

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filología

Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

Trabajo Fin de Máster realizado por M^a Encarnación GarridoValera.

Correo electrónico: mari.encar@hotmail.com

Director del trabajo: Andrés Piquer Otero.

Correo electrónico: apiquer@filol.ucm.es

Título: EL ESPACIO FUNERARIO EN EL ORIENTE ANTIGUO DEL PRIMER MILENIO
COMPARATIVA TIPOLOGICA. ISRAEL, PERSIA Y MESOPOTAMIA.

Title: THE BURIAL SPACE IN OLD EAST FIRST MILLENNIUM. TYPOLOGICAL
COMPARISON. ISRAEL, PERSIAN AND MESOPOTAMIA.

Palabras clave: Muerte, muerto, difunto, antepasado, ritual, culto, tumba, enterramiento.

Keywords: Death, dead, deceased, ancestor, ritual, worship, grave, burial.

Indice

I. Introducción.....	2
II. El Mundo Funerario: Ritos y Cultos.....	6
2.1. Rituales en Israel.....	6
2.1.1. Rituales en relación con la herencia.....	7
2.1.2. Ritual para abastecer al difunto.....	9
2.1.3. Periodicidad de las ofrendas para los muertos.....	13
2. 2. Rituales en Persia.....	16
2.2.1 Ritual de parentesco.....	17
2.2.2. Rituales de alimentos y periodicidad de las ofrendas.....	17
2.2.3. Ritual de transición del alma.....	18

2.2.4. Ritual de sacrificio de Sangre.....	19
2.3. Rituales en Mesopotamia.....	19
2.3.1. Culto y rituales ante la muerte.....	20
2.3.2. Ritual del heredero.....	20
2.3.3. Ritual de: “Pronunciar su nombre”.....	21
2.3.4. Ritual de abastecimiento a los difuntos.....	21
2.3.5. Periodicidad de las ofrendas.....	22
2.3.6. Ritual del Kispum.....	22
2.3.7. Culto para obtener favores.....	23
2.3.8. Invocación sobre el porvenir.....	24
2.3.9. Abuso del cadáver.....	24
III. Tumbas y enterramientos.....	26
3.1. Israel. Tumbas y Enterramientos.....	27
3.1.1. Enterramientos.....	28
3.1.2. Ataúdes.....	30
3.1.3. Entierro en Jarros o Ánforas.....	30
3.1.4. Tumbas de Cámara.....	31
3.1.5. Arcosolia. Tumbas de Banco.....	31
3.1.6. Tumbas excavadas en roca.....	32
3.1.7. Osarios.....	32
3.1.8. Ajuares funerarios.....	32
3.1.9. Inscripciones funerarias.....	33
3.1.10. Ataúdes bañera.....	33
3.2. Persia. Tumbas y Enterramientos.....	33
3.2.1. Entierros.....	34
3.2.2. Ritual de la exposición del cadáver.....	36
3.2.3. Tumba de Ciro, El Grande.....	38
3.2.4. Tumba de Darío I.....	39
3.3. Mesopotamia. Tumbas y Enterramientos.....	39
3.3.1. Entierros.....	39
3.3.2. Lugar de Enterramiento.....	40
3.3.3. Entierro Fluvial.....	41
IV. Tablas.....	42
V. Tipología comparativa.....	43
5.1 Rituales.....	43
5.1.1. Herencia.....	43
5.1.2. Rituales para obtener beneficios.....	43
5.1.3. Ritual de Transición del alma.....	43
5.1.4. Abastecimiento de los difuntos.....	44
5.1.5. Periodicidad de las ofrendas.....	44
5.1.6. Invocación al difunto.....	44
5.1.7. Difuntos no enterrados.....	44
5.1.8. Ajuares funerarios.....	44
5.1.9. Purificación del cuerpo.....	45
5.2. Enterramientos.....	45
5.2.1. Enterramiento por Inhumación.....	45
5.2.2. Lugar de enterramiento.....	45
5.2.3. Variedad de enterramientos en Israel.....	45
5.2.4. Tumbas Cámara.....	45
5.2.5. Enterramientos en tarros y ánforas.....	46
5.2.6. Enterramientos Secundarios.....	46
5.2.7. Ataúdes antropomorfos y ataúdes-bañera.....	46

