

Gregorio del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit. Second English Edition, thoroughly Revised and Enlarged*. Transl. W. G. E. Watson (AOAT, 408), Münster: Ugarit-Verlag, 2014., xxii + 423 pp. – ISBN 978-3-86835-094-4.

In any revised monograph, one typically finds periodic changes in diction and organizational format, and updates to the footnotes, bibliography, and various indices. Certainly this is the case with Del Olmo Lete's now classic work, which first appeared in English in 1999.¹ Yet, one also finds in this volume changes that reflect the author's continued engagement with the discipline and a rethinking of previously held positions on a number of readings and topics. In some cases, the author has bolstered his previous arguments with additional evidence. In others, he has revised or withdrawn his views. Still other changes to the volume represent advances in the field, the publication of new texts, and new technological possibilities.

With regard to the more cosmetic changes, readers will find that the lexical inventory of verbs denoting ritual action has been placed in order of the Roman, rather than Ugaritic, alphabet (p. 16). The deities in KTU 1.139 (unlisted in the previous edition) now appear as: *ilib, b'l, il t'dr b'l, b'l ugrt, glmt, pdry* (p. 44). The table that outlines the ways in which cultic activity related to lunar phases is less confusing in the new edition (p. 100). Del Olmo Lete also has abbreviated his discussion of KTU 1.78 (a small text describing a solar eclipse), and he has moved it from the section on extispicy so that it more fittingly begins the section on astrology (p. 295). His analysis of the text describing El's cultic inebriation (KTU 1.114) is now more thorough, and it appears with a complete transliteration and translation (p. 335).

As one might expect, one also encounters many new translations, some of them quite significant. Representative cases include lines 27-28 in the snake charm KTU 1.100: *hlm. ytg. nhš yšlhm. nhš. qšr*. Previously, Del Olmo Lete had rendered the lines: "Then he binds the serpent, feeds the sloughing serpent," but in the revised monograph, he translates: "Oh, ya / So forth, let him take up a serpent, let him throw away a sloughing serpent." Line 61 of the same text (i.e., *bhrn. pnm. trgn {w}*), which he had translated "Hôrānu's face contorted," here is rendered "Hôrānu's face was blazed" (p. 308). Similarly, his treatment of the incantations in KTU 1.82 is now based on new and improved readings of the tablet. Consequently, his translations differ significantly from the previous edition in ways too numerous to list here (pp. 321-326).

Formerly held positions that find additional support include the author's understanding of KTU 1.39 as "a 'sacrificial agenda'; which lists various 'types' of sacrifice related to the funerary cult..." (p. 182). Added here is an expanded consideration of the technical and textual implications of the second portion of the text, especially with regard to the meaning of the expression *špš pgr* in lines 12 and 17, which he translates "Šapšu of the dead," and whether one should read *ršp* "Rašpu" or *šrp* "burnt offering" in line 17 - he opts for the former (pp. 181-182).

An appendix at book's end provides a revised and abridged version of Del Olmo Lete's lengthy review of D. Pardee, *Les textes rituels* (Ras Shamra-Ugarit, 12; Paris: Recherche sur les Civilisations, 2000), first published in *UF* 36 (2004), pp. 539-648.² The appendix offers additional support for the author's "funerary" interpretation of the ritual texts, an approach that Pardee largely rejects (pp. 339-415).

1. The English edition was an enlarged version of the author's earlier work, *La religión cananea: según la liturgia de Ugarit: estudio textual* (Aula Orientalis. Supplementa, 3; Sabadell, Editorial AUSA, 1992). The English edition was reprinted in 2004.

2. See also the Del Olmo Lete's remarks in *AuOr* 24 (2006), pp. 265-274.

While Del Olmo Lete remains steadfast in understanding the ritual texts as funerary in nature, his revisions also reflect important changes in perspective concerning numerous texts and topics. Typically informing these changes are improved textual readings and/or the discovery of new texts. Thus, one finds more definitive statements concerning the sequence of the Ugaritic months (p. 19). Now removed from his study on the various types of sacrificial rites listed in KTU 1.27 and elsewhere is any mention of *tlm* “the thirty” as a possible type of sacrifice (p. 26). His examination of the function of familial sacrificial rites that continued to be held at sacred locations after burials moved to cemeteries no longer includes mention of the *mrzh* and Greek *thiasos* (p. 30). His analysis of the god list in RS 20.024 is here completed by, and adapted to RS 92.2004 (p. 54). In the older edition, Del Olmo Lete divided the list of sacrifices found in KTU 1.148 into six textual units. Here he has reduced them to five (p. 102). Here he also offers possible explanations for this text’s omission of three of the last divine names found elsewhere in the “canonical pantheon” (e.g., KTU 1.47, 1.118, RS 20.024).

We have to accept a suggestion like the one put forward above and assume that the ritual presupposed their commemoration at the ritual end according to the actual political situation and protocol of the moment, for what the suitable victims were however foreseen. Or possibly the traditional ritual practice was still working with an older version of the pantheon, which did not yet include the *mlkm*, while the new canonical copies reflecting the full “royal ideology” (p. 108) (KTU 1.47, 1.118) and their Akkadian versions (RS 20.024; 94.2006 and par.) began to spread rapidly almost like political propaganda. That is to say, we do have to allow for a certain religious evolution during the *Yaqaru*’s dynasty and not consider all Ugaritic religious texts within a neutral time-frame (pp. 107-108).

Previously, Del Olmo Lete also had paralleled his study of this text with RS 26.142. The new edition also incorporates RS 92.2004, which provides new and improved readings and translations (pp. 109-110). Revised more substantially is the author’s discussion of the identity of the kings listed in KTU 1.102: 15-28, and his examination of the identify of the figure it names *yrgbl*. The previous edition offered various hypotheses supporting claims for both Niqmaddu II and III. Here Del Olmo Lete identifies the king as Niqmaddu II, though not definitively (pp. 138-139).

One also finds that the author has abandoned his previous interpretation of the royal genealogy text (KTU 1.113) as retrograde or ascending, based on the more recent discovery of RS 94.2518, which he also transliterates, translates, and examines in greater detail (pp. 145-146). He similarly appears to have altered his view concerning the language of KTU 1.111, since he has removed the following statement: “Here the language belongs to the semantic field of ‘astrology’ and has to be interpreted as such” (p. 168, previous edition, p. 206).

With regard to the extispicy tablet KTU 1.142, Del Olmo Lete now adds the possibility that the name that appears in the text (restored as *Attartu*), might not be that of a deity, but rather a theophoric element in the name of a deceased citizen of Ugarit (p. 292).

Other revisions that represent changes in theoretical perspective include the description of KTU 1.100 as a “magical-mythical record” rather than “ritual myth” (p. 315), and the change of title for the category previously labeled “magical prescriptions” to “magical-mythical prescriptions” (p. 334). Similarly, his former description of KTU 1.169 as an incantation against a demon who causes illness, now appears as a “conjuration against agents of black word sorcery (*dbbm*) who may harm young people” - the operative change here being his interpretation of the term *dbbm*, formerly as “demons,” now as “foul-mouthed (sorcerers).” (p. 331).

