

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE
HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

ANTIGUO ORIENTE



Volumen 3

2005

Facultad de Filosofía y Letras
UCA

CUADERNOS DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE
HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

ANTIGUO ORIENTE

Volumen 3

2005



Pontificia Universidad Católica Argentina
Facultad de Filosofía y Letras
CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE

Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Historia
Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente

Av. Alicia Moreau de Justo 1500
Edificio San Alberto Magno
(C1107AFD) Buenos Aires
Argentina

www.uca.edu.ar/cehao.htm
Dirección electrónica: cehao_uca@yahoo.com.ar
Teléfono: (54-11) 4349-0200 int. 1189

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Impreso en la Argentina
© 2005 UCA
ISSN 1667-9202

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD

Rector

Monseñor Dr. Alfredo Horacio Zecca

Vicerrector

Lic. Ernesto José Parselis

AUTORIDADES DE LA FACULTAD

Decano

Dr. Néstor Ángel Corona

Director del Departamento de Historia

Dr. Miguel Ángel De Marco

Secretario Académico

Prof. Ezequiel Bramajo

**AUTORIDADES DEL
CENTRO DE ESTUDIOS DE HISTORIA DEL ANTIGUO ORIENTE**

Directora

Lic. Roxana Flammini

Secretario

Pbro. Lic. Santiago Rostom Maderna

Colaboradores Permanentes

Lic. Graciela Gestoso Singer

Virginia Laporta

Romina Della Casa

COMITÉ ASESOR

Marcelo Campagno, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Josep Cervelló Autuori, Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Alicia Daneri Rodrigo, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

Amir Gorzalczany, Israel Antiquities Authority, Israel.

Marcel Sigrist, École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, Israel.

Itamar Singer, Universidad de Tel Aviv, Israel.

Revisión Técnica de los resúmenes en inglés: Dra. Graciela Souto,
Departamento de Lenguas, Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Católica Argentina.

Correspondencia y Canje:

Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Católica Argentina
Av. Alicia Moreau de Justo 1500 P.B.
(C 1107 AFD) Ciudad de Buenos Aires
Argentina

www.uca.edu.ar/cehao.htm
cehao_uca@yahoo.com.ar
Tel: (54-11) 4349-0200 int 1189

Las opiniones vertidas por los autores reflejan su criterio personal y la revista no se hace responsable por las mismas.

SUMARIO

COLABORACIONES

<i>The first evangelization of the Mesopotamian regions in the Syriac tradition: the Acta Maris as a continuation of the Doctrina Addai</i> ILARIA RAMELLI	11
<i>El culto a las tumbas de los ancestros en el Levante Mediterráneo</i> JORDI VIDAL	55
<i>Identifiable and associated cordage. Examples from Berenike (Egyptian Red Sea Coast)</i> ANDRÉ VELDMEIJER	65
<i>«Ordalías», parentesco y Estado en La contienda entre Horus y Seth</i> MARCELO CAMPAGNO	89
<i>Lamentos neosumerios por ciudades destruidas. Continuidad de un rito y un género del período protodinástico hasta el período seléucida</i> SANTIAGO ROSTOM MADERNA	105
RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	119
POLÍTICA EDITORIAL E INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES	137
EDITORIAL POLICY AND INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS	138
DIRECCIONES PARA ENVÍO DE ARTÍCULOS, RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS Y LIBROS PARA RESEÑAR	141
COLABORACIONES EN NÚMEROS ANTERIORES	142

**THE FIRST EVANGELIZATION OF THE MESOPOTAMIAN
REGIONS IN THE SYRIAC TRADITION:
THE *ACTA MARIS* AS A CONTINUATION OF THE *DOCTRINA
ADDAI***

Ilaria Ramelli
Catholic University of the Sacred Heart, Milan.

Summary:

The final wording of the *Acta Maris*, a Syriac document that narrates the evangelization of the Mesopotamian area, dates from the V century or even later, but it rests on earlier traditions. The present article tries to investigate the historical elements within the mythical frame.

Keywords: *Acta Maris* - *Doctrina Addai* - Early Syriac Christianity - Mesopotamia

Resumen:

La redacción final de la *Acta Maris*, un documento siríaco que narra la evangelización del área mesopotámica, data del siglo V –o aún de tiempos más tardíos– pero se basa en tradiciones tempranas. El presente artículo investiga los elementos históricos dentro del marco mítico.

Palabras clave: *Acta Maris* - *Doctrina Addai* - Cristianismo Siríaco Temprano- Mesopotamia

In the XIX century, in a monastery of Alqôsh (Iraq) a manuscript was found containing the *Story of Mar Mari, the Apostle*¹: in 1881 J. B. Abbeloos had it copied, and in 1885 he published it², adding the variant readings of another manuscript³. E. Sachau collated yet another manuscript (S = Sachau 222, Berlin ms. 75), which derived from that of Alqôsh: the variant readings

¹ In the title, *Mar*, the equivalent of Latin *dominus*, is a Syriac honorary title used for the saints, the bishops and other important men. I wish to thank very warmly Prof. David Konstan (Brown University, Providence, R.I.), who read this paper with his usual generosity and offered precious observations, and Prof. Alberto Camplani (University “La Sapienza”, Rome), who encouraged me to study the *Acta Maris* and kindly paid attention to my work and provided so useful suggestions.

² Abbeloos 1885.

³ K, probably of the XIII cent., a gift from the Archbishop of Amid, George Ebedjesu Khayyath.

are very few and indicated in P. Bedjan's edition⁴. Today we have a new edition in the *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* and some studies, both articles and monographs⁵.

These are the contents of the *Acta* (the numbers correspond to the chapters):

1. While Jesus Christ was still on the earth, the news of his miracles spread.
2. Abgar, king of Edessa, who was ill, wrote a letter to him: he asked Jesus to cure him.
3. Jesus gave a portrait of him to the painters sent by Abgar.
4. After the Ascension of the Lord, Thomas the Apostle sent Addai, one of the disciples, to Edessa, so that he could cure King Abgar and other people.
5. After many conversions in Mesopotamia and the foundation of the Church in Edessa, Addai died.
6. Mari was constituted successor of Addai.
7. Mari introduced Christianity in Nisibis and founded the Church there; then, in Arzûn, he cured the local king and founded the Church.
8. Similar miracles and conversions happened in Bêt Zabdî, Bêt Arbayê and Arbela, where Mari cured the king of leprosy.
9. Mari saved from a daemon the son of a general.
10. Mari worked miracles and converted the entire regions of Assyria, Ninive, and the two rivers Zâb.
11. Mari sent his disciple Tômîs into Dasan and, on his part, spread the faith in Brûgiâ, Ra^cmasîs, and Wazîq.
12. In the region of Bêt Garmai he cured the daughter of the king of Shahqîrt.
13. The king abandoned idolatry.
14. When he saw a daemon driven out of the idol statues, the king received the baptism together with all his people.
15. Mari drove a daemon out of a fig tree and resuscitated a boy who had been killed by it.
16. Mari cured King Adar's daughter.
17. Then, he went to Persia.
18. He founded a Church near Baghdad.
19. He went to Seleucia, where the inhabitants were all given to debauchery.
20. There, he cured the leader of the banquet.
21. He also cured another important guest at the banquet.
22. Mari got ready to announce the Gospel to the inhabitants of Seleucia.
23. He actually preached the Gospel in Seleucia.
24. Mari passed the test of fire without burns, and cured several people.
25. Mari founded the church, with King Aphraat's consent.
26. He was accused

⁴ Bedjan 1890: 45-94, translated into German by Raabe 1893. Other manuscripts of the *Acta Maris* also include other apocryphal Acts, often those of Judas Thomas, generally preceding those of Mari (Jullien 2001: 16-17, and 2003b: 168): Vaticanus syr. 597, fol. 8v-17v, XVII sec.; 214 and 215 Vosté (*olim* Scher 112 and 96); cod. 217 Vosté, now lost, Mossul 86, of the year 1712.

⁵ Ed. Jullien 2003a. My own translation of the *Acta*, with introductory essay and commentary, will be based on this edition, and is forthcoming in Brescia (Paideia Publisher), in the series Testi del Vicino Oriente Antico. Studies: Jullien 1999; 2001; 2002; 2003b; 2003c; also Duval 1970 [1907]: 108-111; Fiey 1970a: 40-44; Chaumont 1988: 23-29.

before Artabanus, King of Persia. 27. He cured the king's sister and a ferryman. 28. He cured Artabanus' sister, too. 29. He converted Qônî. 30. After the foundation of the Churches of Dôrqônî and Kûkê, he also evangelized Kashkar. 31. Mari went to Susiana and Persia, regions which had already received germs of Christianity from indigenous merchants. 32. He reached the inner region, where Thomas, the Apostle, had already preached the Gospel; at last, he returned to the regions of the Arameans, where he arranged for the continuation of his work after his death. 33. Mari died, after giving instructions and appointing Papâ his successor in the see of Kûkê. 34. The final prayer of the writer, who belonged to a monastic community, suggests that the *Acta* were read in a liturgical context, probably on the Saint's *dies natalis*⁶, celebrated yearly by the believers.

So, according to the *Acta*, Mari, starting from Edessa, preached and founded churches and schools in Southern Mesopotamia, Babylonia, Susiana, and Persia, following the river Tigris in his missionary itinerary: its area is very precisely inserted between that of Addai (Edessa and Southern Mesopotamia) and that of Thomas (far Persia and India)⁷. In fact, from Edessa, Mari preached in Nisibi and Arzanene (chaps. 6-7), in the Assyrian region of Arbela (8-11) and in that of Bêt Garmai (12-14), in that of Babylon (15-16) and in Persia (cap. 17), remaining for a long while in Seleucia and its neighbourhood (18-30), and finally in the regions of Mesene, Bêt Hûzayê, Persia, as far as the inner and Southern zones (31-32).

The author of the *Acta* declares at chap. 6 that he has "put together the ancient tradition, handed down in written works", and narrates the evangelization of Osroene, Mesopotamia and Persia thanks to Mari⁸, the successor of Addai, who, according to the legend, evangelized Edessa and converted its king, Abgar "the Black"⁹ soon after Jesus Christ's Ascension. From Edessa, Addai sent Mari to Mesopotamia, to preach there¹⁰.

⁶ On this concept see Ramelli 2001d.

⁷ Cf. Ramelli 2001a, chapp. 3-4 and *passim*; Jullien 2001: 13; 2003b: 172-173.

⁸ On the origins of Mesopotamian Christianity cfr. Fiey 1970a; Kawerau 1981 and 1983. On the early spread of Christianity in Persia: Chaumont 1988; Jullien 2002 and 2003b. The sources about Mari are gathered in Assemani 2002, I [1719]: 10; II p. 387ff.; III, I: 299, 306, 341, 506-507, 584ff.; III, II: 4ss; 17-24.

⁹ In Syrac, *Ukamâ*: on him, wide documentation in Ramelli 1999a, 2004a and forthcoming e.

¹⁰ Cf. *Acta Maris*, 5-6; 27; 31; Jullien 2003b: 173-174; 179-180. The Addai-Mari connection occurs in the patriarchal lists too, which present the series Thomas-Addai-Mari. Addai's spiritual testament (*Doctrina*, 78-82), and Mari's one (*Acta Maris*, 33) have many points in

From the point of view of the story told, our *Acta* are a continuation, so to say, of the Syriac document known as *Doctrina Addai*¹¹: its final redaction was probably composed in the late IV century or at the beginning of the V, and its object is Addai's preaching in Edessa, with its doctrinal contents and its historical frame, which finds relevant parallels both with Eusebius (*H.E.*, I 13) and with Moses of Chorene¹², *History of Great Armenia*, II 26-34, who, respectively at the beginning of the IV cent. and in the V, declare that they took their information from documents kept in the same Edessan archives from which the author of the *Doctrina* too says that he has derived his account¹³. The *Acta Maris* (chaps. 2-5) summarize the *Doctrina* accurately¹⁴, not without some inconsistencies with the rest of the document: in fact, it is probable that the part concerning King Abgar may have been inserted in the *Acta* subsequently¹⁵. Furthermore, the *Doctrina* never mentions Mari, whereas the *Acta*, chaps. 6 and 27, present him as a disciple of Addai, and absorb Addai's story in order to lend prestige to Mari, by connecting him directly to the Apostles and also naming him "apostle" (*shlyh'*, vocalized *shlîhâ*), "blessed", sometimes "saint"¹⁶.

The *Doctrina Addai* is based on a document written by the king's scribe, Labûbna son of Sennaq son of Abshadar, the accuracy of which was tested by Hannân, "the king's trustworthy archivist" (*tabûlârâ sharîrâ d-malkâ*)¹⁷.

common, and both stories end with the appointment of the Saint's successor, as a proof of the importance of the principle of *diadokhé* or succession in each of them.

¹¹ On which see Howard 1981; Drijvers 1987; Desreumaux 1983 and 1993; González Núñez 1995; Griffith 2003; Mircovic 2004 & forthcoming; Ramelli, forthcoming e.

¹² Toumanoff 1961, Inglisian 1963 (who dates the final redaction of Moses' work to the VIII-IX cent.), and Thomson 1978; Krüger 1962; Sarkisyan 1980; Voicu 1983; Traina 1991, 1995 and 1998, who defends an early dating of Moses' historical work, to the V cent.

¹³ Becker 2004, 256-57, admits that in the V century Moses derived data from the Edessan archives.

¹⁴ At chap. 2, the sending of Abgar's envoys to the West and the letters exchanged between Abgar and Jesus correspond to chaps. 1-8 of the *Doctrina*; at chaps. 4-5, Addai curing Abgar and Abdû and the dialogue between Addai and Abgar correspond to chaps. 9-10 of the *Doctrina*; at chap. 5, the assembly in Edessa, the day after, has a full pendant at chap. 12 of the *Doctrina*.

¹⁵ The manuscripts themselves emphasize the disconnection between the two parts, with a strong punctuation and the addition of graphemes, even coloured, in the mss. S and Vat.

¹⁶ According to Jullien 2003b: 180, the same function that Addai had in Edessa is transferred to Mari for the Persian kingdom in the *Acta*.

¹⁷ Howard 1981: lii-liiii; 105-107. Traina 1995: 293 n. 65, suggests reading the transliteration not of *tabularius*, but of *tabellarius*, "courier", in line with the function of *takhydromos* ascribed to Anania (= Hannân) in Eus. *H.E.* I 13, 5.

The *Doctrina* narrates that Abgar “the Black” learned of Jesus’ miracles and of the risk he ran because of the Jewish chiefs’ hostility, from two Edessan nobles, his envoys, and his archivist Hannân, who passed by Jerusalem on their way back from a diplomatic mission to the Roman official in Eleutheropolis: Abgar would have liked to go to Jerusalem himself, but, in order to avoid entering the Romans’ territory, he preferred to send a letter to Jesus, in which he invited him to come to Edessa, escape from the Jews, and cure him, Abgar, of his illness; Jesus, in a message on his part, promised the arrival of a disciple at Edessa after his own Ascension, and let Hannân paint his portrait, which Abgar then enshrined in one of his palaces¹⁸. In fact, Thomas, one of the Twelve, sent Addai, “one of the Seventy-two”, to Edessa, where he “dwelled in the house of Tobias, son of Tobias, the Jew, who came from Palestine”, and began to work miracles, and was introduced to the king¹⁹. Addai cured Abgar and began to preach, first to the king, to whom he told the story of Protonike, emperor Claudius’ alleged wife, who found the true Cross in Jerusalem and had a big church built on the Golgotha²⁰; then to the people of Edessa and the nobles, among whom was Labûbna himself: Addai provided a Christological section, one of personal testimony and one of exhortation against paganism²¹, at the end of which there is a general conversion and the decision to build a church. Among the converted people, the *Doctrina* also mentions some “Jews who knew the Law and the Prophets, who traded in silk”: the *Acta* too, chaps. 30-31, narrate the conversion of Jews and merchants, who actually played an important role in the diffusion of Christianity in Mesopotamia and the East²². The apostle ordained as priests Aggai, Palut, Abshlama and Barsamya, and gave them instructions for the Church of Edessa: every day “many people came to assemble for the liturgical prayer and the Old Covenant and the New of the *Diatessaron*”²³. Abgar

¹⁸ This section contains the most striking parallels with Eusebius’ and Moses’ accounts, who both declare that they too have derived their material from the archives of Edessa (this declaration is accepted by Jullien 2002: 67-68), and with the first chapters of the *Acta*.

¹⁹ Abgar, professing his faith, repeated that he never went to Palestine himself because, “as the kingdom belongs to the Romans, I have respect for the covenant of peace established by me and my predecessors with our Lord Tiberius Caesar”. See Ramelli, forthcoming e.

²⁰ On this legend of *inventio crucis*, inspired by that of Helena, Constantine’s mother, cf. Heid 1991; Drijvers 1992, 1996b, 1997a, 1997b and 1999a.

²¹ Cf. Griffith 2003: §§ 14-18.

²² For the late Neronian and Flavian age, the presence of Jews in the Mesopotamian area is attested by Josephus *B.I.* I 6; III 118.

²³ Tatian’s work, of the second half of the II century: cf. Molitor 1969, 1970 and 1971; Plooijs *et al.* 1963-70; Quispel 1971, Beck 1979, 1992 and 1993; Edwards 1985; Baarda 1983, 1986,

wrote to “Narsai, king of Assiria”²⁴ about Addai’s mission; then the document records some letters exchanged between Abgar and Tiberius and Addai’s instructions for the evangelization of Assyria. Aggai was appointed administrator and prefect of the Church of Edessa; the deacon Palut became presbyter and Abshlama, the scribe, became deacon in turn. After Addai’s death, Edessa became suffragan of Antioch and was in communion with the See of Rome: Aggai ordained ecclesiastics in all Mesopotamia, but Abgar’s son, a pagan, caused his martyrdom. Palut, then, asked Serapion of Antioch for the investiture: Serapion had received it from Zephyrinus, bishop of Rome, who, however, lived in the days of Septimius Severus, too late for him to be a contemporary of Addai’s second successor.

In fact, the *Doctrina* presents several traces of a late redaction, such as the mention of Narsai, who lived in the III cent. A.D.²⁵; that of Eleutheropolis, the seat of the imperial official, a city that received that name only in the days of Septimius Severus, whereas formerly it was called Baetogabra; or, again, the Protonike legend, a double of Helena’s *inventio crucis* in the first half of the IV century²⁶.

According to Lipsius and Chaumont, Abgar “the Black” ’s legend was inspired by the story of Abgar the Great, who lived in the Severan age²⁷; in Drijvers’ view, the origins of the *Doctrina* are to be traced back to the anti-Manichaean polemics of the III century A.D.²⁸, and a final redaction of the document between the late IV and the beginning of the V century is supposed by Mirkovic, who advances good linguistic and socio-historical arguments for this²⁹, and by Griffith, according to whom an anonymous writer composed

1993, 1994, 1995; De Halleux 1991, 1993a, 1993b; Mansfeld 1983; Hogan 1999; Leloir 1987 and 1992; Bundy 1993; Luke 1990; Boismard 1992 and 1999; Petersen 1984, 1989, 1990, 1992a, 1994 and 1995; Lenzi 2000; Joosten 2000. See also: McCarthy 1993; Schedinger 2001.

²⁴ Perhaps the region of Adiabene. Cf. Millar 1993: 100-101; Griffith 2003: n. 41; Jullien 2003b: 170-171.

²⁵ He must be the Persian king who in 294 succeeded Bahrâm or Vahrâm III (Desreumaux 1993: 98; 126); Moses of Chorene too, II 33, records that Abgar wrote to “Nerseh king of Assyria”.

²⁶ The idea that a Caesar ought to be subordinate to an Augustus also reflects the situation after Diocletian.

²⁷ On Abgar the Great: Ramelli 1999a & 2004a; Luther 1999; Lipsius 1880: 11 and 41; Chaumont 1988: 16.

²⁸ See above all Drijvers 1983.

²⁹ Mircovic 2004 & forthcoming: the *Doctrina* reflects the Syrians’ social aspirations in the IV century, during the process of Romanization and Christianization of the Syriac aristocracy:

the *Doctrina* at the beginning of the V century, deriving his material from the archives of the city –the same used by Eusebius, *H.E.* I 13, and Moses of Chorene, II 33–, with the purpose of putting forward “a paradigm of normative Edessan Christianity, supported by the local ecclesiastical and historical lore, which he hoped would play an authoritative role in the largely Christological controversies of his own days”: a kind of historical novel written, on the basis of pre-existent material, to promote Bishop Rabbûlâ’s agenda for the “Church of the Empire” in Edessa³⁰. According to Drijvers, the final version of the *Doctrina* is probably due to Bishop Rabbûlâ himself (411/2 - 435/6)³¹.

Among a great deal of legendary stuff –that appears again in a shortened form at the beginning of the *Acta*–, some nuclei in the *Doctrina* might be very ancient and even contain historical traces, such as the letters exchanged between Abgar “the Black” and Tiberius, which also appear in Moses of Chorene, and, just as a hint, in our *Acta*, 4, but not in Eusebius: they seem to constitute a separate nucleus within the *Doctrina*, as I have tried to demonstrate by means of various arguments³². It is possible that the Edessan archives kept the official correspondence between the king and the emperor.

In the *Acta Maris*, too, historical traces are mixed up with legendary elements and literary fictions. The narration is interwoven with biblical references that tend to model the protagonist on some Old-Testament characters³³, and above all Jesus himself, especially in chaps. 20-21³⁴, but also elsewhere: in fact, the miracles worked by Mari often recall those of Jesus: cures, exorcisms, resurrections, e.g. at chap. 14. Mari is also strictly connected to the Apostles, and described as “the last of the Apostles”, as St.

Addai’s preaching is addressed above all to the king and the local nobles, and the redactor of the *Doctrina* seems to want to guarantee to the Syrian aristocracy and the Roman authorities that the Church will help to strengthen the Edessan *élite*’s loyalty to Rome. Abgar himself is similar to a Roman governor, and the Syrians, whose loyalty to Rome was actually not so deep (cf. Ramelli 1999a for Abgar the Black’s case), are presented as Romans *tout court*.

³⁰ Griffith 2003: § 46.

³¹ Drijvers 1998: 15-16; on Rabbûlâ see also Drijvers 1996a; 1999b.

³² Ramelli, forthcoming e.

³³ E.g. the three young people of Dn 3 (cf. *Acta*, 24); Moses (cf. *Acta*, 34, with reference to the fire column of Ex 13, 21-22 and 22, 31); Elijah and Elisha (cf. *Acta*, 8, with a hint to 2Kgs 5, 14).

³⁴ The assimilation to Jesus Christ is a theme well developed in other apocryphal *Acts*, especially in the *Acta Thomae*, e.g. chaps. 11, 12, 39: Thomas’ nickname itself, Didymus, indicates that he is regarded as Jesus’ twin. Cf. Ramelli 2000a: chap. 4; Julien 2001: 21.

Paul defined himself: at chap. 10 Mari's preaching is assimilated to that of Peter and Paul in Rome; at chaps. 19 and 33, Mari himself presents the Apostles who are in Jerusalem as his companions. In the *Acta*, Mari is referred to as one of the group of the seventy apostles or disciples, while in the short section derived from the *Doctrina Addai* he is said to be one of the Seventy-two; this element, together with the fact that in the *Doctrina* Mari is not mentioned among Addai's disciples, suggests that the two traditions may have been initially different, and that of Mari may have been inserted only subsequently in that of Addai, which was incorporated, in a concise form, in the *Acta Maris*.

The redaction of the *Acta*, in fact, seems to be rather late, and Abbeloos already supposed that it could be due to a monk who lived in the V or VI century A.D. and exploited ancient traditions³⁵. The mention of Papâ offers a sure *terminus post quem*, because, between the III and the IV century, before A.D. 329, he was the first bishop of Seleucia-Ctesiphon, then patriarch-*katholikós*, the chief of the Persian Church³⁶. His story is treated extensively enough in the *Chronicle of Arbela*³⁷, a late document based on more ancient sources: its historicity has been challenged, but I think that it ought to be admitted, and in fact in the last twenty years it has been maintained by several scholars, who have employed very good arguments to support it³⁸. The *Acta Maris* regard Papâ as Mari's immediate successor, but, since Mari himself was Addai's successor, Papâ ought to have lived at the end of the I cent. A.D. or, at latest, at the beginning of the II century. The patriarchal lists fill the gap between Mari and Papâ, the first patriarch of Seleucia-Ctesiphon ever attested, with the insertion of five names that evidently

³⁵ *Acta*, 44-45. The monastic establishments at that time were also important cultural centres, or were connected to such centres: extensive documentation in Becker 2004 and forthcoming, and in Ramelli 2004d.

³⁶ Cf. Kawerau 1985: 65 n. 35; Assemani 2004 [1775]; Moberg 1992.

³⁷ Kawerau 1985: 43, 46, 47, 52; Ramelli 2002a: 50-55; Ramelli, forthcoming d, and here below. Papâ's patriarchate is the first historically attested by the Syro-Oriental patriarchal lists, which usually try to reconstruct an unbroken succession of episcopates since the apostolic age. See Jullien 2001: 48-53. Barhebraeus indicates A.D. 324/5 as the year of his death; Amrus gives A.D. 325/6. His name is found in the most ancient Syro-Oriental synodical acts, among which the proceedings of the Synod of A.D. 424 show that the see of Seleucia existed already before Papâ, like many other episcopal sees such as Kashkar and Bêt Lapat.

³⁸ Kawerau 1985 & 1992; Jullien 2002: 133-36; Ramelli 2002a; Mathews 2003; partially Becker 2004.

contradicts the Mari-Papâ immediate succession of the *Acta*. According to Christelle and Florence Jullien³⁹, such contradiction may well be a sign of a more ancient source utilized by the Church historians and now lost. Anyway, the names of Addai's and Mari's respective successors are the first historically attested for the Mesopotamian Church⁴⁰: in fact, as Papâ would have been Mari's successor, whereas from the historical point of view he was the first patriarch of Seleucia, so Palut would have been Addai's successor, whereas historically he was ordained by Serapion of Antioch, towards A.D. 190, and was the first bishop of Edessa⁴¹. Thus, we might explain the shifts between the apostolic and the Severan age that are found both in the *Doctrina Addai*, as I had occasion to notice⁴², and in our *Acta*. Lending importance to Papâ and Palut, the authors of the *Acta* and the *Doctrina* recall authoritative characters to consolidate their Churches in the time of the composition of these documents: Palut, in Edessa, presented himself as true heir of the apostolic tradition, in opposition to other groups like that of Bardaisan⁴³; Papâ in the *Acta* is presented as the promoter of Church unity, in an age in which secessionist trends were developing against Seleucia, both from the hierarchical and territorial point of view⁴⁴ and from the doctrinal one, such as the anti-Trinitarian groups of the Marcionites, the Docetists, and the Manichaeans⁴⁵.

According to Abbeloos⁴⁶, the part on Papâ in the *Acta Maris* might have been inserted subsequently in the more ancient *corpus* of Mari's legend. This scholar also assumed that throughout all the *Acta* there are no further

³⁹ Jullien 2001: 50.

⁴⁰ Jullien 2001: 177-178.

⁴¹ Cf. *Martyrdom of Barsamya, the Bishop of the Blessed City Edessa*, in Cureton 1864: 71, on the basis of ms. London Add. 14645.

⁴² See Ramelli 1998a and 1999a.

⁴³ See Drijvers 1982; 1991: 494-496; Desreumaux 1997. On Bardaisan, ample documentation is found in Ramelli 1999b, 2001b, 2001c. Cf. Drijvers 1966; Jansma 1969; Guenther 1978; Teixidor 1992 and 1994; Winter 1999; Camplani 1997, 1998; Camplani-Gnoli 2001; Ramelli 2002b; Possekkel forthcoming, also summary in Ramelli 2004b. On the penetration of Greek thought in Syriac culture see also Possekkel 1999; Ramelli 1999d; 2004c. According to Efreem (*ap.* James of Edessa, *Letter to John the Stylite*: Wright 1870, I: 600; *Id.*, JSL 1876: 430), the Edessan Christians who were for the bishop were called "Palutians" by the dissident groups.

⁴⁴ Especially in the Southern regions of Bêt Huzayê and Fârs, as attested by the tendency of the Bishop of Susa not to accept Papâ's central authority. Cf. Fiey 1969.

⁴⁵ Cf. Jullien 2003b: 178.

⁴⁶ Abbeloos 1885: 45.

anachronisms, e.g. due to any reference to Islamism or to the Nestorian tendencies that characterized the Syro-Oriental Church in V-VI sec. and are reflected in various documents of that time, like the *Cause of the Foundation of the Schools* by Barhadb^eshabbâ or the *Chronicle of Arbela*⁴⁷. Similarly, the toponyms of some cities and regions are different from those that appear in some Arabic sources.

In our *Acta* the primateship of the patriarchal see of Seleucia is retrojected into the apostolic age. Actually, there are some documents that seem to have been composed with the purpose of supporting the exclusive primateship of Seleucia. The ancient sources concerning the foundation of the see of Seleucia connect it either to Jerusalem –such as the Arabic *Book of the Tower*– or to Antioch, regarded as Peter’s see. The first connection is asserted by Bishop Amrus, who even begins his exposition with Mari’s last will that his successor should be ordained in the Holy City. The Antiochian connection seems a consequence of the jurisdictional and ecclesiastical history of the see of Seleucia. A Melchite author who wrote in Syriac in the V century A.D. even inserted in the documentary *corpus* of the Council of Nicea some apocryphal articles, later included in the body of canon law of the Persian Church, according to which all the ecclesiastical gatherings of the Persian Empire were to be approved by the archbishop of Antioch⁴⁸. The dependence on Antioch was thus considered historical, and it was regarded as attested also by the *Epistle of the Western Fathers* included in the synodal documents. The tradition mentions a letter of the ecclesiastical and civil authorities of Mesopotamian Syria to whom Papâ applied –he also applied to Helena, mother of the emperor Constantine–, so that they helped him to become patriarch. The text of the synod of Dadishô’ quotes a long apocryphal correspondence that confirmed Papâ as patriarch⁴⁹. The tradition concerning the *Epistle* and the historical circumstances in which it was ostensibly composed is also related in the *Chronicle of Arbela*⁵⁰: according to its narration, the bishop of Arbela, in agreement with that of Susa, and “with all the people’s assent”, chose “Papâ, the Aramaean, a learned and wise man”,

⁴⁷ On which see, with detailed *status quaestionis*, Ramelli 2004d and forthcoming a, and Becker 2004.

⁴⁸ Cf. Korolevskij 1932: 668-669; Dauvillier 1942: 302-305; Jullien 2001: 50-51. These canons in the Syriac version are edited in Braun 1898.

⁴⁹ It is published in M. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, I, 2, Paris, Firmin Didot, 1907, 667-675. Especially for the letter to Helena see Mai 1838: 163-164; De Vries 1964: 437; 447-449.

⁵⁰ Ramelli 2002a, especially pp. 50-55.

in the last decade of the III century. After A.D. 313, according to the *Chronicle*, Papâ, because his see was the royal city of Seleucia-Ctesiphon, wanted to dominate the other bishops as a metropolitan, “as though a unique chief were good”. But the presbyters of Seleucia-Ctesiphon and the people did not agree, and wished his deposition⁵¹. Simon, too, Papâ’s archdeacon, opposed this plan, and denounced it to other bishops. Papâ worried about this, because Simon’s parents were close to the king, and therefore he sought allies among the “Western bishops”, above all that of Edessa. They promised to support him before Constantine, and in a letter addressed to the emperor – the *Chronicle* reports– they remarked that in the West there were the patriarchates of Rome, Alexandria, Antioch, and Constantinople, and thus it would have been simply right that there should be one in the East too, i.e. in the Persian kingdom. So, Papâ became “universal prelate for all the bishops and the Christians in the land of the East”. Simon was placated with the promise to succeed Papâ after his death. This way, according to the *Chronicle of Arbela*, the primateship of Seleucia was established.

In the tradition of the Jerusalem connection, on the other hand, all the bishops who preceded Papâ in Seleucia were from Jerusalem and related to Jesus himself either through Joseph his father or through a brother of Joseph’s, or through James the Just, the Lord’s “brother” and first bishop of Jerusalem, seen as a son of Joseph’s born from his first marriage⁵². This way, the patriarchate of Seleucia was directly connected to Jesus’ family, with much prestige and authority, and the Persian see of Seleucia, too, could compete in dignity with the patriarchates of the Western Church: Rome, Alexandria, Antioch, Constantinople, Jerusalem⁵³.

The narration of the *Acta Maris* presents many points in common with the other Syriac documents concerning Mari’s preaching in the Mesopotamian and Persian regions, and it is well known that the most ancient Nestorian liturgy is ascribed to Addai and Mari, the evangelizers of Edessa and

⁵¹ The Syriac text here transliterates the Greek word *katháresis*, which corresponds to Latin *condemnatio*.

⁵² On Jesus’ relatives and their importance in the early Church of Jerusalem see Ramelli 2003b and 2005a; moreover, on James and the other “brothers” of Jesus (who, according to another tradition, were his cousins): Painter 1999 and 2001; Chilton 1999 and 2001; Lemaire 2002; Wallace 2001; Hengel 1985 and 2002; McLaren 2001; Jullien 2002: 246-251; Rigato 2003; Jossa 2004: 166ff.; McCane, forthcoming.

⁵³ Under Justinian, in A.D. 553, Christianity was divided into these five patriarchates, from which Seleucia was left out. In A.D. 585, instead, Isho’yaw, the patriarch *katholikós* of Seleucia, fixed a division that also included his own see, regarded as direct heir of that of Jerusalem.

Mesopotamia according to the tradition: the liturgy of the Mesopotamian Church is attributed to these two apostles just as that of the Church of Jerusalem is attributed to James the Just and that of the Alexandrian Church to Mark⁵⁴.

Abbeloos⁵⁵ already observed that these *Acta* are based on an ancient tradition, of which, however, the source does not seem to be precisely known. Moreover, he remarked that the liturgy of Addai ad Mari must be more ancient than the division between Nestorians and Jacobites, and that the story of Thaddaeus-Addai's mission, recorded by Eusebius, *H.E.* I 13 –and, we could add, by the *Doctrina Addai* and Moses of Chorene, too–, is likely to go back to the common tradition of the Mesopotamian Churches, not only the Nestorian one.

After their first edition, the *Acta Maris* attracted a fair amount of attention among scholars: Franz Cumont⁵⁶ tried to point out the historical traces in them, in particular with regard to the Hellenistic political institutions of Seleucia, where the three “banquets” mentioned by the *Acta*, chap. 19ff., “one of aged men, one of young men, and one of boys”, seem to recall the civic assemblies of the Hellenistic *polis*, which there survived a very long time: it is possible to see behind them the Greek political institutions of the *gerousía*, the college of the *néoi* and that of the epebes⁵⁷. From various points of view, other scholars accepted and remarked the presence of several historical elements in the *Acta*: for example, Th. Nöldeke, E. Nestle, H. Holtzmann, E. von Dobschütz⁵⁸. F. Haase began his treatment of the first christianization of Persia⁵⁹ precisely with the analysis of the *Acta Maris*, even if his reconstruction is not considered incontrovertible, especially because of the use of hagiographical documents for a historical reconstruction, and of the *Chronicle of Arbela*, which I, at least, regard as historical, together with other scholars whom I have already cited. Some doubts on the historical reliability of our *Acta*, or at least of some elements contained in them, were raised by R. Duval⁶⁰, according to whom the lack of originality in the account of miracles leads one to believe them as literary stereotypes more than historical narratives; by A. Baumstark and E. Tisserant,

⁵⁴ Cf. *Liturgy* 2002 [1893]; Gelston 1991 and 1995; Coombs 1991; Hofrichter 1995; Ray 1993; Jammo 1995; Kim forthcoming; Spinks 1993. For an analysis of these liturgical, historical, and hagiographic documents, see Ramelli 2005b, introduction.

⁵⁵ Abbeloos 1885: 137-38, *Epilogus criticus*.

⁵⁶ Cumont 1893.

⁵⁷ See Jullien 2001: 145.

⁵⁸ Nöldeke 1885; von Dobschütz 1899: 194*-196*.

⁵⁹ Haase 1925: 94-96.

⁶⁰ Duval 1970 [1907]: 108-109.

who above all claimed a lack of local characterization in the *Acta*⁶¹; by J.-B. Chabot⁶², according to whom this narrative is completely legendary and does not provide any serious information from the historical point of view: such an attitude is also maintained by J. Assfalg and J.-B. Segal, in whose view this late document is only a farrago of legends⁶³. Nevertheless, according to Jean-Maurice Fiey⁶⁴, Mar Mari is a historical character, not a mere hagiographical fiction, and represents the missionary prototype of Mesopotamia, Babylonia, and the valley of the river Tigris. A fine observation of Fiey's is worth mentioning: some details of Mari's missionary itinerary as traced in the hagiographic literature, and primarily in the *Acta Maris*, correspond to the change of bed of the river Tigris, which took place in the years between A.D. 79 and 116. Marie-Luise Chaumont⁶⁵ also analysed our *Acta* from the historical point of view, above all pointing out their Iranian context. Christelle and Florence Jullien⁶⁶ class the *Acta Maris* among the accounts of foundation of Church centres: the apostolic origin would have provided a justification for the hegemonic plans of the patriarchal see of Seleucia-Ctesiphon; moreover, the story of the foundation of Christian communities thanks to Mari allowed the communities traditionally connected with the apostle to affirm their own identity⁶⁷. The Julliens do not exclude an historical background in our document, like Chaumont, and underline the Iranian context of Mari's mission. An increase in the first wave of diffusion of Christianity in the Persian Empire must have taken place thanks to the deportations of thousands of prisoners from Syrian cities to Persia in the time of Shapur I's military expeditions against the Roman Empire, in A.D. 253-260: the cities to which the prisoners were deported are listed in the inscriptions of Naqsh-i Rostam, which celebrate the Persian king's victories against Valerianus, the Roman emperor: Gundeshapur in the region of Bêt Hûzayê, Shad Shapur in Mesene, Bishapur in Persia⁶⁸. The *Chronicle of Seert* (X cent. - beginning of the XI), records the deportation of Demetrianus, metropolitan bishop of Antioch, together with all his clergy. From the synodical acts of the Syro-Oriental Church it seems that those Aramaean and Greek

⁶¹ Baumstark 1922: 28; Tisserant 1931: 161.

