

[193]

LA JUSTICIA EN LA MESOPOTAMIA ANTIGUA

Enrique Nardoni

Universidad de Dallas, Irving, Texas

Este artículo trata el tema de la justicia en la Mesopotamia antigua desde la cultura sumeria hasta la neobabilónica. Aunque el título parece ambicioso, su propósito es limitado. No pretende estudiar la estructura del poder judicial y el ejercicio de la justicia en general en aquellas culturas, como hace Hans Jochen Boecker en su libro *La ley y la administración de la justicia en el Antiguo Testamento y el oriente antiguo*.¹ Se circunscribe más bien al análisis de un aspecto de la justicia: el problema de los pobres y los oprimidos, la acción de los gobiernos frente a ellos y el reflejo del problema en la piedad popular. Este artículo tiene una perspectiva semejante a la del libro de L. Epzstein, *La justicia social en el antiguo oriente y el pueblo de la Biblia*,² aunque este autor no entra en el análisis conceptual de los textos, no examina los decretos de gracia, ni tampoco se refiere a los textos religiosos relacionados con la justicia.

Es importante observar desde el comienzo que el concepto de justicia en la Mesopotamia antigua abarca un campo más amplio que nuestro concepto de justicia conmutativa, distributiva o social. Para que la justicia, en el concepto mesopotámico, tenga lugar no basta que el gobernante promulgue leyes buenas y supervise su cumplimiento; éste debe también emitir decretos de gracia que permitan restaurar la equidad desestabilizada.

Este artículo estudia los textos en secuencia histórica.

¹ Hans Jochen Boecker, *Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient* (2a. edición revisada y aumentada. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984).

² L. Epzstein, *Social Justice in the Ancient Near and the People of the Bible* (Traducido del francés por J. Bowden. London: SCM Press, 1986).

[194] Después de una introducción al problema, analiza las primeras reformas sociales en la Mesopotamia antigua; pasa luego a considerar los varios códigos legales mesopotámicos, los decretos de gracia y los textos religiosos referentes al tema. Termina con una conclusión general.

Introducción Histórica

En los años pasados se sostenía que mientras existió el llamado socialismo nacional religioso de la Sumeria antigua, no hubo mayores problemas que movieran a los gobernantes a emprender reformas sociales. Se decía que, en la antigua ciudad-estado de los sumerios, el sistema político y económico giraba alrededor del templo. El templo era el propietario de la tierra y el *Ensi* (gobernador o rey de la ciudad) era su administrador. Los ciudadanos a su vez servían a los dioses trabajando las parcelas de tierra a ellos asignadas y se beneficiaban de los graneros del templo.³ Investigaciones más recientes han cambiado un tanto la imagen de esa historia. Es probable que al

comienzo los primeros pobladores sumerios poseyeran la tierra en forma comunitaria, pero muy pronto, con el desarrollo económico, las tierras quedaron en manos de tres propietarios: el templo, las familias más poderosas y el *Ensi*. Este último, además de fortalecer su poder político estableciéndose como dinastía, acrecentó su caudal económico, principalmente, por el control del comercio y la recaudación de impuestos; más tarde agregó otra fuente de recursos: la explotación de las tierras del templo que se arrogó como propiedad. El desarrollo económico produjo además una clase rica que medraba a costa de los pobres. El descontento social no tardó en llegar. Las quejas se dirigieron lógicamente contra el *Ensi* y los ricos. Contra el primero, porque se apropiaba indebidamente de las tierras del templo e imponía tributos excesivos. Contra los segundos porque oprimían a los pobres y se quedaban con sus propiedades. Cuando el descontento social llegó a amenazar la estabilidad

³ Así se expresaba H.W.F. Saggs en la primera edición de su libro *The Greatness That Was Babylon* (New York: Hawthorn Books, 1962) 38-47; 157-63. Pero el autor cambió de opinión en la segunda edición completamente revisada y puesta al día. Ver *The Greatness That Was Babylon* (London: Sidgwick & Jackson, 1988) 41-43.

[195] de la dinastía, la clase gobernante sintió la necesidad de introducir reformas sociales.

Las Reformas Sociales de Entemena, Urukagina y Gudea

La reforma social más antigua, conocida hasta ahora, se remonta hacia el 2420 a.C. Fue llevada a cabo por Entemena, gobernador (*Ensi*) de la ciudad-estado de Lagaš. Este se hizo célebre por un texto que dice: "El [Entemena] hizo restituir la madre a su propio hijo; hizo restituir el hijo a su propia madre; liberó [la población] de las tasas [opresivas] de interés." Entemena extendió el restablecimiento del orden social más allá de su propia ciudad y se glorió de "haber dado libertad" (*ama-gi₄ e-gar*) a otras ciudades dependientes de Lagaš.⁴ La expresión "dar libertad", en el contexto de la reforma de Entemena, designa un acto legal que, en general, puede significar la restitución de la libertad perdida y, en particular, puede incluir la emancipación legal de un ciudadano reducido a esclavitud por insolvencia, la devolución de la propiedad incautada, la anulación de las deudas para con el estado y la derogación de impuestos opresivos. La acción de Entemena tuvo como propósito restablecer el orden justo. Para ello expidió un acto de liberación que resultó ser muy importante para el futuro, pues sentó el precedente para lo que sería toda una institución legal, designada en acádico con los términos *mišarum* y *andurarum*.

Cincuenta años más tarde, hacia 2370 a.C., en el mismo estado de Lagaš, tuvo lugar otra reforma social. La llevó a cabo Urukagina.⁵ Este, aunque tenido por usurpador por las familias nobles,⁶ pasó a la historia como un gran reformador social. Político avezado y hombre de decisión, Urukagina apeló a los grandes valores aceptados por la sociedad de su tiempo para

⁴ Ver M. Lambert, «L'Expansion de Lagash au temps d'Entéména,» *Rivista degli studi orientali* 47 (1972) 1-22; N. P. Lemche, «*Andurárum* and *Mišarum*: Comments on the Problem of Social Edicts and their Application in the Ancient Near East» *Journal of Near Eastern Studies* 38 (1979) 16.

⁵ Ver A. Scharff y A. Moortgat, *Ägypten und Vorderasien im Altertum*, (Munich: F. Bruckmann, 1950) 241-45; Boecker, *Recht und Gesetz*, 44-45; M. Lambert, «Les 'Reformes' d'Urukagina,» *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 50 (1956) 169-84.

⁶ F. J. Stephens, «Notes on Some Economic Texts of the Time of Urukagina,» *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 49 (1955) 129-36.

[196] legitimizar su autoridad y fortalecer su poder. A tal efecto, recurrió a la tradición legal sumeria y usó el argumento teológico del acuerdo con Ningirsu, dios tutelar de Lagaš. Substanció sus declaraciones con obras en pro de la prosperidad, el orden y la paz.⁷ Manifestó asimismo sensibilidad religiosa y social al dar primacía a su misión divina de proteger legalmente al oprimido y al desamparado. Así, refiriéndose a su reforma, Urukagina en sus inscripciones dice:

El [Urukagina] limpió los domicilios de los habitantes de Lagaš de la usura, del acaparamiento, del hambre, del robo, de las agresiones y estableció su libertad [de ellos] (*ama-gi₄-bi e-gar*). Hizo que Ningirsu sellara la declaración que él[Urukagina] no entregaría la viuda y el huérfano en manos del rico.