5.2.8. Edificios Kathas y Tumbas o edificios Torre.....	46
5.2.9. Enterramientos Fluviales.....	46
VI. Conclusiones.....	47
6.1 Rituales.....	47
6.2 Enterramientos.....	48
VII. Bibliografía.....	50
VIII. Apéndice: Ilustraciones.....	54

Resumen: Antropológicamente los comportamientos ante la muerte, sean rituales o no, presentan gran variedad en el tiempo y el espacio, siendo posible rastrearlos identificando las diferencias y semejanzas existentes en las respuestas y actitudes que adoptan las culturas ante lo que representa morir. Como dice B. Croce la expresión del dolor ante la variedad de formas de celebración y culto de los muertos ayuda a superar el sufrimiento y a convertirlo en algo objetivo¹. Por esto la presencia descrita de rituales ante el difunto, que al margen de la actitud de los diferentes pueblos, procuran que el proceso de duelo termine en muchas culturas con el fenómeno de la transformación del muerto en antepasado. Además, el muerto suscita reacciones de miedo y añoranza y sensaciones angustiosas de privación y pérdida, por lo que por una parte es el protagonista negativo y, en cambio, como antepasado asume una función positiva, de protección y seguridad para el grupo de los vivos². El presente trabajo se centra en el estudio de estos rituales que engloban las finalidades positivas y a través de su efectividad paliar lo negativo que pueda proporcionar un difunto. También se estudiará la tipología de los enterramientos y tumbas, todo, durante el Primer Milenio en Israel, Persia y Mesopotamia. Mediante metodología descriptiva y etnográfica se establecerán semejanzas, diferencias y relaciones entre los rituales y los tipos de enterramientos, así como se elaborarán reflexiones y conclusiones.

Abstract: From an anthropological point of view, behaviours towards dead, whether rituals or not, present great variety in time and space, making it possible to track them by identifying the differences and similarities in the responses and attitudes of cultures towards the concept of death. As B. Croce explains, pain exhibition by the variety of forms of celebration and worship of the dead helps to overcome suffering and to turn it into something objective³. Therefore the variety of rituals to the deceased, regardless of the attitude of different cultures, seeks to complete the grieving process through the phenomenon of the transformation of the deceased into ancestor. In addition, the dead raises fear reactions and longing and anguished feelings of deprivation and loss, so that, the deceased is the negative protagonist. However, as an ancestor, he assumes a positive function, of protection and safety for the group of the living⁴. This work focuses on the study of these rituals that include this positive transformation in order to alleviate through its effectiveness, the negative figure that the deceased often provides. The types of burials and tombs will also be studied, especially during the First Millennium in Israel, Persia and Mesopotamia. Using descriptive and ethnographic methodology similarities, differences and relationships between the types of rituals and burials will be established, as well as considerations and conclusions.

¹ Croce, B. *Frammenti di Ética*, Bari, 1922, p, 22

² Di Nola, A. M. "Antenato" en EDR, vol, I, pp23-24

³ Croce, B. *Frammenti di Ética*, Bari, 1922, p, 22

⁴ Di Nola, A. M. "Antenato" en EDR, vol, I, pp23-24

I. Introducción

Como señala J. D. Davies, lo que cada sociedad hace con sus muertos depende, en gran medida, tanto de las creencias que pueda albergar hacia lo que consideren la Otra Vida, como también en las actitudes que tengan sobre el hecho mismo de la muerte y la consideración respecto al cuerpo humano sin vida; por tanto, la adopción de una determinada práctica funeraria es el resultado de la intervención de ciertas variables que condicionan la elección final⁵.

Antropológicamente en los rituales mortuorios se manifiesta la resistencia de la gente a aceptar la muerte como un hecho biológico en sí mismo. Hertz, argumenta que la muerte evoca obligaciones morales y sociales, expresadas a través de las prácticas funerarias.⁶ Así desde todos los tiempos, expresado de una forma u otra, la muerte no es considerada como un acto puramente individual como tampoco lo es la vida.

Además cada cultura posee un lenguaje verbal y no verbal que le va a permitir expresar y comunicar lo que desea. Los signos y símbolos que caracterizan una determinada población transmiten información, valoraciones y juicios sobre lo bueno y lo malo y a su vez generan emociones, como temor odio, amor, Epícteto, en su frase “No son los acontecimientos los que nos afectan, sino los pensamientos que de ellos tengamos” viene a decir que los pensamientos y creencias que tenemos sobre los hechos, se van conformando a través de nuestro aprendizaje, el cual tiene lugar en el grupo social y cultural al que pertenecemos⁷.