The tablet RS 92.2014, undiscovered when the first edition appeared, here receives a complete discussion, transliteration, provisional translation, and an interpretation as a private incantation for the diviner-priest Urtenu (p. 319).

A most welcome addition to the new edition is one made possible by advances in technology: the inclusion of high quality images of numerous tablets. These include: KTU 1.118 (p. 54), 1.47 (p. 56), 1.116 (p. 65), 1.48 (p. 69), 1.162 (p. 75), 1.41 (pp. 83-84), 1.87 (pp. 86, 88), 1.148 (p. 104), 1.40 (p. 117), 6.13 and 6.14 (p. 131), 6.62 (p. 133), 1.102 (p. 141), 7.63 (p. 142), 1.113 (p. 144), 1.108 (p. 152), 1.161 (p. 158), 1.111 (p. 163), 1.132 (p. 171), 1.39 (pp. 177, 179), 1.106 (p. 192), 1.112 (pp. 203-204), 1.105 (p. 207), 1.91 (p. 214), 1.115 (p. 221), 1.109 (p. 228), 1.46 + 7.41 (pp. 232-233), 1.130 (p. 234), 1.43 (pp. 239-240), 1.119 (p. 248), 1.104 (p. 259), 1.124 (p. 264), 1.164 (p. 268), 1.168 (p. 270), 1.190 (p. 271), 1.65 (p. 286), 1.123 (p. 288), 1.141-1.144 (p. 293), 1.127 (p. 294), 1.78 (p. 296), 1.163 (p. 298), 1.103 + 1.145 (p. 300), 1.140 (p. 304), 1.100 (pp. 309, 313), 1.107 (p. 317), 1.178 (p. 320), 1.82 (pp. 322, 325), 1.96 (p. 330), and 1.114 (p. 336).

This accomplished study remains the most complex and convincing collection of evidence and arguments for the existence of a royal and necromantic cult of the dead at Ugarit. It thus also remains as important to Ugaritology and research on ancient Near Eastern religions generally, as it did when it first appeared,³ and its many revisions and additions now will ensure its currency for another generation of scholars.³

Scott B. Noegel
University of Washington

Daniel E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge University Press, 2004. xxiii pp., 3 maps, 359 pp. - ISBN: 0-521-82885-6.

Mediante el análisis de los textos de Mari, nombre antiguo de Tell Hariri, en la actual Siria, el autor se ha impuesto el objetivo de encontrar trazas de un cierto carácter “democrático” de las políticas en los pequeños reinos próximo orientales antiguos. La obra se presenta con un marcado carácter divulgativo, esto quiere decir que, si bien es cierto su indudable interés e importancia en el seno de la asiriología más académica, también lo es que, en aras de esta deseada divulgación el autor se extiende en exceso en explicar cuestiones que para el asiriólogo bien informado resultarían del todo innecesarias. En la Introducción el autor repasa la historia de las excavaciones en Mari, que dio lugar, entre otros muchos hallazgos de interés, al descubrimiento de varios miles de textos cuneiformes; historia de la publicación de los textos; análisis de la lengua y la escritura de estos textos; resumen de la historia del reino de Mari. En el apartado D de la Introducción, el autor propone un análisis general del sistema político de Mari, tal y como se vislumbra a partir de las fuentes escritas. El autor, en este punto, hace también un repaso a la historiografía sobre el tema de la “democracia” en el Próximo Oriente Antiguo (POA), comentando los trabajos sobre el tema realizados por T. Jacobsen y P. Steinkeller.

El autor también pone de manifiesto dos modalidades del poder en el POA, individual, representado por la figura del rey, o colectivo, corporativo, representado por una asamblea de notables, ancianos, etc. La siguiente cuestión es intentar describir el fenómeno del poder en Mari, para, finalmente en el punto E, presentar uno de los problemas más comunes en el estudio de documentación antigua, escrita en lenguas

3. I found very few errata: “to easy their view” for “to ease their view (?)” (p. ix); *dbḥ* for *dbḥ* in the citation of KTU 1.15 iv, 26-28 (p. 26); “As an description...” for “As a description...” (p. 160); l. 65. “He rippes...” for “He rips...” (p. 312); “...does not presents...” for “...does not present...” (p. 321); and l. 8 “bier” for “beer” (p. 332).

relativamente alejadas de las de nuestro entorno, intentar definir los términos que describirían aquellas realidades políticas.

En el capítulo 2, el autor se interna en la complicada tarea de definir el modo de vida de los habitantes de Mari, nómada, semi-nómada, sedentario. Otro de los objetivos de este capítulo es la identificación de Yaminitas y Sim'alitas en tanto que tribus, aunque el resultado no es concluyente; el autor se esfuerza en definir el complicado mapa humano de la zona entre la baja Mesopotamia y Alepo, pasando por Mari, de forma coherente. No estamos seguros de que la conclusión resulte inequívoca, pero es indudable que proporciona una descripción muy justa de las adscripciones nacionales o étnicas de sus gentes, a partir de la información hallada en los textos. El eje de estos análisis se encuentra en los puntos siguientes:

1. Pastoralismo y movilidad.

2. Análisis del término Amorreo y de su significado.

3. Los *gayum* bensim'alitas y los *li'mum* benjaminitas, diferentes confederaciones tribales. Respecto de este tercer punto, el autor intenta establecer las posibles diferencias entre bensim'alitas y benjaminitas, extremos sobre los que los textos no son en absoluto explícitos, e incluso a veces, muy poco locuaces. La teoría que el autor expone supone un grado mayor de diferencia entre ambas confederaciones de lo que siempre se pensó. Para ello analiza de manera sistemática las incidencias de los dos términos en los textos de Mari, para, seguidamente, presentar sus hipótesis, esto es, describiendo la organización y estructuras sociales de ambos grupos.

Otro de los objetivos del autor es el análisis de diversos términos que corresponden al desempeño de la autoridad en las dos confederaciones; en primer lugar, del *sugāgu*, en tanto que líder en las dos confederaciones, partiendo de la hipótesis, esta vez también, de que estas figuras difieren en lo que respecta a sus respectivos roles entre Yaminitas y Sim'alitas. El *merhūm*, definiendo sus atribuciones en las dos confederaciones. El autor se pregunta también sobre el ejercicio del poder fuera de los límites de la autoridad del rey, en este caso de Mari.

El capítulo 3 se ocupa de analizar las “nuevas” estructuras políticas, versus las antiguas, empezando por una descripción general, y retrotrayéndose al pasado, de “estados” y “ciudades”, así como de sus hombres fuertes. En el punto 6 de este capítulo se centra en el análisis concreto del objeto de estudio, esto es, el reino de Mari, desde su más remoto pasado hasta el reinado de Zimri-Lim. Prosigue con el análisis de los términos que definen el territorio, desde el más amplio al más restringido, para finalmente dedicarse al análisis de los diversos términos que designan a diferentes clases de individuos, que habitarían dentro y fuera del área de influencia del poder local.

