

## Los dioses fueron delante de mí\*

### The gods marched before me

*Albert Planelles Orozco – Alcalá de Henares*  
*Universidad de Alcalá – albert.planelles@edu.uah.es*

[Este artículo presenta un análisis diacrónico de la expresión “el dios X iba delante de mí”. Se trata de una fórmula muy estandarizada, habitual en narraciones bélicas y cuyos testimonios son muy homogéneos a pesar de estar atestiguados en varios idiomas (acadio, hitita, luvita, arameo y hebreo). Se propone un análisis en tres niveles: formal-filológico, distributivo-histórico y semántico-ideológico, que revela una expresión copiada de un contexto lingüístico a otro para expresar una creencia común.]

**Palabras clave:** inscripciones reales, religión, narraciones bélicas, propaganda real.

[This article presents a diachronic analysis of the expression “the god X marched before me”. It is a highly standardised formula, usual in battle narratives, whose attestations are very homogeneous, although it is found in various languages (Akkadian, Hittite, Luwian, Aramaic, and Hebrew). A three-level analysis is offered in this contribution: formal-philological, distributive-historical, and semantic-ideological, from which it emerges as an expression repeatedly copied from one linguistic context to another in order to express a common belief.]

**Keywords:** royal inscriptions, religion, battle narratives, royal propaganda.

---

\* Este artículo se ha podido realizar gracias a un contrato FPI (ref. BES-2016-077582) adscrito al proyecto “El reino de Tikunani en la Alta Mesopotamia: historia, administración y sociedad según los archivos inéditos del rey Tunip-Tessup (ca. 1620 a. C.)”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad español (ref. HAR2015-63716-P). Aun así, la mayor parte de su elaboración se llevó a cabo con anterioridad a la concesión del mismo y en el Institut del Pròxim Orient Antic (IPOA) de la Universitat de Barcelona. Una versión preliminar de este artículo fue presentada como comunicación en el XV Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Antigua celebrado en la Universidad Complutense de Madrid los días 4, 5 y 6 de mayo de 2016. Quisiera agradecer a todos los asistentes su presencia y los comentarios hechos en el espacio de debate. Quisiera también mostrar mi gratitud a los doctores Francisco del Río y Lluís Feliu, por sus comentarios a mis interpretaciones de los textos originales, así como a Elena Martínez Rodríguez, cuyos conocimientos sobre las lenguas anatólicas me han permitido mejorar notablemente la sección del luvita. Estoy en deuda también con el doctor Josué Justel y otra vez con Elena Martínez Rodríguez, quienes accedieron a leerse un borrador del texto y comentarlo conmigo. Más allá de sus consideraciones, los posibles errores que permanezcan finalmente en el artículo son exclusivamente responsabilidad de su autor.

## 1. *Introducción*

Los estados del Próximo Oriente Antiguo se caracterizaron, en su mayoría, por estar gobernados por monarquías absolutas de transmisión hereditaria con un fuerte carácter teocrático. El poder del que gozaba el rey se concebía como otorgado por la divinidad, que se suponía que guiaba al monarca y le ofrecía su ayuda en momentos de dificultad. En los textos conservados son habituales las referencias al apoyo que los reyes recibían de parte de sus dioses, entre las cuales se puede encontrar la fórmula: “los dioses fueron (o un dios determinado fue) delante de mí”. Se trata de un recurso estilístico estandarizado que se usa repetidamente en la narración de batallas de textos pertenecientes a varias sociedades de la Antigüedad y escrito en varios idiomas.

Este recurso literario aparece dentro de un esquema general también muy repetitivo, tanto que prácticamente podría tacharse todo el conjunto de tópico literario: el enemigo presenta batalla contra el rey o conquista parte de su territorio (o, de modo más genérico, se presenta una amenaza contra el rey y su reino), el rey se enfrenta a él en batalla, una divinidad determinada va o los dioses en conjunto van delante del rey y éste vence a sus enemigos.<sup>1</sup> La parte central del tópico, donde se indica que el monarca recibe ayuda divina, cristaliza en realizaciones lingüísticamente muy parecidas a pesar de encontrarse en textos de cronología y contexto muy diversos. Es precisamente el hecho de que los testimonios engloben varias lenguas y un marco geográfico y temporal muy amplio lo que permite hacer un análisis evolutivo y comparativo para dilucidar varias de sus implicaciones. Por un lado, los testimonios conservados en cada lengua muestran más o menos el mismo desarrollo a lo largo del tiempo: el tópico aparece en los primeros ejemplos bajo una forma más o menos variable que poco a poco se va fijando y termina en una forma altamente estandarizada. Por el otro, el uso de esta fórmula refleja ciertas creencias y valores culturales e ideológicos, que pueden desgranarse a partir de un análisis en profundidad de la distribución del tópico. Éste aparece generalmente en contexto bélico, aunque secundariamente se usa también en otros ámbitos y su ausencia es remarcable en aquellos ambientes donde la guerra no tiene un peso ideológico destacado.

La fórmula en cuestión consta de un único testimonio en arameo antiguo, algunos en hebreo (en contexto veterotestamentario), una media docena en luvita jeroglífico, es bastante común en acadio y definitivamente omnipresente en contexto hitita. Tratándose de un recurso tan extendido el mundo académico ya es, evidentemente, consciente de su existencia, pero cabe hacer una reflexión inicial al respecto. Los comentarios hechos hasta día de hoy sobre el mencionado tópico han quedado siempre reclusos en el ámbito de estudio de cada especialista. Es decir, ha sido comentado en el ámbito de las lenguas semíticas o en el de las lenguas indoeuropeas estrictamente por separado, creando así la falsa imagen de que el tópico pertenece a una tradición concreta (e. g. Del Monte 1986; Lipiński 1994: 92). El presente artículo pretende abordar esta cuestión desde un punto de vista más generalista que, teniendo en cuenta las atestaciones del tópico y la naturaleza de sus realizaciones en los diversos contextos, hace más justicia al mismo. Es decir, como un testimonio de ciertas características culturales e ideológicas que son una constante dentro de todo el Próximo Oriente Antiguo. No se pretende, pues, poner

---

1. Lawson Younger (1990: 72-78) incluye este esquema dentro de un guión general más extenso. Sobre el guión o estructura estándar de este tipo de relatos véase también Parker 1997: 57-60, 74-75.

aquí el énfasis en una tradición determinada, sino en la relativa unidad cultural que supone el Antiguo Oriente y que se refleja en testimonios como el que se tratará a continuación.

## 2. Fuentes

### a) *Acadio: el divino estandarte que va delante de mí*

Los testimonios que se encuentran en contexto acadio son los que cubren un arco temporal más amplio y los que incluyen los ejemplos de cronología más alta. El primero se halla en una inscripción del rey Rimuš, hijo de Sargón de Acad (*ca.* 2278-2270 a. C.).<sup>2</sup> La inscripción narra algunas victorias militares del rey y la leyenda dice:

<sup>d</sup>*u-um á-lí-ik 'maḥ 'rī-sú* [ej. 5.1.23]<sup>3</sup>  
El dios Ūm, el que va delante de él

Aunque aparece aislada del hilo de la narración y no es muy segura su connotación bélica se trata, sin duda, de la primera manifestación escrita del tópico, donde ya aparecen su estructura y su vocabulario básicos.

En esta fecha tan arcaica las apariciones del tópico no son abundantes y tampoco están estandarizadas, pues la creencia en el acompañamiento divino aparece expresada bajo formas distintas. Por ejemplo, Yarim-Lim de Alalah (*ca.* s. XVIII a. C.) indica explícitamente que la divinidad ayuda al rey en el campo de batalla [ej. 5.1.26]. Un texto del famoso Hammurabi de Babilonia (*ca.* 1792-1750 a. C.) escrito, eso sí, en sumerio, presenta el tópico con cierta variación: el que “va delante”, en este caso de sus tropas, es el rey (“Terrifying king who [goes] at the head of the troops” trad. de Douglas Frayne, [ej. 5.6.8]). Algo similar se decía ya de Išbi-Erra de Isin (*ca.* 2017-1985 a. C.) en una carta, también en sumerio, que Puzur-Šulgi mandó a Ibbi-Sin (“Išbi-Erra is constantly at the head of his soldiers!” trad. de Graham Cunningham, [ej. 5.6.9]).

A partir de cierto momento la fórmula del primer testimonio se impone y va apareciendo sucesivamente con ligeras variaciones, pero manteniendo la misma estructura y carácter. El nombre de la divinidad en un principio es variable: mientras Adad-nirari I (*ca.* 1305-1274 a. C.) se habría referido a Ištar [ej. 5.1.1], Tukulti-ninurta I (*ca.* 1243-1207 a. C.) se habría encomendado a todos los dioses, o los grandes dioses [ej. 5.1.2], y Ašur-bel-kala (*ca.* 1073-1056 a. C.) mencionaría al dios Aššur [ej. 5.1.3]. Por otro lado, el verbo usado siempre es el mismo y bajo la misma forma, mientras que el término *maḥrum* pronto es sustituido por el sinónimo *panum*.<sup>4</sup> La mayoría de las veces se supone que el rey habla en primera persona, así que el posesivo que va unido al nombre consecuentemente cambia (-*ya*) respecto al ejemplo antes mostrado. Desde Ašur-dan II (*ca.* 934-912 a. C.) en adelante la forma que queda fijada es la siguiente:

2. Todas las dataciones de este artículo se ofrecen en cronología media.

3. Las referencias [ej. núm.] remiten al listado bibliográfico de testimonios que puede encontrarse en el punto 5.

4. El término *maḥrum* dentro de esta fórmula se mantiene, pero sólo aparece puntualmente. Además, aparece en ocasiones en las que el tópico no está tan estandarizado (CAD A/1 p. 318 2' a').

<sup>d</sup>ÛRI.GAL *a-lik pa-ni-ia* [ej. 5.1.5]<sup>5</sup>  
El divino estandarte que va delante de mí

En algunas ocasiones el verbo puede ser sustituido por el logograma sumerio DU o el sustantivo *panum* estar representado por el logograma IGI (e. g. <sup>d</sup>ÛRI.GAL DU IGI-*ia* [ej. 5.1.7]) pero siempre se mantienen la misma forma y estructura estandarizadas.

La expresión así formulada consta de dos elementos básicos, la referencia a la divinidad (<sup>d</sup>ÛRI.GAL) y la perífrasis verbal (*ālik paniya*). El segundo elemento, la fórmula *ālik pani*, es bastante común en acadio y puede encontrarse también fuera del estricto contexto de las *res gestae* de los reyes bajo formas no tan fuertemente codificadas. Aparece, por ejemplo, en el texto mitológico del *Enūma Eliš* [ej. 5.1.28] donde se aplica al demonio acuático Tiamat, que va delante de sus tropas en su lucha contra Marduk. Puede aparecer también fuera del contexto bélico e incluso fuera del ámbito estrictamente literario, sencillamente como expresión que señala a alguien que va delante en el espacio o que es antecesor en el tiempo. Es así, por ejemplo, en una carta de Kibri-Dagan, gobernador del distrito de Terqa bajo el reinado de Zimri-Lim de Mari, que envía varias personas a ver un canal que se ha roto capitaneadas (*ālik pani*) por un tal Iazrah-Dagan [ej. 5.1.12]. De un modo similar en un *kudurru* elamita la expresión se refiere al antecesor del monarca, al predecesor del rey que encargó el texto [ej. 5.1.33; cf. ej. 5.1.43]. La fórmula puede encontrarse también como título, por ejemplo en Ugarit (Lebrun 2014: 251), e incluso podía usarse como fórmula de buen augurio (“May Šimigi and Šauška go before her” trad. de Anson Rainey [ej. 5.1.27; cf. ej. 5.1.40]). Otros ejemplos pueden encontrarse en AHw II M-S p. 820 I C 13 y CAD A/1 p. 317 ss. C 1’.

Por lo que se refiere al primer elemento, la referencia no es clara. En ciertos contextos el logograma <sup>d</sup>ÛRI.GAL puede representar el nombre de Nergal, dios por antonomasia de la guerra (*ABZ* 331 p. 138; Pongratz-Leisten 1992: 330-336), y en ciertas ocasiones se ha defendido que así era en estos textos (e. g. *ARI* 2 p. 76 n. 305).<sup>6</sup> Actualmente hay cierto consenso en señalar que el logograma ÛRI.GAL hace referencia al estandarte de una divinidad (*MEA* 331 p.151; *RIMA* 2 p. 134 n. 48; Szarzyńska 1996: 10-12), en acadio *urigallu* (AHw III. Š-Z p. 1429 ss. esp. 2 b; CAD U and W p. 223 1 c; Pongratz-Leisten 1992: 306-308, 318-336). Así lo muestra también la tablilla IX de la lista lexical Hh (*MSL* 7 p. 50). A favor de esta interpretación es igualmente relevante la aparición del término en un fragmento correspondiente a Adad-nirari I (*AfO* 19, 104 lín. 6) y en el texto de la octava campaña de Sargón II [ej. 5.1.39, 4 14], donde el término aparece escrito silábicamente y su significado es inequívoco. De modo muy generalizado la palabra para “estandarte” se escribe logográficamente y eso puede inducir a cierta confusión con el nombre del dios Nergal puesto que, tratándose del emblema que representa al dios de la guerra, el término está divinizado y va precedido en el texto del determinativo divino (Pongratz-Leisten 1992: 328). De todos modos, no siendo una divinidad,

5. Más allá de los Anales de Ašur-dan II se puede encontrar el mismo ejemplo en textos de los reyes Assurnasirpal II [ej. 5.1.7; ej. 5.1.8], Salmaneser III [ej. 5.1.9; ej. 5.1.10] y Šamši-Adad V [ej. 5.1.11]. De todos modos, algunos ejemplos contemporáneos escapan al encorsetamiento. Por ejemplo, en un texto de Adad-nirari II (ca. 911-891 a. C.) puede encontrarse la expresión “The goddess Ištar, mistress of battle and strife, who goes at the head of my extensive army”, trad. de Kirk Grayson [ej. 5.1.6].