[Cuando Urukagina] recibió el dominio real de Girsu, estableció la libertad [de los habitantes de Lagaš] (*ama-gi₄-bi e-gar*).⁸

En su reforma, Urukagina se propuso restablecer el orden de Ningirsu, revelado por los dioses sumerios, según el cual la sociedad debía integrarse dentro del orden del cosmos. De acuerdo con esta revelación, la humanidad había sido creada como dice el mito de *Atrahasis*, para sustituir a las divinidades subalternas en el servicio del mundo divino. Este servicio se realizaba no sólo por el cumplimiento de la voluntad de los dioses en la vida privada y civil⁹ sino, sobre todo, por la

⁷ Algunos rubros de la reforma de Urukagina son dignos de mención. Entre ellos está el empeño de este gobernante en salvar la estructura teocrática tradicional de la sociedad sumeria, insistiendo en que las tierras no eran propiedad del rey, ni de la reina, sino del dios de la ciudad. En su esfuerzo por «establecer la libertad (*ama-gi₄*),» Urukagina siguió el ejemplo de Entemena. A tal efecto, al asumir el poder, liberó a la población de las tasas oprimentes, impuestas por los poderosos y los gobiernos anteriores. Redujo los aranceles, especialmente para la celebración legal de matrimonios, los procesos de divorcio y los ritos funerarios. Estableció que los funcionarios públicos debían contentarse con la remuneración que recibían de la administración pública y les prohibió exigir retribución directa de los ciudadanos. Asimismo, prohibió a los nobles incautarse impunemente de los cosechas de los campesinos y de las ganancias de los pescadores. Ver M. Lambert «Les ‘Reformes’ d’Urukagina,» 169-84; Scharff y Moortgat, *Ägypten und Vorderasien*, 241-45.

⁸ La libertad (*ama-gi₄* más tarde *ama-ar-gi₄*) de que se habla en estas inscripciones se refiere muy probablemente a exención de impuestos y amnistía. Urukagina estableció un sistema de control para que Girsu no explotara a Lagaš en provecho propio. Ver M. Lambert, «Les ‘Reformes’ d’Urukagina,» 183; Scharff y Moortgat, *Ägypten und Vorderasien*, 243.

⁹ Era convicción común entre los mesopotamios antiguos, como dice Jean Bottéro, que «todos los imperativos de la vida, tanto comunitaria como individual, tenían valor en la medida que traducían la voluntad explícita de los dioses.» El rey era el revelador de la voluntad divina. Ver Jean Bottéro, *Mésopotamie: L’écriture, la raison et les dieux* (Bibliothèque des histoires; Paris: Gallimard, 1987) 274.

[197] celebración de las fiestas religiosas y por los rituales que impregnaban la vida diaria de los mesopotamios antiguos.¹⁰ A la luz del objetivo de la creación, la obligación primaria de los gobernantes sumerios era crear las condiciones de vida que facilitaran el servicio de la comunidad al mundo divino. Cumpliendo este servicio, la sociedad se integraba dentro del orden del cosmos y adquiría solidez y vida. Dentro de este contexto, la ley tenía por finalidad última posibilitar esta integración y le tocaba al rey ser el promulgador y ejecutor de la ley. En todo este proceso, como dice Franco Pintore, el rey era considerado como el gozne alrededor del cual la sociedad se integraba al orden universal.¹¹

La reforma de Urukagina fue breve. Duró solamente siete años. Cayó con la muerte de quien la promulgara. Pero no fue simplemente una luz fugaz. Fue más bien un testimonio de una tendencia tradicional de crear o reformar estructuras legales para que los ciudadanos pudieran cumplir fácilmente con su finalidad de servir al mundo divino. La reforma de Urukagina cayó como una reforma particular, pero dejó una contribución permanente: reforzó la tendencia tradicional de dar una base legal a la justicia para que los ciudadanos pudieran tener una vida sana y próspera.

En el mismo trono de Lagaš, unos siglos más tarde, hacia la mitad del siglo vigésimo primero, subió otro reformador, Gudea, "el pastor elegido de Ningirsu." En su cilindro B se lee:

El [Gudea] removió toda injusticia de entre ellos [los poderosos y los humildes]. Prestó atención a las leyes de Nanše y de Ningirsu. El huérfano [fue protegido] y el rico no le hizo daño.

¹⁰ Pares importantes de las fiestas y de los ritos celebrados en los templos eran las procesiones con las estatuas de los dioses, la recitación de los mitos cosmogónicos y antropogónicos, el matrimonio sagrado, los sacrificios de animales y de productos vegetales, las libaciones y las ofrendas diarias para alimentar a los dioses, y el cuidado esmerado y costoso de las estatuas. Para sostener este culto oneroso era necesario que la comunidad fuera próspera. Para ello se requería la participación activa de todos los miembros de la comunidad para el bien común. Ver Bottéro, *Mésopotamie*, 272-73; G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone* (Paris: Payot, 1951) 90-123.

¹¹ Franco Pintore, «La struttura giuridica,» *L'Alba della Civiltà* (ed. Sabatino Moscati; 3 vols.; Turín: UTET, 1976) I. 420.

[198] La viuda [fue protegida] y el poderoso no le hizo mal alguno. En la familia sin heredero varón, la hija pasó a ser heredera. El [Gudea] hizo brillar la justicia [y así] Utu aplastó la iniquidad.¹²

Utu era el dios solar sumerio; Nanse y Ningirsu eran las divinidades tutelares de Lagaš. Según el texto citado, el poder del caos y de las tinieblas impera cuando los poderosos ejercen la iniquidad en contra de los humildes. Por el contrario, el sol de la justicia reina cuando la iniquidad es aplastada y el orden, presidido por Utu y revelado por Nanse y Ningirsu, es restablecido. El sol de la justicia brilla sobre todo cuando se protege al huérfano y a la viuda y se mantiene la relación equitativa entre el poderoso y el humilde.

Los Códigos de Ur-Nammu, Lipit-Ištar y Ešnunna

El rey sumerio Ur-Nammu (2064-2046 a.C.), contemporáneo de Gudea y fundador de la tercera dinastía de Ur, nos dejó el código legal más antiguo hasta ahora conocido. En las inscripciones reales se dice de él que “Por el juicio firme de Utu, él [Ur-Nammu] ha hecho que la luz avanzara, ha establecido la paz.”¹³

El código de Ur-Nammu, escrito en lengua sumeria, es conocido por fragmentos de una copia hecha en tiempos de Hammurabi. A juzgar por la combinación de los fragmentos, el código consistía en un extenso prólogo con consideraciones teológicas, históricas y éticas y un cuerpo de por lo menos veintidós artículos.¹⁴

Este código describe su propósito social en el prólogo, uno de cuyos párrafos dice: “El huérfano no fue entregado al rico; la viuda no fue entregada al poderoso; el hombre de un siclo no fue entregado al hombre de una mina.”¹⁵

Este código era considerado hasta hace un tiempo como el documento más antiguo de leyes en forma condicional. Según esa

¹² M. Lambert, R.P.R. Tournay, «Cilindre B de Gudéa,» *Revue Biblique* 55 (1948) 534.