La muerte está relacionada con la percepción de misterio; entierro y la fe explícita, tumbas, creencias e ideas, en diferentes épocas y en las diversas sociedades. La investigación y el análisis de la forma de la tumba, el estado y la situación de los enterrados, los ajuares funerarios, las inscripciones, y de manera más significativa las costumbres de entierro y los rituales nos proporcionan evidencia acerca de las suposiciones y nociones sobre la muerte.

La relación del difunto con los ajuares conservados en las tumbas proporcionan datos sobre luto, costumbres y prácticas funerarias como ofrendas, posesiones personales, expresión de dolor, el tipo de recipiente y accesorios, el proceso de inhumación, el estado del individuo en la comunidad, las relaciones familiares y el estado de entierro. La investigación sobre las prácticas funerarias y los restos materiales de los ritos funerarios es eficaz en la reconstrucción de la historia de una sociedad, sus creencias religiosas y su perspectiva social. La posición social del que ha fallecido, revela y se expresa en las tumbas de la familia, su tamaño, la ubicación y los ajuares funerarios por lo que las costumbres funerarias también pueden indicar el estatus social⁸.

El repertorio de rituales seleccionados para estudio en este trabajo, contiene: los ritos funerarios, el culto funerario, el culto a la muerte y ritos mortuorios mágicos relacionados con los muertos. Los ritos funerarios incluyen el entierro. El culto funerario incluye el cuidado habitual o la alimentación de los muertos o de los antepasados, así como la celebración tradicional del día de los muertos, identificándose el culto de los muertos generalmente como a los antepasados. Los ritos mor-

⁵ Davies, J. D. *Death, Ritual and Belief: the Rhetoric of Funerary Rites*. London. 1997, pp36

⁶ Antonius, C. G. M. Robb. *Death, Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader*. London. 1997. p, 3.

⁷ Antonius, C. G. M. Robb. *Death, Mourning and Burial: A Cross-Cultural Reader*. London. 1997. p,4.

⁸ Antonius, C.G. M. Robben. *Death, Mourning and Burial: A Cross Cultural Reader*. United States. 2004, p28.

tuorios mágicos implican la manipulación de los muertos a través de la nigromancia y ritos de exorcismo o expulsión del fantasma⁹.

Normalmente los ritos funerarios son clasificados como de paso, en los que se dará un proceso fundamental tripartito, distinguiéndose: la separación de un antiguo estado, la transición o liminal, y la incorporación o agregación, a un nuevo estado. Se llevan a cabo durante el período en que la persona muerta pasa de esta vida (separación), a través de la muerte (de transición), a la otra vida (la constitución). En cuanto al período de duelo, éste termina con la llegada de los muertos al más allá, que en el caso de los entierros esta llegada puede coincidir con el mismo entierro o con un período de tiempo adicional requerido para el viaje a, y la llegada a, el otro mundo. En este último caso o en casos en que no se observa entierro, la llegada a menudo, es señalada por la consumición del cuerpo, ya sea de forma natural o inducida artificialmente (mediante cremación o canibalismo). Durkheim sugirió, que las prácticas de culto a la muerte sirven "para satisfacer la necesidad que el creyente siente de fortalecer y reafirmar, periódicamente, el vínculo que lo une a los seres sagrados sobre los que depende"¹⁰.

En las sociedades que existen cultos a la muerte, la creencia en la pervivencia de algún aspecto de la personalidad humana tras la muerte, está ampliamente reconocida. A pesar de que esta creencia no debe entenderse como lo que explica la existencia de todos estos cultos, sino que sería el denominador común.

Durkheim distingue también entre ritos y culto ayudando para aclararlo con la diferencia que elabora entre ritos funerarios y culto a la muerte. Los ritos pueden comprender prácticas que sólo aparecen en determinadas circunstancias temporales, mientras que un culto engloba un sistema de prácticas repetidas periódicamente. Además los ritos funerarios se realizan entre la muerte y la llegada al más allá, mientras que las prácticas de culto a la muerte comienzan con la llegada de los muertos al más allá y siguen realizándose de forma regular, hasta quizás indefinidamente. En cualquier caso, los ritos funerarios no asumen necesariamente la pervivencia del hombre tras la muerte.