El capítulo 4 está dedicado al estudio de las poblaciones con individuos que viven en ellas de manera más o menos permanente, que podríamos definir como ciudades. Una de las instituciones más significativas de las ciudades es el consejo de ancianos, al cual el autor dedica casi una decena de páginas. Otra de las instituciones fundamentales, no sólo de las ciudades, sino de cualquier asentamiento bajo una misma área de influencia, són los jefes tribales, y todo el personal adyacente. Un apartado muy interesante está dedicado al léxico que indicaría la “asamblea”, cualesquiera que sean los tipos, lugares y épocas en el Próximo Oriente Antiguo. Este apartado, capítulo 4. F. 1., resulta especialmente interesante, pues el autor analiza una gran cantidad de léxico que designa este tipo de ejercicio del poder. El apartado D. del mismo capítulo 4 está dedicado a estudiar algunas ciudades, Imar, Tuttul y Ugiš, y otras, con una fuerte tradición de poder colectivo.

El capítulo 5, a modo de Conclusiones, sintetiza la exhaustiva presentación de los capítulos anteriores, esta vez referido únicamente a la documentación de partida, la de los archivos reales de la ciudad de Mari, para presentar un panorama sintetizado del ejercicio del poder en Mari, y sus modalidades particulares.

El libro cuenta, además, con 1.112 notas y varios índices, lenguas citadas, divinidades, léxico acadio, nombres propios de dirigentes, etc. Además, cuenta con una exhaustiva bibliografía y un índice de materias al final del volumen, así como un índice de los textos de Mari citados. Se trata de una magna obra, detallista y detallada que cumple con creces los objetivos deseados por el autor y por los estudiosos del período paleobabilónico.

Adelina Millet Albà
IPOA-Universitat de Barcelona

Giovanni Garbini, *Il Poema di Baal di Ilumilku* (Studi biblici, 176); Brescia: Paideia Editrice, 2014. 183 pp. - ISBN 978-88-394-0862-4.

In an edition intended for the educated reader, Giovanni Garbini has provided an annotated translation of the Ugaritic Epic of Baal (KTU 1.1-6)⁴ and various associated fragments (KTU 1.7, 1.101, 1.108 and 1.133). Two other texts included are “The Loves of Baal and Anat” (KTU 1.10-11) and “Baal and the Devourers” (KTU 1.12). The long introduction (pp. 9-74) gives the background to this composition, which he prefers to call the “Poem of Baal”, as provided by contemporary literary works, notably the Memoirs of Idrimi and the Egyptian Story of Sinuhe. Other Egyptian compositions mentioned are the Love Songs, the Autobiography of Amenemheb and the Lament of Isis for Osiris. He also refers to the Babylonian Instructions of Shupe-amēli (found in Ugarit) and to inscriptions from Sefire, Samal, Tell Aphis, Byblos, Sidon and Deir Alla as well as Hesiod’s Theogony. The OT institution of the *marzeah* (as in the books of Jeremiah and Amos) is cited as well.

One feature of the Ugaritic texts mentioned is their difficult lexicon, but there is also a generic discussion of poetry and style, with considerable emphasis on the re-use of existing material in this poem. A separate section on Ilumilku, the author of the Baal epic, who also wrote the epics of Aqhat and Keret, is provided. In a lengthy summary, G. describes the contents of the Poem of Baal as reflected by his version (pp. 56-74). To close, he calculates that the extant tablets indicate an original composition that probably ran to about 3,000 lines of which just over one third have survived (pp. 78-79). There are indexes of topics, of the Ugaritic words discussed and of the texts cited.

While well aware of the relevant scholarship on Ugaritic over the past eighty years (p. 74), inexplicably, Garbini has chosen to ignore most of it, referring here only to extremely few publications and expressing a preference for a French translation published as long ago as 1974.⁵ He makes no mention of the various Ugaritic grammars (in English and German), manuals (in English and French) or dictionaries (in Spanish, English and German) currently in circulation or of the many textual and specialist studies available at present. In fact, he rarely mentions other scholars in connection with Ugaritic.⁶ This means that while some of his

4. KTU refers to M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *The Cuneiform alphabetic texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places* (Münster 1995). The author mentions only the first (1976) edition (p. 74 n. 1) but not this second edition. A third edition (KTU³) has just been published (2014). Note the following abbreviations used in this review: AEL: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, vols. 1-8 (London 1863-1893); CAD: I. J. Gelb *et al.*, eds, *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago* (Chicago 1956-2010); CDA: J. Black – A. George – N. Postgate, eds, *A Concise Dictionary of Akkadian* (Wiesbaden 2000); DMWA: H. Wehr – A. Cowan, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden 1971)

5. A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et Légendes* (Paris 1974).

6. Although this book is meant for non-specialists, there are footnotes and some philological discussion is provided. Understandably, the references provided here to AEL, CAD, CDA and DMWA were not given by Garbini.

solutions are new and may seem worth considering, others have already been in circulation, several for some time, and some have even been discarded.

In the course of the work, then, several suggestions are made, which can be classified as follows:

(1) *Feasible new proposals*: It is possible that the Ugaritic name *āqht* may mean “The Hunter”, derived from **qwh*, cognate with Arab. *qwh*, which in the intensive form means “to drive game towards the nets” (p. 51 n. 1). The Kotharat are midwives and so their epithet *snnt* is translated as “those who open the road” from Arab. *sanna* with a similar meaning (p. 52 n. 1), although this seems somewhat forced. Ug. *mlht*, translated “shining” in view of Arab. *lāḥa* (*lauḥ*), “to appear, to shine, gleam, glint, flash, shimmer, sparkle” (DMWA, 882) may be more apposite in the expression *ḥrb mlht*, “a gleaming blade” (p. 96 and n. 4) than “salted”, as generally accepted.⁷ Garbini considers the Ug. expression *ḥp ym*, contrasted with *ṣāt špš*, “rising sun, east” in KTU 1.3 ii 7-8, and usually translated “seashore”, to mean “concealment of the day”, i.e. the west, based on Arab. *ḥafā*, “to hide” (p. 98 n. 5).⁸ However, “seashore” can also mean the “west”.⁹ B. Margulis was the first to connect Ug. *hḏrʿy* (KTU 1.108:3) with biblical Edrei,¹⁰ which goes unacknowledged (p. 170), but in addition, Garbini equates *gtr* (line 2) with the OT place name Geshur, mentioned together with Astaroth (Ug. *ṭtrt* line 2) in Joshua 13:11-12. Also, he considers the name *yqr* (KTU 1.108: 2), usually related to Heb. *yqr*, “precious”, to be a place name meaning “Crevice” (p. 170 n. 2), as in Arab. *waqrat*, “cavity” (DMWA, 1098). Ug. *ḏbb*, normally translated “fly”, is considered to mean “buffalo” (p. 104 n. 8), more correctly, “aurochs”, corresponding to Arab. *ʿaldabu* “the wild bull” (AEL, 952). According to Garbini (p. 128), the passage KTU 1.4 vii 5-12 describes a hunting scene and not the capture of towns as generally supposed. In KTU 1.101:6, Garbini translates *išd*, “dew” (p. 168 and n. 8), based rather shakily on Arab. *sady*, “night dew” (AEL, 1336) considered a variant of Arab. *ṭadiy*, “it became moist” (AEL, 333), rather than “leg” as usually accepted, although the text remains obscure.