¹³ George A. Barton, *The Royal Inscriptions of Sumer and Akkad* (New Haven: Yale Univ. Press, 1929) 273.

¹⁴ Boecker, *Recht und Gesetz*, 47-49. Ver la traducción inglesa de los fragmentos disponibles del código de Ur-Namu en J. B. Pritchard (ed.) *Ancient Near Eastern Texts* [3a. ed.(=ANET³). New Jersey: Princeton, 1969] (523-25). La traducción castellana está hecha sobre la traducción inglesa.

¹⁵ ANET³, (524). Una mina era equivalente a sesenta siclos.

[199] forma, cada artículo de ley tiene una prótasis y una apódosis; la prótasis, introducida por la partícula condicional "si", describe una situación concreta en el pasado o en el presente. Aunque concreta, esta descripción toma elementos típicos y esenciales extraídos de casos particulares. Es una especie de generalización de lo particular. La apódosis que sigue, puesta en tiempo futuro, determina lo que debe ser, en el plano jurídico, la consecuencia de una tal situación. La conexión entre la prótasis y la apódosis se basa en la costumbre legal o en la voluntad explícita de la autoridad.¹⁶ Un ejemplo es el siguiente artículo: "Si un hombre, en el curso de una riña, hiere un miembro de otro hombre con un bastón, pagará una mina de plata."¹⁷ Después de los descubrimientos de Ebla, el código de Ur-Nammu ha perdido el título de mayor antigüedad de leyes condicionales. Pues los archivos de Ebla, fechados entre los años 2400 y 2250, presentan ya, como dice Reuven Yaron, formulaciones condicionales de normas legales.¹⁸ A esto hay que añadir, -como observa Jean Bottéro, que el estilo condicional se encuentra no sólo en las colecciones jurídicas sino también en los tratados de adivinación y en los manuales de medicina. Parece ser que el estilo condicional era parte del modo de pensar de los mesopotamios antiguos; así expresaban lo que ellos deducían de la realidad o la medida que debían tomar para confrontar la situación. Se ha dicho que la formulación condicional mesopotámica era un equivalente del silogismo griego. Los mesopotamios antiguos daban primacía a la observación de la realidad concreta y de ella deducían modelos analógicos de juicio y conducta.¹⁹ Sobre el tema es digno de citarse el siguiente párrafo de Bottéro:

Los tratados cuneiformes no son más que especies de paradigmas... modelos que deben considerarse con una mentalidad analógica. En ellos se asimilaba la substancia de la disciplina del interés de uno, se adquiría el hábito de juzgar científicamente, se lograba el sentido para razonar justamente. Juntó con esto se obtenía la capacidad de extender esos mismos juicios y razonamientos a todos los casos de la ciencia en consideración a medida que se iban presentando.²⁰

¹⁶ Bottéro, *Mésopotamie*, 207-10.

¹⁷ ANET³, (524)

¹⁸ Reuven Yaron, *The Laws of Eshnunna* (Jerusalem-Leiden: Magnes y Brill, 1988) 106-13.

¹⁹ Bottéro, *Mésopotamie*, 51, 159-62, 107-17.

²⁰ Bottéro, *Mésopotamie*, 216-17.

[200]

Los artículos de estos códigos no contienen en realidad reglas imperativas universales para la conducta social, impuestas y sancionadas por la autoridad legítima. Son más bien soluciones para casos concretos. No son leyes que emanan del legislador, sino sentencias dadas por el juez que supone una ley universal. El compilador no ha hecho un código de leyes, sino una colección de jurisprudencia.²¹ La atribución de un código a un determinado rey significa que la colección contiene la práctica de jurisprudencia durante su reinado. La colección ofrece un modelo de jurisprudencia siguiendo el espíritu de reforma que el soberano ha querido establecer.²²

Unos dos siglos después de Ur-Nammu, otro código apareció en lengua sumeria. Lo promulgó Lipit-Ištar, quien reinó en la ciudad sumeria de Isin en los años 1875-1865 a.C. Este código supone una sociedad en que los acadios se han asimilado a la civilización de los sumerios y conviven con éstos. En el prólogo, el rey Lipit-Ištar se llama a sí mismo "pastor sabio y humilde" y declara que su propósito es remover los abusos y hacer posible que los sumerios y los acadios puedan tener una vida feliz. En el prólogo se lee:

“Yo establecí justicia (*nig-si-sá*) en Sumeria y Acadia de acuerdo con la palabra de Enlil. Verdaderamente, en aquellos días yo procuré... la libertad (*ama-ar-gi₄*) de los hijos e hijas de Sumeria y Acadia sobre los cuales se había impuesto la esclavitud”.²³

La acción administrativa de Lipit-Ištar se describe con conceptos sumerios tradicionales: hacer justicia es liberar a los miembros de la sociedad de los yugos y ataduras que les impiden llevar una vida sana y próspera para servir a los dioses. El código de Lipit-Ištar trasluce una sociedad que se rige por una economía de propiedad privada y que está compuesta de

²¹ Bottéro, *Mésopotamie*, 197-206.

²² A propósito de las leyes mesopotámicas, se discute sobre la parte que tendría el soberano en la confección de las leyes coleccionadas en su código. Unos se inclinan a pensar que los códigos son colecciones de normas tradicionales. Así de Vaux, *Ancient Israel* (2 vols. New York: McGraw-Hill Book, 1965) 1. 145. Otros en cambio dan más influencia al soberano en la formulación de las leyes. Esta influencia se manifiesta en modificaciones, incluso en abrogaciones, de normas tradicionales, y en la introducción de nuevas normas. De acuerdo a esta opinión, los códigos serían el resultado de una reforma más que el fruto de una codificación. Así J. J. Finkelstein, «On Some Recent Studies in Cuneiform Law,» *JAOS* 90 (1970) 243-53. Bottéro se inclina más hacia la segunda opinión.

²³ ANET³, 159-61.

[201] libres y esclavos, donde los libres, a su vez, se dividen en Patricios y plebeyos.²⁴ Es interesante observar que el código balancea dos aspectos de la propiedad privada. Por un lado, la protege contra los posibles violadores y, por otro, define los deberes del propietario. A este efecto, condena el uso arbitrario de la propiedad y señala las responsabilidades del propietario. Conforme a esto, un uso legítimo de la propiedad debe tener en cuenta su repercusión en los vecinos.²⁵

Casi un siglo y medio después de Lipit-Ištar, algunos años antes de Hammurabi (1728-1686 a.C.), apareció el primer código en lengua acádica, el código de Ešnunna. Este es muy semejante a los códigos sumerios. Al igual que éstos, el código de Ešnunna no ofrece un conjunto sistemático y completo de leyes. Contiene más bien una colección suelta de precedentes y ordenanzas.