6. Aunque según Beate Pongratz-Leisten (1992: 334) el uso del logograma <sup>d</sup>ÛRI.GAL para referirse al dios Nergal habría quedado restringido a la ciudad de Nimrud.

esto no es siempre así: en unas pocas ocasiones el término aparece sin el determinativo divino, unas excepciones que pueden tomarse como reflejo de que, efectivamente, los textos no se refieren al dios directamente sino al estandarte que lo representa [ej. 5.1.10, II 96]. Otros ejemplos reflejan de un modo igualmente indirecto esta cuestión: aquellos textos donde aparece un monarca extranjero con “el estandarte divino que va delante de él”, usando la misma fraseología. Por ejemplo en un texto de Šamši-Adad V:

[ak]-šud<sup>md</sup>ba-ba<sub>6</sub>-PAP-AŠ a-di<sup>d</sup>URI.GAL a<sup>ˆ</sup>-lik pa<sup>ˆ</sup>-ni-šu [ej. 5.1.11]  
Capturé a Baba-aḫa-idina junto con el estandarte divino que va delante de él

La terminología usada es exactamente la misma, pero se hace referencia al estandarte de la divinidad de un enemigo que es capturado junto con él. Aunque la captura de divinidades —sus estatuas— de enemigos vencidos era una práctica habitual en Mesopotamia (Bahrani 2008: 159-181; específicamente sobre el ámbito neosirio véase Zaia 2015), la terminología y el contexto inducen a pensar que lo que Šamši-Adad V arrebató son los estandartes de un ejército movilizado (*vid.* Pongratz-Leisten 1992: 335-336). Una referencia parecida puede hallarse en el texto, ya citado, de Adad-nirari I (*AfO* 19, 104 lín. 6) donde probablemente se arrebató el estandarte de un enemigo vencido,<sup>7</sup> y otra vez en la llamada “Synchronistic History” de Adad-nirari III (TCS 5 p. 160, 27) donde se toman el campamento militar y los estandartes del enemigo.

A qué divinidad concreta representaba el estandarte es algo que no se puede esclarecer en aquellos casos, como los aquí tratados, en que los textos no lo especifican (Pongratz-Leisten 1992: 329, 336).

En definitiva, parece, como ya refleja la traducción que habitualmente se hace del tópic, que los asirios no sólo creían que una divinidad caminaba delante del rey en las batallas sino que llevaban el estandarte de la divinidad en las contiendas, es decir, que representaban físicamente esta creencia (Pongratz-Leisten 1992: 340; Younger 1990: 260).<sup>8</sup> Afortunadamente la iconografía asiria, donde abundan las escenas bélicas, nos proporciona interesantes representaciones con las que comparar la información de los textos. Igual que éstos, las imágenes “As instances of the construction of reality, they mirror the various ways of thinking and behaving of past cultures” (Bonatz 2007: 112).<sup>9</sup>

7. Por desgracia el fragmento en cuestión está roto y es imposible establecer con seguridad qué sucedía con los estandartes. El texto fue editado originalmente por Ernst Weidner en copia (*AfO* 19, 104) y enlazado con el texto BM 79-7-8, 167 por Erica Reiner (1962: 158 n. 1). Los fragmentos duplican el texto Ass 10557, editado también por Weidner (1928-29), aunque con respecto a este último presentan ciertas variaciones que precisamente conciernen las líneas que aquí se tratan, pues la referencia a los estandartes no se encuentra más que en *AfO* 19, 104. Según Karlheinz Kessler (1980) el fragmento que él edita, K2650, proviene de la misma tablilla, aunque no enlaza directamente con los fragmentos anteriores. Más recientemente Kirk Grayson trató también el texto (*ARI* 1 LXXIV 6, p. 62; *RIMA* 1 A.0.76.6, p. 139) limitándose a la traducción (y en el segundo caso también a la transliteración) de las líneas que muestran alguna variación con respecto a la copia original (Ass 10557), ofreciendo en cada caso traducciones ligeramente diferentes. Se ha juzgado que es más correcta la que puede encontrarse en *ARI* 1 p. 62, que apoyaría la interpretación que los estandartes mencionados pertenecen al enemigo y le son arrebatados. Véase también Pongratz-Leisten 1992: 328-329.

8. Según Joanna Töyräänvuori (2012: 155-161) los estandartes podían ser sustituidos por armas reales que se consideraba que habían pertenecido a la divinidad y que eran objetos de culto.

9. Sobre la representación de la guerra en los relieves neosirios véase Collins 2014.

Por un lado, se conservan representaciones idealizadas de la ayuda que recibía el rey de parte de los dioses en batalla. Es lo que muestran ciertos relieves del palacio de Assurnasirpal II en Nimrud, donde en algunas escenas bélicas se representa el emblema del dios Assur encima de los caballos del carro de guerra del rey, delante de él. En cierta escena la divinidad, delante del monarca y en plena batalla, hace exactamente el mismo gesto que el rey: está a punto de disparar un arco (Budge 1914 lámina XIVa; *cf.* Ornan 2014: 586). Compárese con otra representación del emblema del dios Assur delante del rey, en la que el monarca vuelve victorioso de la batalla con el arco bajo e indicando el camino con la mano derecha (Budge 1914 lámina XVIIa; el mismo relieve fue representado en Hall 1928 lámina XVa; *cf.* Collins 2014: 623). Otra vez exactamente los mismos gestos que hace la divinidad. La identificación iconográfica del rey con la divinidad a partir de la misma gesticulación puede verse también en una escena donde el rey conversa con un oficial de su ejército (Budge 1914 lámina XXIIIa).

Por otro lado, más allá de las imágenes idealizadas se conservan también representaciones de la costumbre real de llevar los estandartes en el ejército. Éstas nos muestran que el aspecto que tenían realmente estos estandartes que escenificaban el apoyo divino era mucho más mundano. Ya François Thureau-Dangin (TCL 3 p. 4 n. 8) los identificó con los emblemas circulares que eran llevados en el extremo de una caña en los carros de guerra (*vid.* Botta, Flandin 1849 lámina 57; representaciones parecidas pueden hallarse en Budge 1914 láminas XVIIb y XVIIIb; más recientemente véase Bleibtreu 1992). Curiosamente una inscripción en sumerio del rey Warad-Sin ofrece un retrato bastante literal de esta costumbre: “For the god Zababa (...) who goes at the van of battle” (trad. de Douglas Frayne, [ej. 5.6.4]). El estandarte simboliza la presencia real de la divinidad, de aquí que se exprese que el dios va en el carro de guerra, donde lo que hay es su estandarte. A pesar de que la mayoría de atestaciones del tópico en acadio provienen de contexto asirio, todo parece indicar que no eran los únicos en llevar a cabo esta costumbre, pues aparentemente algún enemigo del rey hacía lo mismo, como en el caso citado de Baba-aḥa-idina, y su uso está también atestiguado en ámbito paleobabilónico (Vidal 2009, 2015).

b) *Hitita: todos los dioses corrieron delante de mí*

Las atestaciones en hitita no abarcan un arco temporal tan amplio pero por el momento representan el grupo más abundante. En algunas narraciones el tópico aparece de manera extremadamente recurrente,<sup>10</sup> y a menudo la narración de la batalla consiste sencillamente en eso.

El primer testimonio en hitita proviene del texto comúnmente conocido como “Las Hazañas de Hattušili”, que narra las actividades militares de Hattušili I (*ca.* 1650-1620 a. C.). Se trata de una inscripción bilingüe en acadio e hitita, y por fortuna el fragmento que incluye el tópico literario aquí tratado se conserva en ambas versiones. Excepcionalmente incluimos en la sección del hitita un fragmento en acadio, con el objetivo de mostrar las dos versiones del

10. Giuseppe del Monte lo calificó con justicia de “ritornello talvolta ossessionante” (Del Monte 1986: 59). Desde un punto de vista literario, el uso de lugares comunes de una manera muy reiterativa produce un mensaje muy redundante, destinado a transmitir de forma muy clara la ideología subyacente en el texto (Younger 1990: 122-124, 163). Stéphanie Anthonioz comentaba, tomando como ejemplo tres textos reales mesopotámicos y un relato bíblico, que “Le «commandement divin» est-il martelé sans cesse et finit, à lui seul, par justifier toute guerre” (Anthonioz 2013: 21-22).

mismo texto. Además, las líneas que preceden el tópicico en la versión hitita están notablemente dañadas, así que el texto acadio sirve de apoyo para comprender este pasaje de la narración:

Ac.: LUGAL.GAL *ta-ba-ar-na na-ra-am* <sup>d</sup>UTU *a-na sú-ú-ni-šu iš-ku-un-šu ù qa-su iš-bat-ma i-na pa-ni-šu ir-tú-up a-la-kam* [ej. 5.1.32]

El Gran Rey Tabarna, amado de la Diosa Sol, (ella) lo puso en su regazo y cogió su mano y luego comenzó a caminar delante de él

Hit.: *n]a-<sup>r</sup>aš<sup>r</sup>-mu MÈ-ia pí-ra-an hu-u-wa-a-iš* [ej. 5.4.9]

Y corrió delante de mí hacia la batalla

En este primer momento el tópicico aparece aún no codificado, pero ya claramente identificable y relacionado con el ámbito bélico.<sup>11</sup> La atestación subsiguiente desde un punto de vista cronológico se encuentra en los anales de un rey bastante posterior, Tudhaliya I/II<sup>12</sup> (primera mitad s. XIV a. C.), donde aparece ya la fórmula hitita típica:

*nu-mu DINGIR]*<sup>MES</sup> *pi-ra-an hu-ú-i-e-er* [ej. 5.4.28, II 29]

Los dioses corrieron delante de mí

Desde este momento en adelante la fórmula ya aparece más o menos fijada y se reproduce con pequeñas variaciones. En algunos casos, por ejemplo, se especifica que son “todos” (*humantes*) los dioses los que marchan delante, mientras en otros, las divinidades acompañan al rey y a su padre o incluso los dioses acompañan a un subordinado del rey, con los cambios pronominales consecuentes (e. g. [*nu-un-n]a-aš* DINGIR<sup>MES</sup> *pi-ra-an hu-u-wa-a-ir* [ej. 5.4.30, II 28]; *nu-uš-ši* DINGIR.MEŠ *pi-ra-an hu-i-e[-er ...]* [ej. 5.4.23, IV 4<sup>7</sup>]). Aun así, la forma básica siempre es la misma.

De un modo similar a lo que sucede en acadio pueden encontrarse otros ejemplos del tópicico no tan fuertemente codificados y fuera del estricto contexto de las *res gestae* de los reyes. Aparece, por ejemplo, en una indagación oracular de Hattušili III sobre la idoneidad de emprender una determinada campaña militar [ej. 5.4.16], así como también en un fragmento de

11. Stefano de Martino (2003: 41 n. 106) sugería que la presencia del tópicico en las “Hazañas de Hattušili” (CTH 4), que se conserva en copias tardías, podría deberse a una interpolación de época imperial. Esta hipótesis puede descartarse en base a dos argumentos. El primero, que el tópicico aparece en el texto bajo una forma distinta a la formulación codificada típica de la época imperial (*vid. infra*). Si fuese una interpolación tardía, dado el alto grado de estandarización del tópicico, cabría esperar encontrar esa forma estandarizada que aparece en las inscripciones a partir del s. XIV a. C. El segundo, la presencia del tópicico en otra composición arcaica [ej. 5.4.3], bajo otra forma diferente que no tiene nada que ver ni con la fórmula que aparece en las “Hazañas de Hattušili” ni con la formulación de época imperial. Esta otra aparición del tópicico, en un texto igualmente antiguo y bajo una forma distinta, demuestra definitivamente que éstas eran unas ideas que ya estaban en circulación en esa época, pero cuya formalización literaria aún no se había fijado (véase también [ej. 5.4.32]). Así pues, parece claro que el ejemplo del tópicico hallado en las “Hazañas de Hattušili” pertenece a la versión original del texto y supone el testimonio más antiguo del mismo a día de hoy conocido en contexto hitita.

12. La doble numeración dada a este monarca se debe, en última instancia, a las dificultades que la homonimia impone a la comprensión y el esclarecimiento de las genealogías reales. En este caso se acostumbra a mantener la doble numeración por una cuestión de tradición (Bernabé, Álvarez-Pedrosa 2004: 18), pues el asunto está lejos de resolverse. Sobre la complicada genealogía real de esta época véase Hawkins 2011: 85-91.

un texto mítico-histórico de difícil interpretación, conocido como “El cruce del Taurus” [ej. 5.4.3]. El segundo elemento, la expresión *peran huwai-/huiya-*, es también relativamente común en hitita, pero aun así no se diversifica tanto como en acadio y permanece, en líneas generales, ligada al ámbito militar (*vid.* CHD P p. 300 2 a). En alguna ocasión es el rey el que “va delante” de sus tropas, usando la misma expresión que se usa para los dioses (Del Monte 1986: 61) y poniendo de manifiesto el carácter de delegado de la divinidad que se otorgaba al monarca (Bonatz 2007; Taggar-Cohen 2006: 445). De todos modos la analogía con la divinidad basada en el uso de esta expresión no debe tomarse de modo muy estricto, pues podía usarse también para caracterizar oficiales de menor rango (Beal 1992: 513-518). El primer elemento, la referencia a la divinidad, a diferencia del ámbito acadio, es mucho más variable y queda a merced de la preferencia de cada rey desde las primeras hasta las últimas atestaciones.

Desde un punto de vista diacrónico, en ámbito hitita el uso del tópico va claramente en aumento. Mientras que en los anales de Tudhaliya I/II (primera mitad s. XIV a. C.) aparecía dos veces, en los de Arnuwanda I (primera mitad s. XIV a. C.) se usa tres veces, en las Gestas de Šuppiluliuma I (*ca.* 1350-1322 a. C.) se han contado más de diez testimonios y en las de Muršili II (*ca.* 1321-1295 a. C.) más de treinta. Es, efectivamente, un tópico muy profuso en determinados textos, especialmente los de este último monarca. La fórmula que Muršili II institucionaliza es, en el caso de los llamados “Anales decenales”:

*nu-mu* <sup>d</sup>UTU <sup>URU</sup>TÚL-*na* GAŠAN-YA <sup>d</sup>U NIR.GÁL BE-LÍ-YA <sup>d</sup>Me-*ez-zu-ul-la-as*  
DINGIR<sup>MEŠ</sup>-*ya hu-u-ma-an-te-es pé-ra-an hu-u-i-e-er* [ej. 5.4.4, III 53-54]

La Diosa Solar de la Ciudad de Arinna, mi señora, el poderoso Dios de la Tempestad, mi señor, Mezzulla y todos los dioses corrieron delante de mí.

Y en los “Anales completos” o “desarrollados”:

*nu-mu* DINGIR.MEŠ *pi-ra-an hu-u-i-e-ir* <sup>d</sup>U NIR.GÁL BE-LÍ-YA [<sup>d</sup>UTU <sup>URU</sup>TÚL-*n*]  
*a BE-EL-TI<sub>4</sub>-IA* <sup>d</sup>U <sup>URU</sup>Ha-at-ti <sup>d</sup>KAL <sup>URU</sup>Ha-at-ti <sup>d</sup>U KARAŠ <sup>d</sup>U MU[L-TAR-RI-HU] [ej. 5.4.18, I 27-28]

Los dioses corrieron delante de mí; el poderoso Dios de la Tempestad, mi señor, la Diosa Solar de la Ciudad de Arinna, mi señora, el Dios de la Tempestad de Hatti, el Dios protector de Hatti, el Dios de la Tempestad del ejército (y) el Dios de la Tempestad todopoderoso.