(2) *Proposals requiring correction of the text*: Occasionally G. corrects the text to extract a meaning (e.g. p. 102 n. 4, p. 114 n. 7; p. 165 n. 5) and in fact scholars do acknowledge that the copyists did make mistakes. In KTU 1.2 iii 21, he corrects *bn[p]šny*, which is difficult to translate, to *bnp. ʿny*, “in the fullness of my sources” (p. 88 n. 4), which seems plausible.

(3) *Proposals already made by other scholars*: The join of KTU 1.8 to KTU 1.3 at the beginning of column vi of tablet 3¹¹ was made by D. Pardee¹² and has now been accepted.¹³ The explanation of *ygr*, “he was enraged”, corresponding to Arab. *wgr* with the same meaning (p. 94 n. 1) had previously been made by G. R. Driver.¹⁴ The translation of *ridn* as “the Splendid One”, cognate with Arab. *raʿida*, “brilliantly shining” (proposed on p. 96 n. 6) had already been made some years ago by M. C. Astour¹⁵ and may also apply to the

7. Even so, at least equally plausible is the meaning “jaw-shaped (knife)”, based on *lh*, “jaw”, as proposed by G. Chenet, “*Ḥrb de Ras Shamra-Ugarit*”, in *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud: Par ses amis et élèves* (Paris 1939-40) I, 49-54, with additional arguments by N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (London/New York 2002²) 70 n. 2.

8. However, this would require a semantic shift not present in Arabic.

9. See N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 73 n. 18.

10. B. Margulis (Margalit), “A Ugaritic Psalm (RS 24.252)”, *JBL* 89 (1970) 292-304 (293-294).

11. Not at the end of column v as proposed by Garbini on pp. 111 and 157.

12. D. Pardee, “A New Join of Fragments of the Baal Cycle”, in J. D. Schloen, ed., *Exploring the Longue durée. Essays in Honor of Lawrence E. Stager* (Winona Lake 2009) 377-390. The invaluable contribution of Pardee (and several other scholars) to improved readings of the Ugaritic tablets should have been taken into account by Garbini.

13. See KTU³ p. 17 and n. 28.

14. G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh 1956) 165.

15. M. C. Astour, “RDMN / RHADAMANTHYS and the Motif of Selective Immortality”, in M. Dietrich – I. Kottsieper, eds, “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern und Kollegen* (Münster 1998) 55-89 (58 n. 23).

DN *ridn* (KTU 1.41:36; 1.87:39). The explanation for Ug. *knkny*, “my dwelling” (p. 138 n. 4) had been given by B. Margalit¹⁶ and the reference to Arab. *rāḍa*, “to train” (AEL, 1186) for Ug. *rz*, “to rival, compete” (p. 144 n. 3) is now generally accepted. The meaning “it will give you strength” for *trmmt* (p. 155 n. 2) was first suggested by K. Aartun.¹⁷ G. proposes the meaning “net” for Ug. *mšmš* in KTU 1.12 ii 55 (p. 162), citing the Arabic cognate *masmas*, unaware not only that J. Aistleitner had made a similar proposal based on the same cognate¹⁸ but also that F. Renfroe had evaluated this very suggestion and concluded that “Aistleitner’s extrapolation of “Schlinge?, Falle?” from an Arabic *masmasa* (sic) “verwickelt sein” has little to recommend it”.¹⁹ In fact, Renfroe’s general critique of the overuse of Arabic for the Ugaritic lexicon should have been considered by Garbini.

(4) *Incorrect proposals*: G.’s new translation of *pl^cnt šdm yšpš / pl^cnt šdm il yštk / b^cl^cnt mḥrtt* (KTU 1.6 iv 1-3) is: “Water has gushed from the springs, he refreshes the fields / Water has gushed from the springs, the god pours it over the fields / Baal (has reopened) the dried up springs” (pp. 149-150). Here, *pl* is explained as “to flow away”, as first proposed by J. Aistleitner²⁰ and *yšpš*, usually taken to mean “Oh Shapash”, referring to the sun-goddess, is analysed as Š of the verb *npš*, “to refresh”, which is unlikely since in the preceding line (KTU 1.6 iii 24) there is an explicit reference to *nrt ilm špš*, “The Luminary of the gods, Shapash”. Nor can Ug. *mḥrtt*, mean “mute, silent” –here taken metaphorically as “dry”, referring to *nt*, “springs”, and already somewhat of a leap– since in Semitic the root for “silent, dumb” is either *ḥrš* or *hrs* (but certainly not *ḥrt*)²¹ and most probably Ug. *mḥrtt* means “ploughland”, like Akk. *mērešu*, “cultivated land” (CDA, 208a). Furthermore, the use of an explanatory verb in parentheses –“(has reopened)”– weakens the proposal. Inexplicably, G. bases Ug. *tlb*, “syrinx”, on Heb. *šlb*, “to hold together” (p. 170), when in all probability the Ugaritic word is a loan from Akk. *šulpu*, “a wind instrument” (CDA, 383). Curiously, Ug. *špn*, “Saphon” (or “North”) is said to derive from *šwp*, “to flow” (p. 125), but more probably it is from the verb *špy*, “to see”, as proposed by O. Eissfeldt many years ago.²²

(5) *Unnoticed solutions*: The word *dm* in Ug. *dm ḥrṣ* is considered to be incomprehensible (p. 114 n. 5), but the whole expression (*dm ḥrṣ*) may correspond to Akk. *ḥurāṣu ruššū*, “ruddy gold” (CAD R, 428) and so may mean “(blood-)red gold”.²³ Based on its parallelism with *imr*, “lamb” (KTU 1.4 viii 18-19), Ug. *lli* is only conjecturally translated “capretto” (p. 133) but in fact, it is now well established that it corresponds to Akk. *laliu*, “kid” (CDA, 176), as first mooted by C. Fensham²⁴ and now generally accepted.

At best, G.’s unconventional version makes this ancient Ugaritic poem accessible to the modern non-specialist reader. However, it would have benefited considerably from consultation of the many text editions,

16. B. Margalit, *A Matter of >Life< and >Death<. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4–5–6)* (Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1980) 120: “my shelter”; see generally, W. G. E. Watson, *Lexical Studies in Ugaritic* (Sabadell 2007) 48-49.