⁶² Chabot 1934: 41.

⁶³ Assfalg 1962; Segal 1970: 65.

⁶⁴ Fiey 1970a: 40-44 and pictures 1-3; cf. Fiey 1967: 3-38 and picture 37.

⁶⁵ Chaumont 1988: 23-29.

⁶⁶ Jullien 2001: 13; 24ff.; 2003b: 167-168; 175ff.; 77-78, 137ff. and *passim*.

⁶⁷ Cf. also Desreumaux 1987.

⁶⁸ Cf. Ramelli, forthcoming f. On the rôle of deportations in the spread of Mesopotamian Christianity see Jullien 2002: 53 ff.

Christians integrated themselves quite well in Persia and there established the structure of the Church. Before the Sassanid era, such displacements had been due to the anti-Christian persecutions still raging in the Roman Empire. For instance, from the *History of Karkâ d-Bêt S'êlôk*, a document of the VI century, we know of Bishop Theocritus' arrival from Asia Minor to the region of Bêt Garmai toward A.D. 170 because of a persecution in the Roman Empire, probably that of Marcus Aurelius⁶⁹. For the late Parthian era the *Chronicle of Arbela* mentions 17 Persian bishoprics: even though this number is probably excessive⁷⁰, nonetheless it was a period of progressive diffusion of Christianity in those areas, also thanks to land and sea trade and exchanges between the Roman and the Oriental regions, especially those of Mesopotamia and Persia. This is well shown by the *Acta Thomae*, probably composed in Edessa in the III century: in those acts an important rôle is played by the merchants and the apostle is sold to Habbân, sent by the Indian king Gudnaphar, who was seeking for a good architect in the West. This is also shown by the mission of Pantaenus, the learned master of Clement of Alexandria, who from Egypt went to India in order to preach and teach: almost certainly he followed the trade routes to India⁷¹. It seems to me interesting to notice that St. Paul already followed trade routes, both when he went to Rome and when from there he reached Spain, travelling by ships belonging to *alienigenae*, according to Jerome⁷².

Form the historical point of view, an important aspect in the *Acta Maris* is the probable connection with the Baptist and Manichaean groups⁷³. In fact, from the beginning of the III century A.D., some Judaeo-Christian Baptist groups established themselves in Southern Mesopotamia, especially in Mesene. According to the *Codex Manichaicus Coloniensis*, which has provided so

⁶⁹ On this persecution, then probably revoked by the emperor himself, see Ramelli 2002c.

⁷⁰ See Ramelli 2002a. The Julliens (2001: 25), remark that only 7 of them are historically attested in the III century.

⁷¹ On Pantaenus' mission see Ramelli 2000a, 2000b and 2001a. The historicity of Pantaenus' mission is also admitted by Karttunen 2001: 196-197. On the trade routes see Jullien 2002: 215-223; Ramelli 2001a: chap. 2 and *passim*; also Raschke 1978; Sidebotham 1986; Kumar Singh 1988; Begley-De Puma 1991; Karttunen 1995 and 2001: 181ff. On the contacts between the classical world and India, in addition to the bibliography cited in Ramelli 2001a, see Daffinà 1977; Karttunen 1986 and 1993; Dihle 1992.

⁷² See Ramelli 1998b.

⁷³ Jullien 2001: 41-46; Jullien 2002: 137-151. On baptismal theology in first Christianity see Porter-Cross 2003; for a baptismal inscription from Edessa see Ramelli 2003a.

much information about Mani, his origin and his education⁷⁴, Mani's father, Pattiq, belonged to one of these groups, and, till the age of 24, Mani himself lived in such a community, of the kind that, according to the Coptic *Kephalaia*, spread as far as India; their members were very attentive to ritual purity and followed the so-called "Saviour's precepts", with reference to Jesus. In these environments Mani began to preach his own doctrine, converting first of all some of his former coreligionists, among whom was also his father. His message rapidly spread through Persia –above all thanks to the support of Shapur I and of some local rulers, such as the governor of Mesene, Bat–, and reached India and Egypt, where it was announced by Mani's first disciples, Pattiq and Adda. Some of these disciples' names correspond strictly enough to those of Mari's disciples mentioned in the *Acta*. Mari's three main disciples have names very similar to those of Mani's followers: 1) Adâ or Adda corresponds to Manichaean Adda, whose name occurs in a lacunose passage of the *Codex Manichaicus Coloniensis*⁷⁵ and in various other fragments of Sogdian and Parthian sources. Adda preached in the region of Bêt Garmai according to the *History of Karkâ d-Bêt S'êlôk*; he is also mentioned in the *Acta Archelai*, a Greek document of the first half of the IV century that relates the story of Mani's origins and is attributed to a certain Hegemonius: it was one of the most important sources of the Christian heresiologists who wrote against the Manichaeans. Finally, some Manichaean texts found in Turfan, North-West of India, mention Adda as one of the most intimate disciples of Mani and as a missionary in the Roman Empire⁷⁶. 2) Papâ, Mari's alleged disciple, recalls Papos, the first Manichean missionary of Mesopotamia and Egypt, according to Alexander of Lycopolis (end of the III cent. A.D.), an anti-Manichaean polemicist from the region of Thebaid, in Egypt, where in the city of Lycopolis Mani's writings were translated and commented⁷⁷. Alexander seems to have known Manichaeism thanks only to Papos' preaching. 3) As for Tômîs, his name is very similar to that of Tôm or Tumis, to whom the Manichaean psalter is attributed.

⁷⁴ Koenen-Römer 1985; Cirillo 1986 and 1990. On Manichaeism also see, at least: Widengren 1964; Lieu 1992; Sundermann 1992; van Tongerloo 1995; Tardieu 1988; Cirillo-Van Tongerloo 1997; Magris 2000; Reck 2001; Albrile 2003. On Manichaeism and its relationship to Christianity and Gnosticism I limit myself to few references: Giversen-van Tongerloo 1991; Böhlig-Markschies 1994; Cirillo-Van Tongerloo 1997; Waldmann 1992.

⁷⁵ 165, 4; Henrichs-Koenen 1988: 112.

⁷⁶ Cf. Sundermann 1981 and Jullien 2001: 41-42.

⁷⁷ On Alexander see Riggi 1969; Edwards 1989; Villey 1986; Stroumsa 1992; Van der Horst 1996; translation of his work: Van der Horst 1974; Villey 1985; edition: Brinkmann 1989.

Furthermore, the *Acta Maris* seem to follow the same missionary itinerary of the first Manichaean preachers. The itinerary of Mari's preaching in his *Acta* touches many centres directly connected with Mani's life and with some important events in it. In part, this is inevitable, of course, since the two preaching areas were the same; still, in the light of what we have said, it seems probable that there is a precise purpose behind the delineation of this "missionary geography", as though Mari, the first evangelizer of Mesopotamia, spread Christianity precisely in the area in which, in the time of the redaction of the *Acta*, the rival doctrine was being propagated, though Mari's itinerary seems to follow a direction that is opposite to that of Mani, at least as described in the Coptic *Kephalaia*⁷⁸. Mani, in fact, after spending his childhood among the Baptists of Mesene⁷⁹, pushed on as far as the Indian border and to the heart of Sassanian Persia –these were the lands that had seen Thomas' mission, according to the tradition–, then to Susiana or Bêt Hûzayê, then he returned to Messene and reached Seleucia-Ctesiphon, in the region of Babylonia, and that of Bêt Aramayê. Many centres mentioned in the *Acta Maris* were important in Mani's life: Bêt Lapat is the place in which Mani died and to which his followers went on pilgrimage; Gowkai or Gaukai is the last stage of Mani's mission before his trial in front of King Vahram of Persia: following the suggestion of the inhabitants and the Magi, the king of Gaukai, Artabanus, summoned him and forced him to adore the gods, threatening him with death. Karkâ, in the region of Bêt Garmai, also was a flourishing Manichaean centre toward the half of the III century: here Mari in the *Acta* benefits by the collaboration of Adâ, a homonym of Mani's disciple, he too a worker of miracles. One has the impression that Mari in our *Acta* functions as a symbol of the christianization of those lands that in Mesopotamia, from the late III - IV century onward, run the risk of being absorbed by Manichaeism. The *Acts of Mari*, therefore, far from being devoid of any historical background, reveal an Iranian cultural, political, and religious context⁸⁰. And, anyway, such a "polemical modelling" of Mari's mission on that of Mani does not exclude its historicity.

But it is possible to point out yet other elements of the Iranian background in the *Acta*. As we also know from the *Chronicle of Arbela*⁸¹, the Magi, priests of Zoroastrianism in Persia, were very active in opposing the Christian

⁷⁸ See Jullien 2001: 42-43.

⁷⁹ In the *Acta Maris*, chap. 27, a similar Baptist context seems hinted at.

⁸⁰ See also Jullien 2001: 27-28.

⁸¹ Cf. Ramelli 2002a: introductory essay.

evangelization in those regions. Mari, in the *Acta*, during his long period of preaching, had occasion to meet various sacerdotal orders: those who celebrate sacrifices in Seleucia (chap. 25), the simple priests in Arbela (chap. 10), and the chiefs of Magi or *mauhpata*, high priests often endowed with political powers too (chap. 11). Several passages (above all chapp. 23-24) reflect the Mazdean worship of fire, in which Ahura-Mazda, the supreme divinity, was adored: it is through fire that Mani has to pass, in order to demonstrate not only his innocence, but also the superiority of the Christians' God; it is an example of a typical Mazdean ordeal. The name of a military chief of Arbela whom Mari met, Zardush, even recalls the name of Zarathushtra, the founder of the Persians' main religion.

Similarly, from the political point of view, the Iranian background pops up in many passages of the narrative. Our *Acta* mention a series of kinglets and local rulers, who occur and are documented in the *Chronicle of Arbela* too⁸², such as those of Arzanene (chap. 7), Adiabene (chaps. 8-10), Shahqêrt (chaps. 12-14) and Darabar (chaps. 15-16). This situation actually corresponds to the Iranian territorial administration in the Parthian age, in the I-III cent. A.D., which was characterized by a certain devolution of power, a heritage of the Seleucian division of the whole kingdom into satrapies, and by a certain independence of the local chiefs. The *Chronicle of Arbela* attests such an independence also in the time of the first persecutions against the Christians in the Persian Empire: some local rulers followed the directives of the central power, while others tried to spare the Christians and limit the persecutions in some degree⁸³.

An important dimension might also be revealed through an inquiry into the religious positions within Christianity that seem to be behind from our *Acta*, and that perhaps could rectify Abbeloos' impression of a total lack of references, in our document, to the controversies between Nestorians and Monophysites. In fact, it would seem possible to find some traces of an anti-Monophysite position, that would fit the Syrian cultural and religious context after the so-called "School of the Persians" in Edessa was closed, according to emperor Zeno's order, in A.D. 489⁸⁴. Thus, the followers of Theodore of Mopsuestia's theology migrated to Nisibis⁸⁵. Theodore, the great exegete of

⁸² On which see Ramelli 2002a: introduction.

⁸³ Cf. Ramelli 2002a: introductory essay.

⁸⁴ Cf. Jullien 2001: 33-34; on this school and the discussion of evidence about it also see Becker 2004 and forthcoming.

⁸⁵ Cf. Fiey 1977.

the Antiochian school, was a disciple of Diodorus of Tarsus⁸⁶ and bishop (A.D. 392 to 428), very venerated by the Syro-Nestorians, who considered him the “Interpreter”, i.e. exegete, *par excellence*. His writings were condemned after his death by the Second Council of Constantinople in A.D. 553, together with those of his master Diodorus⁸⁷. In fact, it is well known that Nestorius, bishop of Constantinople, supported Theodor’s theological doctrine, that did not admit the hypostatic union of the divine nature and the human one in Christ⁸⁸. Precisely in the school of Edessa, on the initiative of Ibas, bishop of this city (dead in A.D. 457)⁸⁹, and of his disciples, Theodore’s works were translated from Greek into Syriac in the first half of the V century. During the VI century, some Edessan bishops, such as Jacob Baradaeus, in order to oppose the Nestorian views, adopted a contrary position, inspired by Monophysitism and according to which in Christ the divine nature prevailed over the human one⁹⁰.

In A.D. 482, the emperor, Zeno, following the suggestion of Acacius, patriarch of Constantinople, promulgated an edict, the so-called *Henotikon*, with which he intended to recall the Christians to unity and to the Nicaean *Symbolon*, but he was opposed both by the Monophysites and by the followers of the Council of Chalcedon, that in A.D. 451 criticized the Monophysite doctrine, reaffirming Christ’s double nature. In A.D. 484, Pope Felix III condemned this document, causing a schism between Rome and Constantinople that was healed only in A.D. 519, with the orthodox emperor Justin’s accession to the throne. In Edessa, where Theodore and the Nestorian line were studied, Monophysitism then took over⁹¹. This might be the historical and religious context in which the *Acta* were composed, on the basis of more ancient traditions.

⁸⁶ On these two and their exegetical position see Ramelli, forthcoming b. Cf. Ramelli, forthcoming c.

⁸⁷ Documentation in Becker 2004 and Ramelli forthcoming a. Also see Devreesse 1948; Simonetti 1977; Bruns 1995a and 1995b; Van Rompay 1982 and 1987; Hill 2001 and forthcoming; Yousif 1990; Oñatibia-Janeras 2000; Debie *et al.* 1996; Gerber 2000.

⁸⁸ On Nestorius and the Nestorians see e.g.. Abramowski 1995; Baum-Winkler 2000 = 2003; De Halleux 1982 and 1993c; Dupuy 1995; Mooker 1995; Jugie 1935: V; Spinks 1999.

⁸⁹ He probably began the Syriac translation of Theodore of Mopsuestia’s works: see Teixidor 1992: 123-24. He is also mentioned in the *Chronicle of Arbela*, 69 Kawerau = 65 Ramelli, as a “perfect man”, defensor of orthodoxy, and appears in the *Cause of the Foundation of the Schools*, a work of Nestorian inspiration in which he is presented in a very positive light. Cf. Ramelli, forthcoming a.

⁹⁰ See A. Desreumaux, *Doctrine de l’Apôtre Addaï*, in Bovon-Geoltrain 1997: 1480-81.

⁹¹ The developments of these polemics are studied by Van Rompay, forthcoming.

In fact, certain theological features in the *Acta* are likely to be connected with the Monophysite controversy. It is worth considering them very briefly. The professions of faith in chaps. 20, 23, and 27, concise and simple according to the style of the councils of the IV century, generally correspond to the conciliar formulations of Nicaea and Constantinople. Against any docetic trend supported by Monophysitism, the *Acta* insist on the incarnation of Jesus (chaps. 23, 27), who assumed a human body and suffered for all humankind (capp. 7, 8, 33), before being exalted in glory. The insistence on the distinction of the hypostases (*qnômê*) of the Father, the Son, and the Holy Spirit inside the Trinity points in the same direction: in full correspondence with the Nicene Creed, the Son's and the Father's substance is one and the same, and the former is begotten, not created, true God from true God, who became incarnated in the Holy Virgin⁹². Only in the Son's person does the invisible, supreme and creator God become visible. Moreover, at chaps. 20 and 27 the three divine Persons are presented as strictly united and all equal to one another, according to the conceptions of the Council of Constantinople (A.D. 381). In particular, as for the pneumatological doctrine, at chap. 27 our *Acta* declare the Holy Spirit's divine nature, his proceeding from the Father and his equality to the other Persons of the Trinity. It is interesting to remark that the professions of faith by which the *Acta* seem to be inspired are more ancient than the splits that troubled the Church of Syria, both for the adoption of Diodorus' and Theodore's theological doctrines, which tended to dyophysism, and for the monophysite reaction. From this point of view, it seems to me that Abbeloos was right when he observed, as we have seen, that the core of the Mari tradition must go back to the time that preceded the controversy between the Nestorian and the Monophysite trend in Syrian Christianity⁹³.

The theological declarations found in the *Acta* seem to contradict some heresies that above all challenged the Trinitarian dogma, such as Arianism and Marcionism. In order to oppose the subordinationism typical of the former, already condemned at the Council of Nicaea in A.D. 325, but then supported by some emperors in Constantinople till the Council of A.D. 381 held precisely in that city, our *Acta* (chaps. 20 and 27) seem to stress the begetting –not the creation– of the Son and his consubstantiality to the Father. Against the Marcionite doctrines, which drew a sharp distinction between the Creator of the Old Testament, seen as an inferior demiurge, and Jesus Christ's Father, and which were condemned in A.D. 144 with the excommunication of Marcion

⁹² Cf. Chabot 1902: 394-395.

⁹³ On this controversy in the synodal acts see Jullien 2001: 37.

himself, the *Acta Maris* emphasize the Creator's unicity and his identity with God the Father, and the inspiration of the Old Testament by the Holy Spirit who "spoke by means of the prophets", which was denied by the Marcionists and the Gnostics⁹⁴. In fact, Marcionism, after remaining confined to Northern Mesopotamia between the II and the III century, from the beginning of the IV century onwards spread widely in Persia⁹⁵, where the deported Syrians very probably contributed to its diffusion: it was opposed by Ephrem and his disciples Zenobius and Paulonas⁹⁶. Aphraat in his *Exposition on Fasting*, III 9, presents Marcionism as a danger for the Christian communities⁹⁷. Similarly, Marcionism is listed among dangerous heresies by Simeon Bar Sabba'ê too⁹⁸ and the *Chronicle of Seert* presents it as one of the main problems of the end of the III century, at the time of *Katholikós* Papâ⁹⁹, and the same is also attested by the Arabic historian Mari Ibn Suleyman¹⁰⁰. Around A.D. 375, Epiphanius of Salamis, in his *Adversus haereses* or *Panarion*, XLII 1, 1, attests the spread of Marcionism in Persia, besides Rome and Italy, Egypt and Palestine, Arabia, Syria, the Thebaid, and other places. In the V and VI centuries there were still substantial Marcionite groups in Persia, according to the ecclesiastical author John of Ephesus. Mari's name, furthermore, recalls that of a disciple of Ibas, an important exponent of the Edessan school, who did not like Monophysism very much, and is well known also for his controversy with the Magi of Nisibis¹⁰¹. To his disciple Mari, who was in Bêt Ardashîr¹⁰², Ibas, when he

⁹⁴ See Ramelli, forthcoming g.

⁹⁵ See Fiey 1970b.

⁹⁶ Cf. Assemani 2002, III, I, [1725]: 63; 118-128.

⁹⁷ Aphraat, in Persian Farhâd, "the Persian sage", was born in a pagan family in the region of Mossul at the beginning of the IV century. After his conversion, he became a monk in the monastery of Mar Mattai, and then Father Superior of ascetics. He wrote twenty-two *Expositions* (*Demonstrationes*, ed. Pierre 1988-89), each of them corresponding to a letter of the Syriac alphabet, plus the twenty-third *Exposition*, a recapitulation of the others. The first ten, begun in A.D. 336, were finished in A.D. 345; the last twelve were composed at the time of the persecution of A.D. 343/4 and of the hostilities between Persia and Rome. On Aphraat's theology and Christology see Petersen 1992b; on him in general, I cite at least Rizk 1992; Camplani 1993; Bruns 1991-92; Zuurmond 1988; Alencherry 1993; Pierre 1993; Pericoli Ridolfini 1994.

⁹⁸ Bedjan 1891: 150; Kmosko 1907: 823-824.

⁹⁹ Scher 1907b: 237 [27].

¹⁰⁰ Gismondi 1897: 30-31; 1899: 8.

¹⁰¹ Cf. Assemani 2002, III, I [1725]: 171; 350-352; 359; Duval 1970 [1907]: 345.

¹⁰² According to Chabot 1934: 47-48, it was the town of Rew Ardashîr. In the view of Labourt 1904: 133 n. 6, instead, it was the patriarchal see of Seleucia-Ctesiphon, and so Mari was

became bishop of Edessa as Rabbûlâ's successor, around A.D. 510 wrote a letter then condemned by the Council of Chalcedon in A.D. 553: from this letter it results that Mari had been sent as a missionary to the Persian Empire in order to propagate the same ideas as Theodore of Mopsuestia's and Diodorus', much appreciated by Ibas, who also criticizes the recent condemnation of Nestorius and provides precious information of the Theodorean and Nestorian doctrines in Persia¹⁰³.

Personally, I would remark another aspect in the *Acta Maris* that seems relevant to our present investigation: Mari, already connected with Edessa through Addai's character, at chaps. 7 and 25 is presented as the founder of the schools of Nisibis and Seleucia, the principal centres of diffusion of Nestorianism and Theodore's theological doctrines. And not only this, but there is another point: given Mari's concern, expressed by him at chap. 33, about the orthodoxy of the doctrine taught by him, he is clearly presented as the guarantor of the correctness of this doctrine, which in Edessa was first supported, but then, after Ibas' death, disclaimed, in favour of decidedly Monophysite doctrines. In fact, it is not by chance that Ibas, as we have seen, was concerned with Mari's story, and regarded Mari, the alleged founder of the school of Nisibis, as a preacher of the orthodox doctrine (which for him was close to that of Theodore and Diodorus).

Therefore, in a certain sense, the tradition concerning Mari as expressed in the *Acta*, and in the form that it assumes in this document, seems to compete with that of Edessa. According to the Julliens¹⁰⁴, in fact, in the *Acta* we even face a kind of reinterpretation of Christian history intended to support the prestige of the patriarchal see of Seleucia, here dignified with apostolic origins. We can add that not only the see of Seleucia, but also the school of Nisibis was endowed with such authority in the *Acta*, and in this way too we might see a sort of competition with that of Edessa¹⁰⁵.

In fact, if in the *Acta* there is undoubtedly a strong link with Edessa, it seems also possible to note the denial of some privileges traditionally reserved

assimilated to the *katholikós*; according to van Esbroeck 1987, Mari is to be identified with a homonymous ecclesiastic of Constantinople, defender of the Chalcedonian positions.

¹⁰³ This letter seems to be the most ancient document we have concerning the closing of the school of Edessa (analysis of this and other evidence in Becker 2004). Ibas himself had many troubles in his life, because of his ideological positions.

¹⁰⁴ Jullien 2003b.

¹⁰⁵ On the other hand, we always must remember Becker's (2004 and forthcoming) and others' remarks about the use of the term "school" for the centres of learning in Edessa and Nisibis.

to this city and a certain feeling of rivalry towards it. Only Mari and some of his disciples, such as Onesimus, are from Edessa, as is clear from chaps. 7 and 31, while the other disciples' origin is not mentioned: we only know, from chap. 31, that they had joined Mari. Moreover, the route followed by the apostle in his preaching starts from Edessa, a city connected with Addai and Thomas, and ends very near to Thomas' area of evangelization. Edessa is then seen as a starting point for missions to the South, especially at chaps. 19 and 22, when Mari in Seleucia asks his Edessan collaborators for help: so, Seleucia is connected directly to Edessa¹⁰⁶: precisely the contacts with Edessa favoured the earliest spread of the Christian message in Persia thanks to Huzite traders, even before Mari's arrival, according to the *Acta*, chap. 31. In our document, however, Edessa no longer has the exclusive possession of certain prerogatives that it has in the tradition of the Abgar legend, expressed in the *Doctrina Addai* and elsewhere: the impregnability of the city and the ownership of Jesus' portrait. The former prerogative, in the Abgar legend, is warranted by a promise contained in a clause of the alleged letter sent by Jesus to Abgar: in the *Acta Maris* the same privilege is also invoked for Dorqôni (chap. 34), within the final prayer, where it is requested that Mari's relics become a "glorious protection" and a "source of succour", so that Dorqôni may be an "infallible shelter" and a city "illustrious and glorious thanks to its faith more than all the nearby regions and cities". Furthermore, in the *Acta Maris* Edessa is no longer the only city that owns Jesus' portrait¹⁰⁷: in fact, this prerogative vanishes here, since at chap. 1 – a passage that finds a parallel in Eusebius (*H.E.* II 18, 2-4) – it is affirmed that Christ's portrait is found "in many places", although the presence of such images in the Syro-Oriental Church does not seem to be attested by any other source¹⁰⁸.

In fact, our *Acta* lend a remarkable importance to the little town of Dorqôni, near Seleucia-Ctesiphon, like Kûkê, the see of the future patriarchate. It is in Dorqôni that Mari chose his own successor, Papâ, as a kind of prefiguration of the Oriental patriarch; it is there that Mari led the Churches founded by himself; it is there, again, that he gave the last recommendations and exhortations to his disciples, leaving his spiritual will; finally, it is again in Dorqôni that he died (chap. 33). From the Syro-Oriental synodical acts it is attested that there was a bishop in Dorqôni, who signed some ecclesiastical

¹⁰⁶ Jullien 2003b: 170.

¹⁰⁷ It is the famous *achiropita* or *mandylion* of the Byzantine tradition, on which see Dobschütz 1899, and Ramelli 1999c.

¹⁰⁸ Cf. Jullien 2001: 30 and 35, with the definition of the *Acta Maris* as "un correspondant de l'histoire d'Addai pour tout le sud mésopotamien"; Jullien 2003b: 181-182.

decrees in A.D. 410 and 424. According to the *Chronicle of Seert*, I 60, a monastery and a school, renowned toward the end of the IV century, were founded there by Mar Abdâ, and dedicated to Mar Mari. The school was destroyed in the V century, but it seems to have been reconstructed from the IX onward. Probably, the redactor of the *Acta* was himself a monk of the local monastery, and, as results from chap. 34, he addressed the other members of his confraternity, on the occasion of the liturgical commemoration of the saint. This is the view of the Julliens¹⁰⁹, and it appears likely indeed; however, given the slightly “propagandistic” purposes that we have tried to point out in the *Acta*, one may assume that the document might have been composed, or at least utilized, for a bit wider circulation, too.

The Oriental patriarches Ahhâ I (410-414) and Yahballahâ I (415-420) studied in that same monastery, in the school annexed to it. Another patriarch, Isaac, who died in A.D. 410/11, was buried there, and yet another, Babai, was baptized there¹¹⁰. The Nestorian pontifical adapted by Cyprian of Nisibi toward the middle of the VIII century attests that, after the patriarchal ceremony in Kûkê, the assembly went in procession to Dorqônî, to the monastery of Mar Mari, where the ritual terminated with the request of grace and blessing near the Apostle’s grave¹¹¹. Doubtless, the connection with the patriarchal ceremony helped to strengthen and increase the cult of Mari. According to the Arabic historian Mari Ibn Suleyman, Mari’s feast was initiated there by Simon Bar Sabba’ê in A.D. 343-344, after the feast of the Cross¹¹². The veneration of Mari’s relics in Dorqônî, and probably in the region of Seleucia-Ctesiphon, also seems hinted at in the *Acta Maris* (chap. 34), in an exhortation at Mari’s grave on his *dies natalis*¹¹³: according to the Arabic historian Sliba, this grave was located in the church of Dorqônî, to the right of the altar, in the traditional position of the Bêt Sohdê or *Martyrium*¹¹⁴.

On the basis of what we have observed so far, we can suppose that the redaction of the *Acta Maris* can be placed in the context of the Persian region in the late V or VI century, and this essentially corroborates Abbeleos’

¹⁰⁹ Jullien 2001: 47.

¹¹⁰ Gismondi 1897: 19.

¹¹¹ Cf. Assemani 2002 III, II [1727]: 676-678.

¹¹² Gismondi 1899: 4.

¹¹³ Cf. Ramelli 2001d.

¹¹⁴ Jullien 2001: 48.

aforementioned view. The Julliens¹¹⁵ also hypothesize the end of the VI century or even the beginning of the VII for an extreme redactional phase, even though there seems not to be so late *terminus post quem*: an alleged allusion to the last of the Sassanids at chap. 17 is quite unlikely to my view; the reference, as the context makes clear, is certainly to the first Sassanid, instead, whose name too was Ardashîr, who founded the Sassanian Empire and ended the Parthian one. The text runs as follows: “And he, the blessed Mar Mari, and those who were with him, went to the Persians’ region, and in that region he acquired many disciples. In fact, that other reign of the Persians that was realized through the action of Ardashîr had not yet begun”. The first occurrence of “Persians” (*d-prsy*) in the expression “the Persians’ region” refers to the Parthian Empire, the second to the Persian Empire of the Sassanids. Similarly, in the *Chronicle of Arbela* –the author of which knew very well the transition from the Parthian to the Sassanid Empire¹¹⁶– the regions ruled by the Parthians in the Arsacids’ era are often designated as Persian, just like here. The redactor of the *Acta* is asserting that the Sassanid Empire did not yet exist in the time of Mari, and this is correct: the Ardashîr mentioned in our passage¹¹⁷ is certainly the one who in A.D. 224 defeated the Parthian king Artabanus, the last of the Arsacid dynasty, and became king of kings, thus founding the Sassanian dynasty, which reasserted its control over the entire Eastern realm: he claimed descent from a soldier by the name of Sasan, and appealed directly to the Achaemenid heritage of the first Persian Empire¹¹⁸. In my reading of the Syriac text I follow a very simple and obviously necessary emendation of *shwlm*’ into *shwmly*’¹¹⁹ due to

¹¹⁵ Jullien 2001: 53.

¹¹⁶ See Ramelli 2002a: introductory essay; Ross 2001: 65.

¹¹⁷ Syr. *rdshyr* corresponds to the Old-Persian name Artashastra, translated into Greek as *Artaxérxes*.

¹¹⁸ In fact, it is possible that the author of the *Acta Maris* calls the Sassanid Empire “that other reign of the Persians” because he thinks of the Achaemenid Empire as the “first reign of the Persians”.

¹¹⁹ The Parthian Empire, in the corrupted text of the *Acta*, “ended [*shwlm*]’ through the action of Ardashîr”, but this is absurd, because, given the rest of the phrase, it would imply that in the apostolic age the Parthian kingdom did not yet exist. But if we read *shwmly*’ (“realization, institution”) we can easily explain the corruption by means of a metathesis and we can translate “that had realization through the action of Ardashîr”. This way, it would not be any longer the Parthian Empire, but the Sassanid one that did not yet exist in the time of Mari. And this is correct. The emendation seems to be accepted by the Julliens themselves (2001: 91; 2003a: *ad loc.*).

the first editor, Abbeloos¹²⁰, and perfectly confirmed by the immediately following phrase: “Now, the cities and regions of Babylonia¹²¹ and Persia were occupied by numerous kinglets¹²², and the region of Babylonia, in particular, was occupied by the Parthians [*Partwayê*], because they ruled it”. These *Partwayê* (*prtwy*’), so called in the *Chronicle of Arbela* too, are the Parthians of the Arsacid Empire: hence, it is clear that both here and in the preceding phrase the author is correctly referring to the Parthian Empire as existing in the time in which the events of the Mari story took place¹²³. From this passage it results that our author probably wrote after A.D. 226 and before the fall of the Sassanid Empire; a very late date is highly improbable.

What is important is also that the *Acta Maris* rest on far more ancient traditions and information dating back to the first centuries of the Christian era, and in particular to the Parthian Mesopotamia and Persia of the I-III centuries. Notwithstanding some unlikely points obviously due to the late composition of the document and its hagiographic nature, its redactor had at his disposal precise documentation that was historically set in the pre-Sassanian time in which Mari’s action of evangelization took place¹²⁴. It seems to be confirmed that the Mari tradition is particularly ancient, and that many of its aspects actually have a historical basis, even though inserted in a legendary frame. And it is probable that his tradition may really reflect the most ancient phases of the evangelization of Mesopotamia.

There are other elements that, as we have seen, point to a date in the V century for the redaction of our document. From the theological point of view, the *Acta* remain in an essentially Nicæan ambit, with positions that appear contrary to Arianism, Docetism, Marcionism, and above all Manichaeism. This last polemic was especially current among the Christians in fifth-century Persia, as seen in the synodic acts of the Syro-Oriental Church. The foundation of important Syro-Oriental schools such as those of Nisibis, Seleucia-Ctesiphon and Dorqônî (chapp. 7, 25, 34) also may refer to the

¹²⁰ Abbeloos 1885: *ad loc.*

¹²¹ Or Babylon: here in Syriac *bbl*, like in the two following occurrences, just *infra* in the *Acta Maris*.

¹²² Or rulers of small territories. the Parthian kingdom was subdivided into many satrapies, in some cases even tiny: Pliny, *N.H.* VI 29, mentions eighteen major satrapies, in addition to which there were many others, still smaller. This situation is also mirrored by the *Chronicle of Arbela* (see Ramelli 2002a: introductory essay).

¹²³ On Parthian history and the relationship between the Romans and the Parthians see Schippmann 1980; Wolski 1993; Winter 2001: 1-36; Ramelli 2000c. The Parthians are mentioned by Bardaisan in the *Liber Legum Regionum* perhaps written by his school (*PS* II 594), for their custom of polygamy.

¹²⁴ Cf. Jullien 2001: 53.

situation of the V century, with the schools of Edessa and Nisibis, when the so-called “School of the Persians” of Edessa, which was inclined to Theodor of Mopsuestia’s theological views, was transferred to Nisibis after being closed in A.D. 489, at Zeno’s command: in Edessa, then, Monophysite tendencies asserted themselves, above all under Jacob Baradaeus’ influence in the VI century. As for the school of Dorqônî –founded by Mari according to our *Acta*, that evidently intend to glorify it with the attribution of an apostolic foundation–, it was destroyed in the time of King Pîrôz, who died in 484; this would suggest, again, the V century. It is interesting to observe that in his *Cause of the Foundation of the Schools*¹²⁵ Barhadbêshabbâ ascribes the creation of the school of Edessa to Addai, and that the *Chronicle of Seert*, 60, confirmed by Amro¹²⁶, records the biography of Rabban Mar ʿAbdâ of Dayr-Qônyê, considered the founder of the local school in the IV century, attesting that students were not allowed to go to the school of Edessa: evidently, there was a remarkable competition, and in this sense the attitude of the school of Dorqônî corresponded to the autonomistic trends of Seleucia from Edessa. It seems that, in the *Acta*, the claim that it was Mari who founded the school of Edessa could turn the prestige of the transmission of Christian orthodoxy to the benefit of the Persian Church¹²⁷. The historical context of the redaction of the document would seem to explain such a position: at the beginning of the V century many Christians of the Persian Empire went to Edessa to study under Ibas’ headmastership. According to Simon of Bêt Arsham, Ibas’ best disciples became bishops in the main Persian dioceses¹²⁸. The dating of the *Acta Maris* to the late V century also fits the knowledge of the *Doctrina Addai* on the part of the author of our *Acta*: since the *Doctrina* was composed very probably in the late IV or, at the latest, at the beginning of the V century, it is very likely that during the V century this document was inserted, in a very concise form, into the more ancient material concerning Mari that came into the *Acta*¹²⁹. Thus, the dating

¹²⁵ Ed. Scher 1907a: 382 [68].

¹²⁶ Gismondi 1897: 12.

¹²⁷ Cf. Jullien 2001: 180.

¹²⁸ Labourt 1904: 133; *Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma episcopo Nisibeno, deque haeresi Nestorianorum*, in Assemani 2002, I [1719]: 171; 350-353; 359; Duval 1970 [1907]: 345.

¹²⁹ The insertion may well have taken place even before the definitive redaction of the *Doctrina*, given that – as I said – it consists in the material that was also known to Eusebius in the first decades of the IV century, derived from the Edessan archives. So the *Acta Maris* too, already in the IV century or at the beginning of the V, may have derived this material from the same Edessan source, from which in the V century Moses of Chorene too derived the Abgar Legend for his *History of Armenia*.

proposed for the final redaction of the *Acta Maris* seems to be supported by a series of different elements; above all, this text seems to depend on a tradition that maintained ancient, historical traces, going back to the earliest centuries of the Christian era.

BIBLIOGRAPHY

- ABBELOOS, J.-B. (S.T.D.), 1885, "Acta Sancti Maris: Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo primo apostoli, Aramaice et Latine edidit nunc primum, domus pontificalis praesul, archiepiscopi mechliniensis vicarius generalis", in *Analecta Bollandiana*, 4, pp. 43-138.
- ABRAMOWSKI, L., 1995, "The History of Research into Nestorius", in *La Tradition Syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994 = Istina* 40, 1, pp. 44-55.
- ALBRILE, E., 2003, "Sincretismo e identità religiosa nella Gnosi manichea, I", in *Teresianum* 54, pp. 165-195.
- ALENCERRY, G., 1993, "The Baptismal Doctrine of Aphraates the Persian Sage", in *Christian Orient* 14, pp. 91-99.
- Assemani, J.S., 2002 [1719-28], *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, I-IV*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press.
- ASSEMANI, J.S., 2004 [1775], *De Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum commentarius*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press.
- ASSFALG, J., 1962, s.v. "Mari", in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg i. B., p. 24.
- BAARDA, T., 1983, *Early transmission of words of Jesus. Thomas, Tatian and the text of New Testament*, J. Helderman - S. Noorda, eds., Amsterdam, Noord-Holl. Uitg. Maatschappij.
- BAARDA, T., 1986, "The flying Jesus. Luke 4: 29-30 in the Syriac *Diatessaron*", in *Vigiliae Christianae* 40, pp. 313-341.
- BAARDA, T., 1993, "John I : 5 in the *Oration* and *Diatessaron* of Tatian", in *Vigiliae Christianae* 47, pp. 209-225.
- BAARDA, T., 1994, *Essays on the Diatessaron*, Kampen, Kok Pharos.
- BAARDA, T., 1995, "The Syriac Versions of the New Testament", in B.D. Ehrman - M.V. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research*, Studies and Documents 46, Grand Rapids, Wipf and Stock, pp. 97-112.