La distribución a lo largo del tiempo del tópico en hitita, que después de Muršili II puede encontrarse también en textos de Hattušili III (*ca.* 1267-1237 a. C.) [ej. 5.4.15], refleja, en primer lugar, la piedad que caracteriza el rey Muršili II. En varias ocasiones se ha puesto de relieve cuán devoto este rey era (Bernabé, Álvarez-Pedrosa 2004: 104-105; Hoffner 1980: 314), y hay que reconocer que la aparición muy reiterada del tópico, con referencia a varias divinidades, se produce principalmente en obras de su autoría (CTH 40, CTH 61; *vid.* CoS vol. II p.83 y Hoffner 1980: 314). Pero además de una cuestión de carácter más personal e individual ligada a este monarca, la lista de divinidades que ayudan al rey en batalla, cada vez más larga, y la reiteración continua de esta idea mediante la repetición del tópico, cada vez más frecuente, reflejan también como la concepción del poder va adquiriendo paulatinamente un carácter cada vez más teocrático. La evolución de la ideología real hitita está marcada principalmente por un

énfasis creciente en la dependencia del rey hacia los dioses, y aunque ya en su inicio poseía un carácter teocrático esta es una característica que se fue convirtiendo en muy prominente. Mientras que en los textos más antiguos —de los reyes Anitta, Hattušili I o Telipinu— el rey se presenta como un hombre robusto, sabio, valiente y con la capacidad de emitir juicios morales por su cuenta, en época imperial la elección, la asistencia y el patronazgo divinos adquieren un rol determinante (Hoffner 1980: 298-299, 307, 316; Ünal 1989: 137). El ejemplo paradigmático de ello son, sin duda, los textos de Hattušili III, donde incluso cada decisión política se presenta como resultado de la voluntad divina (Bernabé, Álvarez-Pedrosa 2004: 196-198).

En cuanto al contenido de la expresión, y tal y como sucede en ámbito acadio, en la mayoría de casos la función exacta de la divinidad se sobreentiende y sólo se indica su presencia delante del monarca. En cambio, en unas pocas excepciones se explicita, indicando, por ejemplo, que la divinidad mantiene al rey “ligado” al éxito, o se evidencia su función mágica de escudo protector enfrente del monarca o su ayuda haciendo el rey invisible a sus enemigos (Del Monte 1986: 60 ss.).

c) *Luvita: ellos corrieron delante de mí*

Los testimonios en *luvita* jeroglífico abarcan un período de tiempo relativamente amplio, pero su distribución a lo largo del tiempo no es regular. Después de la primera aparición, del Bronce Final y políticamente ligada al Reino Hitita, el tópico no vuelve a aparecer hasta unos tres siglos más tarde, en el contexto, muy cambiado, de los reinos neohititas de la Edad del Hierro. El cambio cronológico y político se corresponde con un cambio dialectal, pues se transita del “*luvita* imperial” al “*luvita* de la Edad del Hierro” o “*luvita* tardío” (Yakubovich 2015). En conjunto se cuenta con bastantes menos atestaciones que en los casos acadio e hitita, hecho nada sorprendente pues, en general, el número de textos conservados en *luvita* jeroglífico es mucho menor. Además los ejemplos parecen ser formalmente más variables, lo cual puede estar ligado al conocimiento moderno de la lengua y de su sistema de escritura, que está aún en construcción.

La inscripción más antigua que contiene el tópico es de época imperial hitita, de modo que será tratada ahora sólo por cuestiones lingüísticas, no cronológicas ni políticas. Se trata de la inscripción de Yalburt, atribuida a Tudhaliya IV (Bryce 2005: 304; Hawkins 1995: 13), ca. 1237-1209 a. C., donde aparece cuatro veces siempre con la misma estructura, vocabulario y forma:

*a-wa/i-mu* (DEUS)TONITRUS DOMINUS-na PRAE *hwi/a-i(a)-tá* [ej. 5.5.7, §12.4]  
 “Y Tarhuntas, (mi) Señor, corrió delante de mí”

Se trata, pues, de una expresión del mismo lugar común, en este caso expresado en una lengua y un sistema de escritura distintos (Hawkins 1995: 79). Ello no es sorprendente pues los últimos siglos de la historia del Reino Hitita, que en este momento se acercaba a su fin, están marcados por un aumento de la influencia cultural hurrita y *luvita*, muy presente en la zona meridional del reino y que, entre otras formas, se pone de manifiesto por un aumento del uso del *luvita* en detrimento del hitita (Rubio 2006: 48; Van den Hout 2006 *passim*).

Después de este primer testimonio han de pasar los siglos correspondientes al período de crisis del Bronce Final y el Hierro I para que el tópico reaparezca en las inscripciones. Aun así, la forma será aparentemente la misma, con pequeñas variaciones, claro está, de tipo contextual.

Lo encontramos, por ejemplo, en una inscripción del rey Katuwa de Karkemiš, fechada entre finales del siglo X e inicios del IX a. C.:

*wa/i-ma-tà-\*a* |PRAE-na (PES<sub>2</sub>)HWI-ia-ta [ej. 5.5.3]  
 “Ellos corrieron delante de mí”

Por “ellos” esta inscripción se refiere a las divinidades Tarhuntas, Karhuhas y Kubaba, que aparecen como sujeto dos líneas antes. Las mismas divinidades se encuentran en otra inscripción del mismo gobernante donde vuelve a aparecer el tópico [ej. 5.5.4], pero en esta ocasión con una forma verbal no identificada con claridad (PES<sub>2</sub>(-)*wa/i-sà-i-ta*) e interpretada gracias al contexto que ofrece precisamente el tópico literario (Hawkins 2000 vol. I p. 114).

El tópico aparecería también en una inscripción más o menos contemporánea [ej. 5.5.1], encargada por un tal Arpas de Tell Ahmar no muy bien identificado pero relacionado con el rey de la misma ciudad, Hamiyatas (Payne 2012: 94). Por desgracia la línea en cuestión está rota y la atestación se reconstruye gracias a los paralelos.

Del mismo reino de Tell Ahmar proviene otra inscripción, escrita —o encargada— esta vez por el mismo rey Hamiyatas, donde se encuentra otra vez el tópico. Cronológicamente se sitúa entre finales del s. X e inicios del IX a. C. y en este caso se lee:

|PRAE-pa-wa/i||-mu |za-a-sa |EXERCITUS-la/i/u-na-si-sa (DEUS)TONITRUS-sa |hu-ha-sà-ta-si [ej. 5.5.5, §7]  
 “Y este Tarhuntas del ejército corrió delante de mí”

El principal problema de esta atestación es el verbo, que presenta un sufijo final en *-si* aún no interpretado definitivamente y que otra vez se traduce a partir del contexto y los paralelos (Hawkins 2006: 21-22).<sup>13</sup> Una construcción muy parecida se halla en la línea 19 de la misma inscripción, con el mismo verbo controvertido y la misma divinidad.

Finalmente puede encontrarse otra vez el tópico en la inscripción de TOPADA [ej. 5.5.6], procedente del reino homónimo de la zona de Tabal, en el área central del sur de Anatolia.<sup>14</sup> Fue fechada entre el 730 y el 728 a. C. (Hawkins 2000 vol. II p. 452; Payne 2012: 54) y el protagonista del relato es el rey Wasusarmas. La inscripción es bastante inusual, tanto por su contenido como por las formas y lecturas de los signos (Hawkins 2000 vol. II p. 430, 451 ss.; Payne *loc. cit.*). En la expresión del tópico aparecen cuatro divinidades: Tarhuntas, Sarruma y dos deidades más aún no identificadas (Hawkins 2000 vol. II p. 457; Payne 2012: 58 n. 67), aunque el problema principal es, otra vez, el verbo. El contexto y el adverbio *peran* inducen a

13. Aunque su función no está clara aún, al elemento *-si* generalmente se le atribuye un valor mediopasivo o de pronombre reflexivo (Payne 2014: 25).

14. Annick Payne (2012: 58 n. 68) compara la atestación de TOPADA §17 [ej. 5.5.6], entre otras, con la de la inscripción BABYLON 3 en lo que seguramente es un error que debe entenderse como BABYLON 1. En BABYLON 3, inscripción breve (Payne 2012: 89), solo se menciona una ofrenda, mientras que en BABYLON 1 aparece una variante del tópico aquí tratado: “For me the Halabean Storm-God ran with favor”, trad. de Payne [ej. 5.5.2].

pensar que estamos delante de la perífrasis verbal habitual, pero lo cierto es que el verbo representado por el signo \*179 se interpreta por contexto (Payne 2012: 58 n. 68).<sup>15</sup>

En el caso del *luvita* jeroglífico, pues, los problemas de interpretación que presentan algunos ejemplos impiden hablar de una forma claramente estandarizada.<sup>16</sup> Por otro lado, y aunque el tópic también aparece en *luvita* explícitamente relacionado con el ámbito bélico (véanse especialmente TELL AHMAR 6 §§17-21, TOPADA §§16-18, KARKAMIŠ A11b+c §§9-14), es siempre muy parco, e indica poco más que la protección divina en batalla (Del Monte 1986: 64). En este contexto el tópic parece llevar menos carga ideológica y estar conectado con menos contenido cosa que, en parte, puede deberse al hecho de conservar menos número de atestaciones. Sea como fuere, mientras que en ciertas ocasiones en hitita esta circunstancia se expresaba con varias implicaciones, en *luvita* queda reducido a su mínima expresión. Es quizá la única lengua que pondría en entredicho el esquema narrativo general en el que el rey responde a una amenaza previa (*vid.* n. 1).

d) *Arameo: Hadad fue delante de mí*

Por lo que hace al arameo, se conserva un único testimonio en la llamada Estela de Tell Dan. La inscripción proviene del antiguo reino de Aram-Damasco y su redacción se sitúa en la primera mitad del siglo IX a. C. (Biran, Naveh 1993: 85-86), aunque su estado fragmentario impide establecer con seguridad quien fue su promotor.<sup>17</sup> En la línea 5 de la inscripción se puede leer:

*wyhk.hdd.qdmy* [ej. 5.2.1]  
Hadad fue delante de mí

El hecho de que esté un poco rota ha provocado que varios especialistas hayan propuesto diversas reconstrucciones (*e. g.* Athas 2003: 193-194; Martínez Borobio 2003: 221 ss.; Lipiński 2016: 6-7). En cualquier caso, e incluso sin intentar reconstruir ninguno de los pasajes perdidos, es evidente que el tópic aparece relacionado con la ayuda que la divinidad ofrece al rey en plena batalla y gracias a la cual este último consigue vencer. Es cuando menos notable que la

15. David Hawkins planteó la posibilidad de que fuese un intento de reproducir la forma arcaica del signo *HWI* (Hawkins 2000 vol. II p. 457).

16. Cabe destacar la presencia, muy habitual en las atestaciones en *luvita*, de la partícula de discurso directo *-wa-*. Aunque debido al carácter de la documentación *luvita* esta partícula es omnipresente (Payne 2014: 40), en el contexto de las inscripciones funerarias podría ponerse en relación con la creencia que una vez muerto el rey, su alma moraría en la inscripción; una creencia de origen hitita que se transmite al ámbito neohitita (Masson 2010; Melchert 2010).

17. Los autores de la *editio princeps* consideraron que el rey que la encargó, cuyo nombre no se conserva en el texto, probablemente fuera un régulo vasallo de Damasco, rey en Beth Rehob o Maacah. Aun así, no desdeñaban completamente la posibilidad de que fuese Haza-El, rey del propio Damasco (Biran, Naveh 1993: 94-98), una opción que, en su opinión, se confirmó con el posterior hallazgo de nuevos fragmentos de la misma inscripción (Biran, Naveh 1995: 17-18). La misma opinión era defendida por Edward Lipiński (2000: 351). Emiliano Martínez Borobio (2003: 221) sugería, sin proponer ninguna autoría clara, la misma opción. Uno de los estudios más pormenorizados sobre la inscripción defendía que el autor fuese Bar-Hadad II, hijo y sucesor de Haza-El (Athas 2003: 263-265), aunque el mismo autor propuso una distribución diferente de los fragmentos encontrados (Athas 2003: 189 ss.). Sigurdur Hafþórsson (2006: 59-64) contemplaba ambas opciones sin decantarse por ninguna de las dos. Recientemente Giulia Grassi, Lipiński y Younger han insistido en considerar la atribución a Haza-El la más probable y la más aceptada (Fales, Grassi 2016: 136; Lipiński 2016: 1; Younger 2016: 591-592).

única atestación del tópico en arameo se produzca en la única inscripción en arameo antiguo conservada donde se narra —brevemente— una campaña militar (Merlo 2014: 114).

En este caso no se puede hacer ningún análisis de variaciones ni de evolución, pero merece la pena comentar que, aunque ésta es la única aparición de la fórmula en contexto arameo, otras inscripciones en arameo antiguo reflejan la misma ideología con otros recursos. Así, la inscripción de Zakir (KAI 202), la inscripción botín de Haza-El en Samos (KAI 311) y el marfil de Arslantaš (KAI 232) transmiten también la idea de la divinidad que ayuda al monarca en medio de la batalla pero con expresiones distintas (Lipiński 1994: 92-93). Lo mismo sucede con la Estela de Meša, el principal testimonio escrito de la lengua moabita (Parker 1997: 43 ss.), así como con otras inscripciones de reinos levantinos del Hierro (Daccache 2016: 49-53).

e) *Hebreo: Yahvé, el que va delante de vosotros*

Finalmente, el susodicho lugar común se encuentra también en ámbito hebreo. En este contexto aparece, generalmente, más elaborado desde un punto de vista literario y no tan codificado desde un punto de vista formal. Los ejemplos se insertan en el contexto general del Antiguo Testamento en el cual se hace especial énfasis en la alianza que el pueblo de Israel contrae con Yahvé, por lo tanto y como es evidente la divinidad que aparece es invariable. Por otro lado, se podría decir que literariamente sufre una diversificación importante: el tópico del dios que acompaña al rey —en este caso al pueblo de Israel o a alguno de sus patriarcas— no se restringe al ámbito bélico, sino que se extiende a otros contextos; principalmente al del dios que hace de guía de su pueblo [ej. 5.3.2; ej. 5.3.3; ej. 5.3.5]. Además, como sucedía también en otras lenguas, la idea del dios acompañando a su elegido en batalla a veces se transmite con una fraseología distinta [ej. 5.3.1, 20:1, 20:4; ej. 5.3.4; ej. 5.3.7; ej. 5.3.6]. Donde sí encontramos finalmente el tópico bajo una forma más próxima a lo visto hasta ahora es en Deuteronomio 1:30:

*Yhwh ʔlhykm hhlk lpnykm hwʔ yllm lkm* [ej. 5.3.1, 1:30]

Yahvé, vuestro dios, el que va delante de vosotros, él luchará a favor vuestro

Una forma parecida puede encontrarse en el mismo libro [ej. 5.3.1, 31:8], donde el contexto bélico —de conquista— no es explícito pero se sobrentiende. En hebreo la variabilidad es, en general, mayor, incluso dentro de las atestaciones de la forma “canónica”. Por ejemplo, en Deuteronomio 31:3 el tópico aparece con un verbo distinto. Algo parecido sucede en Éxodo 23:20-23, donde la fraseología es ligeramente distinta y donde el tópico entero ha sufrido cierta variación: Yahvé envía un ángel que es el que tiene que guiar (ir delante) Abraham y por extensión todo el pueblo de Israel.<sup>18</sup>

En general se puede concluir que la creencia subyacente que se ha tratado hasta ahora se encuentra muy presente en el Antiguo Testamento, pero solo en ocasiones muy puntuales cristalizó en el tópico literario aquí tratado.