17. K. Aartun, *Studien zur ugaritischen Lexikographie. Teil I* (Berlin 1991) 143-144. Since then, other proposals have been made; see W. G. E. Watson, *SEL* 25 (2008) 60-61.

18. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* (Berlin 1963) 196 (#1693).

19. F. Renfroe, *Arabic-Ugaritic Lexical Studies* (Münster 1992) 132-133; he mentions that ultimately the proposal goes back to C. Virolleaud in *Syria* 16 (1935) 262.

20. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, 255 (#2219), as acknowledged by Garbini, p. 149 n. 4. A survey of proposals is provided in Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 137 n. 91.

21. See A. Militarev – L. Kogan, *Semitic Etymological Dictionary Vol. I. Anatomy of Man and Animals* (Münster 2000) 295 No. 32.

22. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios, und der Durchzug der Israeliten durchs Meer* (Halle 1932) 16-18; for a recent survey see N. Wyatt, “The Significance of ŠPN in West Semitic Thought”, in M. Dietrich – O. Loretz, eds, *Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient* (Münster 1995) 213-238.

23. As proposed in Watson, *Lexical Studies in Ugaritic*, 151.

24. F. C. Fensham, “Remarks on Keret 58-72”, *JNSL* 4 (1975) 11-21(16).

reference works, commented translations²⁵ and specialist studies already available, most of which were deliberately ignored. Indeed, what is lacking is any dialogue with other scholars who have worked on these texts – much as in the footnotes to G. Miniaci's translation of Egyptian Letters to the Dead in a similar series by the same publisher²⁶ – which at the very least seems unnecessarily discourteous.

Wilfred G. E. Watson
Northumberland (UK)

Gianluca Miniaci, *Lettere ai morti nell'Egitto antico e altre storie di fantasmi* (Testi del Vicino Oriente antico, 8). Brescia: Paideia Editrice 2014. 177 pp. - ISBN: 978.88.394.860.0.

Se trata de un libro con un planteamiento introductorio ambicioso, especialmente por lo que se refiere a los objetivos metodológicos, y cuyos contenidos se articulan en torno a la denominada “arqueología del miedo” en el antiguo Egipto. Para abordar dicha temática su autor, Gianluca Miniaci, se dispone a analizar, tal y como se nos indica en el título, dos grupos principales de textos: las cartas a los muertos y otras, así denominadas, historias de fantasmas, a través de los cuales se pretende (p.15): “no ya explorar la concepción teológica o ritual del más allá, un asunto ya tratado ampliamente por los grandes especialistas, sino más bien examinar el sentimiento que se suscitaba entre los vivos en su trato cotidiano con los difuntos”. Con el propósito de explorar los aspectos más internos de este tipo de discurso, Miniaci destaca haberse posicionado en el punto de vista *emic*, es decir, iniciando el análisis desde la realidad cultural de los protagonistas, teniendo en cuenta sus inquietudes, anhelos y apreciando asimismo las diferentes situaciones en las que aquéllos se desenvuelven. Un enfoque que, de acuerdo con este autor, estaría en contraposición con el punto de vista *etic*, el cual resultaría de una observación más periférica de dichos valores inmateriales y, en definitiva, más apartada de los sentimientos que se pretenden comprender.

Este autor, trayendo a colación argumentos de Martin Heidegger o Jean Paul Sartre, contrapone, en la introducción, la visión occidental, postmoderna de la muerte, en cuanto a la certeza de finitud existencial –puesto que nada es contemplado más allá de aquélla–, a la de los antiguos egipcios, cuya convivencia con los difuntos, según se desprende de esta compilación de textos, permitía integrar la muerte en la cotidianeidad, formando con la vida un *totum continuum*. No obstante y tal como acertadamente se señala en este libro, los puntos en común entre ambas visiones también se perciben. De ahí que aunque la muerte física llegara a ser contemplada por los antiguos egipcios con un cierto acatamiento, o incluso como el “destino feliz” (*š3.w nfr*) que anuncia el Canto del Arpista, no lo era así la muerte social cuyo principal efecto, el olvido por parte de los vivos –evocando a Milan Kundera–, se concretaba en las mentes de los futuros difuntos casi como una obsesión: morir sí, pero no en la memoria de quienes constituían la familia o la comunidad.

Dicha “muerte social” –la cual vendría a ser una segunda muerte, sin duda más irreversible que la física–, constituye uno de los puntos interesantes de reflexión dentro de la introducción, ya que es en torno a ella y a fin precisamente de evitarla que vemos circunscribirse la acción, asimismo social, que el difunto realizará en vida, ya sea durante la preparación de su última morada o una vez ingresado en el más allá,

25. Here can be mentioned G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Valencia/Madrid 1981); M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2* (Leiden 1994); M. S. Smith – W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Leiden 2009) and N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*.

26. G. Miniaci, *Lettere ai morti nell'Egitto antico e altre storie di fantasmi* (Brescia 2014); he also provides a bibliography.

involucrándose, positiva o negativamente, en los quehaceres de los miembros de la familia o de la comunidad a las cuales había pertenecido en vida. En este sentido, las cartas a los muertos, 17 en total, compiladas y traducidas aquí (p. 39-82), atendiendo a su obligada descripción paleográfica (origen, soporte escritural, lugar de conservación, datación ...), ilustran perfectamente los contenidos expuestos. No obstante, a nuestro entender, Miniaci se aleja del análisis *emic* propuesto en su introducción, resultando en ocasiones sus descripciones de contenido demasiado escuetas, circunscritas casi exclusivamente a la simple mención de las relaciones de parentescos o filiación entre los diferentes personajes, sin examinar –en el sentido de analizar con una mayor atención– las situaciones en que éstos se desenvuelven y desde las cuales se podría haber obtenido una visión mucho más completa de los vínculos familiares, atendiendo a los sistemas de valores y a los patrones culturales que constituían, por ejemplo, la base del derecho consuetudinario en el antiguo Egipto.

Asimismo y teniendo muy en cuenta las emociones que se desprenden de los contenidos tratados en esta correspondencia –fundamentales en toda descripción *emic*–, debería haberse ahondado mucho más en la naturaleza misma de los sueños, habida cuenta de su atribuida condición de elementos vehiculadores de los sentimientos y esperanzas de los vivos, quienes, como bien se señala en la introducción, deseaban gracias a ellos obtener algún tipo de satisfacción, por parte de familiares ya difuntos, por presuntos agravios de que eran o habían sido objeto desde el más allá o, simplemente, recibir algún tipo de señal o respuesta satisfactoria que pudiera conducirles a la resolución de problemas de índole cotidiana. Ampliando algo más este punto, hubiera resultado muy apropiado insistir no sólo en aquellos aspectos sociales que se refieren al reconocimiento de las personas fallecidas por parte de los familiares o amigos, sino también en la relevancia de la muerte como elemento de cohesión social más allá de la existencia o, más aún, de penetración de lo social en lo ultraterreno y viceversa.