En rituales relacionados con el parentesco y la herencia de las tres culturas que estudiamos en este trabajo podremos comprobar que se produce lo que Emile Durkheim argumenta sobre el culto a los antepasados: el rasgo que más distingue el culto a los antepasados en relación con el culto a la muerte son los lazos de parentesco con los familiares más allegados o a parientes lejanos que unen a los vivos y a los muertos¹¹. Forman parte las creencias y prácticas dirigidas a predecesores muertos, es además un culto de linaje, por el contrario, el culto a los muertos se dirige a los muertos en general. Otro rasgo característico del culto a los antepasados es la influencia moral que los padres ejercen sobre sus descendientes. Los antepasados ejercen fuerzas morales positivas y pueden causar o prevenir la desgracia, mientras que los espíritus de los muertos, en general, pueden ejercer poderes que alcanzan extremos antisociales o incluso inmorales¹².

⁹ Schmidt, Brian, B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult ad Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996,p, 5.

¹⁰ Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, New York, 1915.pp63

¹¹ Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, New York, 1915.pp. 68

¹² Schmidt, Brian, B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult ad Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996, p, 7.

La veneración de los muertos supone la persistencia del hombre después de la muerte y presupone la creencia de que los muertos pueden influir en las divinidades en nombre de los vivos. Los muertos obtienen este poder a través de los actos heroicos o cualidades exhibidas en vida¹³.

Otra práctica que recuerda la creencia en el hombre de la pervivencia después de la muerte es el cuidado de la alimentación de los muertos. Los muertos no se han librado de todas las debilidades humanas y se perciben como necesitados de asistencia e incluso de sustento. El cuidar o alimentar a los muertos normalmente lleva consigo la idea implícita de que los muertos son débiles, no tienen el poder de afectar la vida de una manera beneficiosa. Pero para los clanes, los difuntos siguen formando parte del clan que explicaría el ritual para la obtención de favores, siendo la contrapartida la protección que ejercerán sobre la familia. En el caso de los padres, el cuidado de la alimentación o de los antepasados es motivado por la obligación de continuar uno de los deberes filiales lineales hacia sus predecesores inmediatos después de su muerte¹⁴.

Esto hace que los antepasados tengan su presencia viva y sean continuamente accesibles a los descendientes vivos al participar juntos de la comida ofrecida a los antepasados¹⁵.

La magia, en los ritos relacionados con los muertos o la muerte es una práctica, en la que los muertos, son percibidos como poseedores, de lo que se ha interpretado como poderes. Es un rito de adivinación, comúnmente conocido como nigromancia, que implica la comunicación con los muertos con el fin de obtener información.

Como Bourguignon ha definido recientemente, la nigromancia es "el arte o la práctica de la magia, la evocación de los espíritus de los muertos ... para obtener información de ellos, en general, sobre la revelación de causas desconocidas o el curso futuro de los acontecimientos"¹⁶.

Entre los ritos y el culto a los muertos, la veneración, el entierro, las tumbas, alimentación o la magia, se encuentra la materia que voy a tratar en el trabajo. No es su finalidad establecer las influencias entre sí que pudieron tener las tres culturas durante el Primer Milenio a. e. c. por su proximidad geográfica, sus invasiones y ocupaciones territoriales, relacionadas con rituales y enterramientos, sino que me centraré en hacer un estudio cualitativo, etnográfico, basándome en fuentes primarias y secundarias, literatura, himnos, arqueología, textos y documentos y así determinar qué prácticas llevaban a cabo, y poder establecer semejanzas, diferencias y relación entre la tipología de las tumbas y enterramientos con los rituales.

El trabajo lo he estructurado en cuatro partes; la primera, es la presente introducción. En la segunda parte he procurado destacar las ideas, valores, simbolismo y mensajes que transmiten los ritos funerarios y sus repercusiones individuales y familiares a través de los textos. El contenido de la tercera, se relaciona con los enterramientos y tumbas según las tradiciones culturales y religiosas de cada lugar a través de los descubrimientos arqueológicos. Y una cuarta parte la dedico a las conclusiones.

¹³ Schmidt, Brian, B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996, p, 7.