18. Compárese con dos inscripciones del rey babilonio Nabopolassar donde el monarca afirma que el dios Marduk “Made a favourable tutelary spirit walk at my side and he let (me) succeed in everything I undertook. He had Nergal, the strongest among the gods, march at my side”, trad. de Rocío da Riva [ej. 5.1.21].

3. *Recapitulación y análisis*

a) *Análisis comparativo de las realizaciones del tópico*

Los varios ejemplos del tópico aquí tratados contienen unas similitudes de léxico, morfología y sintaxis que parecen superar las diferencias lingüísticas. En el siguiente cuadro puede verse una comparativa de la realización del tópico en cada lengua, elaborado a partir de la forma más habitual en cada idioma, es decir, la forma ya codificada. En el caso del luwita, donde el tópico parece bastante más variable que en otros contextos, el ejemplo de la tabla se ha escogido por pertenecer a la Edad del Hierro y no presentar problemas de interpretación. El orden de los ejemplos se ha alterado respecto al texto anterior para mostrar más claramente las afinidades lingüísticas.

<i>a-lik</i>	<i>pa-ni-a</i>
que va	delante de mí
Verbo (participio)	Sustantivo (gen.) + pronombre
<i>hhlk</i>	<i>lpnykm</i>
el que va	delante vuestro
Artículo + Verbo (participio)	Preposición (nominal) + pronombre
<i>hdd</i>	<i>qdmv</i>
Hada	delante de mí
Sujeto	Preposición + pronombre
[...] DINGIR <sup>MES</sup> <i>hu-u-ma-an-te-es</i>	<i>hu-i-e-er</i>
todos los dioses	corrieron
Sujeto	Verbo
<i>wa/i-ma-tû-'</i>	(PES) <i>HWI-ia-ta</i>
ellos	corrieron"
Sujeto enclítico (* <i>ata</i> )	Verbo
	Preverbio (* <i>peran</i> )
	delante
	Preverbio
	<i>PRAE-na</i>
	delante
	corrieron"
	Verbo

Acadio	URI.GAL
RIMA 2 A.O.101.1 II 50	El divino estandarte
Hebreo	Sujeto
Dt 1:30	<i>yhwh ʔlhykm</i> Yahvé, vuestro dios,
Arameo	Sujeto
KAI 310 lín.5	<i>wyhk</i> Fue
Hitita	Waw narrativo + verbo
KBo III.4+ I 38-39	<i>nu-mu</i> Y de mí
Luvita	Conector + pronombre enclítico
KARKAMIŠ A11b+c §11	“De mí Partícula discurso directo + pronombre enclítico (* <i>mu</i> )

Como se puede ver, la misma construcción se va repitiendo en todas las lenguas. La morfología y el léxico muestran formas compartidas por algunos ejemplos y, semánticamente, se podría decir incluso que es un calco. La sintaxis de todos los ejemplos también es muy similar, aunque no tiene mucho sentido destacar los parecidos en construcciones tan breves y tan precisas. La similitud en la sintaxis podría deberse simplemente a la similitud en el mensaje. Por el contrario la morfología y el léxico muestran paralelos mucho menos casuales.

Considerando los ejemplos de las lenguas semíticas en conjunto, se puede ver que en los tres casos el verbo usado es el mismo: *alākum* en acadio, *helak* en arameo y *halak* en hebreo, que son claramente cognados (ALCBH p. 84; DRS 5: 413-414). En el caso del acadio y del hebreo se formula en participios de formas equivalentes (G/qal) y, por otro lado, el complemento predicativo es también el mismo: se usa el sustantivo *panum* en acadio y la preposición *lifnē* en hebreo, basada en el sustantivo *pānīm*, cognados también (HALAT 2 p. 888; ALCBH p. 191, 297). Sin duda la fórmula hebrea parece emular el ejemplo acadio. El único ejemplo conservado en arameo, que no presenta ningún problema a nivel de interpretación, no muestra paralelismos tan marcados con los otros ejemplos.

En el caso de las dos lenguas indoeuropeas las semejanzas son aún más notorias. Aunque en el caso del luvita es difícil hablar de una forma codificada, la forma básica remite claramente al antecedente hitita. En el ejemplo de la tabla vemos la partícula de discurso directo y el pronombre enclítico de primera persona del singular en dativo *-mu*, en el que el timbre vocálico se ha visto modificado por concomitancia con el pronombre de tercera persona del plural en nominativo *-ata-*, sujeto de la frase que sustituye el nombre de la divinidad. Luego aparece el adverbio *peran* en función de preverbo (notado logográficamente) y finalmente el verbo que ha sido identificado con el verbo hitita *huwai-/huiya-* (Hawkins 2000 vol. 1: 105), conjugado, como en hitita, en 3ª persona del plural del pretérito de indicativo activo. No hace falta insistir hasta qué punto los usos son paralelos: la construcción entera es exactamente la misma, tanto en la sintaxis, como en la morfología, como en el léxico. Es muy evidente que, en lo que hace a esta expresión concreta, la tradición hitita cuneiforme confluye en la nueva tradición luvita con su escritura jeroglífica. En este caso, además, contamos con un testigo de excepción: la

inscripción de Yalbur, que atestigua la transmisión del tópico de un ámbito a otro y representa el nexo entre las dos tradiciones.

En las varias realizaciones del tópico lo que permanece más variable, como era de esperar, son los pronombres y las divinidades implicadas. Sobre estas últimas ya se ha indicado como varían según cada panteón y la predilección de cada monarca, pero cabe destacar la aparición de figuras análogas. En el ejemplo arameo aparece Hadad, cabeza del panteón arameo, mientras que en todas las atestaciones en luvita jeroglífico aparece Tarhuntas, cabeza del panteón luvita. Los dos son representados habitualmente como dioses de la tempestad, y es que Tarhuntas y Hadad son figuras equivalentes, como también lo son del Tarhuntas hitita, del Adad acadio y del Tešub hurrita (Haas 1994: 322 ss.).<sup>19</sup> Nótese que el Dios de la Tempestad también aparece en la formulación del tópico típica de los Anales de Muršili II. En cuanto a figuras análogas, compárese también el “Tarhuntas del ejército” que aparece en la inscripción de Tell Ahmar 6 (*Tarhuntas kuwalanasis*) con el “Dios de la Tempestad del ejército” (*Tarhunza kuwalanas*) que aparece en la construcción del tópico en los Anales desarrollados de Muršili II.

Las más que remarcables similitudes que muestran los ejemplos parecen sugerir, pues, una continuidad directa en las atestaciones encontradas en las diversas lenguas. Es cuestión de plantearse, entonces, si se trata de un recurso que fue copiado de una lengua a otra y, en este caso, qué origen tiene y como llegó a difundirse tan ampliamente.

En algunos casos sí se puede afirmar que hay una herencia que se transmite, como claramente muestra el caso ya comentado del hitita y del luvita. Algo similar sucede en el caso del hebreo, pues al ser una copia bastante literal del ejemplo acadio se puede proponer con cierta seguridad que el tópico acadio se infiltró puntualmente en el texto bíblico.<sup>20</sup> Más dificultades plantean los casos del arameo y del hitita. Evidentemente el hecho de que el testimonio más antiguo conservado sea en acadio impone ciertas nociones sobre su origen, pero una posible transmisión al hitita y al arameo es más difícil de explicar.

Si nos centramos en el hitita, en primer lugar la primera forma atestada en este ámbito no es una copia exacta o una traducción literal que pueda ser considerada un calco (como sí sucede en los casos luvita y hebreo). Se puede suponer que la adopción de la fórmula es anterior al primer testimonio conservado y que cuando detectamos el tópico por escrito ya ha sufrido cierta elaboración literaria en el nuevo contexto. Como hipótesis es perfectamente plausible, pero implica asumirla sin tener pruebas de ello. En segundo lugar, la escritura cuneiforme —y su tradición literaria— llegaron al país de Hatti desde Siria, adaptando una forma tardía del silabario paleobabilónico o una versión norsiria del silabario paleoacadio (Rubio 2006: 46-47). La primera de estas opciones es la que goza de un consenso más generalizado (Van den Hout 2009; Weeden 2016), pero en este caso es necesario explicar por qué el tópico aquí tratado se reproduce en hitita y en el acadio de Hattuša cuando no parece hallarse en textos paleobabilónicos sirios.<sup>21</sup> El caso del arameo es parecido: si bien el léxico y la semántica nos

19. Sobre las figuras del Dios de la Tempestad en el Próximo Oriente Antiguo *vid.* Schwemer 2007 y 2008.

20. Ya Hayim Tawil lo sugería así (ALCBH p. 85 5).

21. Aunque si se acepta que el origen del sistema de escritura hitita hay que buscarlo no en el paleobabilónico sino en el paleoacadio quizá se podría pensar en una transmisión textual directa. ¿Aparte de las leyendas de Sargón, rey al cual Hattušili I hace referencia explícita en sus “Hazañas”, y las de Naram-Sin, de las que también se encontraron copias en Hattuša (Beckman 2001), otras composiciones arcaicas como los textos de Rimuš, hijo de Sargón, fueron también recibidas y leídas en el país de Hatti? Ningún documento conocido hasta la fecha lo demuestra. Sobre la transmisión de las sagas sargónicas al país de Hatti *vid.* Westenholz 2011.

sitúan sin ningún tipo de duda ante un testimonio del mismo tópico, sus vías de transmisión permanecen más nubladas, y la única atestación conservada no permite argumentar una filiación directa con ningún precedente.

b) *Distribución del tópico. I Geografía*

Es interesante destacar la ausencia del tópico en otros idiomas. Es notable, por ejemplo, su ausencia casi absoluta en los textos en sumerio encargados por los reyes de la Baja Mesopotamia.

Los estandartes, tan recurrentes en las apariciones del tópico en asirio, en contexto sumerio quedan mayoritariamente restringidos al ámbito cultural. Varios términos para “estandarte” están atestiguados en sumerio desde el período predinástico con signos variables (Szarzyńska 1996), pero se refieren generalmente a los estandartes de las divinidades que se encontraban en la entrada de los templos y raramente aparecen en contextos militares (Pongratz-Leisten 1992: 302-308; véase también CAD Š/3 p. 344 ss. y CAD U and W p. 223 ss.).<sup>22</sup> Una de las pocas excepciones nos la proporciona un texto del rey presargónico Eannatum, que declara que “He defeated the ruler of Arawa, who stood with the (city’s) emblem in the vanguard” (trad. de Douglas Frayne [ej. 5.6.1]). Otra la ofrece uno de los nombres de año de Hammurabi, donde se declara haber hecho un estandarte en forma de palmera que se sitúa delante del ejército [ej. 5.6.11].

Por otro lado, el tópico que hace referencia a la divinidad yendo delante del rey aparece en un texto de Gudea de Lagaš, pero insertado en un contexto litúrgico sin matices de ningún otro tipo, dentro del relato de una ceremonia relacionada con el inicio de la construcción de los templos ([ej. 5.6.2], *vid.* Nevling Porter 1993: 82-84). En unas pocas ocasiones el tópico sí aparece en sumerio bajo una forma equiparable a las analizadas aquí, pero sin que se puedan apreciar formas “canónicas” y con implicaciones ligeramente distintas a lo visto hasta ahora. Aparece, por ejemplo, en los textos ya comentados de Hammurabi [ej. 5.6.8] y Puzur-Šulgi [ej. 5.6.9], donde es el rey el que “va delante” de sus tropas. Aparece, también, en un texto de Rim-Sin I (ca. 1822-1763 a. C.) como alabanza a una divinidad concreta (“For the goddess Ninšubur [...] proud one who goes at the fore of the gods” trad. de Douglas Frayne [ej. 5.6.6]). En sumerio, pues, la forma tipificada que estamos tratando no está atestiguada, y sólo aparecen muy puntualmente algunas variantes. Cabe destacar, además, que estas formas puntuales son de época paleobabilónica, es decir, posteriores al primer testimonio acadio.

En el ámbito del sumerio, como sucede también en otras lenguas, la creencia que la divinidad apoyaba al rey en batalla se expresa puntualmente con fórmulas distintas al tópico de “ir delante”, ya sea indicando explícitamente que la divinidad ayuda al rey en el campo de batalla [ej. 5.6.3] o señalando que ésta va al lado derecho del monarca en las contiendas [ej. 5.6.5; ej. 5.6.7].

De un modo similar, el tópico (tal como se ha caracterizado en las líneas anteriores) tampoco está atestiguado en los textos en acadio babilonio, la zona de más influencia sumeria. En este ámbito la presencia de la fórmula es únicamente testimonial: aparece, por ejemplo, en una inscripción de Nabu-šuma-imbi, gobernador de la ciudad de Borsippa bajo el reinado de Nabu-šuma-iškun (ca. 760-748 a. C.). Puede leerse la forma *a-lik maḥ-ri* [ej. 5.1.17] (cf. I 3 en

22. E. g. ETCSL 1.1.3 lín. 166; ETCSL 2.6.9.6 lín. 10; ETCSL 4.08.30 lín. 4; RIME 3.1 p. 83 XXII 20, p. 84 XXIV 21, p. 86 XXVII 18.

la misma inscripción), pero está relacionada con la titulación de las divinidades a las cuales se dedica la inscripción y no insertada en la narración de una batalla.

En el ámbito del acadio babilonio la imagen de la divinidad acompañando el rey en batalla aparece expresada puntualmente con otras fórmulas del tipo “con la ayuda del dios X”, “el dios X iba a mi lado” o “con la fuerza que me dio el dios X”. Algunos ejemplos pueden encontrarse, por ejemplo, en un texto de Ašduni-iarim de Kiš (ca. s. XX a. C.) donde se indica explícitamente que la divinidad ayuda al rey en el campo de batalla [ej. 5.1.25], o en un texto del rey Šamšuiluna de Babilonia (ca. 1750-1712 a. C.), donde las divinidades Zababa e Ištar prometen al monarca ir a su lado derecho y matar sus enemigos [ej. 5.1.24]. Otros ejemplos de este tipo de expresiones pueden hallarse en los textos de Nabucodonosor I [ej. 5.1.13; ej. 5.1.14; ej. 5.1.15; ej. 5.1.16], en los de Ninurta-kudurri-ušur [ej. 5.1.34; ej. 5.1.35],<sup>23</sup> en los de Nabopolassar [ej. 5.1.21; ej. 5.1.22] e incluso en los de Ciro [ej. 5.1.41].