- BAUM, W.- D. WINKLER, 2000, *Die apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer*, Einführung in das orientalisches Christentum, 1, Klagenfurt; Engl. transl. *The Church of the East. A Concise History*, London, Routledge 2003.
- BAUMSTARK, A., 1922, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn, A. Marcus und E. Weber.
- BECK, E., 1979, "Das Bild vom Sauerteig bei Ephräm", in *Oriens Christianus* 53, pp. 1-19.
- BECK, E., 1992, "Der syrische Diatessaronkommentar zur Perikope vom reichen Jüngling", in *Oriens Christianus* 76, pp. 1-45.
- BECK, E., 1993, "Ephräm und der Diatessaronkommentar im Abschnitt über die Wunder beim Tode Jesu am Kreuz", in *Oriens Christianus* 77, pp. 104-119.
- BECKER, A.H. 2004, *Devotional Study: The School of Nisibis and the Development of Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Ph. D. Princeton University.
- BECKER, A.H., forthcoming, "Bringing the Heavenly Academy down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East Syrian Tradition", in R. Abusch - A.Y. Reed, eds., *Imagining Heaven in the Religions of Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BEDJAN, P. ed., 1890, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, I, Paris-Leipzig [repr. Hildesheim, Olms 1987].
- BEDJAN, P. ed., 1891, *Acta Martyrum et Sanctorum syriace*, II, Paris [repr. Hildesheim, Olms 1987].
- BEGLEY, V. - DE PUMA, R.D., eds., 1991, *Rome and India. The Ancient Sea Trade*, Madison, University of Wisconsin Press.
- BÖHLIG, A. - MARKSCHIES, C., eds., 1994, *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinat Madi*, Berlin-New York, De Gruyter.
- BOISMARD, M.-É., 1992, *Le Diatessaron: de Tatien à Justin*, avec la collab. de A. Lamouille, Paris, Gabalda.
- Boismard, M.-É., 1999, "Bethzatha ou Siloé?", in *Revue Biblique* 106, pp. 206-218.
- BOVON, F., - GÉOLTRAIN, P., 1997, *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris, Gabalda.
- BRAUN, O., 1898, *De Sancta Nycaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat*, Kirchengeschichte Studien 4, Berlin.

- BRINKMANN, A., 1989, *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio*, Stuttgart, Teubner.
- BRUNS, P., 1991-92, *Aphrahat, Demonstrationes. Unterweisungen I-II*, Fontes Christiani 5: 1-2, Freiburg.
- BRUNS, P., 1995a, *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, I-II*, Fontes Christiani 17, Freiburg.
- BRUNS, P., 1995b, *Den Menschen mit dem Himmel Verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 549, Subsidia 89, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- BUNDY, D.D., 1993, "Revising the *Diatessaron* against the Manichaeans: Ephrem of Syria on John 1:4", in *Aram* 5, pp. 65-74.
- CAMPLANI, A., 1993, "Padri siriaci: Afraate, Sant'Efrem", in G. Bosio *et alii*, eds., *Introduzione ai Padri della Chiesa, secoli II-IV*, Torino, SEI, pp. 436-477.
- CAMPLANI, A., 1997, "Note bardesanitiche", in *Miscellanea Marciana* 13, pp. 11-43.
- CAMPLANI, A., 1998, "Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriache del Bardesanism e sulla sua collocazione storico-religiosa", in *Cristianesimo nella Storia* 19, pp. 519-596.
- CAMPLANI, A.-GNOLI, T., 2001, "Edessa e Roma: a proposito di un libro recente", in *Mediterraneo Antico* 4, pp. 41-68.
- CHABOT, J.B., ed., 1902, *Synodicon Orientale*, Paris, Imprim. Nationale.
- CHABOT, J.B., 1934, *Littérature syriaque*, Paris, Imprim. Nationale.
- CHAUMONT, M.L., 1988, *La Christianisation de l'Empire iranien*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 499, Subsidia 80), Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- CHILTON, B., ed., 1999, *James the Just and Christian Origins*, in coll. with C.A. Evans, Leiden, Brill.
- CHILTON, B., 2001, "James in relation to Peter, Paul and the remembrance of Jesus", in B. Chilton - J. Neusner, eds., *The brother of Jesus: James the Just and his Mission*, Louisville, pp. 138-60.
- CIRILLO, L., ed., 1986, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale. Rende-Amantea 3-7 settembre 1984*, in collaboration with A. Roselli, Cosenza, Marra.

- CIRILLO, L., ed., 1990, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale. Cosenza 27-28 maggio 1988*, Studi e Ricerche 5, Cosenza, Marra.
- CIRILLO, L. - VAN TONGERLOO, A., eds., 1997, *Manicheismo e Oriente cristiano antico. Atti del III Congresso Internazionale di Studi, Arcavacata di Rende - Amantea , 31 agosto - 5 settembre 1993*, Lovanii-Neapoli, Brepols.
- COOMBS, S., 1991, "Multiformis. The Value of Peripheral Traditions of the Eucharistic Prayers", in *Ostkirchliche Studien* 40, pp. 176-209.
- CUMONT, F., 1893, "Notes sur un passage des Actes de S. Mari", in *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36, pp. 373-378.
- CURETON, W., 1864, *Ancient Syriac Documents relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa*, London [Piscataway, New Jersey, Gorgias Press 2002 and 2004 reprint].
- DAFFINÀ, P., 1977, "India e mondo classico: nuovi risultati e prospettive", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata* 10, pp. 9-33.
- DAUVILLIER, J., 1942, s.v. "Chaldéen (droit)", in *Dictionnaire de Droit Canonique*, III, Paris, Cerf, esp. pp. 302-305.
- DEBIE, M. - COUTOURIER, G. - MATURA, T., transl., 1996, *Théodore de Mopsueste. Homelies catéchétiques*, Paris, Migne.
- DEVRESSE, R., 1948, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- DE HALLEUX, A., 1982, "Die Genealogie des Nestorianismus nach der früh monophysitischen Theologie", in *Oriens Christianus* 66, pp. 1-14.
- DE HALLEUX, A., 1991, "L'adoration des mages dans le commentaire syriaque du *Diatessaron*", in *Le Muséon* 104, pp. 251-264; 399-412.
- DE HALLEUX, A., 1993a, "L'annonce à Zacharie dans le commentaire syriaque du *Diatessaron*", in *Le Muséon* 106, pp. 255-265.
- DE HALLEUX, A., 1993b, "L'annonciation à Marie dans le commentaire syriaque du *Diatessaron*", in *Aram* 5, pp. 131-145.
- DE HALLEUX, A., 1993c, "Nestorius, Histoire et Doctrine", in *Irenikon* 66, pp. 38-5; 163-177.
- DESREUMAUX, A., 1983, "La Doctrine d'Addaï: essai de classement des témoins syriaques et grecs", in *Augustinianum* 23, pp. 181-86.

- DESREUMAUX, A., 1987, "La doctrine d'Addaï, l'image du Christ, et les monophysites", in S. Boefslug - N. Lossky, éd., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Actes du Colloque International, Collège de France (2-4 octobre 1986)*, Paris, Cerf, pp. 73-79.
- DESREUMAUX, A., 1993, *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, tr. du syriaque de la *Doctrina d'Addaï* par A.D.; tr. d'une vers. grecque par A. Palmer; tr. d'une vers. éthiopienne par R. Beylot, Apocryphes 3, Turnhout, Brepols.
- DESREUMAUX, A., 1997, "Abgar, le roi converti à nouveau. Les chrétiens d'Édesse selon la *Doctrina d'Addaï*", in J.-C. Attias, ed., *De la conversion*, Paris, Cerf.
- DE VRIES, W., 1964, "Antiochia und Seleucia-Ctesiphon. Patriarch und Katholikos", in *Mélanges Tisserant*, III, 2, Studi e Testi 223, esp. pp. 437-449.
- DIHLE, A., 1992, "Indien und die hellenistisch-römische Welt in der neueren Forschung", in *Geographia Antiqua* 1, pp. 151-159.
- DOBSCHÜTZ, E. VON, 1899, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, I, Texte und Untersuchungen 18, Leipzig, Hinrichs.
- DRIJVERS, H.J.W., 1966, *Bardaisan of Edessa*, Assen, Van Gorcum.
- DRIJVERS, H.J.W., 1982, "Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity", in *Second Century* 2, pp. 157-175.
- DRIJVERS, H.J.W., 1983, "Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien", in R. Lavenant, ed., *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriaque avec les autres cultures, Goslar 7-11 sept. 1980*, Orientalia Christiana Analecta 221, Roma, Pontificio Istituto Studi Orientali, pp. 171-185.
- DRIJVERS, H.J.W., 1987, "Abgarsage", in W. Schneemelcher, Hrsg., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I, *Evangelien*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 389-95.
- DRIJVERS, H.J.W., 1991, "The Abgar Legend", in W. Schneemelcher, ed., *New Testament Apocrypha*, revised edition, transl. R. McL. Wilson, Louisville, John Knox Press, pp. 492-99.
- DRIJVERS, H.J.W., 1992, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*, Leiden, Brill.
- DRIJVERS, H.J.W., 1996a, "The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor", in *Journal of Early Christian Studies* 4, pp. 235-248.

- DRIJVERS, H.J.W., 1996b, "The Protonike Legend and the *Doctrina Addai*", in *Studia Patristica* 33, pp. 517-523.
- DRIJVERS, H.J.W., 1997a, "The Protonike Legend, the *Doctrina Addai*, and Bishop Rabbula of Edessa", in *Vigiliae Christianae* 51, pp. 288-315.
- DRIJVERS, H.J.W., 1997b, *The Finding of the True Cross; the Judas Kyriakos Legend in Syria*, in collaboration with J.W. Drijvers, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 565, Subsidia 93, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- DRIJVERS, H.J.W., 1998, "The Image of Edessa in the Syriac Tradition", in H.L. Kessler - G. Wolf, eds., *The Holy Face and the Paradox of Representation*, Villa Spelman Colloquia 6, Bologna, Nuova Alfa, pp. 13-31.
- DRIJVERS, H.J.W., 1999a, "Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross", in *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden, Brill, pp. 79-95.
- DRIJVERS, H.J.W., 1999b, "Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power", *ibid.*, pp. 130-154.
- DUPUY, B., 1995, "The Christology of Nestorius", in *La Tradition Syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994*, *Istina* 40, 1, pp. 56-64.
- DUVAL, R., 1970 [1907], *La littérature syriaque*, *Anciennes Littératures Chrétiennes* 2, Paris [repr. Amsterdam, Philo Press].
- EDWARDS, M.J., 1989, "A Christian addition to Alexander of Lycopolis", in *Mnemosyne* 42, pp. 483-487.
- EDWARDS, O.C., 1985, "*Diatessaron* or *Diatessara*?", in *Studia Patristica* 16, pp. 88-92.
- FIEY, J.M., 1967, "Topography of al-Mada'in", in *Sumer* 23, pp. 3-38.
- FIEY, J.M., 1969, "Diocèses syriens orientaux du Golfe persique", in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, Imprimerie Orientaliste, pp. 184-194.
- FIEY, J.M., 1970a, *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 310, Subsidia 36, Louvain, Secretariat CSO.
- FIEY, J.M., 1970b, "Les marcionites dans les textes historiques de l'église de Perse", in *Le Muséon* 8, pp. 183-188.
- FIEY, J.M., 1977, *Nisibe: métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 388, Louvain, Secretariat CSO.

- GELSTON, A., 1991, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*, Oxford, Oxford University Press.
- GELSTON, A., 1995, "The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari", in G. Karukaparampil, G., ed., *Tuvaik. Studies in Honor of Rev. Jacob Vellian*, Syrian Churches Series 16, Kottayam, Oriental Institute for Religious Studies, pp. 20-26.
- GERBER, S., 2000, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien*, Vigiliae Christianae Suppl. 51, Leiden, Brill.
- GISMONDI, H., 1897, *Amri et Slibae. De patriarchis nestorianorum commentaria*, pars altera, Romae, C. De Luigi.
- GISMONDI, H., 1899, *Maris ibn Suleiman. De patriarchis Nestorianorum commentaria*, pars prior, Romae, C. De Luigi.
- GIVERSEN, S.-VAN TONGERLOO, A., eds., 1991, *Manichaica Selecta. Studies Presented to Prof. Julien Ries*, Lovanii, International Association of Manichaean Studies and the Centre of the History of Religions.
- GONZÁLEZ NÚÑEZ, J., 1995, *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del Cristianismo en Edesa*, Madrid, Ciudad Nueva.
- GRIFFITH, S.H., 2003, "The *Doctrina Addai* as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century", in *Hugoye* 6, 2, §§ 1-46.
- GUENTHER, R., 1978, *Bardesanes und die griechische Philosophie*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, pp. 15-20.
- HAASE, F., 1925, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Stuttgart, Dieterich.
- HEID, S., 1991, "Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegenden", in *Analecta Bollandiana* 109, pp. 73-108.
- HENGEL, M., 1985, "Jakobus der Herrenbruder – der este "Papst"?", in E. Grässer-O. Merk, Hrsg., *Glaube und Eschatologie. Festschrift für W.G. Kümmel zum 80. Geburtstag*, Tübingen, Mohr Siebeck, pp. 71-104.
- HENGEL, M., 2002, *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- HENRICH, A.-KOENEN, L., 1988, *Der Kölner Mani-Kodex*, Düsseldorf, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften.
- HILL, R.C., 2001, "Theodore of Mopsuestia", in *Sacris Erudiri* 40, pp. 107-129.
- HILL, R.C., forthcoming, "His Master's Voice: Theodore of Mopsuestia on the Psalms", in *Proceedings of the North American Patristics Society Annual Meeting at Loyola University (Chicago) May 23-25, 2002*.

- HOFRICHTER, P., 1995, "The Anaphora of Addai and Mari in the Church of the East. Eucharist without Institution Narrative", in *La Tradition Syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994*, *Istina* 40, 1, pp. 95-105.
- HOGAN, M., 1999, *The Sermon of the Mount in St. Ephrem's Commentary on the Diatessaron*, Bern, P. Lang.
- HOWARD, G., 1981, transl., *The Teaching of Addai*, The Society of Biblical Literature Texts and Translations 16, Chico, CA, Scholars Press.
- INGLISIAN, V., 1963, "Die armenische Literatur", in G. Deeters - G.R. Soltan, Hrsg., *Handbuch der Orientalistik*, I, 7, *Armenisch und kaukasische Sprachen* - V.I., Leiden-Köln, Brill, pp. 156-250.
- JAMMO, S., 1995, "The *Quddasia* of the Apostles Addai and Mari", in *La Tradition Syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994*, *Istina* 40, 1, pp. 106-120.
- JANSMA, T., 1969, *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosof der Arameer en zijn images*, Wageningen, Veenman & Zonen.
- JOOSTEN, J., 2000, "Jésus et l'aveugle-né (Jn 9, 1-34) dans l'évangile de Barnabas et dans le *Diatessaron*", in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 80, pp. 359-69.
- JUGIE, M., 1935, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, V, *De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*, Paris, Firmin - Didot.
- JOSSA, G., 2004, *Giudei o Cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, *Studi Biblici* 142, Brescia, Paideia.
- JULLIEN, C. & F., 1999, "Les Actes de Mar Mari: une figure apocryphe au service de l'unité communautaire", in *Apocrypha* 10, pp. 177-194.
- JULLIEN, C. & F., transl., 2001, *Les Actes de Mar-Mari, l'Apôtre de la Mésopotamie*, *Apocryphes* 11, Turnhout, Brepols.
- JULLIEN, C. & F., 2002, *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*, *Res Orientales* 15, Bures-sur-Yvette - Leuven, Peeters.
- JULLIEN, C. & F., eds., 2003a, *Les Actes de Mâr Mâri*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 602, *Syri* 234-235, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- JULLIEN, C. & F., 2003b, "Édesse dans les Actes de Mar Mari ou la bénédiction détournée", in S.C. Mimouni, éd., *Apocryphité: histoire d'un concept*

transversal aux religions du Livre. En hommage à Pierre Geoltrain, Paris-Turnhout, Brepols, pp. 167-182.

- JULLIEN, C. & F., 2003c, *Aux Origines de l'Église de Perse: les Actes de Mar Mari*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 604, Subsidia 114, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- KARTTUNEN, K., 1986, "Graeco-Indica. A Survey of Recent Work", in *Arctos* 20, pp. 73-86.
- KARTTUNEN, K., 1993, "Graeco-Indica (2)", in *Topoi* 3, pp. 391-400.
- KARTTUNEN, K., 1995, "Early Roman Trade with South India", in *Arctos* 29, pp. 81-91.
- KARTTUNEN, K., 2001, *In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a c. di S. Settis, III, *I Greci oltre la Grecia*, Torino, Einaudi, pp. 167-202.
- KAWERAU, P., 1981, *Il Cristianesimo d'Oriente*, Milano, Jaca Book.
- KAWERAU, P., 1983, *Ostkirchengeschichte*, I, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 451, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- KAWERAU, P., ed., 1985, *Die Chronik von Arbela*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Syri 468 t. 200, 1 [testo sir. fotostatico]; 2 [versione tedesca], Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- KAWERAU, P., 1992 s.v. "Chronicle of Arbela", in *Encyclopaedia Iranica*, V, Costa Mesa, Ca., pp. 548-549.
- KIM, A.Y., forthcoming, "The Exegetical Origins of the Sanctus in the Anaphora of Addai and Mari", in *Proceedings of the North American Patristic Society Annual Meeting, Loyola University, Chicago, May 24-26 2001*.
- KMOSKO, M., 1907, s.v. "S. Simeon Bar Sabba'ê", in *Patrologia Syriaca*, I, 2, Turnhout, Brepols, coll. 823-824.
- KOENEN, L.-RÖMER, C., Hrsg., 1985, *Der Kölner Mani-Codex. Abbildungen und Diplomatischer Text*, Bonn, R.Habelt.
- KOROLEVSKII, C., 1932, "Classification et valeur des sources connues de la discipline chaldéenne", in A.G. Cicognani, ed., *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Roma, Tipografia poliglotta Vaticana, esp. pp. 668-669.
- KRÜGER, P., 1962, *Moses von Choren*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII, Freiburg i.B., pp. 654-55.

- KUMAR SINGH, A., 1988, *Indo-Roman Trade. An Archaeological Perspective*, New Delhi, Janaki Prakashan.
- LABOURT, J., 1904, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, Lecoffre.
- LELOIR, L., 1987, "Le commentaire d'Ephrem sur le *Diatessaron*. Quarante et un folios retrouvés", in *Revue Biblique* 94, pp. 481-518.
- LELOIR, L., 1992, "Le Commentaire d'Éphrem sur le *Diatessaron*", in *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neyrinck*, III, Louvain, pp. 2359-2367.
- LEMAIRE, A., 2002, "Burial Box of James the Brother of Jesus. Earliest Archaeological Evidence of Jesus Found in Jerusalem", in *Biblical Archaeology Review*, novembre-décembre, pp. 26-70.
- LENZI, G., 2000, "I Vangeli siriaci", in *Biblioteca Apostolica Vaticana. I Vangeli dei Popoli: la Parola e l'immagine di Cristo nella cultura e nella storia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, pp. 37-45.
- LIEU, S., 1992, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen, Mohr Siebeck, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 63.
- LIPSIUS, R.A., 1880, *Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht*, Brunschwig, Limbach.
- LITURGY, 2002 [1893], *The Liturgy of the Holy Apostles Addai and Mari*, Piscataway, New Jersey, Gorgias Press.
- LUKE, K., 1990, "Tatian's *Diatessaron*", in *Indian Journal of Theology* 27, pp. 175-191.
- LUTHER, A., 1999, "Elias von Nisibis und die Chronologie der edessenischen Könige", in *Klio* 81, pp. 180-198.
- MAGRIS, A., a cura di, 2000, *Il Manicheismo. Antologia dei testi*, Brescia, Morcelliana.
- MAI, A., 1838, *Scriptorum veterum nova collectio*, X, 1, Romae, Typis Vaticanis.
- MANSFELD, J., 1983, "Resurrection added. The *interpretatio christiana* of a Stoic doctrine", in *Vigiliae Christianae* 37, pp. 218-233.
- MATHEWS, E., 2003, review of I. Ramelli, *Il Chronicon di Arbela*, Madrid 2002: *Bryn Mawr Classical Review* 01.XI.
- MCCANE, B.R., forthcoming, "Ya'akob bar Yosef ahui diYeshua", in *Proceedings of the 2003 Annual Meeting of the AAR & SBL, Atlanta, Georgia, November 22-25 2003*.

- MC CARTHY, C., 1993, *Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron*, Journal of Semitic Studies Supplement 2, Oxford.
- MCLAREN, J.S., 2001, "Ananus, James, and Earliest Christianity. Josephus' Account of the Death of James", in *Journal of Theological Studies* 52, pp. 1-25.
- MILLAR, F., 1993, *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337*, Cambridge, Ma. - London, Harvard University Press.
- MIRKOVIC, A., 2004. *Prelude to Constantine*, Bern-Frankfurt a.M., Peter Lang.
- MIRKOVIC, A., forthcoming, "Political Rhetoric of Labubna", in *Proceedings of the AAR & SBL International Meetings, Atlanta, GA November 22-25, 2003*.
- MOBERG, M., 1992, "The Patriarchal See of Antiochia and Seleucia-Ktesiphon: Pattern of a Development that Frightens and Inspires Today", in *Harp* 5, pp. 99-109.
- MOLITOR, J., 1969, "Tatians *Diatessaron* und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung, I", in *Oriens Christianus* 53, pp. 1-88.
- MOLITOR, J., 1970, "Tatians *Diatessaron* und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung, II", in *Oriens Christianus* 54, pp. 1-75.
- MOLITOR, J., 1971, "Tatians *Diatessaron* und sein Verhältnis zur altsyrischen und altgeorgischen Überlieferung, III", in *Oriens Christianus* 55, pp. 1-61.
- MOOKEN MAR APREM, G., 1995, "Was Nestorius a Nestorian?", in *La Tradition Syriaque. Colloque Pro Oriente, Vienne 24-29 juin 1994*, *Istina* 40, 1, pp. 73-82.
- NÖLDEKE, TH., 1885, "Acta Sancti Maris ed. J.-B. Abbeloos", in *Österreichische Monatsschrift für den Orient* 11, p. 221.
- OÑATIBIA, I.-JANERAS, S., 2000, *Teodor de Mopsuèstia. Homilies Catequètiques*, introduction and translation, *Clàssics del Cristianisme* 79, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica.
- PAINTER, J., 1999, *James the Just and Christian origins*, Leiden, Brill.
- PAINTER, J., 2001, "Who was James?", in B. Chilton-J. Neusner, eds., *The brother of Jesus: James the Just and his Mission*, Louisville, Westminster, John Knox Press, pp. 32-46.
- PERICOLI RIDOLFINI F., 1994, "La VI *Dimostrazione* del Sapiante Persiano", in *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 17, pp. 103-128.

- PETERSEN W.L., 1984, *The Diatessaron and Ephrem as sources of Romanos the Melodist*, Diss. Utrecht, Universit.
- PETERSEN, W.L., 1989, "Some remarks on the integrity of Ephrem's Commentary on the *Diatessaron*", in *Studia Patristica* 20, pp. 197-202.
- PETERSEN, W.L., 1990, "Textual evidence of Tatian's dependence upon Justin's 'Apomnhmoneumata'", in *New Testament Studies* 36, pp. 512-534.
- PETERSEN, W.L., 1992a, s.v. "Diatessaron", in *The Anchor Dictionary of the Bible*, 2, New York, Doubleday, pp. 189-90.
- PETERSEN, W.L., 1992b, "The Christology of Aphraat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th *Demonstration*", in *Vigiliae Christianae* 46, pp. 241-256.
- PETERSEN, W.L., 1994, *Tatian's Diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden, Brill.
- PETERSEN, W.L., 1995, "The *Diatessaron* of Tatian", in B.D. Ehrman - M.W. Holmes, eds., *The Text of the New in Contemporary Research*, Studies and Documents 46, Grand Rapids, Wipf and Stock, pp. 77-96.
- PIERRE, M.J., 1988-89, *Aphraate le Sage Persan: Les Exposés*, translation, introduction, and notes, I: *Exposés I-X*; II: *Exposés XI-XXIII*, Sources Chrétiennes 349 & 359, Paris, Cerf.
- PIERRE, M.J., 1993, "La parole du sage, écho du Verbe de Dieu chez Aphraate le Sage persan", in R. Lebrun, ed., *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien*, Paris, Beauchesne, pp. 139-168.
- PLOOIJ, D. - PHILLIPS, C.A. - BAKKER, A.H.A., 1963-70, *Tatianus. The Liège Diatessaron. Part VI-VIII*, edition with a textual apparatus; Engl. transl. by A.J. Barnouw, Amsterdam, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen.
- PORTER, S.E.-CROSS, A.R., eds., 2003, *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, Journal for the Study of the New Testament Supplement, Sheffield, Academic Press.
- POSSEKEL, U., 1999, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 580, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- POSSEKEL, U., forthcoming, "Formative Christianity in Edessa: The Communal Structure of the Early Bardaisanites", in *Proceedings of the AAR & SBL International Meetings, Atlanta, GA November 22-25, 2003*.

- QUISPEL, G., 1971, "Some remarks on the *Diatessaron Haarense*", in *Vigiliae Christianae* 25, pp. 131-139.
- RAABE, R., 1893, *Die Geschichte des Dominus Mari, eines Apostels des Orients*, Leipzig, JC Hinrichs'sche Buchhandlung.
- RAMELLI, I., 1998a, "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad Est dell'Eufrate", in R.B. Finazzi-A. Valvo, eds., *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti. Atti del Seminario Internazionale di Studi, Roma-Napoli 25-27 settembre 1997*, Alessandria, Dell'Orso, pp. 209-225.
- RAMELLI, I., 1998b, "Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna: la tradizione patristica", in *Vetera Christianorum* 35, pp. 245-256.
- RAMELLI, I., 1999a, "Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX", in *Aevum* 73, pp. 107-143.
- RAMELLI, I., 1999b, "Linee generali per una presentazione e per un commento del *Liber legum regionum*, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci", in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 133, pp. 311-355.
- RAMELLI, I., 1999c, "Dal *mandylion* di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche", in *Ilu* 4, pp. 173-193.
- RAMELLI, I., 1999d, "Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I sec. d.C.", in *Sileno* 25, pp. 197-212.
- RAMELLI, I., 2000a, "La missione di Panteno in India: alcune osservazioni", in C. Baffioni, ed., *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, Storia, Dottrina, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Napoli-Sorrento 29-31 ottobre 1998*, Alessandria, Dell'Orso, pp. 95-106.
- RAMELLI, I., 2000b, "Note sulle origini del Cristianesimo in India", in *Studi Classici e Orientali* 47, pp. 363-378.
- RAMELLI, I., 2000c, "Un tributo dei Parti a Roma agli inizi del I sec. a.C.?", in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 134, pp. 321-330.
- RAMELLI, I., 2001a, *Gli Apostoli in India nella tradizione patristica e nella letteratura sanscrita*, in collaboration with C. Dognini, Milano, Medusa.
- RAMELLI, I., 2001b, "Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel *Liber Legum Regionum* (testo siriano e versione greca)", in R.B. Finazzi- A. Valvo, eds., *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino*

Oriente, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Brescia, 14-16 ottobre 1999, Alessandria, Dell'Orso, pp. 237-255.

- RAMELLI, I., 2001c, "L'Europa e i Cristiani", in *Studi sull'Europa antica*, a c. di M. Sordi, II, Alessandria, Dell'Orso, pp. 263-283.
- RAMELLI, I., 2001d, "Osservazioni sul concetto di "giorno natalizio" nel mondo greco e romano e sull'espressione di Seneca *dies aeterni natalis*", in *'Ilu 6*, pp. 169-181.
- RAMELLI, I., 2002a, *Il Chronicon di Arbela. Presentazione, traduzione, note essenziali*, in *Anejos de 'Ilu 8*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense.
- RAMELLI, I., 2002b, "Il concetto di 'mondo' nella Bibbia dall'Antico al Nuovo Testamento: osservazioni lessicografiche sul testo ebraico, greco e latino", in C. Dognini, ed., *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Studi di Storia Greca e Romana 7, Alessandria, Dell'Orso, pp. 109-123.
- RAMELLI, I., 2002c, "*Protector Christianorum* (Tert. *Apol.* V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", in *Aevum 76*, pp. 101-112.
- RAMELLI, I., 2003a, "Un'iscrizione cristiana edessena del III sec. d.C.: contestualizzazione storica e tematiche", in *'Ilu 8*, pp. 119-126.
- RAMELLI, I., 2003b, "I parenti terreni di Gesù: note in margine a una recente scoperta epigrafica", in *Vetera Christianorum 40*, pp. 339-355.
- RAMELLI, I., 2004a, "Abgar Ukkâmâ e Abgar il Grande alla luce di recenti apporti storiografici", in *Aevum 78*, pp. 103-108.
- RAMELLI, I., 2004b, "Conference Report: Papers on Syriac Topics", in *Hugoye 7*, 1, §§ 1-5. [<http://syrcom.cua.edu/Hugoye/temp/HV7N1CRRamelli.html>].
- RAMELLI, I., 2004c, "La lettera di Mara Bar Serapion: introduzione, traduzione, note essenziali", in *Stylos 13*, pp. 77-104.
- RAMELLI, I., 2004d, "Linee introduttive a Barhadb'shabbâ, "La causa della fondazione delle scuole": filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadb'shabbâ", in *'Ilu 9*, pp. 127-181.
- RAMELLI, I., 2005a, rec. di C.P. Thiede, *Jesus. Der Glaube, die Fakten*, Augsburg 2003, in *Aevum 79*, pp. 181-186.
- RAMELLI, I., 2005b, *Gli Atti di Mari*, introductory essay, translation, commentary, Brescia, Paideia forthcoming.

- RAMELLI, I., forthcoming a, s.v. *Barhadb^sshabba*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, 2nd ed., Casale, Marietti.
- RAMELLI, I., forthcoming b, “Giovanni Crisostomo e l’esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani”, in *Giovanni Crisostomo. Incontro annuale degli studiosi dell’antichità cristiana, 6-8 maggio 2004*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, Pontificia Università Lateranense.
- RAMELLI, I., forthcoming c, “Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation”, paper presented at the *Meeting of the Society of Biblical Literature*, San Antonio, Tx, November 20-23 2004. Forthcoming in *Invigilata Lucernis*.
- RAMELLI, I., forthcoming d, s.v. “Papa Bar Aggai”, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, 2nd ed., Casale, Marietti.
- RAMELLI, I., forthcoming e, “Possible Historical Traces in the *Doctrina Addai?*”, in *International Meeting of the Society of Biblical Literature, Groningen, July 25-28 2004*. Forthcoming in *Hugoye. Journal of Syriac Studies*.
- RAMELLI, I., forthcoming f, s.v. “Shapur, I e II”, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, 2nd ed., Casale, Marietti.
- RAMELLI, I., forthcoming g, s.vv. “Tolomeo gnostico” and “Gnosi, gnosticismo”, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, 2^a ed., Casale, Marietti.
- RASCHKE, M.G., 1978, “New Studies in Roman Commerce with the East”, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 9, 2, Berlin-New York, pp. 604-1341.
- RAY, W.D., 1993, “The Chiastic Structure of the Anaphora of Addai and Mari”, in *Studia Liturgica* 23, pp. 187-193.
- RECK, C. et al., Hrsg., 2001, *Manichaica Iranica*, Roma, Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente.
- RIGATO, M.L., 2003, ““Giacobbe figlio di Giuseppe fratello di Gesù” o piuttosto “Giacobbe figlio di Giuseppe fratello e mano di Gesù”? Quale “Giuseppe”?”, in *Rivista Biblica* 2, pp. 203-218.
- RIGGI, C., 1969, “Una testimonianza del *kerygma* cristiano in Alessandro di Licopoli”, in *Salesianum* 31, pp. 561-628.
- RIZK, K., 1992, “Aphraate”, in *Encyclopédie Maronite*, I, Kaslik, Université Saint-Esprit, pp. 371-374.

- ROSS, S.K., 2001, *Roman Edessa. Politics and Culture in the Eastern Fringe of the Roman Empire (114-242 C.E.)*, London-New York, Routledge.
- SARKISYAN, G.X., 1980, *The History of Armenia by Movses*, Cambridge, Harvard University Press.
- SCHEDINGER, R.F., 2001, *Tatian and the Jewish Scriptures. A Textual and Philological Analysis of the Old Testament Citations in Tatian's Diatessaron*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 591, Subsidia 108, Louvain, Secretariat Corpus SCO.
- SCHER, A., ed., 1907a, "Barhadbshabbâ", in *Patrologia Orientalis*, IV, Paris, Firmin-Didot, esp. p. 382.
- SCHER, A., ed., 1907b, "Histoire nestorienne inédite (*Chronique de Séert*) I/1", in *Patrologia Orientalis*, IV, Paris; I/2, *ibid.* V, 2, Paris, Firmin-Didot.
- SCHIPPMMANN, K., 1980, *Grundzüge der parthischen Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SEGAL, B., 1970, *Edessa, the Blessed City*, Oxford [2nd ed. Piscataway, New Jersey, Gorgias Press 2001].
- SIDEBOTHAM, S.E., 1986, *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. - A.D. 217*, Leiden, Brill.
- SIMONETTI, M., 1977, "Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia", in *Vetera Christianorum* 14, pp. 96-102.
- SPINKS, B.D., 1993, *Worship. Prayers from the East*, Washington DC, The Catholic University of America Press.
- SPINKS, B.D., 1999, *Mar Nestorius and Mar Theodor the Interpreter: The Forgotten Eucharistic Prayers of East Syria*, Grove Liturgical Studies 45, Cambridge.
- STROUMSA, G.G., 1992, "Titus of Bostra and Alexander of Lycopolis", in R.T. Wallis - J. Bregman, eds., *Neoplatonism and Gnosticism*, Studies in Neoplatonism 6, Albany, N.Y., pp. 337-349.
- SUNDERMANN, W., 1981, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtliches Inhalts*, Berlin, Akademie-Verlag.
- SUNDERMANN, W., 1992, *Der Sermon von Licht-Noûs. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*, Berlin, Akademie-Verlag.
- TARDIEU, M., 1988, *Il Manicheismo*, Ital. transl. Cosenza, Giordano Editore [introd. & bibliogr. by G. Sfameni Gasparro, Cosenza, Giordano Editore 1996].
- TEIXIDOR, J., 1992, *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*, Paris, Cerf.

- TEIXIDOR, J., 1994, s.v. "Bardesane de Syrie", in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, II, Paris, pp. 54-63.
- THOMSON, R.W., ed., 1978, *Moses Khorenat'sis. History of the Armenians*, Cambridge, Ma. -London, Harvard University Press.
- TISSERANT, E., 1931, "Nestorienne (Église)", in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, 1, Paris, p. 161.
- TONGERLOO, A. van, ed., 1995, *The Manichaeic NOYC. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain 31 July-3 August 1991*, Manichaeic Studies 2, Louvain.
- TOUMANOFF, K., 1961, "On the Date of Pseudo-Moses of Chorene", in *Andes Amsoria* 10-12, pp. 467-76.
- TRAINA, G., 1991, *Il complesso di Trimalcione. Movsês Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*, Venezia, Casa Editrice Armena.
- TRAINA, G., 1995, "Materiali per un commento a Movsês Xorenac'i, *Patmu'iwñ Hayoc'*, I", in *Le Muséon* 108, pp. 179-333.
- TRAINA, G., 1998, "Materiali per un commento a Movsês Xorenac'i, *Patmu'iwñ Hayoc'*, II", in *Le Muséon* 111, pp. 95-138.
- VAN DER HORST, P.W., 1974, *An Alexandrian platonist against dualism. Alexander of Lycopolis' treatise "Critique of the doctrines of Manichaeus"*, translation, introduction, notes in collaboration with J. Mansfeld, Leiden, Brill.
- VAN DER HORST, P.W., 1996, *A simple philosophy*, in K.A. Algra - P.W. Van der Horst - D.T. Runia, eds., *Polyhistor: studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, edd., Leiden, Brill, pp. 313-329.
- VAN ESBROECK, M., 1987, "Who is Mari the Addressee of Ibas' Letter?", in *Journal of Theological Studies* 38, pp. 129-135.
- VILLEY, A., ed., 1985, *Contre la doctrine de Mani*, Paris, Cerf.
- VILLEY, A., 1986, "Controverses philosophiques à Assiout à la fin du III siècle", in *Deuxième journée d'études coptes, Strasbourg 25 mai 1984*, Cahiers de la Bibliothèque Copte 3, Louvain-Paris, pp. 23-28.
- VAN ROMPAY, L., 1982, *Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-48)*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 435-36, Lovanii, Secretariat Corpus SCO.
- VAN ROMPAY, L., 1987, "Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste", in H.J.W. Drijvers -

- R. Lavenant - G.J. Reinink, eds., *Literary Genres in Syriac Literature: IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September*, Orientalia Christiana Analecta 229, Roma, Pontificio Istituto Studi Orientali, pp. 33-43.
- VAN ROMPAY, L., forthcoming, "Syrian Christianity in the Age of Justinian: Continuity and Redefinition", in *Proceedings of the Annual Meetings of the SBL, Atlanta, Nov. 22-25 2003*.
- VOICU, S., 1983, s.v. "Movsês Xorenac'i", in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Casale Monferrato, Marietti, pp. 2324-25.
- YOUSIF, P., 1990, "Traduzioni siriane di Teodoro di Mopsuestia", in G. Fiaccadori - M. Pavan, eds., *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, p.157sgg.
- WALDMANN, H., 1992, "Mani, das Christentum, und der Iran", in N. El-Khoury - H. Crouzel - R. Reinhardt, eds., *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.J. Vogt*, Beirut, Friedrich-Rückert-Verlag/Ostfildern, Schwabenverlag, pp. 356-364.
- WALLACE, R.S., 2001, *The Story of Joseph and the Family of Jacob*, Grand Rapids, Eerdmans.
- WIDENGREN, G., 1964, *Il Manicheismo*, Milano, Il Saggiatore.
- WINTER, F., 1999, *Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*, Innsbruck, Thaur.
- WINTER, F., 2001, *Rom und das Perserreich, Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin, Akademie Verlag.
- WOLSKI, J., 1993, *L'empire des Arsacides*, Acta Iranica, Louvain.
- WRIGHT, W., 1870, *Catalogue of the Syriac Manuscripts*, I, London, The British Museum.
- ZUURMOND, R., 1988, "The Pentateuch Quotations of Aphrahat", in M.G.D. Harbers et alii, eds., *Tussen Nijl en Herengracht. Festschrift M.S.H.G. Heerma van Voss*, Amsterdam, Noort-Holl. Mansch. Uitg., pp. 33-39.

