectivamente, con epilepsia; otros dan pie a la conjetura de posibles infecciones en estado grave, que pueden llegar a provocar en el paciente convulsiones, parálisis, vértigo, cambios de temperatura o conjuntivitis⁸⁰.

Los síntomas relacionados con los espectros lilû presentan un perfil distinto. Uno de los rasgos característicos apunta a la acción nocturna de estas entidades, seguramente como expresión de la naturaleza sexual de sus ataques: ‘Si una mujer está enferma, y su ‘captura’ (en sentido de su enfermedad) la toma durante la noche: captura de Lilû’⁸¹. Otros síntomas

⁷⁶ Scurlock 1988: 216-7.

⁷⁷ Scurlock 1988: 236-240, líneas 89-91.

⁷⁸ Utiliza el presente G de *barārum*, en el sentido de fluctuar, como una llama vacilante.

⁷⁹ En TDP VIII (anv) 16 el diagnóstico especifica ‘tiembla como las orejas de un cabrito joven’.

⁸⁰ Geller 1982: 193.

⁸¹ TDP 36: 12. Véase también TDP 36: 14.

dejan en más clara evidencia las pretensiones sexuales de estos espectros, como en el siguiente ejemplo: ‘Si una mujer está enferma, su ‘captura’ la toma durante la tarde, y arroja su vestido (al suelo): captura de Lilû’,⁸².

Otras entradas apuntan a manifiestos signos de enfermedad en el aparato digestivo y en los intestinos⁸³, como ya he apuntado para el caso de los espectros en general. La presencia de fiebre, junto con síntomas en el cuello y/o la cabeza –bien lasitud, o simplemente, se alude a ella como parte afectada–, y la rigidez de miembros también se encuentran entre los síntomas descritos⁸⁴.

En cuanto a los síntomas asociados con la acción del espectro Kūbu, gran parte de los diagnósticos apuntan a las afecciones gástricas como el más frecuente. El vientre o los intestinos presentan inflamación –*nuppuhu/nuppuhū*–⁸⁵, prominencia –*zaqir*–⁸⁶ o hinchazón –*ebṭum*–⁸⁷, o también marcas externas rojizas o amarillentas⁸⁸.

En otros casos, el síntoma principal por el que las entradas aparecen ordenadas afecta a las sienas⁸⁹, pero especifican a continuación el estado de las entrañas: si funcionan bien –*illakū*–⁹⁰ o si están obstruidas –*itteninbiṭū*–⁹¹. Otro signo característico de la mano de Kūbu es el llanto en los bebés, indicativo en este contexto de enfermedad, puesto que es la forma de la que disponen para evidenciar su dolor. Por ejemplo: ‘Si por la tarde llora continuamente, y no se bebe la leche: mano de Kūbu’⁹².

5. Algunas conclusiones

En este breve estudio he intentado tocar todos los puntos que considero importantes en la comprensión y análisis de los espectros vengativos

⁸² TDP 36: 13.

⁸³ TDP 13: 25: el paciente grita ‘¡mi vientre, mi vientre!’.

⁸⁴ TDP 4: 20-21.

⁸⁵ TDP 13: 7, 8 y 9.

⁸⁶ TDP 40: 31.

⁸⁷ TDP 40: 33.

⁸⁸ TDP 40: 32. Véase igualmente la línea 33.

⁸⁹ TDP: 4 1, 2 y 3.

⁹⁰ TDP 4: 2.

⁹¹ TDP 4: 3.

⁹² TDP 17: 87. Véase también las líneas 88 y 89 en la misma tablilla.

como causa de enfermedad y malestar para los vivos en el caso concreto de Mesopotamia. Las causas espirituales de la enfermedad están ligadas al sistema de creencias religioso-filosóficas mesopotámico, y su funcionamiento se explica por un intrincado mecanismo de responsabilidades familiares, sociales y religiosas. En el caso específico de aquellos males de componente espectral, puede verse cómo detrás de un caso de ataque fantasmal se revela una muerte prematura –un tipo de muerte impropia según los ideales de felicidad y plenitud mesopotámicos–, una muerte sin honras o sin recuperación del cadáver –vinculada a la falta a las responsabilidades sociales y familiares–, o una muerte ligada a la transgresión y al pecado –una muerte derivada de las decisiones y actos erróneos del ser humano–.