Es cuando menos notable que la expresión de la creencia que la divinidad acompañaba el monarca en los encuentros militares aparece, no mediante el tópico de “ir delante” sino con las expresiones justo ahora comentadas, varias veces en los textos babilónicos puestos por escrito bajo el reinado de monarcas asirios. A partir de Tiglatpileser III (ca. 744-727 a. C.), Babilonia fue conquistada y gobernada intermitentemente por Asiria, y precisamente en las inscripciones que los monarcas asirios se hicieron erigir como reyes en el sur es donde encontramos algunos de los testigos de esta creencia en acadio babilonio. Véanse ejemplos de Sargón II [ej. 5.1.18], Esarhaddon [ej. 5.1.19; ej. 5.1.29; ej. 5.1.30] y Assurbanipal [ej. 5.1.20].

De modo general podemos concluir que la imagen del dios acompañando el rey en las batallas y ayudándolo a vencer es mucho menos habitual en la Baja Mesopotamia. Mientras el tópico de “ir delante” cuenta con muy pocos testimonios que, además, no están estandarizados, expresiones similares como la del “dios al lado” aparecen sólo puntualmente. Estas últimas, si bien cuentan con mayor número de ejemplos, tampoco son referencias habituales en los textos babilónicos, hasta el punto de que algunas de sus apariciones pertenecen, en verdad, a textos de monarcas asirios.

### c) *Distribución del tópico. II Ideología del poder*

Mientras que la distribución geográfica del tópico resulta bastante clara y parece posible discriminar, *grosso modo*, entre zonas donde se usa frecuentemente y zonas donde su uso es esporádico, tal tipo de distinción no puede establecerse a partir de criterios literarios. Aquellos textos donde aparece el tópico, en todos los casos se trata de *res gestae* en el sentido en que las definió Mario Fales:<sup>24</sup> textos con “special accent that (...) lays on the feats of the royal protagonist; in a relentless self-attribution (...) of the success of every described action and endeavour. Moreover, (...) such a narrative may at times reveal the underlying traits of a political manifesto, aimed at gaining the courtiers’ and subjects’ consensus to the (military and

23. Quizá también en [ej. 5.1.36], pero en este caso el texto está muy reconstruido.

24. Con la excepción del texto bíblico, que es imposible catalogar dentro de una única tipología y merecería varias consideraciones aparte. Para una breve introducción a la cuestión de los géneros literarios que incluye la Biblia véase Barton 1992. Sobre la composición y los géneros que incluye el Deuteronomio, libro en el cual se encuentran las dos manifestaciones “canónicas” del tópico aquí tratadas, véase Weinfeld 1992: 169, 171-173. Por otro lado, la definición del género de las *res gestae* que ofrece Fales se acerca mucho a lo que Hans Güterbock calificó como *virtutes* (Güterbock 1983: 175).

religious) policies undertaken by the royal narrator” (Fales 1999-2001: 130-131). No pudiéndose discriminar por tipología los textos en los que el tópico aparece o no aparece, la conclusión es que la presencia o ausencia no se corresponde con tipologías textuales, sino con ciertos contextos geográficos o cronológicos.

Las *res gestae* son un tipo de texto muy profuso en la Antigüedad y sobre el cual, como indica Fales, es generalmente aceptado que entrañaba la finalidad principal de glorificar la figura del rey (véase también Da Riva 2008: 26-28). Se trata, pues, de textos con un importante trasfondo ideológico, que no dependen tanto de unos hechos históricos concretos sino de los prejuicios, la ideología y las creencias de su redactor o compositor, que filtran el trasfondo real de los textos.<sup>25</sup> Lo que conviene analizar entonces es el contexto ideológico de composición y redacción de estos textos en comparación entre ellos. De ello se puede apreciar una correlación casi absoluta entre la aparición o la ausencia del tópico y ciertas características de la ideología real, que evidencia la conexión del tópico con una ideología guerrera.

La realeza y la ideología del poder son ámbitos que han sido ampliamente estudiados por la investigación moderna, que ya ha puesto de relieve las similitudes y las diferencias que éstas muestran en distintos contextos (véase recientemente Fales, del Fabbro 2017: 192-200). Es generalmente aceptado que la ideología sumeria del poder se definía primordialmente por la relevancia que otorgaba al ámbito litúrgico y cultural (Postgate 1995: 396-398), dejando en un segundo lugar elementos como el militar, que eran básicos en otros contextos. Así pues, a diferencia del ámbito asirio, hitita y sirio, donde la figura del guerrero es primordial para construir la imagen del monarca, en el mundo sumerio ésta se define a partir de la figura del sacerdote (Steinkeller 1999). En otras palabras, el elemento militar o bélico no es tan relevante en la definición de la realeza o del poder; una característica que parece conservarse en la Baja Mesopotamia cuando ya no la gobernaban “los sumerios” (Da Riva 2008: 28-29).<sup>26</sup>

No se trata de recuperar las viejas teorías maniqueas que hablaban de una realeza sumeria de tipo sacerdotal y una realeza semita de tipo guerrero que se iban alternando y que se concebían como entidades separadas y opuestas (tanto menos cuando en esta consideración estamos teniendo en cuenta también el ámbito hitita, comparable, en esta cuestión, al ámbito semita, *vid.* Bonatz 2007: 120-123). Pero si se acepta, como es habitual, el principio aproximativo según el cual los textos que se han conservado reflejan en cierto modo la ideología de quién los producía, se desprende que unos y otros textos transmiten discursos ideológicos y modelos de realeza parcialmente distintos (Lambert 2013; Novák 2017: 77-81; Verderame 2016: 50-52). En lo que aquí concierne, en unos casos el elemento militar es relevante a la hora de definir el monarca y en otros no, o no tanto.

Tratándose de textos muy connotados ideológicamente, el contenido está determinado por la finalidad o la intencionalidad de su mensaje: mostrar que el monarca es el rey ideal. Como ya se ha comentado, las sociedades del Próximo Oriente Antiguo no tenían todas el mismo concepto de “rey ideal”, de ahí las divergencias en la caracterización de sus monarcas. Lo que sí permanece invariable es el mensaje, que pretende mostrar cuán perfecto es el rey y cuya

25. Sobre este principio aproximativo véase Liverani 1973.

26. Es ilustrativo por ejemplo como el rey neasirio Esarhaddon, en época de sumisión babilonia a los reyes del norte, se construyó una imagen pública como gobernante de la Baja Mesopotamia: principalmente mediante la celebración de rituales (típicos del sur) y la adopción de una titulación (propia también del sur) de omnipresentes referencias teónimas (Nevling Porter 1993: 77-117).

transmisión puede adaptarse a las necesidades ideológicas de cada grupo exagerando o minimizando ciertos episodios, o sencillamente omitiendo ciertos otros. Así, más allá de que realmente se produjeran o no episodios bélicos, éstos solo aparecen en los textos meridionales en ciertos contextos en los cuales se considera conveniente destacar esta faceta, como en los casos antes comentados (véase 3.b). En éstos, el uso de la fraseología aquí comentada y la simple aparición del elemento bélico en los anales podría atribuirse al hecho que en todos los casos se trata de monarcas que llevaron a cabo una intensa actividad militar.<sup>27</sup> No quiere decir esto que la guerra sea un elemento inexistente en los textos de la Baja Mesopotamia o que sus monarcas no se definieran nunca como guerreros valerosos. Sencillamente implica que el elemento bélico, dentro del conjunto de ejes que vertebran la ideología real y que definen la imagen del monarca ideal, tiene menos peso a favor de otros elementos y en comparación con otros contextos como por ejemplo el asirio. Por esta razón el tópico aquí tratado y las fórmulas paralelas —mayoritariamente la del dios que va al lado— cuentan con pocos testimonios en los textos de la Baja Mesopotamia: el tema de la guerra sólo aparece esporádicamente, y con ella los tópicos literarios que se usan para relatarla.<sup>28</sup>

Finalmente, al tratar los textos debe recordarse que se está hablando de ideología, es decir, de cómo los reyes querían ser retratados, cómo querían mostrarse y cómo querían ser recordados por la posteridad, cosa que, como ya se ha dicho, puede llegar a implicar cierto desaprecio de la realidad. En el texto ya mencionado de Šamši-Adad V, rey asirio, el monarca contaba que: “capturé a Baba-aḥa-idina junto con el estandarte divino que va delante de él” (véase 2.a). Baba-aḥa-idina era, precisamente, un rey babilonio, y por lo que dice Šamši-Adad V parece que también llevaba el estandarte de la divinidad en batalla. Algo parecido contaba Eannatum, *ensi* de Lagaš, acerca de su victoria sobre una ciudad aún no muy bien identificada: “venció (Eannatum) al gobernante de Arawa, que permaneció delante de la ciudad con el estandarte” (véase 3.b).<sup>29</sup> La misma práctica se delata en el nombre del 27º año de Hammurabi de Babilonia [ej. 5.6.11]. La cuestión es, pues, que aunque los testigos conservados en la documentación escrita son muy escasos e indirectos, parece que llevar los estandartes de los dioses en batalla también era una costumbre de la Baja Mesopotamia (o que al menos en ciertos momentos algunos reyes la siguieron), donde además se habría practicado ya en fecha muy antigua. La documentación textual nos permite ir incluso más allá, y suponer que ésta era una práctica generalizada. Así lo indican, por ejemplo, las referencias a los *mubabbilum* en los

27. Sobre la notable actividad militar en Mesopotamia a mediados del tercer milenio y en los primeros siglos del segundo milenio *vid.* Liverani 2011: 160-164, 272-277, 343-346, 357-360 (cf. Novák 2017: 74-76). Sobre las actividades militares de Nabucodonosor I *vid.* Nielsen 2012. Sobre Nabopolassar *vid.* Da Riva 2008: 2-7. En cuanto a Ninurta-kudurri-ušur, parece que la cuestión militar es la que el mismo rey estaba más interesado en destacar: “The most prominent event mentioned in the inscriptions of Ninurta-kudurrī-ušur is his victory over a band of marauding Aramean tribesmen” (RIMB 2 p. 288). El caso de Nabopolassar es especialmente paradigmático. Nabopolassar fue quien expulsó los asirios de Babilonia, y en sus textos se enorgullece repetidamente de la hazaña, usándola como arma de propaganda política (Da Riva 2013: 5-8).

28. *Cf.* Liverani 2011: 760-769 que explicaba las diferencias entre anales asirios y babilonios no como una cuestión de tradición cultural sino como la consecución de estrategias distintas de propaganda. Si bien es posible que, como propone Mario Liverani, cierta estrategia política también influyera en la elaboración del discurso público, uno no puede dejar de preguntarse hasta qué punto se trata de discursos orquestados desde un punto de vista estratégico o sencillamente del reflejo de un *habitus* en los términos de Pierre Bourdieu (2000: 256).

29. Sobre la lectura y la identificación del topónimo URUxA véase Steinkeller 1982: 244-246.

textos de Mari, un tipo de soldados que marchaban delante de las tropas con un estandarte (Vidal 2009: 44).

d) *Distribución del tópico. III Cronología*

Esta reflexión, aplicada a la geografía, se puede hacer extensible a la cronología. La distribución a lo largo del tiempo de los ejemplos en hitita y acadio reafirma que se trata de un tópico que, aún sus excepciones, permanece estrechamente ligado al ámbito militar. Después del primer testimonio en hitita, en un texto de Hattušili I (ca. 1650-1620 a. C.) las siguientes apariciones del tópico provienen de inscripciones fechadas a partir de la primera mitad del siglo XIV a. C. en adelante. De un modo similar después de la primera atestación en acadio, perteneciente a un texto del rey Rimuš (ca. 2278-2270 a. C.), el tópico aparece bajo formas variables en los primeros siglos del segundo milenio a. C. y no reaparece en las inscripciones como forma tipificada hasta el reinado de Adad-nirari I (ca. 1305-1274 a. C.). ¿A qué se deben estas ausencias temporales? Al hecho que se entra en etapas de recesión o de poca actividad militar, de modo que no se producen textos de este tipo o no se enfatiza esta característica en la figura del rey.

En el caso hitita, con el asesinato de Muršili I, sucesor de Hattušili I, el reino entra en una etapa de luchas internas y larga recesión concomitante con una etapa de auge del estado enemigo de Mitanni (Bryce 2005: 100-120). No se llevan a cabo grandes campañas militares,<sup>30</sup> por lo que no hay documentos escritos de este tipo y, de hecho, se trata de una época bastante mal documentada de la que se conservan, en general, pocos textos (Bernabé, Álvarez-Pedrosa 2004: 11). El tópico reaparece en los textos hititas con el rey Tudhaliya I/II, quién revirtió la tendencia decadente del reino y sentó las bases para una nueva etapa de prosperidad en la que el país de Hatti se colocaría en el primer plano de la política internacional (Bryce 2005: 121-141).

En el caso acadio, el primer testimonio proviene del llamado Imperio Acadio creado por Sargón, del que es sabido que conllevó —y se definió por— una intensa actividad militar (Heinz 2007: 72; Foster 2016: 1-29). Disuelto el antiguo Imperio Acadio (ca. 2200 a. C.) la lengua semítica que los gobernantes de Agadé pusieron por primera vez por escrito siguió usándose en la Baja Mesopotamia (Babilonia) y la Alta Mesopotamia (Asiria) por separado. En el sur, como ya se ha comentado, por la tradición cultural de la región el elemento militar queda ideológicamente relegado a un segundo plano y sólo aparece en las inscripciones en contextos concretos que parecen estar caracterizados por una intensa actividad militar. En el norte, y durante el llamado período Paleoasirio las fuentes nos hablan de un reino dedicado básicamente al comercio y poco dado a la guerra. No es hasta el llamado período Mesoasirio, una vez liberada militarmente del dominio hurrita, que Asiria se convierte en un estado territorial con una clara vocación expansionista de tipo militar (Faist 2008: 22-26; Liverani 2011: 296 ss.). Es en este período que volvemos a atestiguar el tópico aquí tratado: las primeras atestaciones provienen ni más ni menos que de los textos de Adad-nirari I, artífice de la expansión mesoasiria.

30. Excepto quizá por el periodo de reinado de Telipinu (ca. 1525-1500 a. C.).

#### 4. Consideraciones finales

##### a) Poder divino, poder temporal y discurso bélico

En resumen, pues, la aparición del tópico literario está claramente ligada a la ideología militar y a las narraciones bélicas, y no podemos esperar encontrarlo en aquellos contextos (zonas geográficas o franjas cronológicas) donde la guerra no tiene un peso destacado, ya sea por razones ideológicas o económicas. Allí donde sí lo encontramos su aparición tiene ciertas implicaciones en materia de ideología religiosa y política.