En la segunda parte del libro (p. 85-123), dedicada a las denominadas historias de fantasmas, se nos ofrece otra visión presuntamente complementaria de la anterior, aunque el aspecto arquetípico de los personajes descritos en estas historias y por supuesto el carácter ficticio de las situaciones que se describen –en las cuales no existiría como en las cartas a los muertos la intencionalidad real práctica de comunicación con el más allá– creemos que plantea algún tipo de problema teórico en torno al diferente contexto del que surgen. Coinciden, sin embargo, ambas composiciones en el imaginario –con elementos comunes a nivel fáctico, es decir de organización de los contenidos– pero, qué duda cabe, unas y otras se generan desde niveles cognitivos muy distintos. Mientras que en las cartas a los muertos el acontecimiento “social” de la comunicación con los antepasados en el más allá es concebido como experiencia real, mágico-sagrada, con una participación efectiva de los personajes, no es así en las historias de fantasmas, cuyos protagonistas –insistimos más bien arquetípicos– se desenvuelven a través de un espacio esquemático –en tanto que representación especulativa del más allá– en el que esas mismas experiencias y situaciones descritas anteriormente constituyen meras recreaciones (¿profanas?), no carentes de verosimilitud pero también de una cierta ironía.

Por consiguiente, aun reconduciendo tales divergencias hacia la pretendida mirada holística que se nos propone desde el ámbito de la “arqueología del miedo”, a nuestro modo de ver debería haberse clarificado bien entre ambas composiciones, especialmente en lo que se refiere al diferente trasfondo generativo, en cuanto a reglas y características internas, que las gobierna. Es esta misma circunstancia la que observamos en la tercera parte –por cierto, no consignada en el título– referida a las “fórmulas para protegerse de los fantasmas” (p. 127-148), donde nuevamente el contexto debería haber conducido a Miniaci a establecer algún tipo de distinción con respecto a las anteriores experiencias narrativas, por cuanto se trataría en este caso de fórmulas gobernadas en su mayoría por el discurso mágico, cuya finalidad instrumental práctica resultaba esencial en la contención “real” de un peligro o amenaza que parece haberse originado en el más allá. Advirtamos una vez más sobre la variación de situaciones que aquí se nos plantea y que, sin duda,

habría resultado muy interesante atender, por ejemplo, desde el ámbito del propio lenguaje, haciendo hincapié en el carácter emotivo y performativo del contenido de estas fórmulas apotropaicas.

El presente libro se cierra con el hermoso *Canto del Arpista de la tumba del rey Intef* (p. 151-155), el cual representa para Miniaci (p. 152): “el testamento espiritual de una generación (pasada) a otra (futura). Un canto que pretende ser un intento de hacer repensar el sentido de la propia existencia: la vida entendida en clave hedonista, casi nihilista ...”. Pero al margen de destacar el mensaje *carpe diem*, no debería haberse olvidado acentuar la referencia directa a la inmortalidad de los escritores, cuyas obras, en definitiva, servían a la tradición sapiencial y a su legado “inmortal” para las generaciones futuras, como parte de lo que hoy podríamos denominar la intelectualidad del Egipto faraónico.

En resumidas cuentas, como se ha señalado anteriormente, aunque el presente libro nos propone la vía de análisis *emic* para el importante material documental que se presenta, éste al final queda meramente esbozado. A nivel metodológico, tal vez hubiera sido más conveniente ceñirse a un número menor de documentos para intentar sacar de ellos el mayor partido posible, evitando así desatender algunos de los importantes temas que nos brinda este rico material documental. En este sentido, se plantearía así pues un problema de planificación. No obstante, dejando de lado esta observación, el libro de Miniaci resulta una obra con un punto de partida interesante, aunque el resultado final haya sido demasiado sintético, centrado casi exclusivamente en presentar y contextualizar las traducciones de los textos, pero prestando poca atención a los temas, a sus variables e invariencias, que en principio el autor parecía querer desarrollar. Se podría, por lo tanto, calificar esta obra de alusiva, por cuanto sugiere, más que acomete, la reflexión, especialmente sobre aquellas grandes cuestiones que afectan al ser humano en general, ya sea como individuo o como ser social, desde la comparación con la mentalidad de los antiguos egipcios. A este respecto, uno tiene la sensación de que el producto de las diferencias o similitudes culturales que se establecen en la introducción está demasiado subordinado, quizás de manera inconsciente, a un discurso filosófico más que antropológico, cuyo desarrollo se verá diluido, además, por descripciones más bien formales de los contenidos. Para terminar, decir que el libro cumple de forma correcta con su interés y función divulgativa, incluyendo un adecuado aparato crítico y bibliografía básica de referencia, así como un glosario de términos y una abreviada tabla cronológica que sin duda ayudarán al lector a introducirse sin problemas en esta valiosa compilación.

Lucas Baqué Manzano
IPOA-Barcelona

Giuseppe Minunno, *Ritual Employs of Birds in Ancient Syria-Palestine* (Alter Orient und Altes Testament 402), Münster: Ugarit-Verlag 2013. 165 pp. – ISBN 978-3-86835-083-8.

Este breve libro publicado en la prestigiosa colección *Alter Orient und Altes Testament* es la revisión de la tesis doctoral presentada en la Universidad de Roma “La Sapienza”, dirigida por Alfonso Archi y Paolo Xella. Según el título la obra estudia el empleo de los pájaros en los rituales en la zona siro-palestina antigua. En la introducción se especifica que esta zona se ampliará a la documentación del ámbito púnico, teniendo en cuenta la conexión de éste con la cultura fenicia. En la introducción de la obra, también se especifica que el término “ritual” se refiere tanto a los rituales relacionados con alguna entidad “sobrenatural” como a los rituales que no estén relacionados directamente con alguna de estas entidades, intentando, de esta manera, evitar la espinosa diferenciación entre los conceptos de “religión” y “magia”. El libro tiene como base las fuentes textuales, aunque también utiliza, cuando ha sido posible, fuentes

iconográficas (especialmente procedente de la glíptica) y algún dato producto de las investigaciones arqueo-zoológicas.