EL CULTO A LAS TUMBAS DE LOS ANCESTROS EN EL LEVANTE MEDITERRÁNEO*

Jordi Vidal
Universidad de Barcelona

Summary

The aim of this work is to underline the existence of a funerary cult to the tombs of long-dead ancestors in the North-West Semitic sphere; a cult related to the need of reinforcing a particular territorial association.

Keywords: North-West Semites – Ebla – Israel – ancestors.

Resumen

El objetivo de este trabajo ha sido poner de manifiesto la existencia de un culto a las tumbas de ancestros legendarios en el ámbito semítico nor-occidental; culto relacionado con la necesidad de reforzar una determinada identificación territorial.

Palabras clave: semitas nor-occidentales – Ebla – Israel – ancestros.

1. INTRODUCCIÓN

El culto a los ancestros es un fenómeno que, más allá de su evidente componente religioso, en determinados contextos adopta un claro significado social, político y territorial. En este sentido, el culto a los ancestros se ha revelado como un mecanismo eficaz a través del cual una comunidad consolida su identidad y su vinculación con un territorio determinado. La figura de los ancestros ofrece un sistema de información, apoyo y guía sobre la relación que se establece con el entorno social y físico, al tiempo que es una fuente de autoridad, pues el respeto asociado a la figura de los ancestros resulta difícilmente cuestionable¹.

* Este trabajo se ha llevado a cabo dentro del marco ofrecido por el proyecto de investigación que dirige la Dra. Rocío da Riva “Análisis lingüístico de las inscripciones reales neobabilónicas” (BFF 2003-08425).

¹ Cf. Steadman-Palmer-Tilley 1996: 73.

En el presente artículo nos centraremos en un aspecto concreto del culto a los ancestros, esto es, el culto que determinadas comunidades profesaron a las tumbas de aquellos personajes a los que se consideraba como ancestros legendarios, auténticos héroes epónimos del grupo. Conviene, sin embargo, diferenciar este fenómeno del tradicional culto que cada familia dedicaba a sus propios muertos (*kispum* en Mesopotamia). El culto a las tumbas que analizaremos a continuación era una práctica desarrollada no por una familia concreta sino por un determinado grupo social o por el conjunto de la comunidad, y se centraba no en las sepulturas de padres y abuelos sino en las tumbas de unos individuos percibidos como ancestros lejanos en el tiempo con los que podía no existir ningún vínculo real de sangre.

Una de las expresiones más clásicas del culto a las tumbas la hallamos en Grecia a principios del primer milenio, periodo en el que se documenta la ofrenda de depósitos rituales en antiguas tumbas, básicamente *tholoi* o tumbas de cámara de época micénica. Los ejemplos más antiguos de dicha práctica se remontan a los siglos X y IX a.n.e., incrementándose notablemente a partir del siglo VIII a.n.e. La distribución geográfica de dicho culto a lo largo del territorio griego fue desigual, no atestiguándose, por ejemplo, en Creta, el noroeste del Peloponeso o en Tesalia.

Se trataba de un culto anónimo, que no implicaba la construcción de estructuras arquitectónicas y que se caracterizaba por la modestia de sus ofrendas (figuras metálicas en Laconia, terracotas femeninas en la Argólida o, en general, piezas de cerámica)². De ahí que haya sido definido como un culto eminentemente privado³.

Está claro que en época clásica existía la creencia de que algunos de los ocupantes de esas tumbas eran antiguos 'héroes'. Sin embargo, no es segura la existencia de dicha creencia en los períodos más antiguos. En este sentido cabe apuntar que se desconoce cual era el grado de difusión de la épica homérica en el siglo VIII, lo que dificulta pronunciarse al respecto. De todas formas, resulta muy significativo el hecho de que en la región de Jonia, donde la tradición épica gozaba de pleno vigor, no se haya documentado ese culto a las tumbas⁴.

Pero sí existe amplio consenso entre los investigadores a la hora de atribuir al culto a las tumbas de época Arcaica evidentes connotaciones sociopolíticas. Las diferentes comunidades recurrían al mismo como estrategia de legitimación, con el fin de establecer un doble vínculo, con el pasado y

² Cf. Antonaccio 1995: 6, 247ss.

³ Cf. Snodgrass 1982: 117.

⁴ Cf. Osborne 1996: 103.

con un lugar concreto⁵, dado que a un tiempo expresaban residencia y propiedad⁶. Un buen ejemplo de ello lo hallamos en la Argólide y en Mesenia, donde diferentes comunidades independientes se hallaban en situación de constante conflicto entre los siglos VIII y V a.n.e. Dentro de ese contexto el vínculo con el pasado que ofrecía el culto a las tumbas se convirtió en una importante estrategia de legitimación⁷.

Sin embargo, y como veremos a continuación, esta forma de culto a las tumbas no fue un fenómeno exclusivamente griego. Determinadas evidencias arqueológicas procedentes de yacimientos como Azor, Jerablus Tahtani o Tell el Umayri atestiguan la existencia en la región sirio-cananea de un fenómeno muy similar al documentado en Grecia⁸. En el presente artículo, además de repasar esas evidencias arqueológicas, analizaremos dos ejemplos de culto a las tumbas recogidos en la tradición hebrea (Cueva de Macpela) y en un ritual de Ebla (Mausoleo de NEnaš).

2. EVIDENCIAS ARQUEOLÓGICAS

Evidencias arqueológicas de culto a las tumbas se han creído identificar en Azor y Tell el Umayri, aunque, quizás, uno de los ejemplos más significativos sea la Tumba 302 de Jerablus Tahtani⁹. Se trata de un monumento funerario construido a mediados del tercer milenio a.n.e., y situado muy cerca del río Éufrates, de tal forma que resultaba visible al tráfico fluvial. La tumba, para la cual se han identificado tres fases arqueológicas distintas, tenía una planta rectangular (6.6 x 3.5 m) con un pequeño anexo (2 x 3.2 m) en la cara oeste. Dicha planta es muy similar a las del hipogeo de Tell Ahmar y la tumba real hallada bajo la habitación 5 del palacio de Tell Bi'a. Esta circunstancia y la calidad de algunas de las ofrendas depositadas (marfiles, oro, plata, cristales de roca, huevos de avestruz, etc.) señalan la relevancia social de los individuos allí enterrados. Pero el aspecto que aquí más nos interesa es la evidente discontinuidad que se observa entre las fases 1 y 3. En esa última fase, ya no se atestiguan enterramientos sino únicamente ofrendas. Ello significa que muchas generaciones después, cuando la tumba

⁵ Cf. Osborne 1996: 104.

⁶ Cf. Antonaccio 1995: 263.

⁷ Cf. Whitley 1995: 56; Osborne 1996: 104.

⁸ Cf. Ilan 2002: 101.

⁹ Para el caso de Azor, cf. Ben-Tor 1975; para Tell el Umayri, cf. Herr et al. 1997; para la Tumba 302 de Jerablus Tahtani, cf. Peltenburg 1999.

ya había dejado de utilizarse, los miembros de la comunidad continuaron acercándose hasta el lugar para depositar sus ofrendas.

El ejemplo de Jerablus Tahtani atestigua desde un punto de vista material lo que parece ser una evidencia de culto a una tumba de remotos ancestros. Sin embargo, son los casos que trataremos a continuación los que mejor ilustrarán el significado de esta práctica en la región del Levante Mediterráneo.

3. LA CUEVA DE MACPELA

En la Biblia Hebrea son muy escasas las referencias al culto a los difuntos, como consecuencia del rechazo de este tipo de prácticas por parte de la religión yahwista oficial¹⁰. Sin embargo, la arqueología ha demostrado el desarrollo de cultos alrededor de determinadas cuevas utilizadas como sepulturas (Khirbet Beit Leit, Tell 'Eton)¹¹. En el presente apartado analizaremos la posible existencia de un antiguo culto popular centrado en la cueva donde la tradición sitúa las tumbas de los patriarcas de Israel.

Macpela, la actual El-Khalil (Hebrón), era el campo con una cueva que Abrahán compró a Efrón, con el fin de utilizarlo como lugar de enterramiento de los miembros de su familia (Gen 23). Según el libro del Génesis allí se enterró a Sara (Gen 23), Abrahán (Gen 25: 9), Isaac (Gen 35: 29, 49: 31), Rebeca, Lía y Jacob (Gen 49: 31, 50: 13). La Biblia no menciona el lugar en el que fueron enterrados el resto de los miembros de la familia de Abrahán, aunque Flavio Josefo (Ant. II.viii.2), el Testamento de los Doce Patriarcas y el libro de los Jubileos (46: 9-10) sostienen que también ellos fueron enterrados en Hebrón.

Por desgracia, hasta época medieval prácticamente no existen referencias a las tumbas de los patriarcas. Por tanto, carecemos de fuentes que confirmen o desmientan la existencia de alguna forma de culto popular desarrollado en torno a ese lugar. Un posible indicio acerca del desarrollo de dicho culto lo hallamos en el Libro de los Jubileos, donde con cierta frecuencia se menciona la presencia de una torre o casa de Abrahán (29: 17-19, 31: 5, 33: 21, 36: 20), lo que se ha interpretado como una alusión a algún tipo de monumento situado en las proximidades de la tumba de los patriarcas¹², y que quizá sea el reflejo de la existencia de alguna forma de culto.

¹⁰ Cf. Albertz 1999:81s.

¹¹ Cf. Zevit 2001: 242ss; 405ss; 652ss.

¹² Cf. Gold 1962: 219.

Más abundantes son los testimonios tardíos, de época medieval, acerca del desarrollo de ese culto popular, culto que adoptó forma de ofrendas, plegarias y peregrinaciones, y que se practicaba no sólo en torno a las tumbas de Hebrón, sino también a las de José, Raquel, Zabalón, etc. Aquí únicamente recogeremos uno de esos testimonios, por cuanto contiene referencias que apuntan a la existencia de un antiguo culto a las tumbas de los patriarcas.

Benjamín de Tudela (s. XII), rabino originario de Navarra, en su *Sefer Masa'ot* describe la afluencia de peregrinos hacia los cenotafios de Abrahán, Sara, Isaac, Rebeca, Jacob y Lía, situados en una antigua sinagoga en Macpela. En el interior de la cueva, el lugar en el que se hallarían los 'auténticos' sepulcros de los patriarcas, Benjamín de Tudela constata además la existencia de numerosas urnas antiguas con los restos de israelitas que quisieron ser enterrados junto a los ancestros epónimos de la comunidad hebrea. Finalmente, y de manera sumaria, relata la existencia de varias personas encargadas del cuidado de las tumbas (control de acceso, iluminación, etc.), así como la existencia, como veíamos ya mentada en el Libro de los Jubileos, de una casa de Abrahán en el campo de Macpela, lugar en el que estaba prohibido realizar cualquier otra edificación en señal de respeto¹³.

Por otra parte, resulta muy significativa la existencia de una tradición paralela en torno a la localización de la tumba de los patriarcas. Esteban (Hechos 7: 15-16), contradiciendo lo apuntado en Génesis, afirma que el cuerpo de Jacob volvió de Egipto para ser enterrado en la tumba que Abrahán había comprado a los Jamoritas, y que se hallaba no en Hebrón sino en Siquén¹⁴. De esta forma Esteban asumía que también Abrahán estaba enterrado allí. Diversos autores han interpretado esta segunda versión como el reflejo de una antigua tradición samaritana¹⁵.

Los samaritanos desarrollaron un culto propio en el monte Garizim, cerca de Siquén, opuesto al de Jerusalén, culto que culminó con la construcción de un templo el 328 a.n.e. Con el fin de legitimar su movimiento, la comunidad de Siquén desde un primer momento apeló a antiguas tradiciones locales, como la relativa a la fundación del reino de Siquén por parte de Josué¹⁶. Si la interpretación arriba apuntada es correcta, entonces otra de las tradiciones

¹³ Cf. Magdalena 1989: 80.

¹⁴ Según el libro de Josué (Jos 24: 32) el personaje enterrado en Siquén no era Jacob sino José. También Jerome (Epistles 47: 10; 108: 13) afirma que las tumbas de los patriarcas se hallaban en Siquén.

¹⁵ Cf. Gold 1962; Spiro 1967. También Esteban fue un samaritano, según recoge una tradición recogida por Abul-Fath, cf. Spiro 1967: 285.

¹⁶ Cf. Sacchi 2004: 169ss.

esgrimidas fue la relativa a la presencia de la tumba de los patriarcas en Siquén. Este hecho subraya de nuevo la efectividad vinculada a las tumbas de legendarios ancestros para la configuración de una identidad propia y de una asociación territorial determinada. De todas formas, son diversos los autores que rechazan la existencia de cualquier vínculo entre la localización de la tumba de los patriarcas en Siquén y el grupo de los samaritanos¹⁷.

4. EL MAUSOLEO DE NENAŠ

En el ritual real de Ebla ARET XI se describe la peregrinación que el rey y la reina de la ciudad, con motivo de su matrimonio, realizaban hasta el lugar donde se consideraba que estaban enterrados los ancestros de la dinastía. Dicho lugar no se hallaba en el interior de la ciudad, sino en la localidad de NENAŠ, topónimo del que se desconoce su ubicación concreta. Cuando la pareja había llegado hasta NENAŠ el Mausoleo (é *ma-dím/tim*) era purificado, al tiempo que se realizaban ofrendas a Kura y Barama. Una vez allí, y antes de abandonar el lugar, se realizaban nuevas ofrendas a los ancestros divinizados Ibbini-Lim, Sagisu e Išrut-Damu, así como al predecesor del rey que protagonizaba la acción¹⁸.

El Mausoleo de NENAŠ ha sido interpretado por Matthiae como el lugar en el que tradicionalmente fueron enterrados los ancestros de la dinastía real eblaíta de la segunda mitad del tercer milenio a.n.e., tal vez porque ese fue también su lugar de origen¹⁹. Sin embargo, existen algunos datos que cuestionan esta posibilidad, abriendo nuevas perspectivas de interpretación en torno al ritual descrito en ARET XI.

Recientemente, Bonechi²⁰, en su estudio sobre los orígenes de la dinastía de Ebla, proponía una nueva interpretación de la lista real TM.74.G.120. Archi, el editor del texto, leía *sa-kùn-e* al final de la primera parte de la tablilla, término que entendía como un nombre propio²¹. Bonechi, en cambio, leía *sa-gáz ég*, traduciendo “(5⁷ kings who were) wanderers of the (land of the) levee(s)”. A partir de aquí Bonechi planteaba la posibilidad de que los ancestros de los reyes de Ebla que ocuparon el Palacio G hubieran sido antiguos jeques semi-nómadas.

¹⁷ Cf. Bowman 1967: 72; Lowy 1977: 53.

¹⁸ Cf. Fronzaroli 1992; Archi 2001: 4s.

¹⁹ Cf. Matthiae 1997: 273.

²⁰ Cf. Bonechi 2001.

²¹ Cf. Archi 1988: 212ss; Archi 2001: 13.

De acuerdo con ese posible origen semi-nómada de la dinastía, y retomando el relato de Gen 23, el Mausoleo de NEnaş podría haber sido el lugar escogido por esos ancestros de los reyes para enterrar a sus muertos, sin que necesariamente deba guardar ninguna relación con el (desconocido) lugar de nacimiento de aquellos hombres. De todas maneras, no puede asegurarse que la expresión identificada por Bonechi hiciera referencia también a los ancestros enterrados en NEnaş.

Más allá de este aspecto concreto, resulta plausible que en el s. XXIV a.n.e. la peregrinación real hasta el Mausoleo de NEnaş poseyera una profunda significación política. Según describe Archi²², Ebla, hacia el final del período que cubren los archivos, había pasado de ser una ciudad-estado a convertirse en un auténtico estado regional que se extendía a lo largo de unos 200 km de norte a sur, y que alcanzaba la llanura de Antioquía hacia el oeste y el área de Yabbul hacia el este. Paralelamente y como consecuencia de esa transformación, la ciudad de Ebla experimentó un proceso de centralización administrativa (creación de una corte, establecimiento en la capital de funcionarios y personal vinculado al palacio, etc.) que también afectó a la esfera religiosa. En la ciudad proliferaron lugares de culto dedicados a divinidades como Adda, Dagan, o Ištar que convivían con el gran santuario de Kura, un lugar también de gran significación política dentro de la vida de la ciudad.

Pero además de esa centralidad política, administrativa y cultural, la monarquía de Ebla precisaba de instrumentos, no sólo coercitivos sino también ideológicos, que le garantizaran el control efectivo de un amplio territorio indispensable para la obtención, sobre todo, de productos agrícolas. Un territorio, por tanto, que resultaba vital para garantizar la subsistencia de esa nueva organización política. Uno de esos instrumentos pudo haber sido la peregrinación real hasta el Mausoleo de NEnaş. Tanto si efectivamente se trataba del lugar en el que descansaban los restos de los ancestros de la dinastía, como si la identificación entre tumba y dinastía era ficticia, una vez establecida dicha identificación el culto al Mausoleo ofrecía a la monarquía un poderoso argumento sobre el que fundar su legitimidad en el control del territorio. La ubicación de los orígenes de la dinastía más allá de los estrictos límites de la ciudad posibilitaba una efectiva representación ideológica del vínculo establecido entre territorio gobernado y monarquía. De esta manera en el caso de Ebla las relaciones sociales de autoridad se fundaban, entre otras, sobre una adscripción ideológica al territorio a través de los (supuestos) ancestros del grupo dominante²³. Es precisamente la importancia política atribuida al Mausoleo de

²² Cf. Archi 1992.

²³ Cf. Porter 2002: 6.

NENaš la que ayuda a comprender la vigencia de su culto, en un momento en el que los reyes de Ebla eran enterrados en el interior del palacio²⁴, y donde la práctica totalidad de la vida religiosa se desarrollaba en el interior de la ciudad.

Por desgracia, no se puede determinar si en torno al Mausoleo de NENaš se desarrolló un culto popular paralelo al practicado por la familia real. Obviamente, en función de su naturaleza, ARET XI no menciona la realización de ninguna acción ritual distinta de las protagonizadas por la pareja real. Pero en ningún caso este silencio del texto descarta que los habitantes del lugar manifestaran alguna forma de devoción hacia el lugar. De hecho, el Mausoleo de NENaš pudo haber reunido una serie de condiciones que favorecieran la existencia de dicho culto. Al tratarse de una estructura funeraria posiblemente monumental, ubicada fuera de los muros del palacio y de la ciudad, gozaba de una evidente visibilidad y, quizá, de una relativa accesibilidad, lo que, como mínimo potencialmente, le proporcionaba la posibilidad de una amplia recepción. Como se aprecia en el ejemplo de la Tumba 302 de Jerablus Tahtani, la visibilidad de la estructura funeraria era un factor fundamental para el desarrollo de un culto en torno a la misma por parte de las generaciones posteriores. Además, en caso de existir dicho culto, la vinculación con la tumba que explícitamente esgrimía la dinastía de Ebla deviene un instrumento ideológico mucho más efectivo. De todas maneras, sólo el conocimiento arqueológico del lugar permitiría aclarar la posibilidad de un culto popular en el Mausoleo de NENaš.

5. CONCLUSIONES

Los ejemplos hasta aquí recogidos demuestran la existencia de un culto a las tumbas de (legendarios) ancestros en la región sirio-cananea, practicado como mínimo desde mediados del tercer milenio a.n.e..

Los testimonios escritos (Cueva de Macpela, Mausoleo de NENaš), que son los que nos permiten mejores posibilidades de análisis, en nuestra opinión sirven para explicitar la importancia atribuida al culto de esas tumbas como mecanismo de cohesión social a través del cual vehicular la creación de una identidad colectiva y, sobre todo, de reforzar la asociación con un territorio concreto. El culto a las tumbas de los ancestros otorgaba una gran profundidad cronológica a esos grupos (continuidad en el tiempo), contribuía a su identificación colectiva, y servía para sancionar el orden político y territorial vigente²⁵.

²⁴ Cf. Matthiae 1997.

²⁵ Cf. Jonker 1995: 187ss.

Es muy posible que, como mínimo en el ámbito del Levante Mediterráneo, la importancia territorial atribuida a las tumbas de los ancestros y el culto profesado hacia ellas tenga su origen entre las prácticas tradicionales de los grupos semi-nómadas. Es bien sabido que las tumbas eran uno de los elementos utilizados por dichos grupos para visualizar la idea de propiedad y control del territorio²⁶. En este sentido no podemos terminar sin recordar que la tradición hebrea y quizá también la eblaíta vincularon la cueva de Macpela y el Mausoleo de NENAŠ con unos ancestros fundadores de sus respectivas comunidades que se hallaban ellos también relacionados con el mundo semi-nómada.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALBERTZ, R., 1999 [1992], *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (2 vols.), Madrid, Trotta.
- ANTONACCIO, C.M., 1995, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London, Rowman & Littlefield.
- ARCHI, A., 1988, *Archivi reali di Ebla. Studi*, Roma, Missione archeologica italiana in Siria.
- ARCHI, A., 1992, “The City of Ebla and the Organization of the Rural Territory”, en *Altorientalische Forschungen* 19, pp. 24-28.
- ARCHI, A., 2001, “The King-Lists from Ebla”, en T. Abusch *et al.*, eds., *Historiography in the Cuneiform World*, Bethesda, CDL Press, pp. 1-13.
- BEN-TOR, A., 1975, “Two Burial Caves of the Proto-Urban Period at Azor”, en *Qedem* 1, pp. 1-54.
- BONECHI, M., 2001, “The Dynastic Past of the Rulers of Ebla”, en *Ugarit Forschungen* 33, pp. 53-64.
- BOWMAN, J., 1967, *Samaritanische Probleme: Studien zum Verhältniss von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum*, Stuttgart, Kohlhammer.
- FRONZAROLI, P., 1992, “The Ritual Texts of Ebla”, en *Quaderni di Semitistica* 18, pp. 163-185.
- GOLD, V.R., 1962, “Machpelah”, en: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* (vol. 3), New York, Abingdon Press, pp. 218-220.
- HERR, L.-GERATY, L.T.-LABIANCA, O.S.-YOUNKER, R.W.-CLARK, D.R., 1997, “Madaba Plains Project 1996: Excavations at Tall al-'Umayri, Tall

²⁶ Cf. Liverani 1976: 4s.

- Jalul and Vicinity”, en *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 41, pp. 145-167.
- ILAN, D., 2002, “Mortuary Practices in Early Bronze Age Canaan”, en *Near Eastern Archaeology* 65/2, pp. 92-104.
- JONKER, G., 1995, *The topography of remembrance: the dead, tradition and collective memory in Mesopotamia*, Leiden, Brill.
- LIVERANI, M., 1976, “Il modo di produzione”, en S. Moscati, ed., *L'alba della civiltà* (vol. II). Torino, UTET, pp. 3-126.
- LOWY, S., 1977, *The Principles of Samaritan Bible Exegesis*, Leiden, Brill.
- MAGDALENA, J.R., 1989, *Libro de viajes de Benjamín de Tudela*, Barcelona, Ropiedras.
- MATTHIAE, P., 1997, “Where Were the Early Syrian Kings of Ebla Buried?”, en *Altorientalische Forschungen* 24, pp. 268-276.
- OSBORNE, R., 1996, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London-New York, Routledge.
- PELTENBURG, E., 1999, “The Living and the Ancestors: Early Bronze Age Mortuary Practices at Jerablus Tahtani”, en G. del Olmo-J.L. Montero, eds., *Archaeology of the Upper Syrian Euphrates. The Tishrin Dam Area*, Sabadell, AUSA, pp. 427-442.
- PORTER, A., 2002, “The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria”, en *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 325, pp. 1-36.
- SACCHI, P., 2004 [1994], *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Trotta.
- SNODGRASS, A., 1982, “Les origines du culte des héros dans la Grèce antique”, en G. Gnoli-J.P. Vernant, eds., *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 107-119.
- SPIRO, A., 1967, “Stephen’s Samaritan Background”, en J. Munck: *The Acts of the Apostles*, New York, Doubleday, pp. 285-300.
- STEADMAN, L.B.-PALMER, C.T.-TILLEY, C.F., 1996, “The Universality of Ancestor Worship”, en *Ethnology* 35/1, pp. 63-76.
- WHITLEY, J., 1995, “Tomb Cult and Hero Cult. The uses of the past in Archaic Greece”, en: N. Spencer, ed., *Time, Tradition and Society in Greek Archaeology*, London-New York, Routledge, pp. 43-63.
- ZEVIT, Z., 2001, *The Religions of Ancient Israel*, London-New York, Continuum.

IDENTIFIABLE AND ASSOCIATED CORDAGE EXAMPLES FROM BERENIKE (EGYPTIAN RED SEA COAST)

André J. Veldmeijer
PalArch Foundation, The Netherlands

Summary:

The excavations at the Ptolemaic - Roman harbour of Berenike, on the Egyptian Red Sea Coast, yielded large quantities of cordage. Although the majority is linear cordage, a few identifiable and associated objects were also recovered. This paper, one of a series of publications on the cordage, focuses on the identifiable and associated cordage and presents various, previously unpublished objects by means of description, illustrations and interpretation.

Keywords: cordage – identifiable – open & closed associated

Resumen:

Las excavaciones en el puerto ptolemaico y romano de Berenice, sobre la costa egipcia del Mar Rojo, produjo enormes cantidades de cordaje. Aunque la mayor parte es cordaje lineal, algunos pocos objetos identificables y asociados fueron también recuperados. Este trabajo, uno de una serie de publicaciones sobre cordaje, se centra en el cordaje identificable y asociado y presenta objetos inéditos a través de su descripción, varias ilustraciones e interpretaciones.

Palabras clave: cordaje-identificable-asociado abierto y cerrado.

INTRODUCTION¹

All cordage (more than 9000 registered pieces) originates from rubbish deposits. The deposits in the northeast sector of the site (trenches 3, 13, 19, 29, 31, 33 & 48²) have been dated to the first century AD and contained a large number of *ostraka* and a wealth of organic remains including cordage, basketry and textiles. The rubbish deposits in the far eastern part (trench 22³) of the site

¹ Terminology follows Veldmeijer 2005a, c, 2005/6.

² See Veldmeijer & Van Roode 2004: figure 1.

³ *Ibidem*.

did not yield any cordage, which is mainly, but probably not exclusively, due to the proximity of the sea hampering preservation of organic materials⁴.

Various reports on the excavations are published⁵ as well as preliminary reports on the cordage⁶. The present work however, offers a detailed analysis of some of the so-called 'identifiable' and 'associated' cordage objects. According to Veldmeijer⁷ identifiable cordage is: "[...] cordage [...] for which the function may be determined, and gives more information about the fragment than linear fragments provide, through which it proves possible to determine a (possible) function of the particular piece. Identifiable fragments are, for instance, fish netting and pot/head stands. An 'identifiable fragment' does not necessarily have to be a 'fragment' but might be a complete artefact." Veldmeijer⁸ defines associated cordage as: "[...] a piece that is used in or with other artefacts. The association of pieces with another artefact, regardless of whether its function is known or not, is regarded as 'open association' [...] and is not an essential part of the artefact itself but is, rather, associated with the artefact. [...] The association of cordage that is an essential part of an artefact (without which the artefact would not exist) is regarded as 'closed-associated'."

Only an estimated 5% of all cordage recovered are identifiable and/or associated cordage objects, which includes fishing nets⁹, carrier nets¹⁰, footwear¹¹, grommets and ring-shaped objects, sticks and poles and other miscellaneous objects.

THE MATERIAL

*Grommets and ring-shaped objects*¹²

Nine grommets and 25 other ring-shaped objects (table 1) were registered. Grommets are mostly made of yarns or unspun strands, which are twisted

⁴ Veldmeijer, accepted.

⁵ Sidebotham & Wendrich 1995, 1996, 1998, 1999, 2000.

⁶ Veldmeijer 1998, 1999, in review a; Wendrich 1995; Wendrich & Veldmeijer 1996.

⁷ Veldmeijer 2005a.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Veldmeijer 2005b.

¹⁰ Wendrich 1995: 77-78; Veldmeijer 1999: 267-269, 2005c; Veldmeijer & Van Roode 2004.

¹¹ Only one cordage sandal is recovered (Wendrich 2000: 232-233); see also Veldmeijer, in review b.

¹² Definition of grommet, according to Veldmeijer (2005a): "A ring of cordage, made by twisting linear cordage a number of times around itself, is called a 'grommet'". Definition of

into a ring in various production phases¹³. The finishing is done by twisting until the extremity ends somewhere down the ring: in most cases no knots are used. One example of a heavy, thick ring, made with thick yarns is shown in figure 1¹⁴. Another type of grommet is shown in figure 2¹⁵. The grommet is made of a very small, unspun grass (?) stem and wound S wise in four stages¹⁶. A messy example is shown in figure 3¹⁷, in which unspun and unidentifiable material is twisted into a ring. The ring shown in figure 4¹⁸, is made in the same way (twisting around itself), but with two parallel yarns (z spun) instead of one¹⁹. Other grommets, all excavated from first century AD contexts, are made with plied cordage of which one is shown in figure 5²⁰. A curious 'grommet', shown in figure 6²¹, is excavated from trench BE96/...-10. The grass cable, zS₂[Z₃], of which the beginning, FT 2²² is still visible, is twisted around itself. It is tempting to assume that the beginning was originally twisted into the ring and ones lost coherence but there is no indication that this is the case. Consequently, it remains questionable whether the artefact is a true grommet or not. Only one intended ring-shaped object is made of

ring-shaped object, according to Veldmeijer (2005a): "*Cordage, which is made into a circular object by any means with the exception of twisting around itself [referred to as 'grommet'] are [...] ring-shaped objects [...]. The ring-shaped objects are made by closing a linear piece of cordage by all means (often knotting) to form a circular object. Ring-shaped objects are divided in 'intended' and 'accidental.'* The first are made because they are needed whereas the latter are not and are often the result of wear, storage or the like. A pad is a closed ring-shaped object." The discussion is limited to the artefacts studied by the author only.

¹³ Wendrich 1996: 49-50; 1999b (155-156 a.o.).

¹⁴ BE96/97-13.002 0801-h-1806. For a detailed account on this particular piece see Veldmeijer 1999: 264-266. Another one, although slightly smaller and made of papyrus, is BE99-31.007 2465-h-3890.

¹⁵ BE97-16.s/wbc 4987-h-2454.

¹⁶ A comparable grommet, made with three S orientated windings is recovered from an undated context (BE94/95-1.tc 0398-h-0120) and another one from a context dated to the first century AD (BE99-29.002 0387-h-3886): this grommet has three windings in Z orientation.

¹⁷ BE96/...-10.008 2481-h-1169.

¹⁸ BE99-31.cbn 4207-h-3806.

¹⁹ An instance of a small grommet which is either made with four grass yarns or with one plied z₄ string is BE98-21.003 0983-h-3030.

²⁰ BE99-31.ebc 4214-h-3875.

²¹ BE96/...-10.014 2970-h-1598.

²² Folding Type 2 is a type of beginning (see Veldmeijer 2005a).

unspun material; the rest are made of plied or cabled cordage. Furthermore, only one ring is closed by sticking the loose ends of the yarns between the plies; the rest are closed with knots.

There are some difficulties in interpreting an artefact as a ring-shaped object. Two instances will clarify this. The ring-shaped object shown in figure 7²³ is one of the few instances of a ring that is made of cabled cordage ($zS_n[Z_2]$). The ring is closed by means of a half knot and could have been part of a larger string, which is now broken. If this is the case, the depicted 'ring' would be a running loop. The other instance is shown in figure 8²⁴. The piece of cordage is made with $sZ_2[S_2]$ soft fibre (flax?) string by pulling (one of) the plies through the eye to close the ring. It is not clear whether the second ply was originally also pulled through the eye. If both plies had been pulled through, it is hard to believe that the object functioned as a grommet or a ring-shaped object as there is no knot to protect the ring from deforming. Therefore, it might have been a running loop like the one discussed previously. The only intended ring-shaped object made with unspun material is shown in figure 9²⁵. A bundle of unspun grass is folded and few fibres are wrapped around it. Although the ring is not closed, it is likely that linear cordage has been bent into the ring shape deliberately. The object might have been used as pad or pot/head stand (to stabilise a cargo carried on the head or while standing on the floor), which was made on the spot when required. Also, a function as dunnage seems not too far fetched.

The ring-shaped object from a first century AD context²⁶, which is in perfect condition, is made of a woody material, probably *Arundo donax*, a tall bamboo-like reed. The sZ_3 cordage has a Cord Index of Ply (CIP)²⁷ of 54. Although this is low, the inflexibility of the material does not allow stronger plying. Putting the yarns between the ply has closed the ring. Another instance of an intended ring-shaped object²⁸ is made of zS_2 palm cordage. The ring is closed by means of a reef knot at the two ends of the yarns²⁹.

²³ BE01-48.018 3377-h-7260.

²⁴ BE99-29.006 0695-h-3350.

²⁵ BE97/98-16.041 3623-h-2321.

²⁶ BE00-33.008 1291-h-3636 (see Veldmeijer 2005a: figure 27).

²⁷ More information on CIP see Wendrich 1994: 37-38; Veldmeijer 2005a.

²⁸ BE96/...-10.008 2481-h-1159 (see Veldmeijer, accepted a: figure 38).

²⁹ A last instance (not illustrated) of intended ring-shaped objects is a $zS_2[Z_3]$ palm rope (BE00-33.026 2653-h-3675), which has been made into a ring and closed by means of a combination of pulling plies through the eyes and knots. Cf. Veldmeijer, accepted a: figure 5. A noose (BE97/98-16.038 3043-h-2246) has been made in $zS_2[S_4]$ rope. It has an inside diameter of 18-30 mm (outside 46-76). See figure 10.

The second group of ring-shaped objects can be referred to as 'accidental ring-shaped objects'. Although these artefacts are ring-shaped and, often flexible, they are predominantly the result of using linear cordage, for instance for tying. The cordage remained ring-shaped after discard or loosing the object around which it was tied. A few examples can be used to illustrate this. The piece of cordage shown in figure 11 is made of a $zZ_n[S_2]$ soft fibre string³⁰. The loop (arrow) is made by means of an overhand knot, 'A'. A half knot, 'B', secures the construction because the end of the knotted cordage is tied in with this knot. Fastening of this construction without a marked decrease in size could be done by pulling 'C', but to keep this construction fastened, force should be exerted on 'C' continuously. Thus the artefact must have been used actively, *i.e.* in a way in which the necessary force on 'C' was maintained. A curious item is shown in figure 12³¹. The ring is made of palm with a zS_3 composition and is very tightly plied. Part of the zS_3 string is cabled [S] wise. One extremity is put between the yarns (double arrow in the figure), apparently as means of finishing. The cordage is made of relatively short pieces of material because the ends of the strips of material stick out between several yarns (arrows). Also cordage which is folded for storage can be regarded as accidental ring-shaped, because the ring has not been made to use it as such. Figure 13³² shows an example. A linear piece of zS_2 goat hair string is folded and wrapped, as to allow easy storage without it getting tangled.

Basketry³³ and textiles³⁴

Not only does the cordage in netting and (bed) matting have a closed association, but also the cordage used to sew two basketry strips together can

³⁰ BE00-33.009 1136-h-3719 (see also Veldmeijer 2005a: figure 28).

³¹ BE01-48.008 1797-h-7111.

³² BE96/97-13.002 0740-h-1844. This composition is extraordinary in goat hair cordage (see Veldmeijer, accepted b). On the material see Wild & Wild 1996: 253; 1998: 234. Other cordage, treated to store are BE96/97-13.002 0740-h-1844 (zS_2 goat hair), BE00-33.005 1138-h-7274 ($zS_2[Z_2]$, flax), BE00-33.018 1795-h-3673 (zS_2 soft fibre), BE00-33.025 3333-h-3757 (zS_2 , soft fibre) and BE00-33.ebc 5467-h-7275 (zS_2 , cotton).

³³ Wendrich (1995, 1998, 1999a, 2000) published extensively on the basketry and matting from Berenike and therefore will not be dealt with here. For a detailed account on other Egyptian basketry and matting see Wendrich (1999b). This extensive work does not discuss basketry and matting from Berenike, but mainly from Qasr Ibrim (from ca. 100-600 AD), 18th dynasty Amarna (ca. 1350 BC) and modern day Egypt. Nevertheless, it throws much light on the involvement of cordage in basketry making.

³⁴ Textiles are given little attention in the present work as well as they are also published in detail in the preliminary reports: Waveren & Wendrich 1995; Wild & Wild 1996, 1998, 2000.

be regarded as closed associated cordage. Closed associated cordage is always identifiable, but identifiable cordage is not always closed associated, for instance an isolated pot/head stand. Open associated cordage is not necessarily identifiable³⁵.

The cordage in textiles is also closed associated. Textiles made of plied (or cabled) cordage are of special interest, such as tassels and furbelows (figure 14)³⁶. Objects such as carpets made of goat hair as well as belts³⁷ can be included, an example of which is shown in figure 15³⁸. This belt is woven with goat hair sZ_2 string, folded and sewn with coarse stitches. The clasps are made of $zS_2[Z_3]$ palm fibre ropes. Another instance of textiles, which are of importance for the cordage specialist are sails. The only evidence from Berenike of cordage definitely related with shipping are small pieces of soft fibre string still connected to pieces of sails (figure 16)³⁹. Brailing rings with small pieces of cordage still *in situ* were also recovered⁴⁰.

(Bed) matting, harnesses, saddles and bags

The cordage in (bed) matting can be easily recognised, especially if the structure of the weaving is intact, as closed associated and thus identifiable cordage, although these are published as basketry⁴¹.

Cordage objects of which an example is shown in figure 17 are often regarded as basketry⁴². The widely spaced twined objects, encountered regularly, are entirely made of cordage.

³⁵ For an example to clarify this distinction see Veldmeijer 2005a.

³⁶ BE97/98-19.009 0970-h-3008. Other tassels with changing direction at doubling are (numbers in brackets refer to the number of pieces with one specialist number): (1) BE97/98-19.006 0575-h-3009, (1) BE97/98-19.006 0575-h-3010, (1) BE99-31.006 3050-h-3079, (2) BE99-31.007 2887-h-3099, (3) BE99-29.006 0695-h-3349 (all $zS_8[Z_2/S_2]$) and (1) BE00-33.025 3024-h-3767 ($zZ_n[Z_2/S_2]$). Tassels without changing of direction are: (1) BE00-33.025 333-h-3755 ($zS_2[Z_2]$), (1) BE00-33.026 2653-h-3683 ($zS_n[Z_2]$), (4) BE00-33.008 1175-h-3614, (1) BE00-33.036 4139-h-3743 (all $zI_n[S_2]$), (4) BE00-33.025 3333-h-3753 ($zI_n[Z_2]$)

³⁷ On another cordage belt but made of vegetable material see Wendrich 2000: 248-250.