En primer lugar, indica una fuerte creencia teocrática, bastante generalizada en todo el Próximo Oriente (Da Riva 2013: 5), pero combinada con una concepción militarista de la realeza —muchas veces acorde con un contexto de intensa actividad militar—. Como se puede ver en algunos textos en acadio [ej. 5.1.27], en sumerio [ej. 5.6.2], en hebreo [ej. 5.3.2, 13:21, 32:1, 32:34; ej. 5.3.3; ej. 5.3.5], en luvita [ej. 5.5.1; ej. 5.5.2] e incluso en ugarítico [ej. 5.7.1 anv. 10],<sup>31</sup> el dios que “va delante” tiene, en los contextos más diversos, una función protectora. El dios guía los pasos del individuo indicándole así el camino correcto. El tópico aquí tratado es una simple traslación de esta idea al ámbito militar, donde parece, visto el número de atestaciones, que hizo especial fortuna. Según indica un proverbio sumerio quién “va delante” asume la posición al mando (“Walk like a lord, walk at the front” trad. de Graham Cunningham [ej. 5.6.10]), y así como en ciertas ocasiones es el rey el que va delante de sus tropas, los dioses van delante del rey pues son ellos los que en última instancia gobiernan el destino de los hombres y eligen el vencedor de las contiendas (cf. Salmo 44:4-5 “No conquistaron la tierra con su espada, ni su brazo les dio la victoria; fueron tu diestra y tu brazo, y la luz de tu rostro, pues los amabas. Tú solo, Rey mío, Dios, decide las victorias de Jacob”).

Con el uso del tópico se indica también la legitimidad de la actuación militar del rey, una legitimidad conferida precisamente por la presencia de los dioses (Parker 1997: 56). En otras palabras, la actuación del monarca en la guerra recibe sanción divina confiriendo así a la guerra cierto carácter justiciero (Younger 1990: 236-237).<sup>32</sup> De hecho, el rey y sus tropas son presentados frecuentemente como instrumento del castigo divino o de la justicia impartida por los dioses (Crouch 2009: 21-28, 35-64, 119-155), pues en un contexto en el cual la vida se concibe absolutamente determinada por la voluntad divina,<sup>33</sup> también las batallas se justifican por razones de orden sobrehumano. Se trata de un discurso que los investigadores retrotraen precisamente a la figura de Sargón de Acad. A él se le atribuyen los principales cambios en el discurso público respecto los reyes sumerios anteriores y la consolidación de una dialéctica

31. Sobre este curioso texto véase Del Olmo Lete 2011. Es interesante el hecho que, aunque el texto en sí no parece relacionado con el ámbito bélico, según David Clemens los pasajes en los que precisamente aparece la fórmula del dios que va delante se referirían al conflicto militar (Clemens 2001: 743, esp. n. 674).

32. Cf. Anthonioz 2013: 26 “La guerre devient l’ordalie par laquelle le dieu doit justifier le juste et faire triompher le droit”.

33. Un ejemplo extremo de esta percepción lo podemos encontrar en la Estela de Meša, donde se cuenta que Moab fue conquistado por Israel porque Kemoš, el propio dios de Moab, estaba descontento con su pueblo (Parker 1997: 47). Otro ejemplo parecido lo proporciona el texto conocido como “La maldición de Agadé”, donde se cuenta que el dios Enlil dejó bajar de las montañas a los Guteos, caracterizados como pueblo incivilizado (De Bernardi 2005: 88-89), para que conquistaran el país de Acad y así castigar la mala praxis del rey Naram-Sin (Verderame 2016: 115). En ambos casos se reinterpreta un hecho histórico pasado atribuyéndole una causa divina y en ambos casos la divinidad se sirve de un tradicional enemigo para castigar el mal obrar de su rebaño.

nueva que hace de la “guerra justa” (justa porque la quieren los dioses) una de sus bases; unos cambios dialécticos que fueron acompañados por una profunda mutación en el plano sociocultural (Heinz 2007).

En segundo lugar, y en paralelo a la ideología religiosa, hay que tener en cuenta también las nociones que esta expresión transmite en cuanto a ideología política. En una época donde la creencia en el poder efectivo de las divinidades y su influencia en la vida cotidiana de los individuos está muy viva, las figuras divinas (o el temor a ofenderlas y la esperanza de satisfacerlas) ejercen también como herramienta de regulación de las relaciones sociales. La posición del monarca dentro del entramado social se justifica también apelando a las divinidades (Jones 2005: 332; Fales, del Fabbro 2017: 191-192), que son las que precisamente “van delante del rey” legitimando así sus actos y decisiones y también, a la vez, su posición en el mando. Así pues, se trata también de un discurso de justificación política, con un trasfondo religioso que es el que le otorga validez y legitimidad.<sup>34</sup>

El alto contenido ideológico de estos textos se transmite, pues, con contundentes significaciones religiosas y políticas que se entremezclan entre sí, como no podría ser de otra manera en esta época (*vid.* Heinz 2007: 80), en lo que justamente Dominique Charpin definió como “*lecture théologique de l’histoire*” (Charpin 1998: 94; véase también Liverani 2001: 101-107). En esta particular lectura del pasado, el discurso bélico se reinterpreta y se reviste de tics teológicos que se superponen a las motivaciones reales de la guerra (Daccache 2016: 65; Anthonioz 2013: 23-24), y los hechos políticos se presentan como la consecuencia de una decisión divina, en unas narraciones en las que el apoyo de los dioses al rey determina todo el relato desde el inicio (Anthonioz 2013: 25). Precisamente la presencia de los dioses es lo que otorga legitimidad a la narración y a su mensaje.

Conviene destacar que este mismo mensaje político-religioso no siempre se expresa usando el tópico de “ir delante”. En todos los contextos se produce cierta concomitancia con otras formas, menos abundantes, de expresar la misma ideología. Una de las fórmulas más habituales es la de “los dioses estuvieron a su/mi lado”, que se inserta también en narraciones bélicas y que, al fin y al cabo, viene a indicar lo mismo: que un dios o los dioses acompañan al rey en batalla y lo ayudan a vencer. Aunque ésta parece ser la expresión más habitual en la Baja Mesopotamia (véase 3.b), puede encontrarse también en contextos completamente asirios, como es el caso de algunos textos de Sennaquerib [ej. 5.1.37; ej. 5.1.38] (véase también CAD A/1 p. 319 3’ b’). También puede hallarse en textos donde aparece la fórmula del “dios delante” y donde las dos expresiones se combinan; es así en las Gestas de Šuppiluliuma I [ej. 5.4.21, I 7’], en la octava campaña de Sargón II [ej. 5.1.39] y en algunos textos en luvita (Del Monte 1986: 65-66). Así pues, los redactores tenían también a su abasto otros recursos para expresar esta creencia, aunque quizá habría que marcar diferencias de connotación entre lo que conceptualmente se expresa con “ir delante” y “estar al lado”.

#### b) *Intertextualidad y transmisión*

Queda, finalmente, la cuestión de la transmisión de la fórmula de un ámbito a otro. La datación y valoración de ejemplos en un ámbito lingüístico concreto puede ser interesante desde un punto de vista lingüístico o estrictamente filológico, pero tiene escaso sentido desde un punto

34. Sobre cómo el discurso religioso se pone al servicio del mantenimiento del poder político véase Bourdieu 1971: 310-318, 328-334.

de vista histórico. Concebir las lenguas de la Antigüedad como entidades separadas y aisladas no se corresponde con una realidad que hay que entender como mucho más dinámica, caracterizada por contactos y sincretismos a varios niveles y conectada por una compleja red de contactos materializada en el movimiento constante de personas y bienes.<sup>35</sup> En un contexto así definido, los ejemplos de intertextualidad no deben sorprendernos, sino que deben ser caracterizados como un fenómeno cuando menos habitual.

Considerando, pues, las atestaciones en conjunto, lo que se nos muestra es un recurso literario usado de manera frecuente (con varios grados de frecuencia dependiendo del contexto) desde finales del III milenio hasta el siglo VI a. C. mayoritariamente en los ámbitos de la Alta Mesopotamia, Siria y Anatolia. Los lapsos de tiempo que separan las apariciones de algunos testimonios en un mismo contexto lingüístico no tienen excesiva relevancia, como tampoco la tiene el hecho que se use el tópico en contexto hitita pero no esté atestado en ámbito paleobabilónico sirio, de donde los hititas importaron el sistema de escritura y toda una tradición literaria. La valoración de las atestaciones en las diversas lenguas, incluyendo el sumerio y aquellas apariciones *sui generis* que se salen de la forma aquí caracterizada como “típica”, muestra un uso sostenido y bastante generalizado del tópico, sin soluciones extremas de continuidad ni atribuibles a un único canal de transmisión. No se trata de una fórmula específica de un contexto concreto, sino de una expresión que responde a un trasfondo ideológico muy extendido en el Antiguo Oriente por el cual es difícil que podamos señalar obras concretas como herramientas de difusión. Así, Jimmy Daccache no dudaba en considerar que Haza-El se habría inspirado en los textos asirios a la hora de redactar la estela de Tell Dan e indicar, emulando el ejemplo asirio, que Hadad iba delante de él (Daccache 2016: 53). Esta hipótesis podría hacerse extensiva a los primeros ejemplos del tópico hallados en contexto hitita proponiendo que Hattušili I se habría inspirado en la literatura mesopotámica (ya sugerido por Devecchi 2005: 115). Tanto más cuando, si bien el tópico no parece estar atestado en textos paleobabilónicos sirios, algunas fuentes indican que ésta era una noción bien presente también en este ámbito [ej. 5.1.40; ej. 5.1.42].

Por otro lado, en una sociedad con una alta tasa de analfabetismo,<sup>36</sup> como todas las de la Antigüedad, no hay que desdeñar tampoco como “canal de transmisión” el papel jugado por la oralidad. Según Steve Parker, si la mayoría de la población era analfabeta, casi toda la literatura (sic) debía de ser oral, y entornos como la corte, encuentros religiosos, pausas en el trabajo y un largo etcétera proporcionaban incontables ocasiones donde se debía entretener a la concurrencia con relatos de todo tipo, algunos de los cuales fueron puestos posteriormente por escrito por necesidades de orden circunstancial (Parker 1997: 8-10, 135-137). El propio Charpin, aun siendo uno de los paladines de la tesis que defiende que la lengua escrita habría sido usada por un grueso de población mayor al que tradicionalmente se había considerado, concede que “la transmission de l’information et du savoir dans la civilisation mésopotamienne a pendant

---

35. En general, entender que la historia de la humanidad la protagonizaron grupos de individuos caracterizados por cierto grado de aislamiento es un error (Jones 1997: 67). Sobre la movilidad de escribas y textos, especialmente relevante en relación al tema aquí tratado, véase Weeden 2016: 158-162.

36. La asiriología ha considerado tradicionalmente que el uso de la escritura cuneiforme habría permanecido fuertemente restringido a la élite escribal. Más recientemente este enfoque ha sido puesto en duda y se ha planteado que otros miembros de la élite social podrían haber sabido leer y escribir, e incluso se ha propuesto que algunos miembros de la población podrían haber adquirido algunos conocimientos básicos de lectura y escritura con un objetivo funcional. Para un estado de la cuestión véase Molla 2015.

longtemps été avant tout une affaire orale” (Charpin 2008: 257). Se debe contar pues con varios canales que se retroalimentan: los dos soportes de transmisión de la tradición, lengua oral y lengua escrita, no se excluyen mutuamente, sino que se complementan, mientras que la lengua oral continúa ejerciendo un rol muy prominente (Charpin 1998: 106-109; Foster 2005). Así pues, en relación a la transmisión del tópico literario aquí tratado, no nos podemos limitar a fechar y comparar testimonios escritos, sino que hemos de asumir, a partir del análisis contextual, la existencia de una miríada de composiciones orales que por desgracia jamás llegaron a nuestro conocimiento y que sirvieron también de cauce para el fluir de estas tradiciones a lo largo del tiempo.

Para finalizar, de modo general se puede concluir sobre el tópico literario analizado que se trata de una fórmula proveniente, en última instancia, de la Alta Mesopotamia, que triunfa y arraiga en aquellos contextos donde la guerra tiene un peso específico en la ideología de la realeza. La creencia de que el dios acompañaba al rey en la batalla estaba muy extendida, y buscar un punto de origen concreto sería absurdo.<sup>37</sup> En última instancia es simplemente una faceta más de una ideología teocrática que estaba muy extendida por todo el Próximo Oriente Antiguo pero que se manifestaba en contextos diversos con cierta variabilidad. El desarrollo o no de la idea del dios que va delante del rey en las batallas representa una de las variables contextuales de la misma ideología: la que cree que son los dioses los verdaderos gobernantes y los que ceden parte de su poder al rey. Así pues, no se trata de hablar de la difusión de una ideología sino de la difusión o extensión de una fórmula concreta para expresar esta idea. Ésta habría arraigado, en algunos casos con mucha fuerza, en aquellos contextos donde, al igual que en el contexto de origen, el rey se define principalmente como un guerrero valeroso y triunfante.

## 5. Ejemplos

Se presenta a continuación un listado de los testimonios escritos del tópico, algunos ya citados en el texto, que se han usado para elaborar las líneas anteriores y llegar a las conclusiones antes presentadas. Los asteriscos señalan los ejemplos donde no se reproduce el tópico de “ir delante”, sino otras expresiones que también se han comentado a lo largo de las páginas anteriores. En cada caso se indica la referencia bibliográfica de donde se ha obtenido el texto original.

### 5.1. *Acadio*

1. A.0.76.1001 lín. 11’ (RIMA 1 p. 179)
2. A.0.78.1, II 10 (RIMA 1 p. 234)
3. A.0.89.2, I 9’ (RIMA 2 p. 91)
4. A.0.89.5 lín. 3 (RIMA 2 p. 97)
5. A.0.98.1 lín. 48 (RIMA 2 p. 134)
6. A.0.99.2 lín. 97 (RIMA 2 p. 152)
7. A.0.101.1, II 25-26, 27-28, 50, III 52 (RIMA 2 pp. 203, 205, 216)
8. A.0.101.17, II 84, 90, III 30 (RIMA 2 pp. 244, 246)

---

37. Parece que incluso podía encontrarse en Egipto, aunque en ese contexto quizá no sea de uso tan generalizado. Véase el relato de la famosa batalla de Qadeš hecho por Ramsés II en los muros de los templos de Tebas, Abydos y Abu Simbel (CoS vol. II pp. 32 ss.). Véase también Younger 1990: 175-177.