El libro se divide en seis grandes bloques basados fundamentalmente en la procedencia de las fuentes: los textos de Emar, fechados en el Bronce tardío; los textos de Ugarit, del mismo período; un apartado general dedicado a “Other Bronze Age sites”, donde se estudian las fuentes procedentes de Ebla, Mari y Alalakh; un quinto capítulo dedicado al Antiguo Testamento y un sexto apartado donde se estudian las fuentes fenicias y púnicas. Un último capítulo, fuera estrictamente del área geográfica establecida por el autor, estudia someramente las fuentes hititas y hurritas. Del orden de estos capítulos se desprende que el autor ha primado el aspecto cuantitativo al estructurar el libro, ya que los capítulos dedicados a Emar y Ugarit son los que aportan un caudal de textos más ricos y son los capítulos que están al principio del libro. La estructura más “clásica” de ordenación cronológica, pues, se ha dejado de lado. Esta ordenación se entiende, en parte, dado que hay relativamente poco material en otros yacimientos y épocas. No obstante, en alguna ocasión, se agradecería que se especificara mejor la cronología del texto que se están estudiando; es una lástima que en el apartado de los textos de Alalakh, el autor no especifique a qué fase pertenece cada texto (Alalakh IV-mesobabilónico o Alalakh VII-paleobabilónico), y simplemente se contente con colocar el clásico asterisco establecido en la venerable edición de Wiseman para diferenciar las dos fases. El uso de este asterisco es conocido solo por los iniciados en esos textos. Es sorprendente que se mezclen indistintamente textos de ambos períodos en un mismo apartado, utilizando así solo el criterio geográfico y desdeñando la ordenación y la diferenciación cronológica, que en ocasiones puede resultar relevante. Es cierto que los textos tratados en este apartado son muy escasos, pero una distinción cronológica y un estudio por separado de los textos de cada período hubiesen sido deseables desde un punto de vista metodológico.

Es sorprendente que en el apartado dedicado a los textos de Ebla (pp. 87-88) no se cite la discusión sobre el significado, etimología y filiación lingüística de los términos *bu₄.muš₃.en* = *la-ha-bu₃* (VE 1370) y de *ti₈.muš₃.en* muy bien descritas por M. Civil en *The Early Dynastic Practical Vocabulary A (Archaic HAR-ra A)*, (Archivi Reali di Ebla, Studi IV), Roma 2008, p. 123 y p. 127 nt. 346.

Debemos agradecer y reconocer al autor de esta interesante tesis doctoral y a sus mentores la osadía al elegir un objeto de estudio que abarca un amplio espectro temporal, requiriendo así un dominio envidiable de las herramientas filológicas para acercarse con rigurosidad a tan variadas fuentes.

Lluís Feliu
IPOA-Universitat de Barcelona

Juan-Luis Montero Fenollós, (ed.), *Du village néolithique à la ville syro-mésopotamienne* (Proyecto Arqueológico Medio Éufrates Sirio. Bibliotheca Euphratica, 1). Ferrol (La Coruña): Universidad da Coruña & Sociedad Luso-Gallega de Estudios Mesopotámicos) 2012. 200 pp. – ISBN 978-84-616-0921-5.

El volumen recoge textos presentados en un encuentro siro-franco-español en El Ferrol en 2012, ligado al proyecto universitario “Investigaciones arqueológicas en el Medio Éufrates. De la cultura de Uruk al reino de Mari: urbanismo y vida urbana en Mesopotamia, IV y III milenios a.C.”, y artículos de otros investigadores dedicados a “aspectos del sistema de vida en pueblos, y del modelo urbano en el mundo siro-mesopotámico del doceavo al primer milenios a.C.”

El título de la obra puede interpretarse de dos maneras: ya sea como un estudio de la evolución del poblado neolítico a la ciudad histórica, en el marco geográfico y cultural de Siria y Mesopotamia (hoy Iraq), ya sea como un estudio que aborda tanto la realidad del poblado cuanto de la ciudad. En el primer

Aula Orientalis 33/1 (2015) 187-200 (ISSN: 0212-5730)

caso se estudia cómo formas y trazados evolucionan, partiendo del presupuesto que la forma urbana deriva de la forma del poblado, mientras que en el segundo caso se estudian pueblos y ciudades prehistóricas e históricas en el Próximo Oriente antiguo, sin que se derive necesariamente relaciones entre ambos tipos de agrupaciones ni que la ciudad constituye el fin o la culminación de la evolución del poblado.

El volumen juega con las dos lecturas del título. Artículos como los de Jean-Claude Margueron –el texto más cercano al que habría redactado un arquitecto o un urbanista, figuras que no aparecen en el volumen– comparan la estructura y función de poblados y ciudades siro-mesopotámicos, para concluir que la ciudad no nace del poblado sino que responde a necesidades distintas y se estructura a partir de esquemas ordenados prefijados, de forma geométrica, circular a menudo, que se aplican sobre un terreno virgen. Por el contrario, los tres artículos iniciales de Juan José Ibáñez et al., de Danielle Stordeur, y de Miquel Molist, agrupados bajo el epígrafe “En los orígenes del poblado del Próximo Oriente antiguo”, están dedicados a estudiar las trazas de determinados poblados paleolíticos y neolíticos, sin ninguna referencia a su posible conversión futura en ciudades.

El libro está centrado más en poblados que en ciudades, quizá porque éstas escasearon en el área tratada, que comprende más lo que hoy es Siria, que Mesopotamia, donde se ubicaron, tanto en el norte cuanto en el sur, los centros urbanos más importantes. En todo caso, se distribuyeron centros considerados más como colonias –una palabra, quizá lastrada por las imágenes de dominio muy posteriores que despierta– que como “metrópolis”.

La obra desborda el marco que el título delimita. Textos como los de Francisco Caramelo, o de Aline Tenu, Juan-Luis Montero Fenollós y Francisco Caramelo, –englobados en un apartado titulado, significativamente, “El Éufrates medio sirio. Arqueología e historia”, en el que la referencia arquitectónica o urbanística ha desaparecido– estudian detalladamente la historia del imperio medio asirio y sus complejas relaciones con otras potencias en el Próximo Oriente antiguo y el norte de África, y no el posible reflejo de la historia política en la historia o en la forma de los poblados y las ciudades (tampoco la historia política debería ineludiblemente influir en la ocupación y habilitación del espacio). Un artículo como el de Béatrice Muller, sobre un posible imaginario urbano en pinturas parietales neolíticas y de la Edad de Bronce, admirable tanto por la documentación cuanto por el análisis, quedaría bien encuadrado en una monografía sobre lo que hoy llamaríamos las artes plásticas en Mesopotamia.

¿Qué es la arquitectura? Tal es, creemos, la pregunta que ronda la publicación. La arquitectura no se distingue bien de lo que es una construcción. Si la arquitectura fuera la designación del acto con el que se ordena un espacio apto para la vida, así como de este mismo espacio, en el que las formas y la organización responden a una idea tanto formal cuanto de vida –una idea de forma concebida para la vida, algunos de los ejemplos no merecerían esta denominación, a veces porque los restos arqueológicos son excesivamente sumarios, reducidos a un fragmento de muro; en otros casos, sin embargo, dejando de lado la controvertida planta circular de Mari, sí se percibe, incluso en poblados como Jerf el Ahmar, que los hogares o espacios cubiertos están ordenados, y han sido dispuestos teniendo en cuenta espacios colindantes, componiendo un conjunto articulado que revela que la ocupación del territorio se realizó a partir de una imagen conjunta, o que cada edificio tuvo en cuenta los edificios ya existentes, por razones prácticas o simbólicas (estéticas). Si la arquitectura es el arte de armonizar y articular espacios, conjuntos como el anteriormente comentado sugieren que por encima o al lado de las diferencias entre poblados y ciudades, lo que cuenta en verdad es que un conjunto construido, pueblo o ciudad, respondía a una visión del mundo (para el ser humano) capaz de materializarse en la tierra.