¹⁴ Fortes, M. "An Introductory Commentary", in *Ancestors*. Ed. W. H. Newell. Paris, 1976, pp1-16

¹⁵ Schmidt, Brian, B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996, p, 10.

¹⁶ Bourguignon, E. "Necromancy", in *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. Ed. M. Eliade. New York, 1987, pp 345-47.

Se consideraba que los muertos que no habían recibido correctas honras fúnebres eran capaces de actuar en el mundo de los vivos, pues tal carencia en el cumplimiento ritual, les haría permanecer en un estado intermedio. Según refiere R. Matín Hernández, a los muertos se les convocaba también para encantamientos amorosos, encantamientos para pedir favores de diversa índole y para consultas (*nigromancia*) de manera que también actuaban como intermediarios, ya fuesen muertos familiares o no, en "Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media. Conversaciones con la muerte". UCM, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid 2011.

He de señalar la diferencia en la cantidad de bibliografía que disponemos de cada uno de los lugares y culturas que he estudiado. Siendo más significativa y abundante en Israel, con respecto a Persia y a Mesopotamia (período neo babilónico y neo asirio) durante este Primer Milenio a. e. c.

II. El Mundo Funerario: Ritos y Cultos

2.1. Rituales en Israel

Las tradiciones religiosas reflejadas en las narraciones bíblicas y relatadas en la historia en combinación con datos arqueológicos en cuanto a, su distribución espacial y cronológica, indican que éstas no se originaron totalmente en la Edad de Hierro, sino que en parte, se derivan de la anterior población de la Edad de Bronce Último cananea local de la ciudad-estado y, por lo tanto transmiten antecedentes de la cultura local cananea¹⁷. Se supone que los israelitas tuvieron contacto prolongado con aspectos ideológicos y técnicos de esta cultura durante sus últimas etapas a través de sus descendientes.

La investigación contemporánea la identifica como tradición pre israelita cananea debido a su evidente relación con los textos ugaríticos que pudieron haber sido difundidos después del establecimiento de la monarquía, tanto como literatura escrita u oral¹⁸. La variedad de textos sugiere un uso más amplio de ellos basado en la escritura que pudo haber incluido textos literarios. E. L. Greenstein argumenta que los mitos ugaríticos pudieron haber pasado directamente a Israel a través de la fonética del alfabeto hebreo¹⁹.

Así como la presencia de los dioses cananeos en los panteones egipcios desde el reinado de Amenofis II, (1436-1413) a la época romana sugiere que los mitos acerca de estos dioses se distribuyeron ampliamente²⁰.

El estudio de las divinidades cananeas en relación con Yahvé fue inspirado en gran parte por los textos antiguos descubiertos en Levante mediterráneo, especialmente los ugaríticos. Sirvieron para reconstruir la relación entre la religión cananea y la israelita. Con frecuencia se ha asumido que debido a este hecho, Israel ha sido esencialmente monolátrico, adorando sólo a Yahvé, sin negar la existencia de otras divinidades²¹.

La religión en Israel durante la época preexílica fue una cuestión que dependía del rey pudiendo haber proporcionado cierto apoyo personal a santuarios importantes, favoritos, y para unos pocos²².

Para el hebreo, el hombre es una unidad que sólo se disocia al morir. *Néfesh* (espíritu) y *basar* (carne, también parentesco entre familias) se complementan mutuamente. Es importante pues, no existe un dualismo definido que en aquel momento se aproxime a nuestras ideas de “cuerpo y alma”. Tras la muerte, en Israel, sólo le espera al difunto el inframundo. Pero las prácticas funerarias y el culto a los muertos que se realizaban, indican la creencia de una cierta supervivencia. Por ello, la legislación bíblica con el fin de defender la exclusividad del culto a Yahvé,

¹⁷ Zevit, Ziony. *The Religion of Ancient Israel*. London. 2001. p 114.

¹⁸ Zevit, Ziony. *The Religion of Ancient Israel*. London. 2001. pp 115-117.

¹⁹ E. L. Greenstein. “The Canaanite Literary Heritage in Ancient Hebrew Writing” (in Hebrew), *Michmanim* 10. 1986. 18-8.

²⁰ Zevit, Ziony. *The Religion of Ancient Israel*. London. 2001. pp 117-118.

²¹ Smith, M. *The Early History of God*. Michigan. 2002. p 3.