9. A.0.102.1 lín. 57 (RIMA 3 p. 9)
10. A.0.102.2, I 44, II 70, 96 (RIMA 3 pp. 16, 22, 23-24)
11. A.0.103.2, IV 16'-17' (RIMA 3 p. 191)
12. ARM 13, 123 lín. 27
- 13\*. B.2.4.1, IV 2 (RIMB 2 p. 14)
- 14\*. B.2.4.5 lín. 14-15 (RIMB 2 p. 18)
- 15\*. B.2.4.7, anv. *passim* (RIMB 2 p. 22)
- 16\*. B.2.4.11, I 21-23 (RIMB 2 p. 34)
17. B.6.14.2001, I 9 (RIMB 2 p. 124)
- 18\*. B.6.22.3, II 14-15 (RIMB 2 p. 148)
- 19\*. B.6.31.16 lín. 4, 19 (RIMB 2 p. 185)
- 20\*. B.6.32.19 lín. 4 (RIMB 2 p. 225)
- 21\*. C12, I 13-16 (Da Riva 2013: 58, 62)
- 22\*. C32, I 25-27 (Da Riva 2013: 94, 96)
23. E2.1.2.4 pie 1, 2 (RIME 2 p. 50)
- 24\*. E4.3.7.7 lín. 71-75 (RIME 4 p. 386)
- 25\*. E4.8.1.2 lín. 21-26 (RIME 4 p. 656)
- 26\*. E4.34.1.1 lín. 1-4 (RIME 4 p. 799)
27. EA 21, anv. 15 (Rainey 2015: 156)
28. Enūma Eliš, IV 105 (Talon 2005: 55, 93)
- 29\*. Esarhaddon 130 lín. 2 (RINAP 4 p. 266)
- 30\*. Esarhaddon 134 lín. 4 (RINAP 4 p. 274)
31. KBo I.3 + KUB III.17 anv. 41, rev. 55-56 (Kitchen, Lawrence 2012: 392, 400)
32. KBo X.1 Ro. 13-14 (Devecchi 2005: 38-39)
33. MDP 2 p. 104, IV 2
- 34\*. S.0.1002.1 lín. 31, 45, 49 (RIMB 2 p. 293)
- 35\*. S.0.1002.2, II 31-32 (RIMB 2 p. 297)
- 36\*. S.0.1002.8, rev. *passim* (RIMB 2 p. 314)
- 37\*. Sennacherib 222 lín. 3-4 (RINAP 3/2 p. 308)
- 38\*. Sennacherib 230 lín. 2 (RINAP 3/2 p. 330)
39. TCL 3 p. 4, 14; \*p. 48, 319; \*p. 64, 417
40. ARM 13, 117+ rev. 7'-8' (LAPO 17, 784)
- 41\*. BM 90920+ lín. 15 (Berger 1975: 196)
42. FM 7, 52
43. RIMS 1: 32 lín. 5-6 (cf. p. 36 lín. 5-6)

## 5.2. Arameo

1. KAI 310, lín. 5

## 5.3. Hebreo

1. Deuteronomio 1:30, \*20:1, \*20:4, 31:3, 31:8
2. Éxodo 13:21, 14:19, 23:20-23, 32:1, 32:23, 32:34, 33:2
3. Isaías 52:12
- 4\*. Josué 10: 6-15
5. Números 14:14

6\*. Salmos 18, 44, 144

7\*. 2 Samuel 8:6, 14

#### 5.4. *Hitita*

1. 2BoTU 56, II 8-11 (Götze 1933: 100)
2. KBo II.5, II 10, 48-49, III 33 (Götze 1933: 182, 184, 188)
3. KBo III.40 Vo 7'-9' (Gilan 2004: 268-269)
4. KBo III.4+, I 38-39, II 3-4, 25-26, 38-40, 61-62, 81-82, III 30-32, 44-46, 53-54, 64-66, 80-90, IV 26'-27', 38'-39' (Grélois 1988: 56, 59-62, 64, 66-69, 71)
5. KBo IV.4, III 31-37, IV 9-11 (Götze 1933: 126, 134)
6. KBo IV.7+, I 13 (Kitchen, Lawrence 2012: 506-507)
7. KBo V.6, I 26-27, 34, II 3, 34 (Del Monte 2008: 100-105, 110-111)
8. KBo V.8, I 12-22, III 26-29 (Götze 1933: 148, 158)
9. KBo X.2, I 29-30 (De Martino 2003: 38-41)
10. KBo XII.33, Vs. II 7
11. KBo XIV.3, III 16'-17', 26', 43'-44', IV 7'-9', 31'-33' (Del Monte 2008: 28-31, 34-36)
12. KBo XIV.16, lín. 8'-9' (Del Monte 2008: 70)
13. KBo XVI.1, II 23-24, 53'-55' (Grélois 1988: 57-59)
14. KBo XVI.36, III 2-3 (Riemschneider 1962: 111; *cf.* Del Monte 1984: 61)
15. KUB I.1+, II 24, 37-38, IV 8-10 (Otten 1981: 10, 12, 24)
16. KUB V.1, Vo III 53-55 (Ünal 1974 vol. I: 129-133, vol. II: 32-102)
17. KUB XIV.15, I 1-2, 5, 28 (Götze 1933: 32, 38)
18. KUB XIV.16, I 27-28, II 17-18 (Götze 1933: 30, 42)
19. KUB XIV.20, 11 (Götze 1933: 194)
20. KUB XIV.29 + KUB XIX.3, I 22 (Götze 1933: 106)
21. KUB XIX.11, I 7', IV 34-35, 38 (Del Monte 2008: 40-41, 44-46)
22. KUB XIX.13+14, I 2'-3', II [19']-20' (Del Monte 2008: 136-137, 140-141)
23. KUB XIX.18, IV 4', 21'-22' (Del Monte 2008: 38-39)
24. KUB XIX.30, I 4-5, 22 (Götze 1933: 90, 94)
25. KUB XIX.39, II 5, 11 (Götze 1933: 162, 164)
26. KUB XIX.37, II 38-41, III 15 (Götze 1933: 170, 174)
27. KUB XXI.10, IV 17'-19' (Del Monte 2008: 128-129)
28. KUB XXIII.11, II 29, III 24 (Carruba 2007: 40, 44)
29. KUB XXIII.14, III 3'-4' (Carruba 2007: 76)
30. KUB XXIII.21, II 28', III 27 (Carruba 2007: 70, 72)
31. KUB XXXIV.29, III 9' (Del Monte 2008: 150-151)
32. KUB XXXIII.84 lín. 21 (Siegelová 1971: 60)

#### 5.5. *Luvita jeroglífico*

1. ALEPPO 2 §2 (Payne 2012: 94)
2. \*BABYLON 1 § 2 (Payne 2012: 90).
3. KARKAMIŠ A11b+c §11 (Payne 2012: 69)
4. KARKAMIŠ A12 §3 (Hawkins 2000 vol. I p. 113)
5. TELL AHMAR 6 §7, §19 (Payne 2012: 91-92)
6. TOPADA §17 (Payne 2012: 55)

7. YALBURT §8, §10.3, §11.1, §12.4 (Hawkins 1995: 68-71)

5.6. *Sumerio*

- 1\*. E1.9.3.8,III 10-IV 3 (RIME 1 p.155; cf. p.139 vii 5' ss., p.147 iii 17 ss., p.151 iii 16 ss.)
2. E3/1.1.7.CylA, XVIII 13 (RIME 3.1 p. 80)
- 3\*. E4.2.9.15 lín. 29 (RIME 4 p. 178)
- 4\*. E4.2.13.24 lín. 4 (RIME 4 p. 248)
- 5\*. E4.2.14.5 lín. 24-26 (RIME 4 p. 278)
6. E4.2.14.8 lín. 4 (RIME 4 p. 281)
- 7\*. E4.2.14.9 lín. 28-29 (RIME 4 p. 283)
8. E4.3.6.11 lín. 7 (RIME 4 p. 345)
9. ETCSL 3.1.19 lín. 42
10. ETCSL 6.1.02, 2.137 lín. 12-13
11. RIA 2: 179, 129

5.7. *Ugarítico*

1. KTU<sup>3</sup> 1.82 anv. 10, rev. 38

1. REFERENCIAS

- ABZ – Borger, R. 1978, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*. AOAT 33. Neukirchen, Vluyn.
- AfO 19, 104 – Weidner, E. 1959-60, “Eine neue Inschrift Adadnarâris I”, *AfO* 19: 104.
- AHw – von Soden, W. 1959-1981, *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden.
- ALCBH – Tawil, H. 2009, *An Akkadian Lexical Companion for Biblical Hebrew. Etymological-Semantic and Idiomatic Equivalents with suplement on Biblical Aramaic*. Jersey.
- Anthonz, S. 2013, “Guerre juste ou justifiée? Théologie de la guerre au Proche-Orient ancien” en Baslez, M.-F. et alii (eds.) *Guerre juste. Juste guerre. Les justifications de la guerre religieuses et profanes de l’Antiquité au XXI<sup>e</sup> siècle*. Paris: 21-34.
- ARI 1 – Grayson, A. K. 1972, *Assyrian Royal Inscriptions. Volume 1*. Wiesbaden.
- ARI 2 – Grayson, A. K. 1976, *Assyrian Royal Inscriptions, Volume 2*. Wiesbaden.
- ARM 13 – Dossin, G., et alii 1964, *Textes divers, offerts à A. Parrot à l’occasion du XXXe anniversaire de la découverte de Mari*. Archives royales de Mari 13. Paris.
- Athas, G. 2003, *The Tel Dan Inscription. A Reappraisal and a New Interpretation*. JSOTSS 360. Sheffield.
- Bahrani, Z. 2008, *Rituals of War: The Body and Violence in Mesopotamia*. New York.
- Barton, J. 1992, “Form Criticism. Old Testament” en Freedman, D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 D-G. New York: 838-841.
- Beal, R. H. 1992, *The Organisation of the Hittite Military*. TdH 20. Heidelberg.
- Beckman, G. 2001, “Sargon and Naram-Sin in Hatti: Reflections of Mesopotamian Antiquity among the Hittites” en Kuhn, D., Stahl, H. (eds.) *Die Gegenwart des Altertums: Formen und Funktionen des Altertumsbezugs in den Hochkulturen der Alten Welt*. Heidelberg: 85-91.
- Berger, P.-R. 1975, “Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch”, *ZA* 64: 192-234.

- Bernabé Pajares, A., Álvarez-Pedrosa, J. A. 2004, *Historia y leyes de los hititas II: Textos del Reino Medio i del Imperio Nuevo*. Akal Oriente 8. Madrid.
- Biran, A., Naveh, J. 1993, “An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan”, *IEJ* 43: 81-98.
- Biran, A., Naveh, J. 1995, “The Tel Dan Inscription: A New Fragment”, *IEJ* 45: 1-18.
- Bleibtreu, E. 1992, “Standarten auf Neuassyrischen Reliefs und Bronzetreibarbeiten”, *BagM* 23: 347-356.
- Bonatz, D. 2007, “The Divine Image of the King: Religious Representation of Political Power in the Hittite Empire” en Heinz, M., Feldman, M. H. (eds.) *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: 111-136.
- Botta, P. E., Flandin, E. 1849, *Monument de Ninive*. Paris.
- Bourdieu, P. 1971, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie* 12: 295-334.
- Bourdieu, P. 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris.
- Bryce, T. R. 2005, *The Kingdom of the Hittites*. Oxford.
- Budge, E. A. W. 1914, *Assyrian Sculptures in the British Museum. Reign of Ashur-nasir-pal, B.C. 885-860*. London.
- CAD – The Assyrian Dictionary of the University of Chicago. Chicago, 1956 ss.
- Carruba, O. 2007, *Annali del Medio Regno eteo*. StMed 18. Pavia.
- Charpin, D. 1998, “L'évocation du passé dans les lettres de Mari” en Prosecký, J. (ed.) *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale. Prague, July 1-5, 1996*. Praga: 91-110.
- Charpin, D. 2008, *Lire et écrire à Babylone*. Paris.
- CHD – The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago, 1980 ss.
- Clemens, D. M. 2001, *Sources for Ugaritic Ritual and Sacrifice. Vol. I Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts*. AOAT 284/1. Münster.
- Collins, P. 2014, “Gods, Heroes, Rituals, and Violence: Warfare in Neo-Assyrian Art” en Brown, B. A., Feldman, M. H. (eds.) *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*. Berlin: 619-644.
- CoS – Hallo, W. W., Younger, K. L. (eds.) 2002, *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Archival Documents from the Biblical World*. 3v. Leiden.
- Crouch, C. L. 2009, *War and Ethics in the Ancient Near East: Military Violence in Light of Cosmology and History*. BZAW 407. Berlin.
- CTH – Laroche, E. 1971, *Catalogue des textes hittites*. Paris. Suplementos en *RHA* 30, 1972: 94-133 y *RHA* 33, 1975: 68-71. Actualmente versión en línea: [hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/](http://hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/)
- Da Riva, R. 2008, *The Neo-Babylonian Royal Inscriptions. An Introduction*. GMTR 4. Münster.
- Da Riva, R. 2013, *The Inscriptions of Nabopolassar, Amēl-Marduk and Neriglissar*. SANER 3. Boston.
- Daccache, J. 2016, “Guerres et discours sur la guerre dans la propagande royale: le monde ouest-sémitique au I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.”, *Babelao* 5: 47-75.