Son llamativas las semejanzas entre los códigos mesopotámicos antiguos. Estas semejanzas manifiestan que, en la Mesopotamia antigua, como dice Pintore, "existía un patrimonio de enunciados y soluciones, permanente a través del tiempo y el espacio, tenaz y maleable, cuyo campo propio era la tradición oral."²⁶ Había una constante en la regulación de la justicia que se transmitía de generación en generación y era asimilada por los pueblos que se integraban a la vida de las ciudades mesopotámicas.

²⁴ Los códigos sumerios no hacen ninguna referencia a los extranjeros residentes. Estos no gozaban ciertamente de los mismos derechos que los ciudadanos. Dejando de lado los prisioneros de guerra sometidos a esclavitud perpetua, los sumerios tomaban una actitud pragmática con los extranjeros residentes. Pese a sus prejuicios inveterados contra ellos, los toleraban porque los necesitaban como mercenarios o porque les facilitaban el comercio. Por descontado que recibían favorablemente a los diplomáticos. Es importante notar que, entre los sumerios, los extranjeros residentes tenían la posibilidad de asimilarse a la lengua y cultura sumerias y llegar a ser ciudadanos, posibilidad que no existía en el Egipto antiguo. Ver Henri Limet, «L'étranger dans la société sumérienne,» *Gesellschaftsklassen im Alten Zweistronland* (ed. D. O. Edzard; Munich: Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1972) 123-38.

²⁵ Boecker, *Recht und Gesetz*, 49-50.

²⁶ Pintore, «La struttura giuridica,» *L'Alba della Civiltà* 1.440. Este patrimonio de derecho y decisiones legales es, según E. A. Speiser, uno de los grandes factores que han contribuido a unificar las diversas culturas mesopotámicas a pesar de las diferencias de lenguas, de las distancias de espacio y tiempo y de las fronteras políticas. Este factor unitivo hace que culturas diferenciadas como la sumeria, la babilónica y la asiria puedan considerarse parte de la gran civilización mesopotámica. Ver E. A. Speiser, «Authority and Law in Mesopotamia,» *Supplement to the Journal of the American Oriental Society* (=JAOS.S) 17 (1954) 14

[202] El código de Ešnunna, como el de Hammurabi, supone una sociedad dividida en tres clases: los *awilum* (patricios), los *muškénum* (plebeyos), y los *wartum* (esclavos). Los primeros eran patricios que gozaban de plena libertad con todos los derechos que la ciudad podía conceder; los segundos, en cambio, siendo en su origen esclavos emancipados o extranjeros, gozaban de libertad pero sus derechos eran limitados: no podían, por ejemplo, ser empleados del estado.²⁷ La sociedad, a que Ešnunna se refiere, es esencialmente agrícola. En ella la economía de pago en especie se abre a una economía de moneda (plata). El código, por un lado, establece una relación estable entre la moneda (plata) y la mercadería (cebada) usada tradicionalmente como medida de trueque. Por otro lado, fija precios máximos para bienes básicos de consumo, establece salarios mínimos y congela alquileres y tasas de interés.²⁸ Estas medidas, que pueden responder a una economía de tendencias inflacionarias, manifiestan la preocupación del gobernante por el bienestar social. Esta preocupación tiende, de un modo especial, a proteger a los menos pudientes y a aliviar la situación difícil de los pobres.

El Código de Hammurabi

Cuando, al principio del tercer milenio, los acadios se infiltraron en la tierra cultivable asimilaron el patrimonio sumerio con su concepto de justicia, aportando naturalmente las características de sus tradiciones. Así también más tarde, al final del tercer milenio, cuando las tribus amorritas se infiltraron en las ciudades mesopotámicas asimilaron, con la cultura, el patrimonio jurídico sumerio-acádico. En el proceso de infiltración y asimilación, una de esas tribus amorritas logró establecerse en Babilonia. Un ilustre descendiente de esa tribu fue Hammurabi (1728-1696 a.C.). Este, debido a una tenacidad indomable y una sagacidad política única, fue capaz de extender su dominio sobre las otras ciudades mesopotámicas y crear un imperio con un

²⁷ Ver S. Moscati, *Histoire et civilisation des peuples sémitiques* (Paris: 1955) 70; G. Cardascia, «Les Droits cunéiformes,» en *Histoire des institutions et des faits sociaux des origines à l'aube du Moyen Age* (eds. R. Monier, G. Cardascia, y J. Imbert; Paris; 1856) 17-68.

²⁸ ANET³, 161=63; R. Yaron, *The Laws of Ešnunna*, 223-56; Boecker, *Recht und Gesetz*, 50-55; Epzstein, *Social Justice*, 8.

[203] primado intelectual y religioso que sobreviviría más de un milenio a su decadencia política.

Desde los primeros años de su imperio, Hammurabi se preocupó por la estabilidad interna de su dominio y por fortalecer su poder. De esta preocupación nació la idea de su famosa obra: su código.²⁹ Uno de los propósitos que Hammurabi tuvo en esta obra, como dice Boecker, fue el de dar una ley uniforme al imperio que él creara con su acción política y militar.³⁰ Un grupo de juristas especializados hubo de trabajar en el cuerpo del código y poetas de la corte probablemente compusieron el prólogo y el epílogo. Finalmente, hacia el final de su reinado, una vez terminada la composición del código, Hammurabi como rey de Sumeria y Acadia lo promulgó para su imperio.

Solemos hablar del código de Hammurabi pero, como ya hemos dicho de otros códigos mesopotámicos, no es estrictamente un código; es más bien una colección de jurisprudencia, de sentencias judiciales dadas a casos particulares, fundadas en una ley universal e inspiradas por el espíritu de equidad que ha guiado a Hammurabi en su gobierno y que él ha querido dejar como modelo para el futuro. Como el epílogo del código dice: "Estas son las sentencias equitativas (*dînât mišarim*) que Hammurabi, rey lleno de experiencia, ha impuesto para que su país tome el camino de la disciplina y la buena conducta."³¹

Este código presenta una nueva armonización del patrimonio cultural jurídico de las tradiciones sumerio-acádicas. Hammurabi hace esta armonización con la conciencia de ser heredero del título real sumerio «pastor y elegido de Enlil» y de estar inspirado, como dice en el prólogo de su código, tanto por Marduk, su dios, el dios del estado de Babilonia, como por Enlil, el dios jefe del panteón sumerio.³²

Además de las razones políticas, el código fue motivado por preocupaciones sociales. Tanto en el prólogo como en el epílogo, Hammurabi se gloria de haber implantado la justicia en su imperio. En el epílogo, dice que «él ha llevado en su seno los

²⁹ Para el texto del código de Hammurabi, ver André Finet, *Le Code de Hammurabi: Introduction, traduction et annotation* (Paris: Cerf, 1983); ANET³, 163-80.

³⁰ Boecker, *Recht und Gesetz*, 62.

³¹ Bottéro, *Mésopotamie* 201; ANET³, 177.

³² ANET³, 164.