²² Zevit, Ziony. *The Religion of Ancient Israel*. London. 2001. pp 117-118.

se irá haciendo más radical a medida que se desarrolle la idea del monoteísmo, e irá prohibiendo las prácticas relacionadas con los difuntos.²³

2.1.1. Rituales en relación con la herencia

Uno de los primeros rituales que realizaban estaba relacionado con la herencia del nombre del padre y la herencia del territorio. Con ello, asumían obligaciones para el difunto y se garantizaba la herencia territorial familiar por ser el lugar donde estaba enterrada la familia. En relación con este hecho se establecían normas: Si un hombre moría sin dejar hijos, a su esposa no se le permitía casarse fuera de la familia y debía ser un pariente de su marido el que la tomara por su mujer. Al nacer su primer hijo éste era considerado y se reconocía como el hijo del marido muerto²⁴. Es un procedimiento que fue diseñado para mantener la tierra heredada dentro de la misma familia. Por esta misma razón, el nombre del difunto habría de ser mantenido con vida. Los dos objetivos estaban íntimamente relacionados, debido al hecho de que los muertos eran enterrados con sus padres en la tierra que heredaban las familias (Jueces 8,32, y 2 Sam 2,32; 17,23; 21, 14; 2 Mac 12,39). Si la familia se separaba de la tierra, sería considerado como abandonar a sus muertos.

Jueces, 8,32:

“Después Gedeón, hijo de Joás, murió en buena vejez y fue sepultado en la sepultura de Joás, su padre, en Ofrá de Abiézer.

La herencia estaba considerada como la bendición divina de Abraham.

En Génesis 12, 2:

“Y yo haré de ti una gran nación, te bendeciré, y engrandeceré tu nombre; serás pues, una bendición”.

Esta bendición se describe como tener fortuna y éxito sus poseedores.

A la muerte de Abraham, Dios, transfirió la bendición a Isaac (Gen, 25,11) e Isaac a su vez a Jacob (Gen 27,27-29). De los doce hijos de Jacob, finalmente heredó la bendición patriarcal José (Gen, 39, 2-6). De este modo la bendición pasando de padre a hijo y a nieto, constituyó el vínculo entre generaciones.

Gen, 25, 11:

“Después de la muerte de Abraham, Dios bendijo a Isaac, su hijo, el cual habitó junto al pozo de Lajay- Roi”.

Gen, 27, 27-29:

“Él se acercó y le besó; y percibiendo la fragancia de sus vestidos, le bendijo y exclamó:

“He aquí que el olor de mi hijo es como el olor de un campo que ha bendecido Yahveh. Dete Dios del rocío del cielo y la grosura de la tierra y abundancia de trigo y mosto. Sirvante los pueblos y a ti se inclinen las naciones. Sé señor de tus hermanos y ante ti se prosternen los hijos de tu madre. Quienes te maldijeran sean malditos y benditos quienes te bendigan”.

La preocupación por mantener a los parientes muertos en el ámbito de la familia estaba profundamente arraigada en la mente israelita. Al morir sin tener un hijo, se temía una desgracia mayor. Si no había descendencia masculina, el hombre debía tomar las medidas necesarias para

²³ De León Azcárate, J. L. *La Muerte y su Imaginario en la Historia de las Religiones*. Bilbao. 200. pp 316- 348. La prohibición, quizás, deba entenderse como un intento de evitar el culto a los muertos, un culto que podría destruir la exclusividad debida a Dios

²⁴ Génesis, 18, 6 (Historia de Tamar y Judá): *Más tarde, Judá tomó esposa para Er, su primogénito, la cual se llamaba Tamar. 7. Pero Er, primogénito de Judá fue perverso a los ojos de Yahveh, y éste le quitó la vida. 8. Dijo entonces Judá a Onán: “Llégate a la mujer de tu hermano y cástate como cuñado con ella para que suscites a tu hermano descendencia”.* Este texto y las demás referencias bíblicas del trabajo, están tomadas de Cantera Burgos, F., Iglesias, M. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid. 1992.

garantizar los ritos habituales de conmemoración que se realizarían después de su muerte. Como ejemplo, una anécdota acerca de este hecho con Absalón, nos la proporciona 2 Samuel 18, 18:

“Mas Absalón había cogido y se había hecho erigir en vida un monumento que se halla en el valle del Rey; pues pensó: “Yo no tengo ningún hijo que conserve la memoria de mi nombre”. Y denominó el monumento con su nombre, al que hasta el día de hoy se denomina “Monumento de Absalón”.