La imagen de esta organización, de esta capacidad por proyectar y proyectarse en el espacio, sobresale en esta publicación esencial, muy bien editada –solo caben señalar algunas muy pocas faltas tipográficas– para conocer y entender trabajos arqueológicos llevados a cabo a veces en tiempos difíciles –el artículo de Anas al-Khabour menciona excavaciones de la Dirección General de Antigüedades de Siria en Qleb al-

Hemma en junio de 2011 cuando la guerra civil, que aun asola el país, ya había empezado— en una de las cunas de la humanidad.

Pedro Azara
UPC-ETSAB, Barcelona

Anson F. Rainey, *The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets*. 2 vols. edited and completed by William Schniedewind and Zipora Cochavi-Rainey. Leiden-Boston: Brill, 2015. 1648 pp. ISBN (vol. 1): 978-90-04-28147-9, (vol. 2): 978-90-04-28146-2.

La obra que recensamos a continuación, sin lugar a dudas, es uno de los trabajos más importantes publicados en los últimos años en el ámbito de la asiriología. Y es que esta nueva edición de las cartas de Amarna prácticamente la podemos considerar como la edición definitiva de uno de los corpus documentales más relevantes para el estudio del Próximo Oriente durante el siglo XIV a.n.e. Por desgracia, la muerte de su autor, Anson F. Rainey, en 2011 dejó inacabada la que debía ser la gran obra de su carrera (sin desmerecer en absoluto otros trabajos monumentales como su *Canaanite in the Amarna Tablets: A Linguistic Analysis of the Mixed Dialect used by scribes from Canaan* (4 vols.), Leiden / New York / Köln, 1996). Desde entonces su esposa, Zipora Cochavi-Rainey, y uno de sus discípulos, William Schniedewind, por encargo del propio Rainey y con la colaboración de Jana Mynářová y Alice Mandell se encargaron de terminar el trabajo y de su edición final. El resultado de todo ese esfuerzo son estos dos volúmenes, desde luego indispensables para todos los estudiosos de la materia.

El propio Rainey afirmaba acertadamente que una nueva edición de las cartas de Amarna (no se incluyen los textos no epistolares) no necesitaba demasiadas justificaciones. Pasado un siglo de la edición clásica de J. A. Knudtzon (*Die El-Amarna-Tafeln* (2 vols.), Leipzig, 1907-1915), era necesaria una nueva edición que incorporase las tablillas no incluidas en aquel trabajo así como los avances epigráficos y filológicos llevados a cabo desde entonces. Y a esa magna tarea se dedicó Rainey desde 1971, cuando colacionó la primera de las tablillas de Amarna (EA 333, en el Istanbul Arkeoloji Müzeleri) hasta su muerte en 2011. Ese encomiable esfuerzo de 40 años, que le llevó a visitar todos los museos que albergan las tablillas de Amarna, todavía le da mayor valor si cabe a este trabajo.

La obra se estructura en dos volúmenes. El primero, de 1313 páginas, incluye una introducción donde se abordan cuestiones básicas como la historia del descubrimiento y publicación de los textos, consideraciones sobre la lengua y la escritura de las tablillas, su contenido y un breve repaso por la situación política del Próximo Oriente durante el siglo XIV a.n.e. Posteriormente, encontramos un apartado específico dedicado a reconstruir con detalle la historia del hallazgo de las cartas de Amarna, obra de Jana Mynářová. Dicho apartado es una actualización del ya publicado por la propia autora en 2007 en su libro *Language of Amarna – Language of Diplomacy* (en la p. 51 debe corregirse la fecha de edición precisamente de este trabajo, que de forma errónea aparece datado en 2009, mientras que las citas americanas a lo largo del texto se refieren de forma correcta a Mynářová 2007). En este apartado Mynářová, a partir de un detalladísimo estudio de fuentes de archivo de instituciones como el British Museum de Londres o el Vorderasiatisches Museum de Berlín, reescribe la complicada historia del hallazgo de las tablillas que componen la presente edición. A continuación encontramos ya la transliteración y traducción de las cartas. En la transliteración se hallan las principales aportaciones de Rainey respecto a las anteriores ediciones. Por lo que se refiere a la traducción, el propio autor afirma en pp. XIs. que, a diferencia de lo que sucede en el clásico de William Moran (*The Amarna Letters*,

Baltimore 1992), él ha pretendido una traducción prácticamente literal, siempre con el objetivo de acercarse lo máximo posible al significado original de los mensajes registrados en cada tablilla. Desde luego, se trata de una opción perfectamente legítima. Con todo, en el apartado concreto de la traducción me sigue pareciendo superior el trabajo de Liverani en *Le lettere di el-Amarna* (2 vols., Roma / Bari 1998-99). Este primer volumen se termina con un glosario, obra de Alice Mandell. Tal y como apunta la autora, fue idea del propio Rainey la de incluir un glosario al final del volumen. Sin embargo, el mismo fue enteramente confeccionado tras la muerte de Rainey. El glosario se divide en cuatro partes: acadio, semítico noroccidental, egipcio y logogramas y ofrece, desde luego, una herramienta especialmente útil para el estudio de la documentación. No obstante, encontramos a faltar, al final del volumen los siempre utilísimos índices onomástico, geográfico, etc. Resulta un tanto sorprendente su ausencia en una obra tan bien cuidada y trabajada como ésta.

El segundo volumen, editado en solitario por Cochavi-Rainey a partir de las notas del propio Rainey, contiene el comentario de cada una de las cartas. Concretamente, de cada texto se da (1) información técnica (número de inventario del museo, copias publicadas, fotografías existentes, transliteraciones y traducciones previas y un apartado final en el que se incluyen los resultados sobre la procedencia de las tablillas a partir del análisis de las arcillas publicado por Y. Goren / I. Finkelstein / N. Na'aman: *Inscribed in Clay: Provenance Study of the Amarna Tablets and Other Ancient Near Eastern Texts*, Tel Aviv 2004) (en el apartado de traducciones sorprende que en ocasiones (pocas, es cierto) no se citen las traducciones de Liverani); (2) breve resumen del contenido de la carta y (3) comentarios epigráficos a partir de la colación de los textos (en algunos casos los comentarios están apoyados por fotografías y/o copias de los pasajes discutidos).

En definitiva, la obra de Rainey supone un trabajo perfectamente acabado y del todo imprescindible, tratándose probablemente de la edición definitiva de las cartas de Amarna o, como mínimo, de la edición que se utilizará en el próximo siglo. Por supuesto, el mérito principal recae enteramente sobre Rainey, pero las felicitaciones por un trabajo de este calibre deben extenderse también a los editores y colaboradores de los dos volúmenes, capaces de cumplir con éxito el encargo que les hizo el propio Rainey en 2011.

Jordi Vidal
Universitat Autònoma de Barcelona