³⁸ BE01-48.009 2534-I.

³⁹ Although one suspect ropes to be involved in shipping, these are not identifiable when encountered without any clear association and hence not recognisable. On the sails see Wild & Wild 2000; Wild 2004.

⁴⁰ BE97/98-19.008 7278-I. An other brailing ring with cordage *in situ* is BE00-33.018 1672-I/3883-h.

⁴¹ Wendrich 1998, 1999a, 2000.

⁴² BE96/...-10.008 2538-H-9109. Wendrich 1995: 71-72; 1999a: 281-282.

Open twining is also seen with a bag⁴³. The bag consists of 34 bundles of grass, which are folded halfway, forming the base of the bag. The bundles become smaller towards the top of the bag creating a tapering bag. The bundles are twined by means of two zS₂ strings, possibly made of grass as well. The cordage used to make the bag, can be regarded as identifiable.

Pottery and jar stoppers

Jar stoppers from Berenike have been published in detail⁴⁴. Various stoppers still have cordage *in situ* as can be seen in figure 18⁴⁵ or the traces of cordage at the edges of the stoppers⁴⁶. The *in situ* cordage can be regarded as closed associated and thus identifiable because it is an essential part of this type of stopper: it is used to remove the stopper from the amphora neck.

Few examples of pottery with associated cordage are recovered. A handle from the first century AD⁴⁷ (not illustrated) is wrapped six times with a small sZ₂ string (diameters of 3.1 mm for the ply and 2.0 for the yarn). The function of the open associated string is unclear and speculations on the function remain tentative. The string is made of grass⁴⁸.

Brushes

A small number of brushes and brooms were recovered. The small brush, which is shown in figure 19⁴⁹ is made of folded bundles of palm fibre, which are tied with a zS₂ string. This string is made of palm fibre and has been plied tightly. It is wrapped around the bundle four times and the end of the string is put under the third winding. Another brush recovered from trench BE96/...-10 is shown in figure 20⁵⁰. The small bundle of grass is wrapped three times with unspun grass. The brush is tentatively interpreted as a painter brush on the basis of size and shape.

⁴³ BE01-48.018 1989-H-7300, see Veldmeijer 2005a: figure 23.

⁴⁴ Sundelin 1996; Dieleman 1998; Cashman 1999; Bos 2000.

⁴⁵ BE00-33.017 1674-Y-13.

⁴⁶ For instance BE96/...-10.238 2276-Y-10.

⁴⁷ BE00-33.018 1646-h-3887. More examples are discussed in Veldmeijer 1998: 248-249.

⁴⁸ For a clear example of identifiable, open associated cordage with pottery see Veldmeijer 2005a: figure 20.

⁴⁹ BE94/95-1.033 0260-h-0266.

⁵⁰ BE96/...-10.004 1140-h-0999. See Veldmeijer 1998: 250-251.

The small brush in figure 21⁵¹ is made of strips of palm leaf. The strips are folded at one end and wrapped with a z spun soft fibre string. There is no knot to tying the string; it is likely that the extremity is put between the wrappings. A comparable brush⁵² (not illustrated) consists of small woody strips, possibly reed, which are tied without being folded in contrast to the brush in figure 19.

The inner side of the brush in figure 22⁵³ consists of coarse palm fibres, but the outer side is made of grass. This outer layer of finer fibres is worn away due to its use, and the coarser inner side has become visible on both sides at the lower part. The middle part of the brush is wrapped seven times with a grass zS₂ string. The string is knotted, but the knot is due to deterioration, indeterminable. A last example is shown in figure 23, discussed in more detail elsewhere⁵⁴. Wendrich⁵⁵ referred to a brush as a “small brush made of palm leaf”, but the object has not been illustrated.

Sticks and poles

Various sticks and one pole with cordage were excavated, of which the cordage is open associated. Identification of the function of the cordage is, in most cases, not possible with any certainty. The object in figure 24⁵⁶ has already been published. The tip of the wooden peg is put between the ply of the doam palm leaf string. The cordage associated with a stick (figure 25)⁵⁷ is referred to by Vermeeren⁵⁸ as rope, but the diameter of the cordage, a sZ₂ string, is less than 10 mm and thus regarded as string. The grass string is wrapped three times around the *Acacia* handle. One Z overhand knot is visible but it remains uncertain whether it was used to tie the string or to keep the string from fraying. Two finds⁵⁹ (not illustrated), possibly originating from the same object, consist of long and small strips of date palm leaf,

⁵¹ BE97/98-19.009 0970-h-3007.

⁵² BE00-33.008 1161-h-3893.

⁵³ BE01-48.015 1977-h-7277.

⁵⁴ BE96/97-13.002 0704-h-1843. See Veldmeijer 1999: 266.

⁵⁵ BE94/95-1.002 0400-H-9012. Wendrich 1995: 69.

⁵⁶ BE96/...-10.019 3720-h-1495. See also Veldmeijer 1998: 248-250. Figure 24 shows the opposite view relative to figure 11-22.

⁵⁷ BE96/97-13.002 3194-Q-30. The string has cordage specialist number 2359.

⁵⁸ Vermeeren 1999: 310-312.

⁵⁹ BE00-33.018 1795-h-3882 and BE01-48.005 1133-h-7278.

wrapped various times with soft fibre (probably flax) zS_2 string (one with a length of the palm strips of 355 mm, is wrapped 132 times).

Figure 26⁶⁰ shows a cross, which is wrapped seemingly at random with fine zS_3 soft fibre (possibly flax) string. The function of this object remains unknown.

One short pole is recovered from a baulk collapse in trench BE96/97-13 (figure 27). The object has been described elsewhere⁶¹.

Various

Often, closed or open associated linear cordage has been recovered of which it has been possible to determine the function of the string or rope. An instance of open associated, but identifiable cordage, is seen in figure 28⁶², which shows a spout of a waterbag. The neck is tightly squeezed, and a string (zS_2) is tied around it to close it. The open associated and identifiable string in figure 29⁶³ has been used to tie the papyrus.

The yarns in the sZ_3 rope in figure 30⁶⁴ are coarse fibres, with a slight oval cross section, entwined with strips of leaf. The coarse fibres look very similar to the willow rods reported⁶⁵. According to Wendrich⁶⁶, the only willow species that occur in Egypt was and is not used for making basketry. Wendrich thinks therefore, that it is more likely that the basket originates from Europe. Therefore, assuming that the willow was not used for making cordage as well, the cordage might have originated from Europe. Although too early for firm conclusions, as the determination of the material has not been completed, it could explain the appearance of the cordage as this kind of appearance is not commonly encountered. It is likely that the piece did not serve as linear binding or tying cordage, for which it is far too stiff. Possibly, it was part of something else, such as a basket.

⁶⁰ BE01-48.017 1984-h-7094.

⁶¹ BE96/97-13 ...-h-3898. For a detailed account see Veldmeijer 2005a. Although normally no artifacts are collected from baulk collapses, an exception was made with this one because the complete upper part of the trench, the rubbish dump, is dated to one period, namely the first century AD. No site id is assigned because the artefact is recovered in the 2000 season whereas the trench is excavated in the 1996 and 1997 seasons.

⁶² BE00-33.017 1493-h-3885. See also Veldmeijer & Van Roode forthcoming.

⁶³ BE00-33-018 1844-V.

⁶⁴ BE01-48.005 1407-h-7128.

⁶⁵ Wendrich 2000: 233-241.

⁶⁶ *Ibidem*.

The object shown in figure 31⁶⁷ is the largest and best preserved of six pieces. The object is triangular and made with mesh knots. From the ends of the material, three or four strips of palm leaf of 1.5 mm width, it is clear that it is made this way deliberately, as the extremities are not broken off. One side of the object lacks four knots, including the corner knot, and the base lacks two knots (excluding the corner knot). The object might have had some decorative function; if larger, it might easily have been a floor covering.

Several beads with cordage *in situ* were recovered, of which some have been published⁶⁸. The function of the cordage is to string the beads, which makes the cordage identifiable. However, it does not mean that it is clear from what kind of object the strung beads originate. Beads were transported in amphorae and also on strings but these examples may have come from jewelry as well. Thus the cordage is regarded as identifiable and open associated.

DISCUSSION⁶⁹

The Berenike corpus contains a surprisingly small number of identifiable and associated cordage pieces. This could be explained by the fact that the cordage from Berenike originates from rubbish dumps in contrast to the material from, for instance, Amarna⁷⁰. It can be assumed, especially in places like Berenike where all material had to be imported from a distance, that the discard of (identifiable) cordage only took place when it was worn beyond repair. Consequently, the important contexts where well-preserved and largely complete identifiable cordage are expected to be found are living areas rather than rubbish dumps. Living quarters have not been excavated in abundance. The relatively small amount of excavated associated cordage, mainly (furniture) matting, points in the same direction. But on the other hand, the cordage from Quseir al-Qadim and to a lesser extent Qasr Ibrim, also originates (partially) from rubbish dumps, yet here the number of identifiable artefacts is far larger. The lack of footwear (not only basketry and cordage footwear but leather footwear as well⁷¹) from Berenike, compared to the usually large

⁶⁷ BE99-31.007 4535-I-... The five smaller pieces measures: 14.5x27.5, 23.5x30.0, 27.5x47.5, 37.0x30.0 and 15.0x33.0 (all in mm).

⁶⁸ Veldmeijer 1998: 248-249.

⁶⁹ The discussion is limited to the material presented here; for basketry and netting see the above mentioned publications.

⁷⁰ Wendrich 1989, 1999b.

⁷¹ Veldmeijer & Van Roode forthcoming.

numbers of footwear from other sites (such as Quseir al-Qadim⁷², Qasr Ibrim⁷³, Ismant el-Kharab⁷⁴), is notable. An explanation and certainly counting for part of this absence is the unfavourable preservation conditions compared to those at Amarna and Qasr Ibrim. On the other hand, Quseir al-Qadim must have comparable conditions to Berenike but much more identifiable cordage artefacts were excavated at this site.

All tassels originate from the first century AD contexts. Taking these large amount of soft fibre yarns and unspun material recovered from these first century AD contexts relative to the late Roman contexts⁷⁵, as well as the various examples of storage cordage, it suggests the presence of either a textile or cordage workshop in the vicinity, or the discard of (one of) these shops in this part of the site.

Grommets, pads and ring-shaped objects are mainly used for similar tasks, *i.e.* as head/pot stand⁷⁶. Use of the artefact is in first instance limited by size because a pot/head stand is of no use if it is too large or too small for the pot. The appearance of the pot/head stands, whether grommet or ring-shaped object, is of lesser importance: these stands are not only made from cordage, as various examples from Qasr Ibrim are known to have been made from textile⁷⁷. Pot and head stands are often the same as they can be used to transport after which it might have been put down on its head stand, changing it into a pot stand. Grommets were also used for reinforcement of holes in sails⁷⁸ and the larger ones as fenders⁷⁹, although these have not been encountered in Berenike.

In general the function of brushes and brooms are more or less clear, the exact use of the brushes recovered in Berenike is unclear. The location of these brushes, rubbish dumps, does not give any indication for the exact use either. Some smaller ones have been suggested as being used as painter's brushes but these functions are speculative. The larger ones might have been used for sweeping floors.

⁷² Whitcomb 1979; Handley 1999, 2000; Richardson 2001, 2002, 2003.

⁷³ Veldmeijer, in review b. Other footwear is currently under study by the author. See also Wendrich 1999b: 241-243.

⁷⁴ Bowen 2002.

⁷⁵ Veldmeijer, accepted b.

⁷⁶ See also Ashley (1993) for grommets as pot/head stand.

⁷⁷ See also Adams (1996: 150-151) for more non-textile examples.

⁷⁸ Ashley 1993; Valk 1995.

⁷⁹ Ashley 1993.

Most of the time, no function can be described to sticks and poles, although it is sometimes tempting to suggest uses. The pole with rope, shown in figure 27, might have been one of the two poles of a *ðels*⁸⁰. A *ðels* consists of a rope that is tied between two poles, to which up to 40 or 50 animals like sheep and goats are tied. Another suggestion, but less likely, is that the pole, standing in the ground, was used to tie an animal to it directly. The pole must have been substantially larger and put into the ground for some considerable depth in order to withstand the tugging of the animals⁸¹. Camels are, at least nowadays, usually prohibited from walking away by bending one of their front legs and tie it with a camel rope⁸² or tying the two front legs together (nowadays done especially with donkeys).

Specific function for multiple use artefacts such as cordage, especially linear, is difficult to determine. Association of cordage and the integration with other data from the excavation can give important information, even of linear cordage, making the artefacts identifiable, as the described examples show. The context (rubbish dumps) are not of much help, even though the nature of the two important dumps differ: the first century AD dump contained much more industrial material whereas the fifth-sixth century AD dump in the middle of the town much more domestic waste. But the bulk of the material, the linear, non-identifiable and non-associated cordage, has less informative content in itself; here it is the features that gives this cordage more informative content⁸³. Nevertheless, the research of cordage pays the efforts, because it allows insight in the daily life of the people who lived a long time ago and will gain in value enormously if inter-site comparison would be possible. This, however, is still limited.

ACKNOWLEDGEMENTS

I thank S.E. Sidebotham and W.Z. Wendrich, the co-directors of the excavations at Berenike for giving me the opportunity to do this research. W.Z. Wendrich and R. van Walsem are acknowledged for reading earlier drafts of the manuscript. Special thanks to A.J. Clapham, who upgraded the

⁸⁰ Henein 1988: 192.

⁸¹ Another way of tying animals, is securing a thick rope in the ground, for instance by means of stones, to which the animals are tied. This method, in the fifty's of the previous century still in use, is depicted on the walls of mastaba's as well (Keimer 1951: 100).

⁸² See for instance Keimer (1952: 125) and Bulliet (1990).

⁸³ For instance the knots, Veldmeijer, accepted a.

English. The anonymous reviewer, provided by *Antiguo Oriente* is kindly thanked for the suggested list of publications of non-Egyptian textile, cordage and related items. J.E.M.F. Bos is thanked for the production of figure 6 and 13. Last but not least, I thank E. Endenburg for all his round help and assistance as well as the production of various figures.

BIBLIOGRAPHY

- ADAMS, W.Y., 1996, *Qasr Ibrim. The late Mediaeval period*, London, Egypt Exploration Society.
- ASHLEY, C.W., 1993, *The Ashley book of knots*, New York/London/Toronto/, Sydney/Auckland, Doubleday.
- BOS, J. E. M. F., 2000, "Jar stoppers and seals", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 275-304.
- BOWEN, G. E., 2002. "Textiles, basketry and leather goods from Ismant el-Kharab", in C. A. Hope, & G. E. Bowen, eds., *Dakhleh Oasis Project: preliminary reports on the 1994-1995 to 1998-1999 field seasons*, Oxford, Oxbow Books (Dakhleh Oasis Project: Monograph 11), pp. 87-104.
- BULLIET, W.R., 1990, *The camel and the wheel*, New York/Oxford, Columbia University Press.
- CASHMAN, V. L., 1999, "Jar stoppers", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 285-298.
- DIELEMAN, J., 1998, "Amphora stoppers", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 265-278.
- HANDLEY, F., 1999, *Basketry, matting and cordage (from Myos Hormos-Quseir al-Qadim. A Roman and Islamic port site)* [online]. Southampton, University of Southampton. Available from World Wide Web:
(<http://www.arch.soton.ac.uk/Projects/projects.asp?Division=1&SubDivision=1&Page=19&ProjectID=20>)
- HANDLEY, F., 2000, *Basketry, matting and cordage (from Myos Hormos-Quseir al-Qadim. A Roman and Islamic port site)* [online]. Southampton, University of Southampton. Available from World Wide Web:
(<http://www.arch.soton.ac.uk/Projects/projects.asp?Division=1&SubDivision=2&Page=0&ProjectID=20>)

- HENEIN, N.H., 1988, *M2r1 Girgis. Village de haute-Égypte*. Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- KEIMER, L., 1951, "Notes prises chez les Bišarīn et les Nubiens d'Assouan; première partie", in *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 32 (1949-1950), pp. 49-101.
- KEIMER, L., 1952, "Notes prises chez les Bišarīn et les Nubiens d'Assouan; troisième partie", in *Bulletin de l'Institut d'Égypte* 33 (1950-1951), pp. 85-136.
- RICHARDSON, S., 2001, *Basketry, matting and cordage (from Myos Hormos-Quseir al-Qadim. A Roman and Islamic port site)* [online]. Southampton, University of Southampton. Available from World Wide Web:
(<http://www.arch.soton.ac.uk/Projects/projects.asp?Division=1&SubDivision=3&Page=0&ProjectID=20>)
- RICHARDSON, S., 2002, *Basketry, matting and cordage (from Myos Hormos-Quseir al-Qadim. A Roman and Islamic port site)* [online]. Southampton, University of Southampton. Available from World Wide Web:
(<http://www.arch.soton.ac.uk/Projects/projects.asp?Division=1&SubDivision=4&Page=0&ProjectID=20>)
- RICHARDSON, S., 2003, *Basketry, matting and cordage (from Myos Hormos-Quseir al-Qadim. A Roman and Islamic port site)* [online]. Southampton, University of Southampton. Available from World Wide Web:
(<http://www.arch.soton.ac.uk/Projects/projects.asp?Division=1&SubDivision=5&Page=15&ProjectID=20>)
- SIDEBOTHAM, S. E. & W. Z. WENDRICH, eds., 1995, *Berenike 1994. Preliminary report of the excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern desert*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications, special series no. 1).
- SIDEBOTHAM, S. E. & W. Z. WENDRICH, eds., 1996, *Berenike 1995. Preliminary report of the excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern desert*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications, special series no. 2).
- SIDEBOTHAM, S. E. & W. Z. WENDRICH, eds., 1998, *Berenike 1996. Report of the excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey*

- of the Eastern desert*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications, special series no. 3).
- SIDEBOTHAM, S. E. & W. Z. WENDRICH, eds., 1999, *Berenike 1997. Report of the 1997 excavations at Berenike and the survey of the Egyptian Eastern Desert, including excavations at Shenshef*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications, special series no. 4).
- SIDEBOTHAM, S. E. & W. Z. WENDRICH, eds., 2000, *Berenike 1998. Report of the 1998 excavations at Berenike and the survey of the Egyptian Eastern Desert, including excavations in Wadi Kalalat*, Leiden, Centre of Non-Western Studies.(CNWS Publications, special series no. 4 [sic]).
- SUNDELIN, L. K. R. 1996. "Plaster jar stoppers", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 297-308.
- VALK, H., 1995, *VOC-schip onder zeil: zeilmaken met oog voor het verleden*, Amsterdam, van Soeren & Co.
- VELDMEIJER, A. J., 1998, "The cordage", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 237-252.
- VELDMEIJER, A. J., 1999, "The cordage", in S. E. Sidebotham S.E. & W.Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 257-276.
- VELDMEIJER, A. J., 2005a, In press, "Archaeologically attested cordage. Terminology on the basis of the material from Ptolemaic and Roman Berenike (Egyptian Red Sea coast)", in *Eras*.
- VELDMEIJER, A. J., 2005b, In press, "Fishing nets from Berenike (Egyptian Red Sea Coast)", in *Trabajos de Egiptología* 3.
- VELDMEIJER, A. J., 2005c, In press, "'Knotless' netting in ancient Egypt. A reappraisal on the basis of archaeologically attested material from Berenike and Qasr Ibrim", in *Göttinger Miszellen* 206.
- VELDMEIJER, A. J., Accepted a, "Knots, archaeologically encountered: a case study of the material from the Ptolemaic and Roman harbour at Berenike (Egyptian Red Sea Coast)", in *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34.
- VELDMEIJER, A. J., Accepted b, "A basic statistical description of archaeological cordage. A case study of the material from the Ptolemaic and Roman harbour site Berenike (Egyptian Red Sea Coast)", in *PalArch, series archaeology of Egypt/Egyptology*.
- VELDMEIJER, A. J., In review a, "The cordage", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., [Report of the 2001 excavations at Berenike].
- VELDMEIJER, A. J., In review b, "Cordage footwear from Qasr Ibrim".

- VELDMEIJER, A. J. & S. M. van Roode, 2004, "Carrier netting from the Ptolemaic Roman harbour town of Berenike (Egyptian Red Sea Coast)" in *Antiguo Oriente* 2, pp. 9-25.
- VELDMEIJER, A.J. & S.M. VAN ROODE, Forthcoming. "Preliminary report on the leather from Berenike (1994-2000)", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., [Report of the 1999 and 2000 excavations at Berenike].
- VERMEEREN, C. E., 1999, "Wood and charcoal", in Sidebotham, S. E. & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 307-324.
- WAVEREN, VAN, A. M. I & W. Z. WENDRICH, 1995, "Textiles", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 63-69.
- WENDRICH, W. Z., 1989, "Preliminary report on the Amarna basketry and cordage", in B. J. Kemp, ed., *Amarna reports V*, London, Egypt Exploration Society, pp. 169-201.
- WENDRICH, W.Z., 1994, *Who is afraid of basketry*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications).
- WENDRICH, W. Z., 1995, "Basketry and cordage", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 68-84.
- WENDRICH, W. Z., 1996, "Ancient Egyptian rope and knots", in J. C. Turner, & P. van de Griend, eds., *History and science of knots*, Singapore/New Jersey/London/Hong Kong, World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd. (Series on knots and everything, vol. 11), pp. 43-68.
- WENDRICH, W. Z., 1998, "Basketry and matting", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 253-264.
- WENDRICH, W. Z., 1999a, "Basketry and matting", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 277-284.
- WENDRICH, W. Z., 1999b, *The world according to basketry: interpretation of basketry production and basket makers in ancient and modern Egypt*, Leiden, Centre of Non-Western Studies (CNWS Publications).
- WENDRICH, W. Z., 2000, "Basketry and matting", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 227-250.
- WENDRICH, W. Z. & A. J. VELDMEIJER, 1996, "Cordage and basketry", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 269-296.
- WHITCOMB, D.S., 1979, "Small objects", in D. S. Whitcomb & J. H. Johnson, eds., *Quseir al-Qadim 1978, Preliminary report*. – Princeton/Cairo, American Research Center in Egypt, pp. 196-210.

- WILD, F.C., "Sails, sacking and packing: textiles from the first century rubbish dump at Berenike, Egypt", in C. Alfara, J. P. Wild & B. Costa, (eds.), *Purpureae vestes. Actas del I symposium internacional sobre textiles y tintes del Mediterráneo en época romana (Ibiza, 8 al 10 de noviembre, 2002)*, València, Consell Insular d'Eivissa I Formentera Universitat de València.
- WILD, J.-P. & F.C. WILD, 1996, "The textiles", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 245-256.
- WILD, J.- P. & F.C. WILD, 1998, "The textiles", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 221-236.
- WILD, J.- P. & F.C. WILD, 2000, "Textiles", in S. E. Sidebotham & W. Z. Wendrich, eds., *op. cit.*, pp. 251-274.

Table 1

context & PB	identification	composition	diameter (mm) yarn/ply/cable	CIP	material	diameters (mm) inside/outside
BE94/95-1.002 02*	0387-h-0003	zS ₂	3.5/5.2	53	grass	29.0/?
BE94/95-1.002 03	0388-h-0023	i	5.8	n/a	palm	19.0/20.5
BE94/95-1.002 03	0388-h-0024	i	3.5	n/a	palm	3.5/23.0
BE94/95-1.002 05	0393-h-0068	?	4.5	n/a	palm	38.0/47.0
BE94/95-1.tc 08	0398-h-0120	i	?	n/a	grass?	15.0/?
BE94/95-1.002 09	0400-h-0139	z	?	n/a	grass	?/?
BE94/95-1.007 19*	0414-h-0166	zS ₃ [S ₃]	4.5/9.5/15.0	?	palm	25/63
BE94/95-1.007 23*	0419-h-0176	zS ₂ [S ₂]	3.5/7.5/31	-	grass	37/68
BE94/95-1.003 10	0403-h-0200	z	?	n/a	soft fibre	?/?
BE96/...-10.008 38	2481-h-1159	zS ₂	4.3/8.0	32	palm	37.7-74.0/58-100
BE96/...-10.008 38*	2481-h-1169	unspun	1.8-3.6	n/a	-	18.0/3.1
BE96/...-10.002 15	1198-h-1174	zS ₂	4.6/6.9	50	grass	60/98
BE96/...-10.014 45*	2970-h-1598	zS ₂ [Z ₃]	4.1/5.1/11.0	57	grass	10/58
BE96/97-13.002 10*	0801-h-1806	s	15.1	-	grass	55/110
BE97-16.038 98	3043-h-2246	zS ₂ [S ₄]	2.5/4.9/10.2	-	grass	18-30/46-76
BE97-16.041 133	3623-h-2321	unspun	-	n/a	grass	20-35/65-85
BE97-16.s/w/bc 197	4987-h-2454	unspun	1.5	n/a	palm?	13.0/16.5
BE98-21.003 05	0983-h-3030	z	9.6	n/a	grass	15.5/48

BE99-29.002 04	0387-h-3312	zS ₂	2.7/4.2	51	grass	8-40/20-60
BE99-29.006 08	0695-h-3350	sZ ₂ [S ₂]	1.2/2.4/4.1	-	soft fibre	12.0/21.1
BE99-29.002 04*	0386-h-3886	unspun	1.6	n/a	palm?	26.5/29
BE99-31.nbc 35*	4207-h-3806	zS ₄	4.6/11.2-	palm	35-60	60/90
BE99-31.ebc 38	4214-h-3875	zS ₂	4.6/8.0-9.9	38	A. <i>donax</i>	42-78/80-110
BE99-31.007 04*	2465-h-3890	s	3.5	n/a	papyrus	21-25/40-44
BE00-33.008 23	1291-h-3636	sZ ₃	4.7/11.0	54	A. <i>donax</i> ?	65-105/85-130
BE00-33.026 37	2653-h-3675	zS ₂ [Z ₃]	3.9/6.3/13.1	64	palm	60-75/85-100
BE00-33.009 11	1136-h-3719	zZ ₁ [S ₂]	1.0/2.8/5.3	-	soft fibre	15-60/30-85
BE01-48.009 40	2533-h-7023	zS ₂	2.7/8.6	-	grass	25-40/40-55
BE01-48.008 24	1817-h-7053	zS ₃	2.5/5.2	77	palm	23.6-46.9/37-60
BE01-48.008 24	1817-h-7054	sZ ₂	2.1/4.0	-	palm	34.0-40.4/50-57
BE01-48.008 23	1797-h-7111	zS ₃	4.2/9.2	78	palm	-/-
BE01-48.ebc 33	2096-h-7135	sZ ₃	2.9/4.5	41	palm	76.6-92.0/99->120
BE01-48.008 22	1529-h-7144	sZ ₂	?/8.2	-	goat hair	11.3/19.5
BE01-48.018 51	3377-h-7260	zS _n [Z ₂]	0.7/2.0/3.4	-	soft fibre	11.3/15

Table 1. Grommets (marked with *) and other ring-shaped objects, per context, showing composition, material and size ('n/a' = 'not applicable', '?' = measurements, not taken, see text); they originate from nine different trenches and were distributed over 24 different loci, including five baulk and trench cleaning loci, and 30 pb-numbers. Fourteen ring-shaped objects originate from early Roman contexts (first century AD), trenches BE96/97-13, BE99-29, BE99-31, BE00-33 and BE01-48, and 15 from contexts dated to the fifth century AD and later, trenches BE94/95-1, BE96/...-10, BE97/98-16 and BE98-21. The remaining five are not dated due to the character of baulk and trench cleaning loci.

Figure 1. A pot/head stand made of grass (BE96/97-13.002 0801-h-1806). First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 2. Small grommet from the fifth-sixth century AD, made of one unspun palm strand (BE97/98-16. cbs/w 4987-h-2454). Scale bar = 10 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 3. Grommet made of unspun and unidentifiable material (BE96/...-10.008 2482-h-1169), dated to the fifth-sixth century AD. Scale bar in cm. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 4. Grommet from a first century AD context made of several z spun yarns (BE99-31.nbc 4207-h-3806). Scale bar = 30 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 5. Grommet made of zS_2 string (BE99-31.ebc 4214-h-3875) from a first century AD context. Scale bar = 30 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 6. S twisted 'grommet' made of a $zS_2[Z_3]$ grass cable (BE96/...-10.014 2970-h-1598). The context of the grommet is dated to the fifth-sixth century AD. Scale bar = 30 mm. Drawings by E. Endenburg/J.E.M.F. Bos.

Figure 7. Intended ring-shaped object or loop? Soft fibre $zS_n[Z_2]$ string (BE01-48.018 3377-h-7260). See text for explanation. First century AD. Scale bar = 10 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 8. Intended ring-shaped object or loop? Soft fibre $sZ_n[S_2]$ string (BE 99-29.006 0695-h-3350). See text for explanation. First century AD. Scale bar = 10 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 9. Intended ring-shaped object made of unspun material (BE97/98-16.041 3623-h-2321). Fifth-sixth century AD. Scale bar is in cm. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 10. Noose (BE97-16.038 3043-h-2246). The example contains two beginnings running through one and another. One of the zS_2 plies has been put in one of the two eyes (see the arrow in the figure). The messy piece of cordage is a $zS_2[S_4]$ cable, of which the cable is loosened. First century AD. Not to scale. Drawing by E. Endenburg/A.J. Veldmeijer.

Figure 11. Accidental ring-shaped object made of $zZ_n[S_2]$ soft fibre (not identified) string (BE00-33.009 1136-h-3719). First century AD. Scale bar = 30 mm. Drawing by E. Endenburg/A.J. Veldmeijer.

Figure 12. Accidental ring made of zS_3 palm cordage (BE01-48.008 1797-h-7111). Note that the extremities have been put between the yarns of the ply. First century AD. Scale bar = 30 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 13. A zS_2 goat hair string (BE96/97-13.002 0740-h-1844), folded and tied for storage. First century AD. Scale bar = 30 mm. Drawing by J.E.M.F. Bos.

Figure 14. Tassel with two different orientations of the cabled loop (BE97/98-19.009 0970-h-3008). A bunch of yarns is loosely plied, often in 'I' direction, doubled and cabled. The plying is done usually in the opposite directions. Often, the direction of cabling changes orientation after the folding, resulting in a $[Z_2]$ orientation at one side and a $[S_2]$ orientation at the other side. The cable is knotted at the end and the ends of the yarns hang loose from the knot. All tassels originate from the first century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 15. Goat hair belt with palm fibre clasps (BE01-48.009 2534-I). Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 16. Piece of sail with brailing rings (BE97/98-19.008 7278-I). Note the string, still *in situ* in the rings. First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 17. Example of often encountered Z twined, open 'matting' (BE96/...-10.008 2538-H-9109). Note the handles (cf. Wendrich 1999b: figure 10-20). Late Roman. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 18. Complete amphora stopper with plug and string (BE00-33.017 1674-Y-13). The string (zS_2 grass) possibly crosses at the bottom side and is regarded as closed associated and identifiable. First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 19. Brush made of unspun palm fibre and tied with a zS_2 string (BE94/95-1.033 0260-h-0266). The brush is 75 mm long and has a width and thickness of 34 and 27 mm respectively. Fifth-sixth century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 20. Small brush, made of grass (BE96/...-10.004 1140-h-0999). The diameter of the brush is 6 mm and the length is 40 mm. Fifth-sixth century AD. Scale bar = cm. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 21. Small brush, made of strips of palm leaf (BE97/98-19.009 0970-h-3007). Length approximately 80 mm. First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 22. This broom (BE01-48.015 1977-h-7277) is with its length of 225 mm (and a top of 43 mm wide and a bottom part of 80 mm wide) the largest of the recovered brushes. First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 23. Grass brush (BE96/97-13.002 0704-h-1843), discussed in detail in the 1997 preliminary report. First century AD context. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 24. Pointed wooden peg wrapped with a zS₂ doam palm leaf string (BE96/...-10.019 3720-h-1495). Total length of peg is 100 mm. Fifth-sixth century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 25. Reconstruction drawing of the possible configuration of the string around the wooden handle. The drawing is 'stretched' in order to clarify the drawing. BE96/97-13.002 3194-Q-30 (the string has specialist number 2359). Not to scale. Drawing by E. Endenburg/A.J. Veldmeijer.

Figure 26. Cross made of small sticks (diameter of 2.2 mm), wrapped with fine (diameter of 1.2 and 0.5 mm for ply and yarn respectively) soft fibre zS₃ string (BE01-48.017 1984-h-7094). First century AD. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 27. Pole with zS₃[Z₃] rope (BE96/97-13 ...-h-3898). First century AD. Scale bar = 30 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 28. Spout (BE00-33.017 1493-h-3885). The string is used to close it. The concreted condition of one side prohibits firm statements on the way the cordage is fastened, but a bulb at one side suggests the cordage is knotted. The string has a diameter of 2.9 and 1.9 mm and is possibly made of grass. First century AD¹. Scale bar = 50 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 29. Papyrus, tied with string (BE00-33-018 1844-V). First century AD. Scale bar = 50 mm. Courtesy of the University of Delaware / Leiden University / UCLA Berenike project.

Figure 30. Rope, consisting of a coarse fibre core, wrapped with strips of leaf (BE01-48.005 1407-h-7128). The rope has diameters of 6.6 and 16.0

¹ See also Veldmeijer & Van Roode, forthcoming, for discussion of the leather.

mm for yarn and ply respectively. A comparable piece (BE01-48.001 1272-h-7025) is recovered from another locus. First century AD. The trench is situated in the same area as the trench from which the willow basket was recovered. Scale bar = 30 mm. Drawing by A.J. Veldmeijer.

Figure 31. Reconstruction drawing of BE99-31.007 4535-I. The object is made with mesh knots with the same orientation but in alternating rows of obverse and reverse knots. The piece in the figure measures 60.8 mm in height and 37.2 mm in width. First century AD. Not to scale. Drawing by E. Endenburg.

“ORDALÍAS”, PARENTESCO Y ESTADO EN LA CONTIENDA ENTRE HORUS Y SETH*

Marcelo Campagno
Universidad de Buenos Aires - CONICET

Summary:

Ancient Near Eastern societies had a judicial procedure -the ordeal- where the accused, or both parties to the trial, were subject to diverse physical tests, mainly in the water, whose results were considered as a manifestation of the divine will. The numerous testimonies of this practice in Mesopotamia, however, are in clear contrast with its absence from the evidences of ancient Egyptian judicial procedures. In spite of this, some authors have suggested that some type of ordeals by water may have existed in Egypt, at least within the mythical sphere, and the tale of *The contendings of Horus and Seth* is offered as a proof of that. In this tale, there are two occasions in which the fight between Horus and Seth involves physical tests in an aquatic scenery. From a general viewpoint, both contests have some ordalic features, but some remarkable differences are also noticeable. Mainly, unlike the Mesopotamian procedures, these Egyptian “ordeals” could not solve the case. Both episodes seem surprisingly close to those usually referred to by ethnographers as the way of solving conflicts in many non-State societies, organized under the logic of kinship. However, the second one leads to another situation, in which the conflict is finally solved because of the emergence of the logic of the State in the judicial scene. In this sense, the two competitions performed by Horus and Seth provide a good opportunity to think about the two main logics of the social organization existing in Ancient Egypt.

Keywords: Ordeals – Horus – Seth – kinship – State

Resumen:

Las sociedades del Cercano Oriente Antiguo poseían un proceder judicial –la ordalía– que implicaba la sujeción del acusado, o de ambas partes en un juicio, a diversas pruebas físicas, principalmente en el agua, cuyos resultados eran considerados una manifestación

* Una versión breve y en inglés del presente artículo fue publicada bajo el título: Fighting in the Water. On “Ordeals”, Kinship and State in *The Contendings of Horus and Seth* (Papyrus Chester Beatty I). En: A. Amenta, M. M. Luiselli, y M. N. Sordi, eds., *L'Acqua nell'Antico Egitto. Vita rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists (Chianciano Terme, October 15-18, 2003)*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2005: 117-124.

del deseo divino. Los numerosos testimonios de esta práctica en Mesopotamia, sin embargo, contrastan con su ausencia entre las evidencias de los antiguos procedimientos judiciales egipcios. A pesar de ello, algunos autores han sugerido que alguna clase de ordalías acuáticas pudieron haber existido en Egipto, por lo menos en la esfera mítica, y el relato de *Las contiendas de Horus y Seth* es considerado una prueba de ello. En este relato, hay dos ocasiones en las cuales la lucha entre Horus y Seth implica pruebas físicas en un escenario acuático. Desde un punto de vista genérico, ambas pruebas tienen algo de ordálico, pero algunas diferencias también son notables. Principalmente, a diferencia de los procedimientos mesopotámicos, estas “ordalías” egipcias no pueden resolver el caso. De modo sorprendente, ambos episodios parecen cercanos a aquellos usualmente referidos por etnógrafos como la manera de resolver conflictos en algunas sociedades no estatales, organizadas bajo la lógica del parentesco. Sin embargo, la segunda prueba lleva a otra situación en la cual el conflicto es finalmente resuelto a causa de la emergencia de la lógica estatal en la escena del juicio. En este sentido, las dos competencias llevadas a cabo por Horus y Seth proveen una buena oportunidad para pensar acerca de las dos principales lógicas de organización social existentes en el antiguo Egipto.