[204] pueblos de Sumeria y Acadia para que el poderoso no oprima al débil y la justicia sea administrada al huérfano y a la viuda» y termina diciendo: «Yo escribí mis palabras preciosas en mi estela para que se haga justicia al oprimido.» La protección del débil es también un motivo importante en el cuerpo del código. Ejemplos de ello son los artículos referentes a los pequeños agricultores, los salarios de los artesanos y los jornaleros, como también la fijación de las tasas de interés. Sin embargo, como observa Norbert Lohfink, el cuerpo del código no hace referencia alguna al huérfano o a la viuda.

El código transparenta una estructura política monárquica inmutable porque ésta, supuestamente, representa el orden cósmico divino. En esta estructura la sociedad estaba dividida, como en el código de Ešnunna, en tres clases sociales: los *awilum* (patricios), los *muskēnūm* (plebeyos), y los *wartum* (esclavos). Los *awilum* podían ser dependientes del monarca ocupando puestos en la administración, el ejército, el clero, las finanzas, la justicia y el comercio o podían ser profesionales independientes como los médicos, albañiles, artesanos. Los *muskēnūm* eran una clase intermedia entre los patricios y los esclavos, pero más cerca de los primeros que de los segundos, de tal forma que no había ninguna valla legal que impidiera a los *muskēnūm* poder pasar a la categoría de los *awilum*. De hecho, los *muskēnūm* constituían la masa de la población explotada por los nobles y los poderosos. Los esclavos, por su parte, podían ser originariamente prisioneros de guerra o personas libres sometidas a esclavitud por insolvencia. Estos últimos no podían ser esclavos más que por un período limitado. El artículo 117 del código establece que un esclavo de este tipo tiene que ser declarado libre al cuarto año de servicio. Además todos los esclavos podían casarse con libres y tener hijos libres.

El código ofrece protección para los débiles, como eran los *muskēnūm*, defendiendo a los pequeños agricultores contra la explotación de los terratenientes, determinando un salario equitativo para artesanos³³ y jornaleros de diverso tipo³⁴ como también fijando tasas tolerables de interés.³⁵

³³ El *Código de Hammurabi* (=CH), artículos 228, 234, 239, 258, en Finet, *Le Code*, 116, 118, 119, 126.

³⁴ CH, arts. 273-74, en Finet, *Le Code*, 130-32.

³⁵ CH, arts. 65 L-V, en Finet, *Le Code*, 69-72.

[205] Es importante observar que en todas estas medidas administrativas la clase social determina la medida en que la persona es retribuida, como se ve en los artículos siguientes: «Si uno ha sacado el ojo a un *awilum*, se le sacará un ojo.» Pero «si uno ha sacado un ojo a un *muskēnūm*, pagará una mina de plata.» Y «si uno ha sacado un ojo a un esclavo, pagará mitad de su precio.»³⁶ Esta medida de justicia implica que la equidad no significa que todas las personas tienen los mismos derechos, sino que cada uno tiene los derechos que pertenecen a su nivel social propio.

El esfuerzo de Hammurabi por suprimir los abusos y establecer la justicia se ve en vivo en su correspondencia oficial.³⁷ Las cartas de Hammurabi a Sin-Idinnam son muy ilustrativas al respecto.

Sin-Idinnam era un rey vasallo que ocupó altas posiciones en el reinado de Hammurabi. Muchas de estas cartas se refieren a la administración de justicia. A través de ellas se puede ver que el rey no sólo supervisaba los casos tratados en Babilonia sino también las decisiones de las cortes en las grandes ciudades del imperio. Además, esta correspondencia no sólo transparenta que era posible para un ciudadano privado apelar directamente al rey. Hace ver también que Hammurabi consideraba los casos de apelación con el esmero propio de un juez imparcial que no tolera corrupción de parte de empleados estatales. En casos de denuncias de soborno o extorsión, Hammurabi instruye a Sin-Idinnam que examine el caso y mande los culpables a Babilonia para que reciban el castigo debido. Así se relata el caso de Ani-ellati, un usurero sagaz, que adelantó a Lalum dinero para la siembra y cosecha y prestó con intereses usurarios más de lo que el agricultor podía devolver. El propósito de Ani-ellati era apoderarse de toda la cosecha de su acreedor. Atendiendo la apelación de Lalum, Hammurabi anuló el contrato y condenó Ani-ellati a perder el dinero adelantado y a recibir un castigo adecuado.³⁸

En el prólogo de su código, Hammurabi resume lo que él ha querido hacer en su gobierno con la frase: «Establecer *kittum u mīšarum* en el país.» Se ha repetido mucho que *kittum* representa la suma de verdades cósmicas e inmutables, un orden divino preestablecido del mundo en el cual Samaš, el dios solar,

³⁶ CH, arts 196-99, en Finet, *Le Code*, 110-11.

³⁷ Ver L. W. King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi* (3 vols. Landen: Luzac, 1898-1900. Reimpr. en 2 vols. New York: AMS Press, 1976).

³⁸ Ver King, *The Letters and Inscriptions of Hammurabi*, 3. 23-25.

[206] ejerce el principado. El rey no es dueño de dicho orden sino un administrador y su autoridad se legitima por la fidelidad a las normas divinas reveladas por los dioses a través de la ley. La función del rey es hacer que la ley funcione equitativamente. El proceso por el cual él persigue esta finalidad es llamado *mišarum*. Este proceso requiere por parte del rey una atenta supervisión de la situación política, económica y social. Esta supervisión puede exigir que la situación sea ajustada y corregida; incluso puede aconsejar que la norma tradicional sea adaptada a las nuevas necesidades.³⁹

Cazelles arguye persuasivamente que esta concepción del binomio *kittum-mišarum* hay que mejorarla por una referencia a la ideología real babilónica. Según esta ideología, la realeza descendió del cielo después del diluvio como un don divino. La finalidad de este don fue ayudar a los humanos a cumplir adecuadamente la tarea que se les impuso en la creación; la tarea de sustituir a divinidades subalternas en el servicio del mundo divino. Para facilitar esta tarea, el rey debía ofrecer las condiciones para que los súbditos tuvieran vida sana, próspera y larga. No se trata de una teoría especulativa de salvaguardar un orden cósmico preestablecido sino de una actividad eminentemente práctica, como es el hacer posible que los seres humanos prosperen en paz y armonía y tengan una vida feliz. Al desarrollar esta actividad práctica, el rey integraba la sociedad dentro del orden cósmico.⁴⁰

Para llevar a cabo su cometido, el rey recibía el don de ser firme y fiel y la habilidad de crear la firmeza y la fidelidad. *Kittum* era el término técnico para expresar este don y habilidad.⁴¹ Además, el rey recibía la capacidad de crear las condiciones que posibilitasen la prosperidad y el progreso de la comunidad, la capacidad de poner o volver a poner en marcha la vida de la comunidad hacia la prosperidad y la armonía. Esta capacidad era expresada por el término *mišarum*.⁴² El rey sería

³⁹ Speiser, «*Authority and Law*,» 12-13.

⁴⁰ H. Cazelles, «De l'idéologie royale.» *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973) 61-62 y 73.