Se puede observar, a pesar de la fugacidad en las referencias hechas, que la creencia en el poder maléfico de los muertos está ampliamente atestiguada en múltiples comunidades humanas. En cada uno de estos ejemplos, la creencia adopta un determinado perfil, según la cultura que la haya modelado, pero ciertos elementos aparecen como constantes en todas ellas: las obligaciones para con los muertos, la ‘antinaturalidad’ de las muertes violentas, la injusticia del fallecimiento prematuro, etc. Podría decirse, entonces, que la universalidad de la muerte nos aproxima, no importa la lejanía en el tiempo ni en el espacio, ni las diferencias en el lenguaje ni en la codificación de la realidad. Aun cuando damos a la muerte formas y sentidos diferentes, continúa percibiéndose como injusta entre los demasiado jóvenes, y los difuntos de uno siguen manteniéndose vivos a base de recuerdo.

BIBLIOGRAFÍA

- Abusch, T. (2002): *Mesopotamian Witchcraft. Towards a History and Understanding of Babylonian Witchcraft Beliefs and Literature*. Leiden.
- Bottéro, J. (1980): “La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne”, en: B. Alster (ed.): *Death in Mesopotamia*. Wiesbaden, pp. 25-52.
- Bottéro, J. (1983): “Les morts et l’au-delà dans les rituels en accadien contre l’action des ‘revenants’”, *ZA* 73: 153-203.

- Campany, R.F. (1991): “Ghosts Matter : The Culture of Ghosts in Six Dynasties Zhiguai”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 13: 15-34.
- Castellino, G. (1955): “Rituals and Prayers against Appearing Ghosts”, *OrNs* 24: 240-74.
- Cohen, A.P. (1982): *Tales of Vengeful Souls. A Sixth Century Collection of Chinese Avenging Ghost Stories*. Taipei–Paris–Hongkong.
- Cohen, M.E. (1993): *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda.
- Cunningham, G. (1997): *Deliver me from Evil. Mesopotamian Incantations 2500-1500 BC*. Roma.
- Dalley, S. (1997): “Nergal and Ereshkigal (Standard Babylonian version)”, en: W.W. Hallo (ed.): *The Context of Scripture I. Canonical Compositions*. Leiden–Boston–Köln, pp. 384-389.
- Electronic Text Corpus of Sumerian Literature: <http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>
- Foster, B.J. (1993): *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Poetry* (2 vols.). Bethesda.
- Freedman, S.M. (1998): *If a City is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Alu ina Mēlê Šakin, Vol. 1: Tablets 1-21*. Philadelphia.
- Geller, M. (1982): “A Recipe against ŠU.GIDIM”, *AfO* 19: 192-197.
- Geller, M. (1985): *Forerunners to Udug-hul. Sumerian Exorcistic Incantations*. Stuttgart.
- George, A.R. (2003): *Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford.
- Harris, R. (1992): “The Conflict of Generations in Ancient Mesopotamian Myths”, *Comparative Studies in Society and History* 34/4: 621-635.
- Heessel, N. (2000): *Babylonisch-assyrische Diagnostik*. Münster.
- Johnston, S.I. (1997): “Introduction”, en: Clauss–Johnston (eds.): *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*. Princeton, pp. 3-17.
- Johnston, S.I. (1999): *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. London.
- Jonker, G. (1995): *The Topography of Remembrance: the Dead, Tradition and Collective Memory in Mesopotamia*. Leiden–New York.
- Labat, R. (1951): *Traité de diagnostics et pronostics medicaux* (2 vols). Paris.

- Lackenbacher, S. (1971): "Note sur l' Ardat-Lil", *RA* 65 : 119-154.
- Otake, E. (1980): "Two Categories of Chinese Ancestors as Determined by Their Malevolence", *Asian Folklore Studies* 39/1: 21-31
- Parker, R. (1983): *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Roberts, J.J.M. (2002): *The Bible and the Ancient Near East*. Winona Lake.
- Scurlock, J.A. (1988): *Magical means of dealing with ghosts in Ancient Mesopotamia* (PhD). Chicago.
- Scurlock, J.A. (1991): "Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia", *Incognita* 2: 137-185.
- Tsukimoto, A. (1985): *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) in Alten Mesopotamien*. Münster.
- Wiggermann, F.A.M. (2000): "Lamaštu, daughter of Anu. A profile", en: M. Stol (ed.): *Birth in Babylonia and the Bible. Its Mediterranean Setting*. Groningen, pp. 217-252.