Palabras clave: Ordalías – Horus – Seth – parentesco – Estado

I

En un sentido genérico, se denomina *ordalía* a un tipo de procedimientos judiciales considerablemente extendido en las sociedades antiguas, a través del cual la parte acusada o ambas partes en disputa eran sometidas a una prueba física, cuyo resultado definía el pleito, pues revelaba la decisión de las fuerzas sobrenaturales, asociadas a los dioses. Una de las formas más practicadas en el Cercano Oriente Antiguo era la correspondiente a la ordalía acuática. En efecto, múltiples testimonios procedentes de Ur, de Babilonia, de Assur, de Susa, de Nuzi, de Mari, indican la existencia de diversos tipos de pruebas en relación con el “dios-río” u otras fuentes de agua, como modos para decidir la suerte de una pugna judicial. En ciertos casos, más próximos a nuestros juicios penales (adulterio, hechicería, asesinato), la persona acusada era usualmente arrojada al agua, y su culpabilidad o inocencia era determinada por el fracaso o el éxito en la ejecución de la prueba. En otros casos, más cercanos a nuestros juicios civiles (disputas respecto de tierras o de ciudades), eran los representantes de ambos litigantes los que debían atravesar la ordalía y el objeto en pugna era obtenido por la parte cuyo equipo alcanzaba el éxito (o no fracasaba) en la prueba desarrollada en el agua¹.

¹ Acerca de la práctica de ordalías, especialmente acuáticas, en el Cercano Oriente asiático, cf. Dossin 1958: 387-393; Driver y Miles 1960 [1952]: 63-65; Klima 1972: 39-59; Frymer 1976: 638-640; Cardascia 1994: 119-121; Heimpel 1996: 7-18; Lafont 1996 [1992]: 197-205.

Frente a la considerable cantidad de evidencia acerca de la práctica de ordalías en el Cercano Oriente asiático, los testimonios de procedimientos judiciales disponibles para el Antiguo Egipto guardan un completo silencio. En general, tal ausencia de evidencia es admitida como indicativa de la inexistencia de aquella práctica en el valle del Nilo². Algunos autores, sin embargo, han sugerido que, al menos en el plano mítico, la realización de ordalías acuáticas tuvo algún lugar en Egipto³. Y como prueba de ello, se indica el relato conocido como *La contienda entre Horus y Seth* (p. Chester Beatty I)⁴. En ese relato, los dos dioses disputan denodadamente ante la Enéada por la realeza de Osiris. Y hay dos ocasiones en las que la pugna se lleva a cabo en un escenario acuático.

En la primera de ellas, Seth clama ante Ra y la Enéada para que tanto él como Horus sean sometidos a la realización de una prueba de resistencia en el agua. Así, le dice a su adversario:

“¡Vamos, transformémonos en dos hipopótamos y sumerjámonos en medio del Gran Verde. Y al que emerja en un plazo de tres meses completos, no le será dada la dignidad (real)! (8,9-11)”

En la segunda, después de sucesivos fracasos en la resolución del pleito, Seth vuelve a reclamar que se lleve a cabo una competencia acuática con su oponente. Ante aquellos dioses de la Enéada que se inclinan por Horus, exige:

“¡No se le ha de dar la dignidad hasta que lo saquen afuera conmigo, construyamos barcas de piedra y corramos juntos. Y al que venza a su adversario, se le dará la dignidad de Gobernante! (13,3-5)”

Estamos, pues, ante dos pruebas en el agua. ¿Estamos ante dos ordalías? Desde un punto de vista muy general, podría decirse que tales pruebas tienen algo de ordalías. En efecto, ambas se realizan con el objeto de zanjar un pleito que intenta dirimirse judicialmente. Hay dos bandos litigantes (Horus y Seth), un objeto en disputa (la realeza de Osiris), un jurado (la Enéada) y un presidente (Ra). Y como los argumentos de las partes no parecen lograr que el proceso judicial llegue a una conclusión, se convoca un procedimiento

² Cf., por ejemplo, las taxativas afirmaciones que, sobre tal cuestión, sostienen Montet (en Dossin 1958: 393) o Frymer (1976: 638).

³ Cf. Rosenvasser 1947: 43; Wilson 1955: 15; Allam 1992: 140; Bontty 1997: 257.

⁴ El papiro Chester Beatty I fue publicado originalmente en Gardiner: 1931. Puede consultarse una traducción y análisis reciente del relato en Campagno 2004: 37-63.

de otra índole que la argumental, que somete las partes en disputa a una serie de pruebas de resistencia física en el agua para alcanzar el veredicto definitivo.

Descrita en estos términos, la situación se asemeja considerablemente a uno de los tipos de ordalías acuáticas celebrado en la antigua Mesopotamia. Se trata de aquellas a las que se recurre para dirimir las disputas sobre la posesión de ciudades o tierras. Si consideramos, por ejemplo, uno de estos procedimientos, llevado a cabo en la antigua Mari, puede advertirse la semejanza. En una carta de los archivos de Mari, el rey Zimri-Lim es informado de un procedimiento judicial que implica la realización de una ordalía⁵. Shubram, gobernante de la tierra de Apum, disputa con Ili-Ishtar de Shuna por la posesión de la ciudad de Shunhum, en posesión del primero y respecto de la cual el segundo alega ser el legítimo poseedor. Ante tal situación, el rey Zimri-Lim comisiona a otro gobernante, Haya-Sumu, para que actúe como juez de la contienda. Para dirimir la cuestión, Haya-Sumu establece la realización de una ordalía: dos hombres y dos mujeres de Shuna, tomando un puñado de tierra de la ciudad en disputa y jurando que ésta le pertenece a su gente, serán arrojados al río. Si éstos fallan en la prueba, la misma exigencia recae sobre dos hombres y dos mujeres de Apum. Si bien no sabemos si esta ordalía se llevó finalmente a cabo –dado que, sobre el final de la carta, Shubram parece aludir al hecho de que Ili-Ishtar se resiste a realizar el procedimiento–, resulta ilustrativa de los mecanismos puestos en juego por el Estado de Mari para resolver el caso por la vía del juicio ordálico.

Otra carta de los archivos de Mari señala, en cambio, la efectiva ejecución de uno de estos procedimientos⁶. En este caso, Abi-Matar y Alpan se disputan la posesión de unas tierras y el primero acude al rey Yahdun-Lim, a quien le entrega un cuantioso obsequio y le solicita una ordalía, en la que un joven representante de cada bando deberá cruzar el río cargando una muela. El rey accede y se celebra la ordalía. El representante de Alpan lo intenta primero, pero se hunde. El delegado de Abi-Matar lo logra y las tierras quedan en manos de éste. Así, puede advertirse que la ordalía involucra una sentencia inmediata: en efecto, tal procedimiento implica convocar la intervención del “dios-río”, cuya voluntad no es dable contrariar.

Ahora bien, al considerar esta clase de ordalías mesopotámicas, a la par que es posible notar una serie de similitudes generales con los dos episodios de disputa acuática de *La contienda entre Horus y Seth*, también es posible

⁵ Cf. Dossin 1958: 389-391; Bottéro 1981: 1033-1038; Durand *et al.* 1989: 509-512; Heimpel 1996: 12-13, 17-18.

⁶ Cf. Heimpel 1996: 13, 18.

advertir una serie de importantes diferencias. Conviene que consideremos la cuestión más de cerca.

II

En efecto, ante todo, vale la pena considerar quién es el que reclama que las dos competencias se lleven a cabo. No se trata de Ra ni de la Enéada de dioses-jueces sino de uno de los contendientes: Seth. De hecho, como venimos de ver en el caso de Abi-Matar de Mari, existen testimonios de ordalías mesopotámicas que son efectuadas a instancias de una de las partes, de manera que, en este punto, se mantendría cierta concordancia. Sin embargo, en los episodios egipcios, se presenta una situación singular. A lo largo del relato, la fuerza que detenta Seth es su principal argumento para acceder a la dignidad de Osiris. En efecto, a diferencia de Horus –quien fundamenta su derecho a la realeza en su condición de descendiente directo de su padre Osiris–, Seth exige la realeza especialmente en función de su mayor poderío físico. De hecho, desde el comienzo, Seth exclama ante la Enéada que su derecho es el derecho del más fuerte:

“Haced que él sea puesto afuera (conmigo) y haré que veas (cómo) mi mano se impone a su mano (1,9-10)”

A lo que Thot, partidario de Horus, responde en la forma de una pregunta:

“¿Acaso ha de darse a Seth la dignidad de Osiris, estando aquí su hijo Horus? (1,11-12)”

Lo que importa destacar en este punto es que, tal como son practicadas en la antigua Mesopotamia, las ordalías –especialmente, aquellas por medio de las cuales se disputa la posesión de un objeto– implican que ambas partes se someten a un tipo de procedimiento cuyo resultado es inescrutable *a priori* y cuya lógica es, en principio, “neutral”: en otras palabras, más allá de las componendas a que pudiera dar lugar en la práctica, el procedimiento comporta unos peligros similares para ambos bandos. Pero si, como sucede en la disputa entre Horus y Seth, los contendientes se distinguen abiertamente por su fuerza diferencial (de hecho, Ra –partidario de Seth– le espeta a Horus: “¡Tú eres débil de cuerpo (y) esta dignidad es muy grande para ti, un muchacho cuya boca huele mal! (3,7-8)”)), resulta evidente que los peligros de las pruebas son mucho mayores para un participante que para el otro. Por supuesto, tal cosa hace comprensible que sea Seth quien proponga este tipo de competencias. Pero el carácter *a priori* neutral de la ordalía se desvanece.

Por otra parte, en el mundo mesopotámico, la celebración de una ordalía siempre implica una apelación a una fuerza superior. Tanto en los casos de acusaciones individuales por adulterio o por hechicería como en las disputas por la posesión de un territorio o una ciudad, la ordalía es un procedimiento al que se echa mano ante las dificultades para demostrar fehacientemente a quién deben favorecer los jueces. Recurrir al “dios-río” significa, entonces, someter el caso en cuestión a la superior sabiduría divina. Allí donde las pruebas resultan insuficientes, el “dios-río” aporta otros medios para hacer justicia. De hecho, el río aparece desempeñando un papel activo, siendo él quien retiene al culpable o arroja fuera de sí a quien debía ser beneficiado.

A diferencia de ello, las aguas que visitan Horus y Seth en el relato no parecen constituir una fuerza superior. Más aún, ni el mar o el lago (Gran Verde) de la primera prueba ni el probable río de la segunda juegan papel activo alguno: antes bien, parecen constituir meros escenarios para la realización de las competencias. Ciertamente, se podría señalar que, tratándose de sucesos que tienen lugar entre los dioses y no entre los hombres, es imposible elevar el caso al tratamiento de fuerzas superiores. Pero es precisamente por ello que el carácter ordálico de tales competencias resulta dudoso: en efecto, en ambos desafíos, lo que parece decisivo no es la manifestación de un medio que actúa como juez de la contienda sino la demostración de la fuerza y la resistencia física de cada uno de los antagonistas que, como venimos de ver, parece favorecer *a priori* a una de las partes.

Quizá pudiera intentarse cierto salvataje de la condición de instancia superior a la que apela la ordalía si se transfiere el carácter activo del “dios-río”, ausente en el relato, a la propia Enéada. En tal sentido, podría decirse que, si en el mundo de los dioses no puede haber instancia superior, la propia reunión de los dioses para tratar la disputa entre Horus y Seth actuaría como tal y conferiría a la prueba acuática su índole ordálica. Pero también en este punto, la disputa egipcia difiere de lo conocido como ordalía en el mundo mesopotámico. En efecto, en el Cercano Oriente asiático la ordalía es asunto de Estado. Y esto implica dos cosas. Por un lado, que la ejecución del procedimiento es fiscalizada por los funcionarios estatales: se toma juramento a los contendientes, se controla el desempeño de éstos en el agua, se localizan los cadáveres. Y por otro lado, que su resultado es acatado en forma inmediata por las partes en pugna: ciertamente, un desacato a la voluntad de una fuerza divina puede acarrear el castigo de los dioses pero también el de los dispositivos punitivos del Estado.

Ahora bien, las dos pruebas acuáticas en las que compiten Horus y Seth parecen bastante lejanas respecto de estas características de las ordalías asiáticas. Durante el despliegue de ambas competencias, se producen distintas

acciones que alteran el normal desarrollo de las pruebas y que terminan por desbaratarlas por completo. En la primera de ellas, una vez que los dos contendientes se hallan en el fondo del mar para resistir allí durante tres meses, la diosa Isis –madre y partidaria de su hijo Horus– interviene, ante el temor de que Seth mate a su hijo, y lanza al mar un arpón que inicialmente se clava en el propio Horus y, en un segundo intento, se clava en Seth. Si bien finalmente Seth es también liberado, la prueba ya no continúa. En cuanto a la segunda prueba, la carrera en barcas de piedra, Horus engaña a Seth fabricando una embarcación de madera revestida en yeso. Puestos a competir, la barca de Horus flota, en tanto la de Seth se va a pique. El episodio conduce a una lucha abierta entre ambos dioses, a tiempo detenida por la Enéada. Pero, nuevamente, la competencia se frustra.

Se advierten aquí dos cuestiones de importancia. En primer lugar, tanto la intromisión de Isis como el fraude de Horus son perpetrados sin que se note ninguna reacción por parte de la Enéada. Sólo en el segundo episodio ésta le pide a Horus que se detenga, luego de que éste hiere a su rival en la lucha que se desencadena. Pero no hay ningún tipo de castigo ni de reconvencción para los dioses que alteran el desarrollo de las competencias. Y en segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, las pruebas quedan suspendidas sin que se consagre ningún vencedor. De este modo, en relación con la efectividad en la ejecución de los procedimientos tanto como en la obtención de resultados, las pruebas que protagonizan los dioses egipcios proporcionan una imagen sensiblemente distante de la que ofrecen las ordalías llevadas a cabo en la antigua Mesopotamia.

En efecto, el carácter “neutral” del procedimiento ordálico en relación con las partes, la condición activa del “dios-río” y los controles estatales de la ejecución de las pruebas, que caracterizan a las ordalías asiáticas, se hallan ausentes en el relato de *La contienda entre Horus y Seth*. En este punto, la posibilidad de reconocer estas competencias de los dioses egipcios como ordalías acuáticas sólo puede mantenerse si se admite una definición muy básica de esta práctica, que reconozca como tal a toda prueba que, en presencia de testigos, es realizada en el agua por dos bandos que pugnan por el mismo objetivo.

III

Más allá de que se opte o no por esta definición “básica” de ordalía, se presenta una cuestión mucho más interesante. Las ordalías mesopotámicas, según veíamos, constituyen procedimientos de una notable eficacia: por su

intermedio el pleito se define. En cambio, estas “ordalías” egipcias no logran resolver el caso. ¿Qué significa este tipo de prácticas “judiciales” que no logran hacer justicia? Se podría argumentar que no tiene sentido detenerse a pensar en las prácticas que emergen de una narración mítica, pues bien podrían carecer de correlato en el ámbito de las prácticas efectivamente realizadas por la sociedad, o presentar un “mundo al revés”, como el anverso de lo que realmente debía suceder en el mundo “real”. Pero, ¿no hay ninguna correlación con el “mundo real”?

Ciertamente, una justicia que no hace justicia, que no logra imponerse, parece lejana respecto de un mundo organizado de modo estatal. Y *La contienda entre Horus y Seth* es un relato que procede del Reino Nuevo, es decir, de un período de fuerte centralización estatal. Dado que se conoce una considerable cantidad de testimonios de prácticas judiciales de tal período en las que el Estado presenta toda su potencia punitiva⁷, el relato que aquí nos ocupa podría parecer algo así como una caricatura de esas prácticas judiciales, una forma capciosa de referirse a la verdadera capacidad judicial del Estado. Sin embargo, es posible considerar las cosas de otro modo: las prácticas “judiciales” que aparecen en *La contienda entre Horus y Seth* se asemejan sorprendentemente a las que los etnógrafos suelen referir en relación con las normas para la resolución de conflictos en muy diversas sociedades no-estatales, organizadas a partir de la lógica del parentesco.

En efecto, en ese tipo de sociedades, desprovistos del monopolio de la coerción, los líderes sólo pueden imponer su mediación por medio del convencimiento de las partes en pugna y tal cosa puede no resultar una tarea fácil: hay veces –incluso– en las que los jefes deben echarse a llorar amargamente para conmovir a las partes, en busca de que éstas acaten su decisión⁸. En la sociedad de los dioses egipcios, como parece evidenciarse durante la mayor parte de la disputa entre Horus y Seth, se presenta una similar incapacidad de la corte divina presidida por Ra para imponer sus decisiones. En este sentido, antes que presentar un “mundo al revés”, el relato podría estar recurriendo a otros modelos, basados en otro tipo de prácticas sociales. De hecho, a lo largo de los tiempos faraónicos, la lógica del parentesco jugaría un papel de alta relevancia en la articulación interna

⁷ Por ejemplo, cf. el accionar de una justicia propiamente estatal en el juicio a los conspiradores contra Ramsés III, que recoge el Papiro Judicial de Turín (trad. en Pritchard 1955: 214-216) o los procedimientos relativos a robos de tumbas reales en tiempos de la Dinastía XX que se registran en los Papiros Abbott, Amherst y Mayer (trad. en Breasted 1962: 245-273).

⁸ Cf., por ejemplo, las resoluciones de disputas en sociedades no-estatales referidas por Evans-Pritchard 1977 [1940]: 190-195; Radcliffe-Brown 1986 [1969]: 245-248; Service 1984 [1975]: 116-119.

de las comunidades campesinas tanto como de la élite estatal⁹. En particular, los conflictos intracomunitarios parecen haber sido normalmente resueltos a partir de procedimientos diferentes respecto de los utilizados por el Estado y compatibles con el predominio de la lógica parental¹⁰. En todo caso, lo que aquí interesa destacar es que la lógica parental –y no sólo la estatal– podría estar *disponible* como recurso para la elaboración de *La contienda entre Horus y Seth*¹¹.

Ciertamente, la coexistencia de esas dos lógicas –la parental y la estatal– constituye quizá la principal característica de la organización social del Antiguo Egipto y de muchas otras sociedades antiguas. Y de hecho, en *La contienda entre Horus y Seth*, si bien la lógica del parentesco parece predominante, la lógica estatal también se halla presente, especialmente sobre el final del relato. Precisamente, los dos episodios “ordálicos” que estamos considerando, aun cuando –como decíamos– son interrumpidos por diversos ardidés, desembocan en situaciones cuyos principios parecen basados, respectivamente, en la lógica del parentesco y en la lógica estatal. Permítasenos, pues, considerar esas situaciones en las que desembocan las competencias “ordálicas” entre Horus y Seth.

IV

Como indicamos más arriba, la primera de las competencias –la prueba de resistencia en el fondo del mar– se interrumpe antes de tiempo. Temerosa de que Seth dé muerte allí a Horus, Isis interviene lanzando un arpón al agua, intentando así detener a Seth. Sin embargo, el arpón se clava inicialmente en el cuerpo de Horus, quien, invocando su condición de hijo de la diosa, clama a ésta para ser liberado:

“¡Ven a mí, madre Isis, madre mía! ¡Llama a tu arpón! ¡Suelta de mí! ¡Yo soy Horus, el hijo de Isis! (9,1-2)”

Isis reacciona inmediatamente, diciéndole al arpón:

⁹ Acerca de las prácticas comunales de tiempos estatales en las que puede advertirse el papel articulador del parentesco, cf. Allam 1995: 11-69; Anselin 1998: 23-46; Eyre 1999: 33-60; Campagno 2002: 251-258. En cuanto a la importancia del parentesco en la articulación interna de la élite estatal, cf. Hoffman 1979: 320-326; Trigger 1987: 61-63; Baud 1999: 193-379; Campagno 2002: 238-241.

¹⁰ Acerca de los procedimientos judiciales en la comunidad de Deir el-Medina, cf. Eyre 1984: 92-105; McDowell 1999: 165-200.

¹¹ Las consideraciones que vienen a continuación han sido sugeridas *in extenso* en Campagno 2004: 109-137.

“¡Suelta de él! ¡Mira, éste es mi hijo Horus, mi pequeño! (9,2-3)”

La diosa vuelve entonces a arrojar el arpón al agua y esta vez da en el cuerpo de Seth, quien, en un alarido, exclama:

“¡Yo soy tu hermano materno, Isis! [...] ¿Es que amas al extranjero más que a tu hermano materno Seth? (9,5-6)”

A lo que Isis responde, ordenándole a su arpón:

“¡Suelta de él! ¡Es el hermano materno de Isis en el que has mordido! (9,7)”

La situación que se genera es, ciertamente, notable porque, a pesar del evidente intento de Isis por detener a Seth, cuando lo logra, la mención por parte del contendiente de la condición parental que lo une a la diosa, induce a ésta a liberarlo automáticamente. Dicho en otros términos, la presentación de un principio de parentesco disuade a Isis de su propósito. No ha de dañarse a un pariente: eso es únicamente propio en las relaciones con los *otros*, con quienes son extraños porque no pertenecen a la propia comunidad, es decir, con aquellos que son *no-parientes*¹².

Así pues, la prueba “ordálica” se detiene, pero también se detiene la treta urdida por Isis. En tanto agresor de su hijo, Seth es pasible de ser atacado. Pero, en cuanto se presenta como su propio hermano, el parentesco prevalece. La situación no prosigue y, en cierto modo, queda detenida, o tal vez mejor, equilibrada. En efecto, en tanto prevalece la lógica del parentesco, la tensión disminuye. No se resuelve, pero tampoco estalla.

¿Cómo termina la segunda competencia entre los dioses, la carrera en barcas de piedra? Según indicábamos, furioso por haber sido embaucado una vez más, Seth se convierte en un hipopótamo y ataca a su rival, entablándose un nuevo combate que sólo se detiene a pedido de la Enéada, en el momento en que Horus hiere a su enemigo. La disputa parece, entonces, empantanarse una vez más. Trasladado a Sais, Horus solicita la intervención de la diosa Neith, a quien describe la situación de manera elocuente:

“Hace ochenta años que estamos en el tribunal y nadie sabe juzgarnos. Nunca se le ha dado la razón en contra mía, y mil veces hasta hoy, se me ha dado la razón en contra de él, cada día. Pero él no hace caso a todo lo que dice la Enéada (13,12-14,2)”

En efecto, a pesar de que la Enéada tiende a favorecer la posición de Horus, Seth rechaza sus dictámenes y aquella –desprovista del monopolio de la coerción– se demuestra totalmente impotente para imponerle al contendiente

¹² Acerca de la asociación entre extraño y no-pariente, cf. Sahlins 1978: 245; Campagno 1998: 106.

sus decisiones. Ciertamente, hasta este punto, la situación principal del relato parece continuar estando organizada a partir de una lógica de parentesco, en la que tal monopolio de la coerción resulta extraño y en la que los pleitos, por ende, deben resolverse por medio del convencimiento de las partes en pugna. En tales condiciones, la disputa entre Horus y Seth parece definitivamente irresoluble.

Y sin embargo, se produce un cambio y la resolución llega. Luego de las palabras que Horus dirige a Neith, la Enéada decide convocar al propio Osiris para que juzgue entre los contendientes y Thot le escribe una carta¹³. Ahora bien, el que responderá desde el Occidente no será un dios más de la comunidad divina sino un *dios-rey*. Y la voluntad de un rey no puede ser desobedecida. Cuando la respuesta llega, como era de suponer, es favorable a su hijo Horus. Ante cierta disconformidad de Ra, quien parece aprestarse a resistir la decisión de Osiris, éste vuelve a responder, encolerizado, amenazando con enviar sus terribles mensajeros —que arrancarán el corazón de quienes cometan malas acciones— y advirtiéndolo:

“¿Quién entre los que están allí es más poderoso que yo? (15,6)”

Ante semejante ostentación de la fuerza, el final se precipita. Seth, fiel a su actitud, reclama un nuevo duelo. Sin embargo, las cosas no saldrán esta vez como hasta entonces:

“Seth dijo: «Haced que seamos trasladados a la Isla del Medio (para) contender con él». Y se fue a la Isla del Medio. Pero se dio la razón a Horus contra él. Y entonces, Atum, el Señor de las Dos Tierras, el heliopolitano, envió a Isis, diciendo: «Trae a Seth, sujetado con un cepo». Isis trajo, entonces, a Seth sujetado con un cepo, como un prisionero. Atum le dijo: «¿Por qué has impedido que se os juzgue y te atribuyes la dignidad de Horus?». Y Seth le respondió: «¡De ningún modo, mi buen señor! Haz que se convoque a Horus, el hijo de Isis, y se le otorgue la dignidad de su padre Osiris» (15,10-16,1)”

¹³ De hecho, el encabezamiento de la carta constituye un indicio clave del tratamiento de Osiris en su condición de rey. Con algunas alteraciones (se lo llama *Toro* en lugar de *Horus*, e *Hijo de Ptah* en lugar de *Hijo de Ra*), el dios es interpelado con los cinco títulos propios del rey de Egipto. Es cierto que existe un disenso entre los especialistas respecto del referente de tales títulos. Los autores más antiguos (Gardiner 1931: 24, nota 6; Rosenvasser 1947: 44, nota 29; Lefebvre 1949: 199, nota 89) indicaban que se dirigían al remitente (Ra) y no al receptor de la carta (Osiris). Lichtheim (1976: 223, nota 11) y Broze (1996: 107-109), en cambio, explícitamente indican que se dirigen a Osiris. En todo caso, hay un dato claro: los cinco títulos reales del protocolo completo sólo aparecen en esta instancia decisiva de la narración, cuando la *decisión* del dios-rey Osiris pone un final a las constantes vacilaciones de la Enéada.

Así, cuando irrumpe en escena el dios-rey –vale decir, cuando se presenta el principio *estatal*–, el panorama cambia radicalmente. Las exigencias de Seth, hasta entonces admitidas, son desoídas. Horus es declarado ganador de la contienda y, ante el derrotado, emerge la coerción: Seth es entonces llevado a la corte como un prisionero. Finalmente, frente a una corte que ahora ejerce la coerción, la actitud de Seth cambia diametralmente y ahora no tiene otra opción que la de reconocer la legitimidad de Horus para heredar la realeza de su padre Osiris.

V

De este modo, las situaciones en que desembocan ambos episodios “ordálicos” permiten atisbar las dos grandes lógicas de organización social que conviven tanto en *La contienda entre Horus y Seth* como en la sociedad egipcia en general, en los tiempos en que el relato fue puesto por escrito. En efecto, por un lado, las dificultades para resolver la disputa –que ejemplifica la interrupción de la prueba de inmersión pero que se advierte a lo largo del relato– parecen referir a una modalidad judicial en la que el monopolio de la coerción no se halla disponible, como sucede en las sociedades organizadas a partir de la lógica del parentesco. De allí que, como los líderes y los consejos de las comunidades aldeanas, Ra y la Enéada dependan de obtener un consenso que, en ocasiones, no se alcanza fácilmente. De allí también que, cuando Seth invoca su condición de pariente, el ardid ideado en su contra es dejado de lado.

Y, por el otro lado, la resolución final de la disputa –que se produce con posterioridad a la frustrada competencia naval– llega sólo cuando irrumpe un principio de organización social radicalmente diferente. Con la aparición de Osiris en tanto que dios-rey, emerge también la lógica estatal, basada en la concentración monopólica de la coerción. Y a partir de las nuevas condiciones estatales, la corte se impone. Como en los procedimientos judiciales que efectivamente lleva a cabo el Estado egipcio, el pleito es resuelto por el dictamen de la corte. Hay una parte beneficiada y otra que deberá atenerse a las consecuencias. Pero ambas deberán acatar lo que la decisión estatal ha determinado.

Así pues, las disputas que Horus y Seth protagonizan en el agua presentan algunas similitudes genéricas y varias diferencias específicas con las ordalías propiamente dichas, tal como se practicaban en la contemporánea Mesopotamia. La definición de estos procedimientos egipcios como “ordálicos” dependerá, pues, del interés por destacar las

semejanzas o las divergencias entre unas prácticas y otras. Pero, en todo caso, las dos competencias en las que se enfrentan ambos dioses proporcionan una buena oportunidad para pensar en esas dos grandes lógicas que determinan la organización social en el valle del Nilo. En efecto, desde las comunidades campesinas hasta la corte del monarca, lo parental y lo estatal se advierten en cada ámbito constitutivo de la sociedad. Y no sólo allí: también se advierten en ese mundo no exento de conflictos que habitaban los dioses egipcios.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLAM, S., 1992, "Legal Aspects in the 'Contendings of Horus and Seth'", en A. Lloyd, ed., *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, London, The Egypt Exploration Society, pp. 137-145.
- ALLAM, S., 1995, "Quenebete et administration autonome en Égypte pharaonique", en *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 42, pp. 11-69.
- ANSELIN, A., 1998, "Parenté, sexualité et maternité dans l'Égypte ancienne", en *Presence Africaine* 158, pp. 23-46.
- BAUD, M., 1999, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, Le Caire, Institut Français d'Archeologie Orientale.
- BONTTY, M., 1997, *Conflict and Management in Ancient Egypt: Law as a Social Phenomenon*, Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.
- BOTTÉRO, J., 1981, "L'ordalie en Mésopotamie Ancienne", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, vol. 11.
- BREASTED, H., 1962 [1906], *Ancient Records of Egypt*, vol. I, New York, Russell & Russell.
- BROZE, M., 1996, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Orientalia Lovainiensia Analecta vol. 76, Leuven, Peeters.
- CAMPAGNO, M., 1998, "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", en *Boletín de Antropología Americana* 33, pp. 101-113.
- CAMPAGNO, M., 2002, *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el Antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca Studia Nro.3, Barcelona, Aula Ægyptiaca.

- CAMPAGNO, M., 2004, *Una lectura de «La contienda entre Horus y Seth»*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Ediciones del Signo.
- CARDASCIA, G., 1994, "L'ordalie par le fleuve dans le Proche-Orient ancien", en B. Menu, ed., *Les problèmes institutionnels de l'eau en Égypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, Le Caire, Institut Français d'Archeologie Orientale, pp. 119-121.
- DOSSIN, G., 1958, "L'ordalie a Mari", en *Comptes rendus de L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Nov.-Déc., pp. 387-393.
- DRIVER, G. y MILES, J., 1960 [1952], *The Babylonian Laws*, Oxford, Clarendon Press.
- DURAND, J. et al., 1989, *Archives royales de Mari*, XXVI, Paris, Recherche sur les Civilizations.
- EVANS-PRITCHARD, E., 1977 [1940], *Los Nuer*, Barcelona, Anagrama.
- EYRE, CH., 1984, "Crime and Adultery in Ancient Egypt", en *Journal of Egyptian Archaeology* 70, pp. 92-105.
- EYRE, CH., 1999, The Village Economy in Pharaonic Egypt, en A. Bowman, y E. Rogan, eds., *Agriculture in Egypt. From Pharaonic to Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, pp. 33-60.
- FRYMER, T., 1976, "Ordeal, Judicial", en *The Interpreter's Dictionary of the Bible. Supplementa*, New York, Abingdon Press, pp. 638-640.
- GARDINER, A., 1931, *The Library of A. Chester Beatty (The Chester Beatty Papyri No. 1)*, London, The Oxford University Press.
- HEIMPEL, W., 1996, "The River Ordeal in Hit", en *Revue d'Assyriologie* 90, pp. 7-18.
- HOFFMAN, M., 1979, *Egypt before the Pharaohs*, New York, Barnes & Noble.
- KLIMA, J., 1972, "L'ordalie par le fleuve en Élam", en *Revue d'Assyriologie* 66, pp. 39-59.
- LAFONT, B., 1996 [1992], "El juicio del dios-río en Mesopotamia", en J. Bottéro, et al. *Introducción al antiguo Oriente. De Sumer a la Biblia*, Barcelona, Grijalbo-Mondadori, pp. 197-205.
- LEFEBVRE, G., 1949, *Romans et Contes Égyptiens*, Paris, Librairie Adrien-Maisonneuve.
- LICHTHEIM, M., 1976, *Ancient Egyptian Literature*, Berkeley, University of California Press, vol. 1.
- MCDOWELL, A. G., 1999, *Village Life in Ancient Egypt. Laundry Lists and Love Songs*, New York, Oxford University Press.

- PRITCHARD, J., ed., 1955, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, A., 1986 [1969], *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- ROSENVASSER, A., 1947, *Torneos de acertijos en la literatura del Antiguo Egipto*, Buenos Aires, Maia.
- SAHLINS, M., 1978, "Economía tribal", en M. Godelier, ed., *Antropología y Economía*, Barcelona, Anagrama, pp. 233-259.
- SERVICE, E., 1984 [1975], *Los orígenes del Estado y la Civilización*, Madrid, Alianza.
- TRIGGER, B., 1987, "Egypt: A Fledgling Nation", en *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 17, pp. 58-66.
- WILSON, J., 1955, "The Contest of Horus and Seth for the Rule", en J. Pritchard, ed., *op. cit.*, pp. 14-17.

LAMENTOS NEOSUMERIOS POR CIUDADES DESTRUIDAS. CONTINUIDAD DE UN RITO Y UN GÉNERO DEL PERÍODO PROTODINÁSTICO HASTA EL PERÍODO SELÉUCIDA

Santiago Rostom Maderna
Universidad Católica Argentina

Summary:

Six compositions named “*laments over destroyed cities*” came from the Neosumerian period. They not only belong to a specific literary genre but show an evolution of such genre. Following literary motifs, it is possible to identify a text from the end of the protodynastic period as an antecedent of the *laments*. Despite the lack of evidence from later periods, the crisis and social disrupt could have acted as a frame for compositions like the six *lamentations*. Compositions named *balags* and *eršemmas* are linked to *lamentations* through literary motifs and particularly, through the *emesal*, the dialect in which they were written. Such relationship allows us to verify not only the continuity of the genre but also, through the *kalû* priests, its use in the liturgy during approximately twenty-two centuries.

Keywords: lamentations- kalû priests - *balags* – *eršemmas*

Resumen:

Del período neosumerio disponemos de seis composiciones, que los estudiosos han denominado *lamentos por ciudades destruidas*. Un estudio sobre las mismas nos permite establecer que no sólo pertenecen a un género literario determinado sino que además se puede rastrear una evolución del género entre ellas. Si se toman en cuenta los motivos literarios, se puede identificar como antecedente de este género un texto de fines del período protodinástico. Y, si bien no tenemos evidencias, los períodos de dificultad que se sucedieron pueden brindar un contexto adecuado para que ese género haya evolucionado hasta la composición de los seis *lamentos*. Las composiciones denominadas *balags* y *eršemmas* -de las que disponemos de abundantes copias que abarcan del período paleobabilónico al seléucida- están vinculadas con los *lamentos* por sus motivos literarios y, en especial, por el dialecto *emesal* en el que están escritas. Dichos vínculos nos permiten identificar no sólo la continuidad del género sino también, a través de los sacerdotes *kalû*, la vigencia de la liturgia para la que se lo utilizó en un lapso de aproximadamente veintidós siglos.

Palabras clave: lamentos - sacerdotes kalû – *balags* – *eršemmas*

Dentro de la literatura sumeria, los textos litúrgicos constituyen la colección más extensa que se nos haya transmitido. Sin embargo, quien se aboque a su estudio se encontrará con serias dificultades a la hora de su clasificación y su *Sitz im Leben*, ya que las traducciones acadias no siempre ayudan. En sumerio no existe un término técnico para designar al género de las lamentaciones y, sin embargo, en el repertorio de la literatura sumero-acádica, son abundantes las composiciones que expresan tanto queja como dolor y pesar por alguna calamidad. En el presente artículo, trataremos de rastrear desde la época protodinástica hasta la época selúcida el género denominado *lamentos por ciudades destruidas* y sus vínculos con composiciones como los *balags* y los *eršemmas*.

Dejando de lado los lamentos vinculados a la muerte del dios Dummuzi¹, los lamentos neosumerios han sido originados y desarrollados por los poetas de Sumer y Acad como una respuesta melancólica a un período de recurrente saqueo de su tierra, sus ciudades y sus templos. Las seis composiciones más antiguas que pueden encuadrarse en estos parámetros son la “Lamentación sobre la destrucción de Ur”; la “Lamentación sobre la destrucción de Sumer y Ur”; la “Lamentación sobre la destrucción de Nippur”; el “Lamento de Eridu”; el “Lamento de Uruk” y la “Maldición de Acad”². Las copias más accesibles de estas composiciones provienen del período paleobabilónico (ca.1800-1600 a.C.)³ cuando el sumerio ya no era la lengua vernácula, ya que había sido reemplazado por el acádico; sin embargo, en la zona sur de la Mesopotamia -en particular en Sumer - continuó siendo preeminente en el lenguaje literario. Muchas de las composiciones sumerias de este período fueron incuestionablemente compuestas mucho antes, como por ejemplo el “Himno al Templo Kesh”, las “Instrucciones de Shuruppak”, los “Himnos

¹ Cf. Kramer 1959: 187; Ferris 1992: 21. Dummuzi (Tamuz) es el dios pastor que baja a los mundos inferiores ligado con Inanna, Black 1992: 72.

² Para la “Lamentación sobre la destrucción de Ur”, cf. Kramer 1940. La destrucción de Sumer y Ur fue tratada como dos composiciones independientes, a saber: la “Segunda lamentación por Ur” estudiada por Gadd 1963 y el “Lamento por Ibbisin” estudiado por Falkenstein 1950; cf. Michalowski 1989: 3-4; Pritchard 1969 [1955]: 612; para la “Lamentación sobre la destrucción de Eridu”, cf. Kramer 1991; para el “Lamento de Eridu”, cf. Green 1978; para el de Uruk, cf. Green 1984. En cuanto a la “Maldición de Acad”, cf. Cooper 1983. Aunque se presenta más como un texto de tipo histórico (cf. Kramer en Pritchard 1969 [1955]: 646-651, quien no lo ubica con las lamentaciones sino bajo “misceláneas”) por su fraseología puede clasificarse como una lamentación por una ciudad. De todos modos no comparte la imprecisión y la vaguedad en materia política de los otros lamentos en cuya clasificación lo hemos incluido. Cf. Cooper 1983: 20.

³ De hecho, la mayor parte de toda la literatura sumeria que poseemos nos llega de tablillas del período paleobabilónico.

del Templo” y el ciclo de himnos a la diosa Inanna que la tradición adscribe a Enhedunanna, la hija de Sargón de Acad (ca. 2300 a.C.). También se incluyen en la literatura pre y paleobabilónica numerosos himnos en honor de los reyes de la III dinastía de Ur (ca. 2120-2000 a.C.). Hay, además, catálogos literarios que se consideran pertenecientes a este período, mientras que muchos otros textos, particularmente los referidos a mitos y relatos épicos, parecieran ser anteriores al período paleobabilónico.