⁴¹ *Kittum*, como observa Cazelles («Idéologie royale,» 61), deriva de *kānu*, término que «evoca firmeza, solidez y duración.» Así también Bottéro, *Mésopotamie*, 221.

⁴² La palabra *mišarum* deriva de *ešeru* que significa «caminar derecho,» «estar dentro del orden.» Se refiere al orden en que cada cosa ocupa su propio lugar de acuerdo a su naturaleza y función. A partir de este concepto, «equidad» puede ser la traducción de *mišarum*. Como una extensión de su significado originario, *mišarum*, relacionado con la forma causativa de *ešeru*, puede indicar la acción de volver a poner en marcha o restablecer el orden como sucede en los edictos de gracia. Ver Bottéro, *Mésopotamie*, 222.

[207] legítimo o justo (*bar mišarum*)⁴³ en la medida en que ponía en ejercicio estas capacidades y facilitaba a la comunidad los beneficios del *kittum u mišarum*. Especial responsabilidad del poder real era atender y proteger a los desamparados como eran los huérfanos, las viudas y los pobres.

Hammurabi se gloría de haber facilitado a los ciudadanos una vida de prosperidad, armonía y equidad, o como él dice, de «haber establecido el *kittum u misarum*» en su reino.⁴⁴ Su obra

sobrevivió a su reinado. Quedó grabada en su código, un monumento de jurisprudencia que tuvo amplia circulación en Babilonia y otros países hasta diez siglos después de la caída de su dinastía. Evidencia de ello son las numerosas copias de este código halladas en la biblioteca de Assurbanipal (669-626). Como Cardascia dice, esta circulación no se puede explicar sólo por motivos literarios y lingüísticos. Tuvo que haber un interés legal práctico.⁴⁵

Edictos de Gracia

Hay un aspecto en el código de Hammurabi que merece una atención especial. Este código, como el de Ešnunna, lucha contra la práctica de tasas usurarias; prácticas difíciles de erradicar. Esta dificultad, entre otras, motivó a los reyes a promulgar periódicamente decretos que anulaban deudas u obligaciones que se habían vuelto imposibles de pagar o cumplir.⁴⁶

⁴³ Cazelles, «Idéologie royale,» 60-68.

⁴⁴ El binomio *kittum/mišarum* de la ideología real de la cultura babilónica pasó a la región sirio-palestinense, donde el binomio tomó la forma semita occidental de *sdk/m(y)šr* y en Hebreo bíblico pasó a ser *mspt/qdq*. Ver Cazelles, «Idéologie royale,» 60-73.

⁴⁵ G. Cardascia, «La transmission des sources cunéiformes,» *Revue internationale des droits de l'antiquité* 7 (1960) 31-50.

⁴⁶ F. R. Kraus, *Ein Edikt des König Ammi-paduqa von Babylon* (Leiden, 1958) 17-43; Kraus, «Ein Edikt des Königs Samsu-Iluna von Babylon,» *Studies in Honor of Beno Landsberger*, Chicago 1965, 225-31; J. Bottéro, «Désordre économique et annulation des dettes en Mésopotamie à l'époque paléo-babylonienne,» *Journal of Economic and Social History of the Orient* 4 (1961) 113-64.

[208] Como dice H. Petschow,⁴⁷ en diferentes documentos de la Mesopotamia antigua, como ser crónicas, escritos legales, cartas e inscripciones reales, se hace referencia a que en varios estados

como Isin, Babilonia, Larsa, Ešnunna, Hana, el rey «creó justicia en el país», y «rompió los documentos sellados o las tabletas de deudas.»

La palabra «justicia» en la frase «creó justicia en el país» es traducción del término académico *mišarum*. La expresión «creó justicia», en conexión con la acción del rey que rompe las tabletas de deudas, significaba sin duda un acto real de gracia. Esta gracia incluía remisión de deudas y otras obligaciones, devolución de la propiedad inmueble al dueño originario y liberación de la esclavitud contraída por insolvencia. La palabra *mišarum* (justicia) era el término técnico para designar estos decretos de gracia, de justicia liberadora. Este significado dado a la palabra *mišarum* (Justicia) tenía su antecedente en la tradición sumeria en que la igualdad que el rey restauraba por decreto era llamada *níg-si-sá* (justicia), como se puede ver en el código de Lipit-Ištar.

Paralelo al *mišarum*, entró desde el comienzo otro término técnico: *andurarum* (libertad, liberación), que se aplicó especialmente a la manumisión de esclavos. Este término tuvo también su antecedente en el sumerio *ama-ar-gi₄*, como se puede ver en el texto de la reforma de Urukagina.⁴⁸

El *mišarum*, como dice Cazelles, era un acto de gracia del rey generoso, capaz de proveer a los ciudadanos una vida próspera y larga. A tal efecto, anulaba deudas y rompía normas y contratos, porque éstos se habían vuelto contraproducentes para el bienestar de los ciudadanos.⁴⁹ Pertenecía a la tarea del rey ejercer esta generosidad porque el poder real, de acuerdo a la ideología real mesopotámica, era un don dado por los dioses a los humanos para ayudarlos en la labor que les había sido confiada cuando fueron creados como sustitutos de divinidades

⁴⁷ H. Petschow, «Gesetze,» *Reallexikón der Assyriologie* 3 (1971) 269-70.

⁴⁸ Con respecto a la relación entre *andurarum* y *mišarum*, Raymond Westbrook piensa que mientras el primer término designaba un acto específico de liberación o amnistía, el segundo se refería al decreto general en el cual el rey incluía varios actos de liberación referidos a grupos o clases más que a individuos. Raymond Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law* (Sheffield: JSOT Press, 1991) 45.

⁴⁹ Cazelles, «Idéologie royale,» 61 y 73.

[209] inferiores.⁵⁰ El *kittum* y el *mišarum* requerían del rey no sólo que promulgara leyes buenas sino que también emitiera edictos de gracia. Era tan importante el ejercicio de este acto de justicia liberadora que reyes mesopotámicos, siguiendo el ejemplo de Hammurabi, se dieron el título de *sar mišarim* («rey de justicia») o se llamaban «los amantes de la justicia» (*ra'iim mišári*); frases en que «justicia» incluía una acción de sostén para el desvalido y de liberación para el oprimido.⁵¹

Antecedentes de los edictos sociales de gracia aparecen, como dice Lemche,⁵² muy temprano en la Mesopotamia antigua. Urukagina, el último rey de Lagaš de la primera dinastía de Ur, hacia la mitad del siglo vigésimo cuarto, es conocido por haber cancelado tasas e intereses no pagados; un predecesor suyo, Entemena, se había gloriado de haber restituido la libertad a sus súbditos cancelando deudas por intereses y tasas. Lipit-Ištar de Isin (1875-1865), en el prólogo de su código, alude a decretos que él había expedido para liberar a los habitantes de Nippur, Ur e Isin y para crear justicia en Sumeria y Acadia. Los orientalistas tienen buenas razones para pensar que no sólo el código de Lipit-Ištar sino también los de Ur-Nammu, Ešnunna y Hammurabi incorporaron en su texto cláusulas de los edictos de *mišarum* que dichos reyes habían promulgado.⁵³

Por cuanto se sabe hasta ahora, con Hammurabi comenzó la práctica de que uno de los primeros actos del nuevo rey era promulgar un edicto de justicia o liberación (*mišarum*), edicto que solía repetirse cada siete o más años durante el reinado de un mismo rey.⁵⁴ El único texto substancialmente íntegro que se conserva de estos edictos es el de Ammi-saduqa (1582-1562), quien fue el décimo sucesor de Hammurabi en el trono de Babilonia. En este edicto, Ammi-saduqa canceló deudas que los acadios y los amorritas habían contraído con el estado y declaró libres a los que habían sido hechos esclavos por sus acreedores. Cuando el texto habla, en particular, de la manumisión de esclavos, usa el término

⁵⁰ Cazelles, «Idéologie royale,» 62; Speiser, «Authority and Law», 8-15.