- De Bernardi, C. 2005, "Methodological problems in the approach to ethnicity in Ancient Mesopotamia" en van Soldt, W. H. (ed.) *Ethnicity in Ancient Mesopotamia: Papers Read at the 48th Rencontre Assyriologique Internationale. Leiden, 1-4 July 2002*. PIHANS 102. Leiden: 78-89.
- De Martino, S. 2003, *Annali e Res Gestae antico ittiti*. StMed 12. Pavia.
- Del Monte, G. 1986, "E gli dèi camminano davanti a me...", *Egitto e Vicino Oriente* 9: 59-70.
- Del Monte, G. 2008, *Le Gesta di Suppiluliuma. L'opera storiografica de Mursili II Re di Hattusa*, volume I. Pisa.
- Del Olmo Lete, G. 2011, "KTU 1.82: Another Miscellaneous Incantation/Anti-Witchcraft Text against Snakebite in Ugaritic", *AuOr* 29: 245-265.
- Devecchi, E. 2005, *Gli annali di Hattušili I nella versione accadica*. StMed 16. Pavia.
- DRS 5 – Cohen, D. 1970 ss., *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*. Paris.
- ETCSL – Black, J.A., Cunningham, G., Ebeling, J., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Taylor, J., Zólyomi, G., *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>), Oxford 1998–2006. Último acceso: 18/01/2017.
- Faist, B. I. 2008, "La organización política asiria" en Justel, J. J., Vita, J. P., Zamora, J. Á. (eds.) *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea*. Zaragoza: 21-34.
- Fales, F. M. 1999-2001, "Assyrian Royal Inscriptions: Newer Horizons", *SAAB* 13: 115-144.
- Fales, F. M., del Fabbro, R. 2017, *Signs Before the Alphabet. Journey to Mesopotamia at the origins of writing*. Venezia.
- Fales, F. M., Grassi, G. F. 2016, *L'aramaico antico. Storia, grammatica, testi commentati*. Udine.
- FM 7 – Durand, J.-M. 2002, *Florilegium marianum 7: Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum*. Mémoires de N.A.B.U. 8. Paris.
- Foster, B. R. 2005, "Transmission of Knowledge" en Snell, D. C. (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell Companions to the Ancient World. Malden: 245-252.
- Foster, B. R. 2016, *The Age of Agade. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia*. London.
- Gilan, A. 2004, "Der Puḫānu-Text – Theologischer Streit und politische Opposition in der althethitischen Literatur", *AoF* 31: 263-296.
- Goetze, A. 1933, *Die Annalen des Muršiliš*. MVAG 38. Leipzig.
- Grélois, J.- P. 1988, "Les annales décennales de Mursili II (CTH 61,1)", *Hethitica* 9: 17-145.
- Güterbock, H. G. 1983, "Hittite Historiography: A Survey" en Tadmor, H., Weinfeld, M. (eds.) *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, reimpresso en Hoffner, H. A. (ed.) 1997, *Perspectives on Hittite Civilization: Selected Writings of Hans Gustav Güterbock*. AS 26. Chicago: 171-177.
- Haas, V. 1994, *Geschichte der hethitischen Religion*. HdO 15. Leiden, New York, Köln.
- Hafþórsson, S. 2006, *A Passing Power. An Examination of the Sources for the History of Aram-Damascus in the Second Half of the Ninth Century B.C.*. CBOTS 54. Stockholm.
- HALAT – Koehler, L., Baumgartner, W. 1995, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Band 1 א-ז. Band 2 ח-ת & Aramäisches Lexikon*. Leiden.

- Hall, H. R. 1928, *Babylonian and Assyrian Sculpture in the British Museum*. Paris, Bruxelles.
- Hawkins, J. D. 1995, *The Hieroglyphic Inscription of the sacred Pool Complex at Hattusa (SÜDBURG)*. With an Archaeological Introduction by Peter Neve. StBoTB 3. Wiesbaden.
- Hawkins, J. D. 2000, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions. Volume I Inscriptions of the Iron Age*. 3 v. Berlin.
- Hawkins, J. D. 2006, "The Inscription" en Bunnens, G. *A New Luwian Stele and the Cult of the Storm-God at Til Barsip-Masuwari*. Publications de la Mission archéologique de l'Université de Liège en Syrie, Tell Ahmar II. Association pour la Promotion de l'Histoire et de l'Archéologie Orientales. Louvain: 11-31.
- Hawkins, J. D. 2011, "The seals and the dynasty" en Herbordt, S., Bawanypeck, D., Hawkins, J. D. *Die Siegel der Grosskönige und Grossköniginnen auf Tonbullien aus dem Nişantepe-Archiv in Hattusa*. BoĖa 23. Mainz: 85-102.
- Heinz, M. 2007, "Sargon of Akkad: Rebel and Usurper in Kish" en Heinz, M., Feldman, M. H. (eds.) *Representations of Political Power: Case Histories from Times of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*. Winona Lake, IN: 67-86.
- Hoffner, H. A. 1980, "Histories and Historians of the Ancient Near East: The Hittites", *Orientalia* 49: 283-332.
- Jones, P. 2005, "Divine and Non-Divine Kingship" en Snell, D. C. (ed.) *A Companion to the Ancient Near East*. Blackwell Companions to the Ancient World. Malden: 330-342.
- Jones, S. 1997, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing identities in the past and present*. London.
- KAI – Donner, H., Röllig, W. *Kanaanäische und aramäische Inschriften. Band 1: Texte*. 5., erweiterte und überarbeitete Auflage (2002). *Band 2: Kommentar* (1964). *Band 3: Glossare und Indizes* (1969). Wiesbaden.
- KBo – Keilschrifttexte aus Boghazköi. Leipzig, Berlin, 1916 ss.
- Kessler, K. 1980, "Das Schicksal von Irridu unter Adad-Narāri I", *RA* 74: 61-66.
- Kitchen, K. A., Lawrence, P. J. N. 2012, *Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East. Part I: The Texts*. Wiesbaden.
- KTU<sup>3</sup> – Dietrich, M., Loretz, O., Sanmartín, J. 2013, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten*. AOAT 360/1. Münster.
- KUB – Keilschrifturkunden aus Boghazköi. Berlin, 1921 ss.
- Lambert, W. G. 2013 [1998], "Kingship in Ancient Mesopotamia" en Day, J. (ed.) *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*. LHB/OTS 270. London: 54-70.
- LAP0 17 – Durand, J.-M. 1998, *Les documents épistolaires du palais de Mari. Tome II*. Littératures anciennes du Proche-Orient 17. Paris.
- Lebrun, C. 2014, *Présence et pouvoir hittites à Ougarit. Le cas des DUMU.LUGAL*. PIOL 66. Louvain-la-neuve.
- Lipiński, E. 1994, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics II*. OLA 57. Leuven.
- Lipiński, E. 2000, *The Aramaeans: Their Ancient History, Culture, Religion*. OLA 100. Leuven.
- Lipiński, E. 2016, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics IV*. OLA 250. Leuven.
- Liverani, M. 1973, "Memorandum on the Approach to Historiographic Texts", *Orientalia* 42: 178-194.

- Liverani, M. 2001, *International Relations in the Ancient Near East, 1600-1100 BC*. Houndmills.
- Liverani, M. 2011 [1988], *Antico Oriente: Storia, società, economia*. Roma.
- MEA – Malbran-Labat, R. 1994<sup>6</sup> [1988], *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris.
- Martínez Borobio, E. 2003, *Arameo antiguo: Gramática y textos comentados*. Estudios de filología semítica 4. Barcelona.
- Masson, E. 2010, “La Stèle mortuaire de Kuttamuwa (Zincirli): comment l’appréhender”, *Semitica et Classica* 3: 47-58.
- Melchert, H. C. 2010, “Remarks on the Kuttamuwa Inscription”, *Kubaba* 1: 4-11.
- Merlo, P. 2014, “Literature” en Niehr, H. (ed.) *The Aramaeans in Ancient Syria*. HdO 106. Leiden: 109-125.
- MDP 2 – Scheil, V. 1900, *Textes elamites-sémitiques*. Mémoires de la Délégation en Perse 2. Paris.
- Molla, C. G. 2015, “Sobre el grado de alfabetización entre las poblaciones del Cercano Oriente Antiguo. Teorías clásicas e hipótesis renovadoras”, *Claruscuro* 14: 58-80.
- MSL 7 – Landsberger, B. 1959, *The Series HAR-ra = ħubullu. Tablets VIII-XII*. Materialien zum sumerischen Lexikon 7. Roma.
- Nevling Porter, B. 1993, *Images, Power, and Politics. Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*. Philadelphia.
- Nielsen, J. P. 2012, “Nebuchadnezzar I's Eastern Front” en Galil, G. et alii (eds.) *The Ancient Near East in the 12<sup>th</sup>-10<sup>th</sup> Centuries BCE. Culture and History: Proceedings of the International Conference held at the University of Haifa, 2-5 May, 2010*. AOAT 392. Münster: 413-423.
- Novák, M. 2017, “„Herr der Gesamtheit“, „Liebling der Götter“ und „Guter Hirte“. Konzepte des mesopotamischen Königtums und ihre materiellen Manifestationen” en Rebenich, S. (ed.) *Monarchische Herrschaft im Alterum*. SHK 94. Berlin: 61-82.
- Ornan, T. 2014, “A Silent Message: Godlike Kings in Mesopotamian Art” en Brown, B. A., Feldman, M. H. (eds.) *Critical Approaches to Ancient Near Eastern Art*. Berlin: 569-595.
- Otten, H. 1981, *Die Apologie Hattusilis III: Das Bild der Überlieferung*. StBoT 24. Wiesbaden.
- Parker, S. B. 1997, *Stories in Scripture and Inscriptions: Comparative Studies on Narratives in Northwest Semitic Inscriptions and the Hebrew Bible*. New York, Oxford.
- Payne, A. 2012, *Iron Age Hieroglyphic Luwian Inscriptions*. SBLWAW 29. Atlanta.
- Payne, A. 2014<sup>3</sup>, *Hieroglyphic Luwian: An Introduction with Original Texts*. SILO 2. Wiesbaden.
- Pongratz-Leisten, B. 1992, “Mesopotamische Standarten in literarischen Zeugnissen”, *BagM* 23: 299-340.
- Postgate, J. N. 1995, “Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad” en Sasson, J. M. (ed.) *Civilisations of the Ancient Near East*. 4v. New York, vol.1: 395-411.
- Rainey, A. F. 2015, *The El-Amarna Correspondence: A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*. HdO I/110. Leiden.
- Reiner, E. 1962, Recensión de Weidner, E. (1959) *Die Inschriften Tukulti-Ninurtas I. und seiner Nachfolger* en *BiOr* 19: 158-159.

Riemschneider, K. K. (1962) "Hethitische Fragmente historischen Inhalts aus der Zeit Hattušilis III", *JCS* 16: 110-121.

*RIMA 1* – Grayson, A. K. 1987, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 1. Toronto.

*RIMA 2* – Grayson, A. K. 1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 2. Toronto.

*RIMA 3* – Grayson, A. K. 1996, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 3. Toronto.

*RIMB 2* – Frame, G. 1995, *Rulers of Babylonia. From the Second Dynasty of Isin to the End of Assyrian Domination (1157-612 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Babylonian Periods 2. Toronto.

*RIME 1* – Frayne, D. 1998, *Presargonic Period (2700-2350 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 1. Toronto.

*RIME 2* – Frayne, D. 1993, *Sargonic and Gutian Periods*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 2. Toronto.

*RIME 3.1* – Edzard, D. O. 1994, *Gudea and His Dynasty*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 3,1. Toronto.

*RIME 4* – Frayne, D. R. 1990, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods 4. Toronto.

*RIMS 1* – Donbaz, V., Grayson, K. 1984, *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur now in Istanbul*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Supplements 1. Toronto.

*RINAP 3/2* – Grayson, K. A., Novotny, J. 2014, *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/2. Winona Lake.

*RINAP 4* – Leichty, E. 2011, *The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC)*. The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake.

*RIA* – Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie. Berlin, Leipzig, 1928 ss.

Rubio, G. 2006, "Writing in Another Tongue: Alloglottography in the Ancient Near East" en Sanders, S. L. (ed.) *Margins of Writing, Origins of Cultures*. OIS 2. Chicago: 33-66.

Schwemer, D. 2007, "The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part I", *JANER* 7: 121-168.

Schwemer, D. 2008, "The Storm-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II", *JANER* 8: 1-44.

Siegelová, J. 1971, *Appu-Märchen und Hedammu-Mythus*. StBoT 14. Wiesbaden.

Steinkeller, P. 1982, "The Question of Marḥaši: A Contribution to the Historical Geography of Iran in the Third Millennium B.C.", *ZA* 72: 237-265.

Steinkeller, P. 1999, "On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship" en Watanabe, K. (ed.) *Priests and Officials in the Ancient Near East: Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East – The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*. Heidelberg: 103-137.

Szarzyńska, K. 1996, "Archaic Sumerian Standards", *JCS* 48: 1-15.

Taggar-Cohen, A. 2006, *Hittite Priesthood*. TdH 26. Heidelberg.

Talon, P. 2005, *The Standard Babylonian Creation Myth. Enūma Eliš*. SAACT 4. Helsinki.

- TCL 3 – Thureau-Dangin, F. 1912, *Une relation de la huitième campagne de Sargon (714 av. J.-C.)*. Textes cunéiformes, Musées du Louvre 3. Paris.
- TCS 5 – Grayson, A. K. 1975, *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Texts from Cuneiform Sources 5. New York.
- Töyräänvuori, J. 2012, “Weapons of the Storm God in Ancient Near Eastern and Biblical Traditions”, *StOr* 112: 147-180.
- Ünal, A. 1974, *Hattušili III: Teil I. Hattušili bis zu seiner Thronbesteigung. Band 1: Historischer Abriß. TdH 3. Band 2: Quellen und Indices. TdH 4*. Heidelberg.
- Ünal, A. 1989, “The Power of Narrative in Hittite Literature”, *BiAr* 52: 130-143.
- Van den Hout, T. P. J. 2006, “Institutions, Vernaculars, Publics: The Case of Second-millennium Anatolia” en Sanders, S. L. (ed.) *Margins of Writing, Origins of Cultures*. OIS 2. Chicago: 217-256.
- Van den Hout, T. P. J. 2009, “A Century of Hittite Text Dating and the Origins of the Hittite Cuneiform Script”, *Incontri Linguistici* 32: 11-35.
- Verderame, L. 2016, *Letterature dell'antica Mesopotamia*. Firenze.
- Vidal, J. 2009, “The Use of Military Standards by Old Babylonian Armies”, *Akkadica* 130: 43-51.
- Vidal, J. 2015, “Dioses en los campos de batalla del Próximo Oriente en época paleobabilónica” en Vidal, J., Antela, B. (eds.) *Guerra y Religión en el Mundo Antiguo*. Zaragoza: 1-12.
- Weeden, M. 2016, “Hittite Scribal Culture and Syria: Palaeography and Cuneiform Transmission” en Yamada, S., Shibata, D. (eds.) *Cultures and Societies in the Middle Euphrates and Habur Areas in the Second Millennium BC – I: Scribal Education and Scribal Traditions*. StCh 5. Wiesbaden: 157-191.
- Weidner, E. 1928-29, “Die Kämpfe Adadnarâris I. gegen Hanigalbat”, *AfO* 5: 89-100.
- Weinfeld, M. 1992, “Deuteronomy, Book of” en Freedman, D. N. (ed.) *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 D-G. New York: 168-183.
- Westenholz, J. G. 2011, “The Transmission and Reception of the Sargonic Sagas in the Hittite World” en Hutter, M., Hutter-Braunsar, S. (eds.) *Hethitische Literatur: Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn*. AOAT 391. Münster: 285-303.
- Yakubovich, I. 2015, “The Luwian Language” en *Oxford Handbooks Online*. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935345.013.18.
- Younger, K. L. 1990, *Ancient Conquest Accounts. A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. JSOTSS 98. Sheffield.
- Younger, K. L. 2016, *A Political History of the Arameans: From Their Origins to the End of Their Politics*. SBLABS 13. Atlanta.
- Zaia, S. 2015, “State-Sponsored Sacrilege: “Godnapping” and Omission in Neo-Assyrian Inscriptions”, *JANEH* 2: 19-54.