En cuanto a nuestros textos, la “Lamentación sobre la destrucción de Nippur” y el “Lamento de Uruk” mencionan a Išme-Dagan (ca.1953-1935 a. C.), el cuarto rey de la dinastía de Isin, a quien se atribuye la responsabilidad de la restauración de esas ciudades⁴. Por eso, a pesar que no hay copias anteriores al período paleobabilónico, los especialistas ubican los textos en una fecha anterior al siglo XX a.C.⁵.

De los tres primeros lamentos se puede decir que eran recitados en ceremonias ligadas a la restauración de Ur y Nippur, posiblemente antes de la reconstrucción de sus santuarios, es decir, durante la demolición de las antiguas estructuras⁶. No habrían llegado a formar parte del *corpus* ritual sacerdotal, sino que habrían sido compuestos sólo para esa ocasión específica⁷.

Durante el período paleobabilónico, estas seis composiciones pasaron a formar parte del *corpus* literario sumerio y del currículum de la escuela de escribas. A causa de ello, fueron pasando por sucesivas copias y eventualmente desaparecieron en el curso de la reformulación general del repertorio literario sumero-acádico⁸. De estilo y estructuras muy variadas, estas seis obras pueden ser consideradas en conjunto, puesto que puede apreciarse un contenido temático característico común a todas ellas⁹. El colapso y el resurgimiento de Sumer están en la base de estos lamentos¹⁰ y son presentados en cinco grandes motivos literarios, a saber: destrucción, asignación de responsabilidades, abandono de los dioses, restauración y retorno¹¹.

⁴ Probablemente el “Lamento de Eridu” también sea de la misma época. Cf. Michalowski 1989: 6-8.

⁵ Cf. Gwaltney 1991: 245, Cohen 1974: 9, Ferris 1992: 25.

⁶ Cf. Cohen 1974: 11. Gwaltney generaliza esta afirmación aplicándola también a las demás composiciones.

⁷ Cf. Gwaltney 1991: 245.

⁸ Cf. Green 1978: 127.

⁹ Cf. Green 1978: 127; Michalowski 1989: 5-6.

¹⁰ Lo que se ha dado en llamar, como motivo literario, el “contraste”.

¹¹ En la clasificación de estos grandes temas puede haber pequeñas variantes entre los especialistas. Cf. Green 1984: 253; Michalowski 1989: 5-6.

Según un estudio de Vanstiphout, además de compartir estas características temáticas, hay entre estas obras una dependencia literaria que muestra una evolución del género. El primer estadio estaría representado por la “Lamentación sobre la destrucción de Sumer y Ur”, que habría servido como modelo, continuada por la “Lamentación sobre la destrucción de Ur”, luego por el “Lamento de Eridu” y el “Lamento de Uruk”, y posteriormente por la “Lamentación sobre la destrucción de Nippur”, después de la cual cesan estos *lamentos por ciudades destruidas*¹². Michalowski añade a la evolución del género –y aquí lo hemos tomado en cuenta– “La Maldición de Acad”, en la que se habría inspirado la “Lamentación sobre la destrucción de Sumer y Ur”, señalada como primer estadio de este género¹³. Los datos aportados hasta aquí nos permiten considerar, entonces, la existencia de un género literario vinculado a un tipo de liturgia para la cual fueron compuestas específicamente cada una de las composiciones mencionadas.

Con este criterio, basado en el eje temático de las composiciones, podemos rastrear hasta tiempos muy tempranos los antecedentes de este género literario. Un texto identificado por Kramer¹⁴, en el que un archivista de Urukagina (final del período protodinástico, siglo XXIV a.C.) registró una detallada lista de templos y santuarios de Lagaš que fueron quemados, saqueados y profanados por Lugalzaggesi de Umma conforma, de hecho, una compilación informativa efectuada con un propósito: que los responsables recibieran el justo castigo por parte de los dioses que habían sido ofendidos. Este texto puede ser considerado un antecedente del género, en particular por la forma en que los acontecimientos están presentados, con sus implicaciones de amargura y pesar, su tono de resignación a la voluntad divina y su fe en el castigo que recibirá el transgresor¹⁵.

Los difíciles tiempos de la dinastía de Acad (ca. 2350-2150) –cuando Sargón y sus sucesores atacaron y conquistaron ciudades como Ur, Lagaš,

¹² Cf. Vanstiphout 1986: 7-9.

¹³ Este autor califica la relación entre estos dos textos como “dialéctica”, ya que no se podría comprender la “Lamentación sobre la destrucción de Sumer y Ur” sin recurrir a “La Maldición de Acad”. Cf. Michalowski 1989: 8-9.

¹⁴ Cf. Kramer 1969: 89. El análisis más completo sobre este texto lo aporta Michalowski (1989: 8, nota 45), quien –siguiendo a Cooper– duda que se trate de un texto monumental ya que el único texto que sobrevivió está escrito en una tablilla. Sin embargo, no está claro su origen ni a su posible uso cúltilo. Lo mismo Green (1978: 127, nota 5), quien acepta la posibilidad de una conexión con los lamentos pero afirmando que no se trata de algo evidente.

¹⁵ Para Urukagina el responsable es Lugalzaggesi. Este texto es lo más parecido al contenido emocional de los *lamentos por ciudades destruidas*.

Umma y Adab— y el contexto que ofrece el período de la invasión de los guteos (ca. 2180-2065 a.C.)—cuando el caos, la anarquía y el hambre arrasaban la tierra, las ciudades eran destruidas y el pueblo masacrado— pudieron haber favorecido la conformación de composiciones de lamentación, aunque no nos han llegado evidencias al respecto.

Donde parece claro que este género no floreció, es en el período de la III dinastía de Ur. Con las victorias de Utuhegal sobre los guteos, y el establecimiento, por parte de Ur-Nammu, de Ur como la capital de un renaciente y poderoso Sumer, los poetas se inclinaron por la composición épica y la glorificación de sus dioses y gobernantes, como lo muestran los himnos compuestos para Šulgi, el hijo de Ur-Nammu¹⁶. Pero sólo a 50 años de distancia, encontraremos los lamentos quejosos que llegarían a ser el mayor componente de la literatura sumeria y del repertorio litúrgico. De este modo, hubo que esperar hasta la trágica destrucción de Ur por los elamitas (en torno al 2004 a.C.) y el destierro de Ibbi-sin (último rey sumerio, nieto de Šulgi), para que, a través de las composiciones de los poetas sumerios, el género de los *lamentos por ciudades destruidas* apareciera con claridad¹⁷. Cuando, luego de la destrucción de las ciudades, algunos de esos poetas participaron en la conducción de los servicios del templo y en la preparación de las liturgias, también compusieron algunos cantos de considerable extensión que consistían principalmente en lamentos de pesar por los hechos sucedidos especialmente en Ur y en Nippur, pero con una nota de confianza y una esperanza en la liberación y la restauración¹⁸.

Hasta aquí hemos visto los posibles antecedentes y las características básicas de las seis composiciones catalogadas como *lamentos por ciudades destruidas*. Veamos ahora la continuidad del género en las liturgias de los períodos posteriores.

CONTINUIDAD ENTRE LOS LAMENTOS POR CIUDADES DESTRUIDAS Y LOS BALAGS

Ciertas composiciones del período paleobabilónico, los *balags*, parecieran poseer vinculaciones con esos *lamentos por ciudades destruidas*¹⁹. De tono

¹⁶ Cf. Frankfort 1976 [1948], 331.

¹⁷ Cf. Gwaltney 1991: 244.

¹⁸ Cf. Kramer 1969: 90.

¹⁹ Es posible que estas composiciones recibieran este nombre de un instrumento musical con el que solían ser acompañadas. Cf. Cohen (1988: 28 nota 73), quien favorece la identificación con un arpa, una lira o bien con un tambor.

lúgubre, llorando la destrucción que había acosado la tierra, eran designados por algunos escribas del primer milenio a.C. con el logograma sumerio ER, que en acádico significa, precisamente, *lamentación (taqribtu)*²⁰. Las copias más antiguas de *balags* pueden ser fechadas a comienzos del II milenio a.C., un momento histórico en el que el sumerio no era una lengua hablada sino “litúrgica”²¹. Estas lamentaciones de carácter litúrgico, parecen haber sido un componente central en el ritual mesopotámico por un período de casi dos mil años, ya que las copias más recientes provienen del período selúcida (siglos IV-II a.C.). La comparación entre este tipo de literatura con los *lamentos por ciudades destruidas*, llevó a Cohen a proponer la continuidad entre unos y otros²².

Uno de los parámetros en los que Cohen basó su estudio es en el contenido de las composiciones²³, donde no sólo muestra las coincidencias que hay entre ambos tipos, sino que llega a detectar pasajes enteros que son compartidos²⁴. Hay, por tanto, una gran similitud, a pesar que los *balags*, a diferencia de los *lamentos*, constituyen un tipo de lamentaciones de carácter más genérico y carecen de datos históricos referidos a la causa de las catástrofes.

Como estas coincidencias no son suficientes para establecer una continuidad entre los *lamentos por ciudades destruidas* y los *balags*, es conveniente aproximarnos a las lenguas en que fueron escritas estas composiciones. La literatura sumeria conservada en las tablillas paleobabilónicas está escrita en dos dialectos: el *emegir* (el principal) y el *emesal*²⁵. Los *balags* y grandes secciones de la “Lamentación sobre la destrucción de Ur” y la “Lamentación sobre la destrucción de Nippur”, están escritas en este último dialecto. Pero al final del período (ca. 1600 a.C.), y durante el período casita (ca. 1600-1150 a.C.), se puede señalar, en líneas

²⁰ Cf. Cohen 1974: 5; excursus p. 31. Cohen (1988: 31, nota 90) señala: “*first millennium ritual and calendrical texts refers to our compositions with the Sumerian term ér/taqribtu (un llanto o lamento)*”.

²¹ Cf. Cohen 1974: 6.

²² Cf. Cohen 1988: 34-39.

²³ Los cuatro aspectos que trabaja Cohen son: 1) Estructura y forma, 2) Contenido, 3) Uso ritual y 4) Oportunidad de desarrollo.

²⁴ Cf. Cohen 1988: 36.

²⁵ El dialecto *emesal* aparece en muchas de las lamentaciones, en cantos cuya rúbrica es *eršemma*, en algunos himnos de encantamiento, en pocos proverbios y en algunos otros textos, particularmente los que implican a la diosa Inanna. Todos los otros textos literarios sumerios están escritos en el dialecto principal.

generales y con alguna excepción, que cesaron las composiciones en *emegir*; que, eventualmente, se crearon composiciones bilingües empleando el dialecto *emegir* con una traducción académica interlinear, y que del *corpus* de obras en dialecto *emesal* sólo continuaron siendo utilizadas algunas lamentaciones, mientras que muchas otras obras no sobrevivieron. Vale decir que el *emesal* de alguna forma continuó siendo utilizado, mientras que el *emegir* tendió a desaparecer. Una explicación acerca de este fenómeno puede aproximarnos más al rastreo del proceso evolutivo del género y de su uso ritual.

En la tradición de las escuelas de escribas que transcribían textos en dialecto *emegir*, se copiaban textos antiguos y se componían nuevos, ligados al mandato del rey o de algún personaje importante. En cierto punto del período casita, esta situación se interrumpió debido, probablemente, a la aceptación del uso de la lengua académica no sólo en el campo administrativo sino también en el literario. En un intento de restauración que intentaría recuperar las glorias pasadas anteriores al período casita, unos siglos más tarde, se volvería a estudiar con intensidad el sumerio, pero a esa altura muchos textos ya podrían haberse perdido. Es aquí donde habría que ubicar las traducciones interlineares al académico de los textos en el dialecto *emegir*.

Cabe señalar, además, que la literatura en *emegir* fue utilizada para las necesidades de la corte, mientras que las composiciones en *emesal*, en cambio, estaban enraizadas en alguna institución de orden religioso. Ciertamente hubo composiciones religiosas en *emegir*, pero probablemente eran comisionadas por el rey para alguna ocasión particular o para festivales o eventos públicos. Estos textos solicitados por la corte, una vez utilizados, se descartaban y pasaban a formar parte del currículum de las escuelas de escribas. Por lo tanto, habría que buscar en qué institución de orden religioso se habrían perpetuado las obras en *emesal*.

Diakonoff indica que, en los textos narrativos, el *emesal* se utilizaba básicamente para el discurso de la mujer, pero que también tuvo una tradición de larga vida en el discurso cúltico de los sacerdotes *kalû*²⁶. Los datos acerca de estos sacerdotes y sus funciones son muy vagos, pero aparecen siempre ligados a ese dialecto²⁷. Del primer milenio a.C. existen tres evidencias que vinculan unos con otros, a saber:

²⁶ Cf. Diakonoff 1975: 113-116.

²⁷ Cavigneaux pone entre paréntesis la clasificación de "sacerdotes" y los define como lamentadores profesionales, que han tenido que ser organizados en colegios y hasta tener sus propios programas de formación para sus "novicios" (1993: 251). Dada la poca precisión que hay acerca de estos sacerdotes y el dialecto que usan en sus composiciones, se podría pensar que eran mujeres dedicadas a ritos de lamentación. Cf. Ferris 1992: 74.

1. Un catálogo de composiciones *emesal* de la biblioteca de Asurbanipal (668-627 a. C.) nos informa en su colofón que estas obras pertenecían a la esfera de esos sacerdotes.
2. Textos rituales de Uruk mencionan a los sacerdotes *kalû*, citando conocidas composiciones en *emesal* como parte de sus liturgias.
3. Varias copias de textos en *emesal*, en sus colofones, dicen que las tablillas pertenecían y fueron copiadas por sacerdotes *kalû*.

Las evidencias que pueden datarse en el segundo milenio a.C. son más escasas. Existe un texto encontrado en Mari en el que se detalla un ritual de estos sacerdotes -específicamente el ritual de la luna nueva en el que participaba la comunidad e incluso el rey- que prescribía una recitación en *emesal* por un sacerdote *kalû*²⁸.

En las obras en *emesal* en general, los sacerdotes *kalû* son frecuentemente mencionados y se sabe que ellos solían tocar el instrumento musical *balag* que acompañaba las lamentaciones. Hay evidencias más antiguas, datadas en el tercer milenio a.C., que vinculan a los sacerdotes *kalû* con ciertos ritos funerarios tocando el instrumento *balag* y se conoce, por tablillas de orden económico, que estaban ligados a divinidades específicas y al templo, aunque lamentablemente no dispongamos de mayores precisiones en este sentido²⁹.

La conclusión a la que llega Cohen es que las composiciones en *emesal* del primer milenio a. C. pertenecieron a la liturgia de los sacerdotes *kalû* ya que, tomando en cuenta las evidencias del segundo milenio a.C. que vinculan a los sacerdotes *kalû* con composiciones en ese dialecto, se podría pensar que también las obras en *emesal* de este período pertenecieron a la liturgia de esos sacerdotes³⁰. Por este motivo Cohen presume que la “Lamentación sobre la destrucción de Ur” y la “Lamentación sobre la destrucción de Nippur”, que contienen gran parte del texto escrito en *emesal*, fueron compuestas por sacerdotes *kalû*, quienes habrían compuesto las composiciones conocidas como *balags*³¹. El incremento del uso de la lamentación en el ámbito litúrgico sería lo que habría posibilitado a los sacerdotes *kalû* la transformación de aquellos *lamentos por ciudades destruidas* en *balags*³².

²⁸ Cf. Cohen 1981: 41.

²⁹ Cf. Cohen 1981: 5.

³⁰ Una discusión sobre el dialecto *emesal* se puede ver en Ferris 1992: 25 nota 90 y en p. 27, punto 2.1.6 donde se refiere a la lengua de los lamentos. Por otro lado hay que tener en cuenta que hay también lamentos en acadio, pero esto no contradice la conclusión de Cohen, cf. Ferris 1992: 26, punto 2.1.5.

³¹ Los otros lamentos por ciudades destruidas están escritos completamente en *emegir* por lo que no pertenecen y/o no fueron recitados por los sacerdotes *kalû*.

³² Cf. Cohen 1988: 39.

USO RITUAL DE LOS BALAGS

En cuanto al uso ritual de los *balags*, disponemos de ciertas evidencias datadas en el segundo milenio a.C. Podemos recordar que el ya citado texto de Mari señala que los sacerdotes *kalû* recitaban un determinado *balag* al comienzo de cada mes³³ y que la fórmula conclusiva de varios *balags* pide, en general, por la restauración de un determinado templo³⁴. En este último aspecto es donde se ve más claramente la relación de continuidad entre los *lamentos por ciudades destruidas* y los *balags*. De esas evidencias se puede deducir que los *balags* pertenecían a una liturgia fijada para un determinado día del mes, pero esta función habitual se ve con mayor claridad en períodos posteriores.

De los períodos neoasirio (siglos IX-VII a.C.) y seléucida (siglos IV-II a.C.), nos han llegado varios calendarios rituales que detallan la recitación de *balags* como un vehículo utilizado no sólo para aplacar la furia de los dioses causada por un hecho concreto, sino también como una constante prevención contra alguna acción desconocida que pudiera ofender los poderes divinos³⁵. La recitación constante de estas lamentaciones en días fijos de cada mes y en los festivales cumplía la función de calmar la ira de los dioses y así desviar los males³⁶, como lo prueba un texto clasificado como *namburbi*³⁷.

BALAGS Y ERŠEMMAS

Mientras que en el segundo milenio a.C. el *balag* constituía una composición independiente, durante el primer milenio se le agregó el *eršemma* como parte final. Los *eršemmas*, término que significa “llanto del tambor *šem*”, se encuentran también relacionados con la liturgia de los ya mencionados sacerdotes *kalû*. Las copias del período paleobabilónico presentan cuatro características comunes en este tipo de composición: están escritos en dialecto *emesal*; tienen que ver con los dioses y no con reyes; su estructura es una unidad literaria y las líneas al inicio contienen una lista de epítetos de ciudades y/o edificios.

³³ Se trata de un lamento a la diosa Inanna conocido por una versión del segundo milenio y otra del primero, cf. Cohen 1974: 13.

³⁴ Cf. Cohen 1974.

³⁵ Cf. Cohen 1988: 22-23 para el período neoasirio y 27 para el seléucida.

³⁶ Cf. Cohen 1974: 14.

³⁷ Cf. Caplice 1974:7-9.

El colofón se presenta como “un *eršemma* de ND”. El genitivo significa que ese *eršemma* particular se recitaba en el culto de un determinado dios. Además, por su contenido podemos distinguir tres categorías que, en mayor o menor grado, se superponen: narrativos (basados en temas míticos), llantos sobre catástrofes e himnos de alabanza.

No se han hallado copias de *eršemmas* narrativos post-paleobabilónicos. En general, los *eršemmas* del primer milenio a.C. pueden llegar a tener hasta tres unidades de las cuales la última contiene una plegaria de pacificación a las divinidades³⁸.

Como se sabe por los colofones, por catálogos de textos rituales y por calendarios rituales del primer milenio a.C., muchos *eršemmas* eran recitados por los sacerdotes *kalû* unidos a los *balags* de forma tal que eran de hecho considerados la parte conclusiva de toda esta nueva composición³⁹. Esto parece ser una novedad del primer milenio a.C. porque no hay pruebas que indiquen que los *eršemmas* hayan sido las conclusiones de los *balags* en el período paleobabilónico⁴⁰. El hecho de haber unido los *eršemmas*, con su plegaria de pacificación, a los *balags*, nos posibilita entender el propósito de su constante recitación: aplacar a los dioses.

Es precisamente en relación a esta parte conclusiva de los *eršemmas* del primer milenio a.C. donde Cohen ha descubierto también el uso de textos anteriores para su composición. Es decir, pudo comprobar, como lo ha hecho también a propósito de los *balags*, que también en este caso hay textos compartidos⁴¹.

El uso litúrgico de los *eršemmas* del segundo milenio a.C., según palabras de Gwaltney, permanece en el misterio⁴². Sólo tenemos el testimonio ya citado del texto ritual de los sacerdotes *kalû* procedente de Mari en donde también se hace una referencia a una composición identificada con un

³⁸ Cf. Cohen 1981: 18-21.

³⁹ Los *eršemmas* pasan a ser un apéndice de los *balags*, cf. Cohen 1981: 25.

⁴⁰ Cf. Cohen 1981: 26-27, y nota 134. En este período la estructura de los mismos conformaba una única unidad, mientras que los del primer milenio llegan a tener hasta tres unidades. En este último caso la unidad final contenía la pacificación, cf. Cohen 1981: 21. Vale decir que, una vez agregados algunos de los *eršemmas* a los *balags*, el número de unidades aumentaba, conteniendo la última una fórmula conclusiva.

⁴¹ Cohen (1981: 22-26) presenta varios ejemplos. También se refiere a textos compartidos (Cohen 1981: 36-37) donde además postula la hipótesis según la cual los *eršemmas* serían anteriores a los *balags*.

⁴² Cf. Gwaltney 1991: 246.

eršemma. Son composiciones muy cercanas a los *balags* de esa época, como que de hecho comparten líneas de texto⁴³. Con el antecedente del primer milenio, donde *balags* y *eršemmas* estaban unidos, más esta identificación en el texto de Mari, se puede pensar que el uso de los *eršemmas* del segundo milenio a.C. habría que ubicarlo en un contexto litúrgico similar al de los *balags*⁴⁴.

En síntesis, la presentación de este tipo de lamentos neosumerios nos permite señalar que pertenecen a un género literario que ha mostrado su perdurabilidad a través de un lapso de tiempo muy prolongado. Si nos atenemos sólo a las copias existentes, las más antiguas son del período paleobabilónico (siglo XIX a.C.) y las más recientes del período seléucida (siglo II a.C.). Pero si tomamos en cuenta los antecedentes de este género podríamos remontarnos hasta la época protodinástica. Esta duración tan prolongada evidencia un proceso de transmisión y recomposición de los textos. No sólo hay una continuidad testimoniada por las copias, sino que se puede percibir un trabajo de adaptación del género literario que pasa de los *lamentos por ciudades destruidas* a los *balags* y *eršemmas*, donde pareciera ser que la actuación de los sacerdotes *kalû* propició su utilización en las liturgias relacionadas con el aplacamiento de la ira divina⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BLACK, J.,-GREEN, A., 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Austin, University of Texas Press.
- BOUZARD, W. C., JR., 1997. *We Have Heard with Our Ears, O God*. Sources of the Communal Laments in the Psalms, Vol. 159, Atlanta, Scholars Press.
- CAPLICE, R.I., 1974. *The Akkadian Namburbi Texts: An Introduction*, Vol. 1/1, Malibu, Undena Publications.
- CAVIGNEAUX, A., 1993. "Mesopotamian Lamentations", en *Journal of the American Oriental Society* 113, pp. 251-257.

⁴³ Como Cohen lo ha señalado (1981: 24-25).

⁴⁴ Hay que señalar que no todos los *eršemmas* eran completamente quejosos dado que en muchos puntos el tema de la lamentación servía como alabanza a los dioses, cf. Gwaltney 1991: 245.

⁴⁵ Bouzard (1997: 74) aporta también algunos *eršemmas* sin pacificación que eran recitados en días fijos de cada mes.

- COHEN, M. E., 1974. *Balag-compositions: Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium B. C.*, Vol. 1/2, Malibu, Undena Publications.
- COHEN, M. E., 1981. *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Vol. 2, Cincinnati, Ktav Publishing House.
- COHEN, M. E., 1988. *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, Maryland, Capital Decisions Limited.
- COOPER, J. S., 1983. *The Curse of Agade*, Vol. 13, London, The Johns Hopkins University Press.
- DIAKONOFF, I. M., 1975. *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on His Seventieth Birthday June 7, 1974*, (*Assyriological Studies* 20), Chicago, pp. 113-116.
- FALKENSTEIN, A., 1950. "Die Ibbisin-Klage", en *Die Welt des Orients* 1, pp. 377-384.
- FRANKFORT, H., 1976 [1948], *Reyes y Dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Revista de Occidente.
- FERRIS, P. W., JR., 1992. *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, Vol. 127, Atlanta, Scholars Press.
- GADD, C. J., 1963. "The Second Lamentation for Ur", en D. Winton Thomas, y W.D. McHardy, eds., *Hebrew and Semitic Studies Presented to Godfrey Rolles Driver*, Oxford, Clarendon Press, pp. 59-71.
- GREEN, M. W., 1978. "The Eridu Lament", en *Journal of Cuneiform Studies* 30, pp. 127-172.
- GREEN, M. W., 1984. "The Uruk Lament", en *Journal of the American Oriental Society* 104, pp. 253-279.
- GWALTNEY, W.C, JR, 1991. "The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature", en F.E. Greenspahn, ed., *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, New York, New York University Press, pp. 242-265.
- KRAMER, S.N., 1940. *Lamentation over the Destruction of Ur*, Vol. 12, Chicago, The University of Chicago Press.
- KRAMER, S.N., 1959. *Sumerian Literature and the Bible*. III vols., *Studia Biblica et Orientalia*, Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- KRAMER, S.N., 1969, "Lamentation over the Destruction of Nippur. A Preliminary Report", en *Eretz Israel* 9, pp. 89-93.

- KRAMER, S.N., 1991. "Lamentation over the Destruction of Nippur", en *Acta Sumerologica* 13, pp. 1-26.
- MICHALOWSKI, P., 1989. *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Vol. 1, Winona Lake, Eisenbrauns.
- PRITCHARD, J. B., ed., 1969 [1955]. *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton University Press.
- VANSTIPHOUT, H.J., 1986. "Some Thoughts on the Genre in Mesopotamian Literature", en K. Hecker y W. Sommerfeld, eds., *Keilschriftliche Literaturen*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, pp. 1-11.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

WILKINSON, TOBY A. H., *El origen de los faraones. Los recientes descubrimientos que reescribirán los orígenes del Antiguo Egipto* (Colección Imago Mundi, vol. 51), Barcelona, Destino, 2004, 215 pp., 87 ilustraciones, 25 en color, ISBN 84-233-3641-7.

La cuestión de los orígenes de la civilización egipcia permanentemente convoca la atención de numerosos investigadores, así como la del público general interesado en el Antiguo Egipto. Es a este segundo grupo al cual parece principalmente dirigido el libro de Toby Wilkinson, publicado por la editorial Destino, a sólo un año de su edición original en inglés. En efecto, de otro modo, no resultaría fácil sostener que los hallazgos realizados por el autor en el desierto oriental -en los que se centra el análisis- planteen una urgente “reescritura” de la temprana historia egipcia, tal como afirma el subtítulo del libro. Esta consideración inicial no intenta desmerecer el libro sino situarlo en un contexto de difusión general, respecto del cual la propuesta de Wilkinson resulta particularmente amena.

El punto de partida de *El origen de los faraones* se sitúa en los grabados rupestres registrados en las cercanías de los *wadis* del desierto oriental, especialmente aquellos que parecen remontarse a la fase Nagada I del Período Predinástico (ca. 4000-3600 a.C.), y la tesis central del libro apunta a sostener que sus autores, grupos de pastores seminómades, son los antecesores directos de la posterior civilización faraónica. Para demostrar su punto de vista, Wilkinson propone un recorrido que se inicia en la descripción de los grabados rupestres, y continúa con una serie de consideraciones acerca de los problemas para su datación, los principales motivos representados, la identidad de los artistas, la vida diaria y las creencias de aquellos tempranos habitantes del valle del Nilo y las regiones adyacentes.

El capítulo 1 introduce al lector en la cuestión de los rupestres del desierto oriental a partir de una pequeña “historiografía” del asunto y de las propias experiencias registradas por Wilkinson en dos visitas a la región. Así, se reseñan primero las distintas expediciones que documentaron el desierto oriental a lo largo de los últimos casi cien años, desde las pioneras visitas de Weigall (1907-08) y de Winkler (1936-37) hasta los dos viajes del autor al desierto, realizados en 1999 y 2000. Estos últimos son relatados en detalle, tanto para indicar el reconocimiento de diversos sitios documentados con anterioridad en diversos afluentes de las cuencas de los *wadis* Abad y Hammamat, como para informar acerca de los grabados hallados por

Wilkinson y su equipo en la segunda de sus visitas en los *wadis* Barramiya y Umm Salam, mayormente compatibles con los rupestres ya conocidos (barcos con personajes en su interior, escenas de caza, ganado, seres humanos en diversas actividades). La descripción del autor se completa con la del paisaje actual encontrado por la expedición, aún poblado por beduinos y algunos animales representados en los rupestres, como gacelas e íbices. El estilo del relato, en la línea de un “diario de viajero”, es bastante apasionado, y Wilkinson no oculta su “fascinación” por lo que ve o el hecho de haberse “enamorado” del desierto durante sus viajes.

El capítulo 2 se adentra en el problema de cómo datar el arte rupestre. Luego de considerar las diversas dificultades que presentan los diversos métodos disponibles (radiocarbono, microerosión, análisis de las pátinas) y los criterios propuestos por algunos estudiosos (que infieren fechados relativos a partir las técnicas utilizadas o de la ubicación de los grabados en las rocas), Wilkinson se inclina por establecer la época de los grabados a partir de la identificación de los mismos motivos en otros contextos mejor datados. Así, establece una serie de paralelismos entre una gran cantidad de grabados rupestres del desierto oriental y diversas representaciones procedentes del valle del Nilo, mayormente en contextos correspondientes a la fase Nagada I. Esos paralelismos incluyen diversas escenas de caza (especialmente la del hipopótamo, de fuerte significado ritual), diversos animales salvajes (cocodrilos, gacelas, pero también jirafas y elefantes, que testimonian un medio menos desértico y más próximo a una sabana), diferentes embarcaciones (en especial, de casco cuadrado y en forma de hoz), así como diversos personajes que el autor oscila en identificar como humanos o como dioses, provistos de mazas y tocados (entre los que se incluye un objeto comparable a la posterior corona roja). Dada toda esta serie de paralelismos, Wilkinson no duda en proponer que la datación de la mayor parte de estos motivos procedentes del desierto oriental corresponde a la primera mitad del IV milenio a.C.

El capítulo 3 profundiza en esos paralelismos iconográficos, con el objeto de establecer el tipo de sociedad que los produjo. Por una parte se advierte que algunos de los motivos que aparecen en el desierto (elefantes, cocodrilos; embarcaciones) evocan un medio próximo al valle. Por otra parte, algunas tumbas en el valle testimonian objetos (huevos de avestruz, minerales; representaciones de antílopes) que suponen cierto conocimiento de la sabana oriental. En función de ello, Wilkinson sugiere que ambas regiones comparten una misma tradición cultural. De hecho, tomando en cuenta el aparente carácter “estacional” de los asentamientos en el valle del Nilo y la importancia del pastoreo que transmiten los testimonios procedentes del valle tanto como

los grabados en el desierto, el autor sugiere que ambas regiones debieron constituir el hábitat de un mismo grupo de pequeñas comunidades de pastores semi-nómades que alternarían el valle y la sabana de acuerdo con las necesidades estacionales de pasturas.

El capítulo 4 continúa las consideraciones del anterior acerca de la vida en el período Predinástico y ofrece un cuadro general de las prácticas sociales de tal época. Así, siguiendo el ritmo de las estaciones, el pastoreo aparece en combinación con la agricultura y el artesanado (cerámica, piedra, madera, marfil). Desde el punto de vista de la organización social, se sugiere la existencia de pequeñas comunidades que seguirían líneas tribales, lideradas por un jefe de aldea. Más allá del seminomadismo que el autor propone como forma social dominante, aparecería una serie de asentamientos permanentes en regiones estratégicas respecto del acceso a recursos, tales como las correspondientes a Hieracómpolis (Nején), Nagada (Nubt) y Abidos (Tinis), cuyos líderes comenzarían a acumular riqueza y poder político. El capítulo concluye con la “biografía” de Sen, un personaje ficcional, que permite pensar en la vida individual en aquel mundo predinástico.

El capítulo 5 se concentra en las razones que habrían impulsado a aquellos habitantes del Egipto prehistórico a grabar todos estos motivos en las rocas del desierto oriental. Wilkinson sugiere que los propósitos de esas representaciones –como los del posterior arte egipcio– debieron ser mágicos o religiosos, lo que tiende a explicar que buena parte de las mayores concentraciones de grabados se hallen en lugares de difícil acceso. Los motivos mismos apuntan en esa dirección. El autor reconoce dos grandes categorías: escenas con animales y embarcaciones. Las primeras sugieren la idea de una dominación sobre el mundo animal (control del ganado, caza de animales salvajes, asunción de cualidades de los animales, “ordenamiento gráfico” del caos del mundo natural). Las segundas, a la luz de las representaciones de la época faraónica, podrían ser interpretadas –allí donde aparecen grandes figuras dentro de ellas– como barcas para los dioses o, alternativamente, como barcas para el viaje a la vida de ultratumba. El sentido funerario de estas últimas podría verse enfatizado por las concentraciones de barcas en determinados sitios, que podrían constituir lugares reverenciados como portales hacia el mundo de ultratumba.

Finalmente, el capítulo 6 intenta repensar el origen de los antiguos egipcios a partir de la información proporcionada en los capítulos precedentes. Por un lado, el autor advierte que los seminómades de Nagada I, tan habituados al valle como a la sabana oriental, reconocen como antecedente inmediato a la anterior cultura Badariense, cuyos integrantes también practicarían un modo de vida seminómade desde el 5000 a.C. Por otro lado, Wilkinson

considera que los grabados rupestres proporcionan el “eslabón perdido en la evolución del antiguo Egipto”, puesto que permiten advertir los orígenes del arte, la religión y el simbolismo propio de los posteriores egipcios. En tales condiciones, el investigador concluye que los orígenes de la cultura faraónica no se encuentran en el estilo de vida de los agricultores sedentarios de las riberas del Nilo sino en los desafíos de una más precaria existencia nómada entre las montañas y los *wadis* del este.

Este último capítulo quizá refleja cierta oscilación entre una posición que sostiene que en el origen del antiguo Egipto se halla el estilo de vida establecido por los badarienses y seguido por sus sucesores, caracterizado por el movimiento anual entre el valle del Nilo y la sabana y, por otro lado, la afirmación categórica de que “los orígenes del antiguo Egipto yacen en el desierto oriental”. Si bien la segunda de estas afirmaciones coincide más con el deseo de comunicar la importancia de los grabados rupestres que allí se registran, la primera –la que sugiere la existencia de una misma cultura habitando el valle y la sabana adyacente– parece más compatible con la información que se ofrece a lo largo del libro.

En otro orden, tal vez algunas interpretaciones de ciertos grabados rupestres podrían parecer algo apresuradas (un personaje con siete trazos verticales sobre su cabeza es interpretado como un chamán en estado de trance, fig. 43) o un tanto inconsistentes (la mayor altura de unos personajes respecto de otros sugiere, en el análisis de la fig. 19 en color, la presencia de divinidades antropomórficas, y en el de la fig. 38, la representación un padre respecto de su pequeño hijo). Otras interpretaciones, en cambio, resultan más atractivas desde un punto de vista antropológico, como las sugeridas en el capítulo 5 acerca de los lugares en los que se concentran los rupestres como ámbitos de conexión entre el mundo terrenal y el supraterráneo, o sobre la posibilidad de que los distintos sitios con grabados puedan corresponder a diferentes comunidades, cada una de las cuales retornaría anualmente a su propia área.

Una mención aparte merece la edición en castellano del presente libro. Si bien la foto de tapa (colosos de Abu Simbel) y una mención en la contratapa a Egipto como “joya del Nilo” (sic) hacen temer lo habitual en las traducciones de libros especializados al castellano, la traducción de Isabel Ferrer Marrades es suficientemente precisa y de estilo sobrio. En la versión castellana, se ha optado por transcribir los nombres propios respetando las convenciones de nuestra lengua, aunque con algunas oscilaciones. Así, por ejemplo, el dígrafo inglés *kh* ha sido correctamente vertido a *j* en *Jasejemuy* o en *Jufu*, pero no se ha aplicado la misma regla en *Tutankhamón*; el dígrafo *tj*, que debe ser

sustituido en castellano por *ch*, ha permanecido en *Tjeni*, que debió ser *Cheni*, o bien *Tinis*.

Volviendo a la obra de Wilkinson, *El origen de los faraones* tiene el mérito no menor de poner al alcance del público en general un aspecto poco difundido de la prehistoria del antiguo Egipto. Los análisis de esa época –como sostiene el autor– se han centrado quizá de manera excesiva en la información procedente del valle y el delta del Nilo, descuidando la que proviene de los desiertos, probablemente más silenciosos pero no por ello menos significativos.

MARCELO CAMPAGNO

DUNAND, FRANCOISE Y ZIVIE-COCHE, CHRISTIANE, *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*, (traducido por David Lorton de la edición original en francés, *Dieux et hommes en Égypte*, Paris, Armand Colin, 2002), Ithaca, New York-London, Cornell University Press, 2004, 378 pp., con 23 ilustraciones y mapas en blanco y negro, un glosario de dioses egipcios, un cuadro cronológico y un índice alfabético. ISBN 0-8014- 4165- x.

Este trabajo describe diversos aspectos de la religión del antiguo Egipto en una presentación que consta de dos libros. Por un lado, el libro I, escrito por Ch. Zivie-Coche, abarca el período que se extiende entre las primeras dinastías faraónicas y la intervención de Alejandro; por el otro, el libro II, a cargo de F. Dunand, abarca los tres períodos siguientes – el helenístico, el romano y los comienzos del cristianismo – en los cuales se produjeron innovaciones sustanciales en la política de los soberanos, dada la intervención de religiones de distintos orígenes.

En el Prefacio, Zivie-Coche advierte los aspectos relevantes que hay que tener en cuenta al estudiar una sociedad con un sistema propio de pensamiento, como lo es la egipcia antigua. Ello es necesario dado que las aproximaciones al estudio del imaginario egipcio no escaparon al etnocentrismo en tanto interpretación basada en un criterio propiamente occidental. Sin embargo, la autora considera que la comprensión de los fenómenos religiosos en la actualidad “*han sido altamente influenciados por la antropología y el estructuralismo (todavía más que por el psicoanálisis), pero en veinte años alguna nueva aproximación, sin dudas, echará luz sobre nuestra percepción del homo religiosus*” (p. X). Así, advierte que el modo en que se interpretan las fuentes condiciona la visión de ese imaginario egipcio, dado que no estaban destinadas a *nuestra* comprensión sino a la de la sociedad en la que

fueron concebidas. Es por ese motivo que en su opinión no sería interesante estudiar la historia de Egipto cronológicamente dado que no es posible de ese modo recurrir a documentos posteriores, cuando son más prolíficos, para encontrar mejores explicaciones de épocas precedentes. *“Pero el peligro es limitado, porque mientras hubo evolución, no hubo revolución, y las mismas estructuras básicas se mantuvieron siempre en el corazón de la religión egipcia, excepto en el período de El Amarna”* (p. XIV).