⁵¹ Ver los textos citados por Lemche («*Andurárum*,» 15), entre los cuales se lee uno tomado de los Anales de Senaquerib, que dice: «[El] que es el guardián de la justicia, el amante de la justicia, el que da sostén, el que viene a sostener al inválido.»

⁵² Lemche, «*Andurárum*» 13-17.

⁵³ Ver la traducción inglesa del edicto de Ammi-saduqa en ANET³, (526).

⁵⁴ Petschow, «*Gesetze*,» 272.

[210] *andurārum* y, cuando engloba a las diversas medidas de gracia tomadas por el rey, emplea la palabra *mišarum*. Así, la palabra *mišarum* retorna frecuentemente en el estribillo: «Porque el rey ha establecido justicia liberadora (*mišarum*) para el país.» En forma fragmentaria se conserva también un edicto similar promulgado anteriormente por Samsuiluna (1685-1648), el tatarabuelo de Ammi-saduqa. En este edicto se dice que el soberano expidió un decreto para establecer libertad para Sumeria y Acadia. En él ya se encuentran los dos términos *mišarum* y *andurārum* con un contenido semejante al del edicto de Ammi-saduqa. Edictos de liberación se siguieron promulgando en Babilonia aún después que la ciudad cayó bajo control Casita. Así Kurigalzu II (aprox, 1345-1324 a.C.), rey Casita, se gloria de haber expedido un edicto de justicia liberadora para los Babilonios. La promulgación de estos edictos sociales ocurre también en tiempos del imperio asirio. Sargón II y Esarhaddón mencionan haber dado tales decretos para partes de sus imperios.⁵⁵ Una referencia, que puede ser puramente literaria, se encuentra también en el período Neobabilónico, durante el reinado de Neriglissar (559-555 a.C.), en una de cuyas inscripciones se lee: «Yo establecí un *mišarum* permanente para el país y conduje en paz constante a la gente de mi extenso territorio.»⁵⁶

⁵⁵ Ver Lemche, «*Andurārum*,» 20-21.

⁵⁶ Ver Lemche, «*Andurārum*,» 14. En la Biblia Hebrea se encuentran las palabras *mīšarim* o *mīšor* y *derôr*, las cuales derivan respectivamente de *mišarum* y *andurārum*. *Mīšrim* o *mīšor* ocurren en Sal 96:10; 98:9; 99:4; e Is 11:4, *Derôr* se lee en Lv 25:10 (la ley del año jubilar); Jr 34:8 (la manumisión de esclavos por Sedecías); Is 61:1 (liberación de prisioneros); Ez 46:17 (el año de la remisión). Hay que observar que la palabra *derôr*, en la Biblia Hebrea, es usada para el año jubilar y no el sabático. Para el año sabático el texto hebreo usa otra palabra: *Šēmittâ*. Con respecto al año sabático, muchos exégetas observan que no hay prueba alguna que éste haya sido puesto en práctica antes del periodo helenista (1 Mac 6:49, 53). Por lo que se refiere al año jubilar, muchos lo consideran un ideal de justicia e igualdad social nunca practicado; fue creado probablemente durante el exilio. La conexión que se ha sugerido entre el *andurārum* babilónico y el *derôr* usado para el año jubilar en Lev 25:10 no parece probar mucho porque el hebreo *derôr* nunca se usa como término técnico para designar una remisión general y periódica de obligaciones. Ver de Vaux, *Ancient Israel*, 1. 173-77; N. P. Lemche, «The Manumission of Slaves- the Fallow Year-the Sabbatical Year-the Jubel Year,» *Vetus Testamentum* 26 (1976) 38-59. Otros se inclinan a pensar que el año jubilar fue parte de las costumbres del Israel premonárquico; una costumbre que luego quedó en desuso porque perdió sentido por los cambios económicos y sociales. Para una visión de conjunto, ver C.J.H. Wright, «Jubilee, Year of», *The Anchor Bible Dictionary* 3 (1992) 1025-30.

[211] La práctica de comenzar el reinado con un edicto de liberación de deudas tal vez tuvo, además de la motivación política y social, una motivación teológica. Con un tal edicto, al comienzo de su reinado, el monarca actualizaba el mito primitivo de la creación estableciendo orden en un mundo preso del caos. Pero quizás la motivación política y social fuera más relevante, porque era importante para el nuevo rey congraciarse con la gente y asegurarse el apoyo de las masas. Para esto no había como limpiar las deudas contratadas con su predecesor y restituir los derechos perdidos de los ciudadanos. Con esto el rey podía gloriarse de que «había restablecido equidad (*mišarum*) en el país.»⁵⁷

Textos de Fe en la Divinidad Protectora de la Justicia

En el mundo mesopotámico antiguo, el concepto de justicia social y la aspiración por la equidad en la sociedad se encuentran no sólo en textos legales, sino también en los religiosos. Estos últimos dan a entender que, a pesar de las declaraciones hechas por gobernantes en favor de la justicia, había gente para quienes la justicia era difícil de obtener. Esta gente encontraba en la fe religiosa un refugio y un sostén. A continuación veremos ejemplos de himnos y plegarias que trasuntan la falta de confianza en los gobernantes y la necesidad de recurrir a la divinidad.

Se conserva un himno sumerio dedicado a Utu, el dios solar, el dios de la justicia, que preside el orden del universo, cuyo correspondiente semita es Samas. En el texto del himno se lee lo siguiente:

Utu, tú eres el dios de la justicia.

Utu, el pastor, el padre de las cabezas negras (gente).

Utu, el juez principal de la tierra (de Sumeria).

.....

Utu, la justicia está en tu poder.

Utu, el guiar con lealtad y justicia está en tu mano.

Utu, la joven desprovista, la mujer abandonada están bajo tu poderosa protección.

Utu, sin ti no hay juicio.⁵⁸

⁵⁷ Bottéro, «*Désordre*,» 159.

⁵⁸ G. R. Castellino, «Incantation to Utu,» *Oriens Antiquus* 8 (1969) 1-57, espec. 9.