El libro I, *“Pharaonic Egypt”* (Egipto faraónico), se subdivide en dos partes, una primera denominada *“The world of the Gods”* (El mundo de los dioses) y una segunda *“The living and the dead”* (Los vivos y los muertos). La primera parte a su vez presenta tres capítulos. El capítulo 1, *“What is a God?”* (*¿Qué es un dios?*), se centra en la existencia, el nombre, la función y la organización de los dioses; el capítulo 2, *“Cosmogonies, Creation and Time”* (Cosmogonías, creación y tiempo) incursiona en el origen y ubicación de los dioses dentro de esas categorías; y, por último, en el capítulo 3, *“The Gods on Earth”* (Los dioses sobre la tierra), se ocupa de la interacción de los dioses con los hombres en el ámbito terrenal, por eso los temas referidos son principalmente los templos, los cultos y sus oficiantes. En la segunda parte del libro I, dividido en dos capítulos, el número 4, *“Of Men and Gods”* (De hombres y dioses) y el 5, *“Death will come”*, (*“La muerte llegará”*), son los hombres, vivos y muertos, los que ocupan la atención de la autora. El capítulo 1 de la primera parte, se inicia con una reflexión sobre la existencia y el significado de “dios” para los antiguos egipcios, luego, se ocupa de la palabra que en egipcio se puede traducir como dios, es decir *necher*, a la cual dedica varias páginas en las que describe los signos que componen su escritura al igual que la semántica que rodea sus significados, como dios o incienso (*senecher*). Entre las figuras de lo divino, se mencionan los íconos, ya que los dioses eran tanto representables como representados. También la autora hace referencia al antropomorfismo y a la animalidad como las combinaciones más frecuentes en las representaciones de lo divino y, seguidamente, trata los temas del nombre, la función, la organización y las historias (mitos) de las divinidades. El final de esta primera parte se centra en la trascendencia, a partir de lo cual la autora explica que *“cada deidad de este mundo politeísta era trascendente -de otro modo no sería un dios- (...) Había una unidad antes que el cosmos fuera organizado en deidades con pluralidad y diferenciación, que fueron las dos condiciones necesarias para iniciar la moción de las cosas en tiempos de la Primera Vez”* (p. 41). Posteriormente, en el Capítulo 2 ocupan la atención de la autora las cosmogonías, los mitos de creación y la concepción egipcia del tiempo. En

estas páginas se desarrollan temas como la ontología egipcia; *Nun*, la entidad primordial previa a la creación del mundo, seguida de la emergencia del ser, su lugar y el tiempo en que éste se produce, que constituye la *Primera Vez*, hasta que finalmente deviene la creación, momento en que aparecen los hombres. De este modo, en el Capítulo 3, la autora trata sobre las relaciones entre dioses y hombres. De esta interacción surge el culto que realizan los hombres, a través de ritos y liturgias dirigidas a las imágenes de los dioses albergadas en los templos y los santuarios. Éstos, en tanto morada de los dioses, eran considerados tanto como microcosmos como enclaves de poder económico, donde se llevaba a cabo el culto a cargo de los oficiantes, o “servidores del dios”.

Fuera de los límites del templo existían otros tipos de culto con sus respectivos rituales, que Zivie-Coche describe bajo el rótulo de *piEDAD personal* y que inicia el Capítulo 4 de la segunda parte. Aquí son los hombres, tanto vivos como muertos, los que ocupan la atención de la autora. En este contexto cobra relevancia la magia, junto a sus métodos y formas de expresión por medio de objetos, como los amuletos, y quienes tenían el poder de recitar los conjuros que permitían intimidar a los dioses. “Él tenía el poder sobre ellos y sobre el orden del mundo, y en caso de que ellos no actuaran de acuerdo con su voluntad, él amenazaba con la mayor de todas las calamidades, un retorno al caos” (p. 127). También las expresiones de *piEDAD personal* se ponían de manifiesto en eventos de la vida cotidiana, tales como el nacimiento, los sueños o la muerte. Ésta merece un capítulo aparte, el 5, en el cual la autora sostiene que “como el nacimiento (la muerte) es un evento que uno no experimenta personalmente, por lo menos, de un modo que pueda ser comunicado, (...)” (p. 155), salvo de un modo eufemístico. Así, se introduce en la percepción de la muerte en los egipcios, las causas de ésta, las imágenes, la forma en que se preservaban los cuerpos, y las tumbas. Sobre este punto se detiene para explicar el rol y el significado que merecía la tumba en tanto era “la verdadera casa del muerto, el lugar donde podía continuar viviendo” (p. 172). El capítulo cierra con la mención a diversas fuentes, discriminadas a lo largo de los diversos períodos.

Por su parte, Françoise Dunand, en el libro II, denominado “*Ptolemaic and Roman Egypt*” (*Egipto ptolemaico y romano*), describe los aspectos principales de la religión egipcia en tiempos de invasiones y ocupaciones de diversa índole, asiria, persa, greco-macedónica y romana, a lo largo del primer milenio a.C. e incluye temas que atañen al binomio religión y poder, entre los que figuran el clero egipcio y los nuevos dioses que son incorporados, como *Sarapis*. Del mismo modo que la primera parte de la obra, la división

se establece en distintas partes, en este caso en tres, que a su vez se subdividen en capítulos. La primera parte del libro II se denomina “*Religion and Power*” (*Religión y poder*); la segunda, “*The Religious Universe*” (*El universo religioso*) y la tercera “*Human Behaviors*” (*Comportamientos humanos*). A su vez, cada parte se subdivide en tres capítulos.

En el capítulo 1 de la primera parte, “*From the Lagides to the Roman Emperors: the New Pharaohs*” (*De los Lágidas a los emperadores romanos: los nuevos faraones*), la autora se ocupa de las diversas formas de dominación y los efectos que produjeron en la sociedad egipcia. Así, distingue entre las dos ocupaciones persas (525-404 y 343-332 a. C.), las cuales no habrían provocado disturbios en la vida de los templos y su clero, a diferencia de la irrupción de Alejandro (332 a.C.) cuando se instaló una nueva sociedad con inmigrantes greco-macedónicos. En el capítulo 2, “*The Reactions of the Priests*” (*Las reacciones de los sacerdotes*), Dunand destaca la posición del clero egipcio frente a los lágidas y los romanos, dado que “*el poder real era un poder sagrado*” (p. 198) legitimado por dicho clero. Sus reacciones son esbozadas por la autora en el capítulo siguiente. Allí, Dunand describe las relaciones de los distintos soberanos sobre el clero egipcio; donde las diferencias se producen entre el período helenístico y el romano. Durante el primero de ellos “*Alejandro y sus sucesores adoptaron una actitud de tolerancia e incluso, de generosidad*” (p. 207). Un ejemplo de ello lo aborda en el capítulo 3, “*A New God: the “Creation” of Sarapis*” (*Un nuevo dios: la “creación” de Sarapis*), como lo fue la incorporación de ese dios griego al cual se lo identificó con el dios egipcio Osiris por ser la deidad de la fertilidad de los campos y de los muertos.

¿Qué sucedió, entonces, con la religión tradicional del antiguo Egipto? Este interrogante surge lógicamente a posteriori, en la segunda parte del libro II. Para ilustrarlo, Dunand menciona los santuarios de Dendara, Esna, Edfu, Kom Ombo, Philae y los santuarios locales erigidos entre los siglos III y II d.C., que representaban, como lo indica el título del capítulo 4, la vitalidad de la religión tradicional (“*The Vitality of the Traditional Religion*”) dado que ellos “*jugaban un rol preponderante en la vida religiosa*” (p. 231). La influencia cultural griega se hizo presente en el culto de Isis y Osiris, en especial en el de la diosa. Los egipcios estaban familiarizados con los dioses y cultos griegos mucho antes del dominio alejandrino, por los contactos entre comerciantes y por haberse desempeñado los griegos como mercenarios de los faraones, y estos temas son los que aborda la autora en el capítulo 5, “*New Gods and Cults*” (*Nuevos dioses y cultos*). Además, la

influencia helenística se reflejó, por ejemplo, en la alteración del nombre egipcio de las deidades por una nomenclatura en griego. Éste fue el caso por ejemplo de Osiris a quien llamaron Dionisos, o el de Horus que se identificó con Apolo. También continuó la tradición egipcia “*del culto dinástico que asociaba al rey vivo con sus ancestros muertos*” (p. 248), en particular adoptada por Alejandro y sus sucesores, los lágidas, a partir de Ptolomeo IV. “*El culto real tenía un significado poderoso para salvaguardar la lealtad de los súbditos griegos. Éste era, aparentemente, un instrumento para unir a una población heterogénea*” (p. 249). Dentro de esta diversidad, Dunand destaca otro culto de larga data en las tierras del antiguo Egipto, como lo fue el judaísmo. La autora menciona que éste mantuvo una relación pacífica y tolerante –en líneas generales, ya que no faltaron excepciones– con los nuevos soberanos helenos de los que el judaísmo toma su lengua alfabética para reproducir su culto y sus textos sagrados, como la Torah o el Pentateuco. “*Pero fue con la conquista romana de Egipto que la situación de los judíos se deterioró*” (p. 257), dado que ellos traían un nuevo concepto para designar la *ciudadanía romana* y a partir de ésta definir el status de los pobladores. A partir del siglo II d.C. es posible rastrear, según lo indica Dunand, la expansión de otro culto, el cristianismo. La autora describe los pasos de esta tradición desde tempranas doctrinas, como las gnósticas, hasta las expresiones comunitarias de la vida monástica. La conclusión que infiere la autora en esta segunda parte del Libro II, en el capítulo 6, denominado “*Problems and Controversies*” (*Problemas y controversias*) es que la coexistencia de diversas religiones fue pacífica en tiempos del dominio helenístico, sin embargo la situación se vio alterada posteriormente con los romanos, y es así como, en el siglo IV, se vieron enfrentados no sólo cristianos y “paganos”, sino cristianos y cristianos. Finalmente, la tercera parte del libro II centra su atención en los “Comportamientos Humanos” (Human Behaviors), subdividida en tres capítulos, el capítulo 7, “*Official Liturgies: the World of the Temples and its Activities*” (*Liturgias oficiales: el mundo de los templos y sus actividades*); el capítulo 8, “*From “Learned” Religion to “Popular” Religion*” (*De la religión “aprendida” a la religión “popular”*) y el capítulo 9, “*Funerary Beliefs and Rituals*” (*Creencias funerarias y rituales*). En estos apartados se describen aspectos de la vida religiosa dentro y fuera de los templos. Al igual que Zivie-Coche, Dunand se ocupa de las expresiones “populares” de la religión por medio de la magia y los oráculos. “*Refugiarse en los templos era una forma de expresar las dificultades de la vida y de buscar su solución. Había una práctica menos radical pero más difundida en el Egipto helenístico y romano, una práctica que parece haber tenido un efecto comparable: la consulta de oráculos*” (p. 311). Del mismo modo que

el Libro I, esta segunda parte a cargo de Dunand describe luego de los comportamientos de piedad personal, los rituales y las creencias relacionadas con la muerte y los funerales. Dado el marco temporal la autora considera la interacción entre las culturas griega y egipcia respecto de las prácticas funerarias y las alteraciones que produjeron en éstas las costumbres adquiridas de las culturas “paganas” (romanas) y la cristiana.

Dunand también es quien redacta la conclusión final de la obra, otorgándole especial y completa atención al libro II. La autora sostiene que hasta el siglo IV d.C. la vida religiosa en Egipto se habría caracterizado por una coexistencia no conflictiva de creencias. De manera que el cambio se produciría entre los años 391 y 392 d.C. porque el cristianismo habría quebrado el vínculo con lo anterior, lo cual, sumado a la caída del soporte financiero de los santuarios y la declinación de ciertos cultos, explicaría que esta época viera a los templos tradicionales convertirse en simples conjuntos de piedras.

Si bien lamentablemente aún no poseemos una traducción castellana de la obra, la difusión del idioma inglés permite acceder a ella en esta cuidadosa versión de David Lorton, quien presenta una nota de carácter metodológico al principio del trabajo para aclarar los puntos complejos que presenta toda traducción de una lengua a otra.

En conclusión, en esta obra de carácter general, ambas autoras, cada una con un estilo propio, otorgan al lector una visión panorámica y sucinta de la historia de la religión en el territorio que conforma aún hoy, a grandes rasgos, Egipto. Si bien pretende orientarse hacia un lector aficionado, no logra este propósito dado que los temas se tratan con cierto grado de complejidad; aunque tampoco podríamos pensar en que está dirigido exclusivamente a un público altamente especializado. De todos modos, el mayor mérito de ambas autoras constituye el hecho de que, además de proveer una versión actualizada de la historia de la religión en el Antiguo Egipto, se embarcaron exitosamente en la presentación y el análisis de un inmenso lapso temporal, normalmente no contemplado en las habituales “historias de la religión del Antiguo Egipto” en tanto éstas se refieren, en su mayor parte, al periodo estrictamente faraónico. Con lo cual, esta obra merece la lectura tanto de aquellos interesados en la historia religiosa del Egipto faraónico, la de aquellos apasionados por las situaciones que tuvieron lugar en una de las periferias del Imperio Romano y la de todos los que nos interesamos por las relaciones entre el mundo de los hombres y el de los dioses.

Nota: la traducción al castellano de los párrafos citados y de los títulos es nuestra.

VIRGINIA LAPORTA

CAMPAGNO, MARCELO, *Una lectura de "La contienda entre Horus y Seth"*, Buenos Aires, Instituto de Historia Antigua Oriental, Universidad de Buenos Aires y Ediciones del Signo, 2004, 166 pp. Prólogo de Antonio Loprieno. Incluye un índice analítico. ISBN 987-1074-14-X.

Como destaca Antonio Loprieno en el prólogo de la obra, "*la tesis de Marcelo Campagno ofrece una solución convincente para el problema conceptual*" que desde mediados del siglo XX acompaña a la investigación egiptológica acerca de la posibilidad de distinguir cualitativamente aquellas primerísimas referencias míticas – surgidas a partir de la Dinastía V, ca. 2250 a.C.– de narraciones míticas posteriores durante la Dinastía XIX –ca. 2300 a.C.– (p. 18). Como también puntualiza Loprieno, el libro consta de una traducción meticulosa del texto de *La contienda entre Horus y Seth* y un "*estudio excepcionalmente intenso*" que, junto a los "*extraordinarios conocimientos de los estudios históricos y antropológicos del autor*" (p. 18), convierten a la obra en una contribución crucial para el estudio del antiguo Egipto; ya que "*además de la pléthora de mitos que se delinean en el cuento, el texto que él estudia de modo tan penetrante captura singularmente las características de la mitología egipcia. Esto es algo que ningún académico había reconocido previamente*" (p. 16).

En contraste con aquellos estudios previos, la obra de Campagno aborda el tema desde la problemática puntual que plantean los cuentos mitológicos, desde la disyuntiva interna que se enraiza en el carácter doble de lo divino y lo real, que permite a los protagonistas divinos del relato un perfecto ensamble en la "*textura de intereses humanos*" (p. 18). Una textura social que el autor analiza a partir de dos tipos de lógicas coexistentes, la "lógica parental" y la "lógica estatal"; lo que significa dos modelos de organización social que actúan en una *situación* histórico-social concreta que supone la organización, articulación y subordinación de una red de prácticas a partir de una de ellas que, en el libre juego de las fuerzas, se ha vuelto dominante. En este sentido, las prácticas dominantes que proporcionan la lógica del entramado social en el tiempo que fue escrita *La Contienda* son, precisamente, tanto la práctica del parentesco como la práctica estatal.

Esta particular perspectiva histórico-antropológica acerca de las prácticas imperantes durante la época ramésida –consideradas en el capítulo 4– comienza su camino a partir de unas breves consideraciones introductorias –capítulo 1–, seguidas por la traducción original del relato –capítulo 2– y un análisis historiográfico exhaustivo –capítulo 3–. En aquellas primeras nociones introductorias, el autor nos adentra en la cosmovisión particular que compartían los antiguos egipcios, donde la vida en su totalidad era atravesada por la omnipresencia del mundo religioso, un mundo que, en contraste con el nuestro, comprendía una amplia constelación de dioses de los cuales dos ocupan la escena principal de la obra analizada: Horus y Seth. Dos deidades que tras la muerte del rey-dios Osiris inician una lucha que se perpetuaría por más de ochenta años, donde se debatía la obtención de la legitimidad real del trono vacante. Una *contienda* que hasta hoy se conserva en el papiro Chester Beatty I.

El capítulo 2, dedicado a la traducción al español del texto original resulta de especial interés por la magnitud de sus aportes. Cabe destacar que hasta la publicación de la presente obra solo existía una traducción original del relato al español –y otra en proceso de edición–; dato no menor al que se añade la calidad de la escrupulosa traducción realizada, a la cual el autor ha adicionado suficientes referencias aclaratorias que contribuyen ampliamente a situar al lector no especialista en los pasajes más oscuros del texto.

El análisis historiográfico que sigue a continuación, en el capítulo 3, parte de tres grandes “problemas” que los estudiosos han advertido en el texto a lo largo de la historia: el carácter mítico o literario del relato, el sentido práctico con que fue escrito y el sentido estructurante. Ordenado de este modo, el análisis de Campagno comienza por considerar los debates en torno al carácter mítico o narrativo de la obra, cuestión que resuelve hábilmente al comprobar que la inclusión de tres elementos concretos –*ficcionalidad, intertextualidad y recepción*– hacen de la obra algo más que un mito: un texto de “literatura mitológica”. A continuación, el valor literario del texto da pie a un nuevo interrogante: las razones que habrían motivado la redacción de *La contienda*, lo que significa su *Sentido práctico*.

Bajo aquel subtítulo Campagno analiza de forma intensiva el amplísimo abanico de autores que se detuvieron en tal encrucijada y del cual simplemente mencionaremos sus dos extremos. Por un lado, éste se abre con Gardiner y su tesis acerca del sentido de diversión popular y rural que encierra el texto, y por el otro se “cierra” con la propuesta de Verhoeven respecto del sentido legitimador que las luchas entre Horus y Seth atribuían a Ramsés V, y que hacen del relato una cuestión de Estado. Pese a la disparidad y variedad de los abordajes que el lector podrá observar en la obra, Campagno señala la

existencia de otras razones que van más allá de su sentido práctico y que pudieron haber motorizado la escritura del relato. De este modo, y bajo la premisa de analizar *el sentido estructurante* de la obra, Campagno destaca una serie de estudios de tipo *evemeristas* que sugieren que el relato refleja dinámicas sociales del pasado -como los análisis de Gwyn Griffiths y Spiegel- para pasar luego al análisis de otras perspectivas surgidas del estructuralismo, que pese a sus novedosas miradas respecto de los mitos, suelen toparse con importantes escollos en sus planteos. A su vez, el autor analiza la reciente propuesta de Walls respecto de la lectura de *La contienda* a partir de las teorías psicoanalíticas de Sigmund Freud, así como también la perspectiva de Broze respecto del lugar central que ocuparía la cuestión de la realeza egipcia en la obra.

La centralidad del tema de las prácticas judiciales, el parentesco y el Estado en *La contienda entre Horus y Seth*, surge a partir del capítulo 4, cuando la vasta bibliografía existente sobre el tema ya fue agotada en su análisis. Allí, el autor analiza la convivencia entre la lógica estatal y la lógica parental, así como también las huellas que éstas dejaron en la estructuración de los cuentos míticos. Partiendo de la aceptación de que es posible advertir huellas de las antiguas prácticas egipcias en el texto de *La contienda*, el autor se centra en las prácticas judiciales en que se dirime el conflicto. En función de hallar la lógica que se articulaba durante la época correspondiente al relato, Campagno destaca dos momentos diferentes de *La contienda*.

En una primera instancia, el carácter judicial desempeñado por la Enéada parece evaporarse y carecer totalmente del monopolio de la coerción característico de una lógica estatal. Esta escasa capacidad de acción que se desarrolla en la mayor parte de *La contienda* y que Campagno estudia con detenimiento a partir de diversos pasajes del texto, parece vincularse a las situaciones “referidas por los etnógrafos a propósito de los modos de mediación de conflictos múltiples en las sociedades no-estatales, allí donde, precisamente, el parentesco constituye el eje de la organización social” (p. 130). En el Antiguo Egipto, según el autor, una situación similar ocurre respecto de la resolución de conflictos locales en el marco de los consejos comunales: “Así pues, en la elaboración del relato de *La Contienda*, no había que buscar demasiado lejos para encontrar otra lógica, sensiblemente diferente de la estatal” (p. 133).

En una segunda instancia, sin embargo, la situación parece variar significativamente: cuando la dinámica del relato enseña que ya no habrá forma de decidir entre los contendientes, se produce la resolución en el momento en que Osiris es convocado para juzgar a los adversarios. El rey-

dios se hace presente y con él la coerción, “*la lógica de la palabra escrita*” (p. 19), vale decir, la huella estatal.

En suma, el trabajo de Campagno no sólo cuenta con un análisis historiográfico exhaustivo y una detallada traducción del principal cuento mitológico egipcio que *alguna vez explicó el universo*; sino que, por sobre todo, fue elaborado a partir de un detallado análisis histórico-antropológico que constituye un abordaje novedoso para una temática sumamente compleja.

ROMINA DELLA CASA

HOFFMEIER, JAMES K., *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1996, xx + 244 pp., con ilustraciones y mapas, ISBN 0-19-509715-7.

“Las teorías interpretativas van y vienen, los hechos históricos permanecen”. Tal pareciera ser la premisa detrás de ciertos análisis de la historia de Israel que, haciendo caso omiso de los avances en las metodologías históricas de investigación y de las nuevas reinterpretaciones comprensivas de la evidencia literaria y material, continúan aferrándose a la idea de que toda evocación del pasado es en última instancia siempre histórica y de que los hechos evocados en ese pasado son objetos monolíticos que aguardan ser descubiertos por la teoría o la hipótesis apropiada. Por supuesto, no existe evidencia histórica objetiva. Y con esto no hacemos referencia a su existencia material y concreta sino al carácter unívoco de interpretación que hacemos de esta evidencia. En consecuencia, podemos discutir la procedencia de un fragmento de cerámica, podemos interpretar de diferentes maneras la cronología de los estratos arqueológicos, inclusive podemos especular acerca del origen y función de un artefacto arqueológico obtenido en algún mercado negro de antigüedades del moderno Medio Oriente. Ahora bien, es menester preguntarse, ¿podemos dictaminar la historicidad de una tradición antigua sin otra evidencia más que la tradición misma? Y, ya que toda interpretación del pasado se hace desde un presente determinado, ¿contemplamos en nuestra interpretación presente de ese pasado la intención de los autores que crearon esas tradiciones? Estas preguntas arriban luego de leer críticamente la obra que estamos reseñando, donde James K. Hoffmeier nos presenta una defensa –erudita y bien documentada– de “la autenticidad de la tradición del Éxodo” de los israelitas de Egipto, entendida en términos historicistas.

En el capítulo 1, "Israel's Early History in Recent Scholarship" (pp. 3-24), y en el capítulo 2, "The Origins of Israel: The Current Debate" (pp. 25-51), el autor presenta primeramente un rápido estado de la cuestión –hasta 1995– de las posiciones encontradas con respecto al modo en que las narrativas bíblicas pueden ser empleadas en la reconstrucción histórica y luego acerca de las diversas hipótesis sobre los orígenes del "Israel temprano" así como de la crisis actual que enfrentan los estudios bíblicos e históricos del antiguo Israel; una crisis que Hoffmeier relaciona directamente con la "*ola de escepticismo*" (p. 14) que las contribuciones de investigadores como J. Van Seters, Th.L. Thompson y P.R. Davies, entre otros, han producido al descartar gran parte de las narrativas bíblicas en la producción de una historia de Israel en Palestina. En respuesta a este escepticismo, el autor sostiene que en los estudios del Cercano Oriente todo tipo de fuentes debe ser integrado, incluyendo el propio texto bíblico, aunque Hoffmeier no toma en cuenta el carácter primario o secundario de las fuentes bíblicas ni las intenciones de sus autores.

El tercer capítulo, "Semites in Egypt: The First and Second Intermediate Period" (pp. 52-76), se introduce en el tema específico del libro y ofrece una presentación general de la presencia de elementos semitas o asiáticos (*ʿ3mu*) en Egipto entre 2190 y 1550 a.C. aproximadamente. Es bien sabido que poblaciones de asiáticos han estado entrando y saliendo de la frontera egipcia en el Delta oriental durante –al menos– todo el segundo milenio a.C. En efecto, observamos referencias concretas en piezas literarias como la Enseñanza para Merikare, la Profecía de Neferti y en varios textos del Reino Medio. Además de estas evidencias, las excavaciones en varios sitios del Delta (Tell el-Dab^a, Wadi Tumilat, Tell el Maskhuta, entre otros) han revelado también la presencia de elementos asiáticos en Egipto. Ahora bien, tanto la evidencia epigráfica como arqueológica que ofrece Hoffmeier no aporta más que un amplio escenario temporal de posibilidades de que elementos semíticos hayan existido en Egipto; de los israelitas del texto bíblico no poseemos ninguna evidencia concreta.

El capítulo 4, "Joseph in Egypt" (pp. 77-106), el capítulo 5, "Israelites in Egypt" (pp. 107-134) y el capítulo 6, "Moses and the Exodus" (pp. 135-163), pueden ser leídos como una simple paráfrasis racionalizadora de los episodios bíblicos. El capítulo 4 inicia con un número de consideraciones literarias sobre la figura de José, hijo de Jacob, vendido por sus hermanos a mercaderes del desierto que lo conducen como esclavo a Egipto. A estas consideraciones le siguen otras de carácter lingüístico y sociológico que analizan el posible status de José en Egipto, luego de alcanzar su libertad e

ingresar en la corte del faraón. El capítulo 5, por su parte, intenta trazar paralelismos entre las descripciones que se pueden observar en el Papiro Anastasi y ciertos materiales provenientes de Deir el-Medinah y en las narrativas del Éxodo, y probar que “*la asignación de cuotas de trabajo, a veces insostenibles, los problemas de fabricar ladrillos sin paja, y la cuestión del permiso para adorar a la deidad personal*” (p. 115) son comunes a estos documentos. La intención del análisis aquí es confirmar que las condiciones sociales reflejadas en el libro de Éxodo coinciden con aquellas presentes en materiales egipcios del segundo milenio a.C. Otro elemento probatorio en este capítulo es la identificación de las ciudades de Raamsés/Ramesses y de Pithom (Éxodo 1:11), construidas por los israelitas cautivos, y de la tierra de Goshen (Éxodo 8:22; 9:26), donde habitaban los israelitas, con ciertos sitios del Delta egipcio. El capítulo 6 aborda el estudio de la figura de Moisés en contexto egipcio, primeramente a partir de los estudios literarios realizados en las últimas décadas con relación al motivo del “rescate de las aguas” (y la presencia de elementos egipcios en la narrativa de Éxodo 2:1-10), al nombre de Moisés y sus conexiones lingüísticas con el egipcio, y luego en referencia a la presencia de Moisés en la corte real y su posterior huida y refugio en el desierto. Finalmente, se realiza una racionalización de las diez plagas de Egipto, enviadas por Dios al faraón y su pueblo por impedir la salida de los hijos de Israel del país, haciendo uso de análisis climatológicos y bacteriológicos para explicar los fenómenos producidos por el castigo divino.

En el capítulo 7, “The Eastern Frontier Canal: Implications for the Exodus from Egypt” (pp. 164-175), encontramos, quizás, el aspecto más novedoso de la investigación de Hoffmeier. La utilización que hace el autor de mapas satelitales de la región oriental del Delta del Nilo para tratar de reconstruir los antiguos lechos fluviales que pudieron haber existido hacia el siglo XIII a.C., es ciertamente una aproximación interesante para tratar de evidenciar el Éxodo israelita. Con todo, y de nuevo, Hoffmeier nos presenta solamente condiciones de posibilidad histórica, no evidencias concretas.

El capítulo 8, “The Geography and Toponymy of the Exodus” (pp. 176-198) y el capítulo 9, “The Problem of the Re(e)d Sea” (pp. 199-222) abordan problemas y cuestiones relativas al posible itinerario seguido por los israelitas luego de librarse del yugo faraónico y salir de Egipto. Al análisis de las diversas hipótesis sostenidas para dar cuenta de este acontecimiento bíblico, se agrega una discusión literaria sobre el cruce del “mar de las cañas” (*yam suf*), erróneamente traducido por los primeros investigadores como Mar Rojo.

Finalmente, en el capítulo 10, “Concluding Remarks” (pp. 223-227), se evidencia que la aparente premisa metodológica detrás del análisis histórico del autor es que condiciones de posibilidad histórica pueden ser tomadas

como evidencia histórica y, no obstante lo evidentemente erudito de su análisis, se evidencia la debilidad de esa premisa cuando se trata de comprobar acontecimientos históricos singulares. En otras palabras, hallamos una confusión entre la verdad que el discurso mítico de la tradición bíblica crea y la verdad que el discurso historiográfico moderno construye. De hecho, el propio autor nos indica al comienzo de su obra que *“no existe en el presente evidencia directa de la presencia de Israel en el Delta del Nilo durante el segundo milenio a.C.”* (p. x). Aun así, se esfuerza por demostrar condiciones de posibilidad de su presencia en Egipto.

En términos historiográficos, la voz de una tradición que trasciende hasta nosotros –por cualquier medio– debe ser escuchada en su propio código, en su propio lenguaje. La narrativa del Éxodo de los israelitas de Egipto puede o no tener un trasfondo histórico, esta es una contingencia que no queda descartada ni probada sobre la base de la evidencia disponible; sin embargo, no es éste el tipo de pasado que la narrativa bíblica evoca. Este pasado es mítico. Y, visto a través del prisma mítico que interpreta y evoca el pasado, cualquier resabio histórico –de existir– queda notablemente distorsionado como para poder ser utilizado en una interpretación histórica moderna. Pero, en efecto, nadie niega la autenticidad de la tradición del Éxodo. La tradición es auténtica, precisamente, por la sola razón de existir.

EMANUEL PFOH

POLÍTICA EDITORIAL

Antiguo Oriente es la publicación periódica del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina). Se considerarán para publicación trabajos relacionados con la historia de las sociedades del Cercano Oriente Antiguo y del Mediterráneo Oriental desde el Paleolítico a época romano-helenística inclusive. Se publica con una frecuencia anual. *Antiguo Oriente* publica artículos y reseñas bibliográficas en español, inglés y francés. Las colaboraciones se reciben hasta el día **31 de Mayo** de cada año. Los artículos enviados para consideración que no cumplan con las normas abajo especificadas serán devueltos al remitente.

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

Los autores deben enviar artículos y reseñas bibliográficas de la siguiente manera: copia papel por duplicado por correo postal y una copia por correo electrónico (en Word o Works para Windows). La extensión máxima de los artículos debe ser de 10000 palabras incluyendo notas a pie y apéndices. Tamaño de la hoja A4, fuente Times New Roman 12; interlineado 1,5; alineación justificada. Debe incluir un abstract en inglés (hasta 200 palabras) y cuatro palabras clave en ambos idiomas, español e inglés.

Debe acompañar el trabajo una carátula que incluya la dirección del autor, números de teléfono y/o fax, dirección de correo electrónico, cargos académicos y lugar de trabajo.

Los trabajos enviados a *Antiguo Oriente* son evaluados por uno o dos especialistas externos al editor. Se evalúa la importancia del tema; la calidad y claridad de la expresión escrita y la metodología empleada. El evaluador recomienda la aceptación, rechazo o aceptación con modificaciones del trabajo. Se entiende que la aceptación de un trabajo es condicional hasta que las revisiones necesarias fueran hechas y hasta tanto el editor considere que el trabajo está listo para su publicación.

A cada colaborador se le enviará un ejemplar de *Antiguo Oriente*.

Las notas deben aparecer en todos los casos a pie de página y deben seguir el sistema de citas autor-fecha (ej. Hornung 1992: 15).

El autor debe incluir una lista de referencias (bibliografía) de todos los trabajos citados en el artículo con la siguiente información en forma completa:

Autor(es), por apellido e iniciales. Cuando se incluya más de un trabajo del mismo autor, debe establecer su ordenamiento cronológicamente; si existe más de un trabajo del mismo autor en un mismo año, ordenarlo alfabéticamente y agregarle al año las letras a, b, c, etc.; tantas como sea necesario.

Fecha de la edición utilizada y a continuación, entre corchetes, la fecha de la primera edición. (ej. Frankfort, H., 1976 [1948], etc.)

Título del trabajo. Use comillas para los títulos de los artículos y capítulos de libros. Los títulos de libros deben ir en *cursiva*.

Editores de trabajos colectivos, simposios, etc.

Información de la serie, completa, si el trabajo forma parte de una o varias.

Título de la publicación periódica en *cursiva* y número del volumen. Escriba el título de la publicación periódica en forma completa, no use abreviaturas.

Paginación de los artículos en publicaciones periódicas o capítulos de libros.

Información de publicación: ciudad, estado –si es necesario- y editorial.

EDITORIAL POLICY

Antiguo Oriente is the scholarly journal of the Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (Institute of Studies for the History of the Ancient East), History Department, School of Philosophy and Arts, Argentine Catholic University. It will consider for publication manuscripts related to the history of the societies of the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean from the Paleolithic through the Roman-Hellenistic period. It is published once a year. *Antiguo Oriente* publishes articles and book reviews in Spanish, English and French. Deadline for submissions: **May 31th**. Papers which do not take into account the instructions for contributors will be returned to the sender.

INSTRUCTIONS FOR CONTRIBUTORS

Authors should submit articles and book reviews in duplicate by post and one copy by electronic mail (in Word for Windows). The maximum length of the paper should be 10000 words (including footnotes and

appendixes), A4 size, Times New Roman 12 ppt; spaced 1,5, Footnotes 10 ppt. It should include an abstract in English (maximum 200 words) and four keywords in Spanish and English.

The cover letter accompanying a paper should include the author's address, telephone and/or fax number, e-mail address, academic position and working place.

Papers submit to *Antiguo Oriente* are sent to one or two referees. They evaluate the importance of the topic; the quality and clarity of the writing and the methodology of the author(s). They recommend whether the paper be accepted, rejected or accepted with modifications. It is understood that any acceptance of a paper is conditional until the necessary revisions have been made, and the editor considers the paper ready for publication.

One copy of *Antiguo Oriente* will be sent to each contributor.

Notes appear at the bottom of the page and should follow the author-date system of documentation (i.e. Hornung 1992: 15)

Include a compiled list of references of all the works cited in the article with the following information, in full:

- Author(s) of the work, by last name(s) and initials. When more than one work by an author is included, arrange the entries chronologically; for more than one entry by an author in a single year, arrange them alphabetically and modify the year citation with a, b, c, etc., as needed.

- Date of the current edition and the first one, this last between square brackets. (i.e. Frankfort, H., 1976 [1948], etc.)

- Title of the work. Use quotation marks for article titles and chapters of books. Titles of books in Italics.

- Editors of collected works, symposia, etc.

- Series information, in full, if the work is part of one or more series.

- Journal title in Italics and volume number. Write the complete journal title, do not use abbreviations.

- Page numbers of articles in journals or books.

- Publication information, including city, state -if necessary- and publisher.

DIRECCIONES PARA ENVÍO DE ARTÍCULOS Y RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS / ADDRESSES
FOR SUBMISSIONS

Dirección Postal / Postal address

Lic. Roxana Flammini
Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente
Departamento de Historia- Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Católica Argentina
Av. Alicia Moreau de Justo 1500
(C1107AFD) Ciudad de Buenos Aires
Argentina

Dirección electrónica / E-mail address

cehao_uca@yahoo.com.ar

COLABORACIONES EN NÚMEROS ANTERIORES

ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 1, 2003

- *Sustrato y continuidad cultural en la Edad del Hierro: el caso del Negev y el sur de Jordania*, por JUAN MANUEL TEBES
- *Consideraciones sobre la organización sociopolítica anterior al advenimiento del Estado en el valle del Nilo* por MARCELO CAMPAGNO
- *El pasado de Israel en el Antiguo Testamento* por EMANUEL PFOH
- *Relaciones interétnicas entre libios y egipcios (siglos XIII-VIII a.C.)* por CELESTE CRESPO
- *Ritualidad en el Antiguo Egipto: el festival de Sed* por ROXANA FLAMMINI
- *Dualidad enterratoria en el Reino Medio: Sesostri III y sus complejos funerarios de Dahshur y Abidos* por ROXANA FLAMMINI

ANTIGUO ORIENTE, VOLUMEN 2, 2004

- *Carrier netting from the Ptolemaic Roman harbour town of Berenike (Egyptian Red Sea Coast)* por ANDRÉ VELDMEIJER & SIGRID VAN ROODE
- *Cerámicas «Edomita», «Madianita» y «Negevita»: ¿indicadoras de grupos tribales en el Negev?* por JUAN MANUEL TEBES
- *De patrones y clientes: sobre la continuidad de las prácticas sociopolíticas en la antigua Palestina* por EMANUEL PFOH
- *La hipótesis sotíaca de Eduard Meyer. Una revisión a 100 años de su publicación* por MARCELO ZULIAN
- *Algunos aportes iconográficos, simbólicos y litúrgicos iraníes al Imperio Romano y al Cristianismo* por JAVIER M. PAYSÁS
- *A lead amulet of Nefertem found at Tel Michal* por AMIR GORZALCZANY & GRACIELA GESTOSO SINGER

Se terminó de imprimir en Impresiones Dunken
Ayacucho 357 (C1025AAG) Buenos Aires
Telefax: 4954-7700 / 4954-7300
E-mail: info@dunken.com.ar
www.dunken.com.ar
Diciembre de 2005