[212]

En himnos como éste, los sumerios humildes, frustrados o inseguros de la eficiencia de las autoridades, recurrían al mundo divino como a la fuente primera del orden y de la justicia. Utu era para ellos el primer representante divino de la justicia. Pero los sumerios, además, tenían en la diosa Nanše una representante femenina de la justicia con destacados atributos maternales. Un himno sumerio aclama a la diosa Nanše de Lagaš como madre del huérfano, apoyo de la viuda, defensora del pobre y desvalido. Según S. N. Kramer, este himno «incluye unas de las afirmaciones morales y éticas más explícitas que se hayan encontrado en documentos sumerios.»⁵⁹ El texto describe a Nanše en los términos siguientes:

Ella conoce al huérfano, conoce a la viuda. Ella conoce la opresión del hombre sobre el hombre. Ella es la madre del huérfano. Nanše es quien cuida de la viuda, quien busca la justicia para el más pobre. Ella es la reina que toma al refugiado en su regazo y da albergue al débil... Para confortar al huérfano, para promover a la viuda, para preparar un lugar de destrucción para el poderoso, para entregar al poderoso en manos del débil, Nanše examina el corazón de la gente.⁶⁰

Los sumerios tuvieron un rey de la dinastía de Ur que fue divinizado como el prototipo del rey sabio y justo. Su nombre fue Sulgi de Ur. Los humildes recurrían a él en sus sufrimientos. Se conserva un himno en que el orante le pide al divino Sulgi:

Ven, gobernante sabio, héroe. Da la paz al país. Tú eres héroe leal, un dios solar... ¿Quién hace favor al hombre? ¿Quién trae justicia? ¿Quién es como tú que empuñas el arma poderosa?⁶¹

Un himno babilónico a Ištar, de la mitad del segundo milenio, aclama los atributos de la diosa: ella no es sólo la patrona de la fertilidad y de la guerra; es también la diosa de la justicia que protege al pobre y al oprimido. Un pasaje del himno dice:

⁵⁹ S. N. Kramer, «Sumerian Theology and Ethics,» *Harvard Theological Review* 49 (1956) 57

⁶⁰ Kramer, «Sumerian Theology,» 58; Ver también Kramer, «'Vox populi' and the Sumerian Literary Documents,» *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 58 (1964) 148-56.

⁶¹ George A. Barren, *Miscellaneous Babylonian Inscriptions* (New Haven: Yale Univ. Press, 1918) 27-28. Barton llama a Sulgi, el segundo rey de la tercera dinastía de Ur, con el nombre de Dungi, porque así era como leían el nombre de Sulgi los sumeriólogos de la primera parte de este siglo. Ver al respecto T. Jacobsen en *BASOR* 102 (1947) 16-18.

[213] Tú eres quien pronuncia juicios con derecho y justicia. Tú miras al oprimido y al maltratado, tú lo restableces cada día. Concédeme tu gracia, señora de cielo y tierra, pastora de los pueblos.⁶²

Del período asirio-babilónico se conserva un himno a Šamaš, el dios solar semita equivalente al dios sumerio Utu. El himno lo alaba por su acción benefactora en la tierra y en el mundo subterráneo. La alabanza se alterna con la proclamación del interés que el dios solar tiene por la justicia y la rectitud. El himno contiene frases como las siguientes:

Tú frenas al malhechor.. por el juicio verdadero que tú has pronunciado. Tú destruyes el poder del que hace la abominación. Al juez injusto le haces experimentar la prisión. Al que recibe el soborno, que pervierte la justicia, tú lo castigas... Con voz cascada el hombre débil implora tu ayuda. El miserable, el desvalido, el maltratado y el pobre vienen fielmente a ti con sus salmos y ofrendas.⁶³

En la época babilónica, Marduk, jefe del panteón babilónico desde el siglo dieciocho, el dios de la luz, vencedor del monstruo caótico en el *Enuma Eliš*, conquistó la confianza del pobre y del desamparado. Marduk reunía dos atributos que creaban esperanza en los tiempos caóticos en que los que más sufren son los pobres: él era el representante supremo de la justicia y poseía el poder invencible del héroe cosmogónico. Una oración a Marduk dice:

Tú como Šamaš iluminas la oscuridad.
Tú, cada día haces justicia al oprimido y al maltratado.
Tú restableces al desheredado, a la Viuda, al que gime y al que no concilia el sueño.

.....
Señor mío acércate y escucha mi pedido,
da una sentencia en mi ayuda, pronuncia una decisión favorable.⁶⁴

Conclusión

En las reformas sociales, en los códigos legales y en los decretos de gracia se destaca la misión que el rey tenía de

⁶² M. J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie* (Paris: Cerf, 1976)189. Ver ANET³, 383-85.

⁶³ Ver la traducción del himno al dios solar en ANET³, 387-89.

⁶⁴ Seux, *Hymnes*, 445 y 447.

[214] remover la injusticia de su territorio y liberar a los oprimidos y desamparados de las ataduras que les impedían desarrollar una vida sana y próspera para un servicio satisfactorio a los dioses. El rey era como «el gozne alrededor del cual la sociedad se integraba al orden universal.»

La reiteración de reformas, la promulgación de nuevos códigos y la periodicidad de los decretos de gracia hacen ver cuán difícil era desterrar la explotación y la opresión y establecer la justicia y la equidad. Por otra parte, los textos de la piedad popular manifiestan que la justicia era elusiva y casi inaccesible para los humildes. Pero a pesar de las dificultades, la tradición mesopotámica mantenía viva la conciencia de las obligaciones del rey con respecto a la justicia; a él le tocaba controlar los excesos del estado y del poder opresor de los poderosos y restablecer los derechos violados; era también misión del rey liberar a las personas de las obligaciones y yugos insoportables y contraproducentes para la misión de las personas en la sociedad; además, la misión del rey incluía, de un modo especial, la protección para los que, por razones varias, quedaban desamparados, sin poder valerse por sí mismos ante la sociedad, como eran los huérfanos y las viudas. La conducta del rey al respecto tenía motivos sociales, políticos y religiosos que se mezclaban entre sí. Pues estaban en juego el bienestar de la comunidad, la estabilidad de la dinastía, y el cumplimiento de la misión de la comunidad y del rey ante los dioses.

Interesante es el significado de los términos empleados en la tradición mesopotámica y que solemos traducir por «dar libertad» y «hacer justicia.» «Libertad» es liberación de cargas impositivas impagables o hipotecas irredimibles; es liberación de la esclavitud por insolvencia. «Justicia» es poner o volver a poner en marcha la vida de la comunidad hacia la prosperidad y la armonía; es restituir la persona humana a la actividad que le corresponde en la sociedad.

Los edictos sociales de gracia, como las intervenciones para restablecer el orden social, eran reactuaciones del mito cosmogónico en que el caos era vencido por el orden. El dios creador, vencedor del monstruo caótico, era implorado por los oprimidos y los pobres, quienes esperaban que la luz de la justicia y de la equidad brillara sobre ellos. Estos, al ver frustradas sus esperanzas en los gobernantes, acudían a los seres divinos por protección, pues en ellos ponían la fuente última de la libertad y la justicia.