El texto, hace referencia a una práctica judaíta del siglo X a. e. c. Si lo ponemos en paralelo con los “Deberes de un hijo” en la epopeya de Aqhat²⁵, se muestra que no era el “pilar o columna de Absalón” quien tenía que ocupar el lugar del hijo. Si no que era deber del hijo levantar el pilar de su padre, y es ésta la tarea que Absalón tomó por él y para él mismo. Una vez que el pilar se erigió el papel del hijo sería invocar el nombre de su padre impuesto a la columna²⁶.

Por tanto una parte de los textos anteriores hace referencia a la importancia que tenía el cuidado de los difuntos para los israelitas. Debían dejar descendientes para que se los proporcionaran, ya que en caso contrario, pensaban que no tendrían bienestar en el otro mundo.

Los antepasados también podían intervenir en la vida de sus descendientes en más de una forma, ya que ellos “conocen” a sus descendientes y están dispuestos a “ayudarles” y de “venir a su rescate”. La ayuda consistía en “apoyar” (Éxodo 31,6).

Una de las bendiciones específicas que los antepasados podían conceder es de descendencia. Los pasajes de Josué 12,22; 19,11; 21,34 también se refieren a la multiplicación de los descendientes y de la extensión de la familia por intervención de los antepasados divinizados²⁷.

Éxodo 31, 6:

“Y he aquí que he asociado a él a Oholiab, hijo de Ajsamak, de la tribu de Dan; y he infundido talento en el corazón de todo artista diestro para que ejecuten cuanto te he ordenado”.

Josue 21, 34:

“Y a las familias de los restantes levitas, hijos de Merari, concedieronles: de la tribu de Zabulón, Yoqneam y su ejido, Qartá y el suyo”.

2.1.2. Ritual para abastecer al difunto

²⁵ El texto ugarítico con mayor relevancia en esta cuestión es una parte de la epopeya de Aqhat. (CTA 17.1.26-34) conocido como "Los deberes de un Hijo Ideal" (pasajes paralelos ocurren en los textos ugaríticos, CTA 17 1 43-48; 17,2 1-8 y 17,12- 23). Este pasaje ha sido referido como una "descripción de los ritos mortuorios que un hijo obediente realiza a su padre". En un estudio reciente de este texto en relación con el culto a los muertos en Ugarit, MH Pope vio riqueza de secuencias funerarias en este texto. Desde ofrendas de incienso al ritual de beber como una reminiscencia de la fiesta *mrzh*. Pope, M. H. *El culto a los muertos en Ugarit*. 1981. Eissenbrauns.pp 159-162. También hay referencias en cuanto al papel de la “paqidu” (sería el equivalente al hijo que proporciona los cuidados en los textos ugaríticos) en el culto a los muertos en Mesopotamia. Esta persona era responsable del cuidado del fantasma (etemmu) del ancestro fallecido. El “paqidu” proporcionaba al fallecido servicios esenciales, como "hacer ofrendas funerarias", “verter agua "y llamarlo por el nombre". Además de lo expuesto anteriormente argumentado por Healey, sugiere, que había un papel de un cuidador en Ugarit similar al “paqidu” en Mesopotamia. Healey, JF. “The pietas of an Ideal Son in Ugarit”, *UF* 11. 1979. PP353-356. *Death, Underworld and Afterlife in the Ugarit Texts*. University of London. 1977.

En el contexto del pasaje del poema épico de Aqhat se relata la historia de Daniel, entristecido, por no tener un hijo que le pueda proporcionar los cuidados adecuados tras su muerte. Tratan de remediar su situación a través de lo que parece ser una “incubación” que transcurre en siete días (C. L. Seow, en una ponencia en Harvard "Sueño's Salomón en el contexto sirio-palestina ", escrito en 1981 señala, que el término "incubación" es un anacronismo, al ser un término técnico en el mundo clásico de la práctica del culto a Asclepio en Epidauron, ritual dirigido a recibir un sueño-oráculo. Seow, C. L. " Dream in its Syro-Palestinian Context", Unpublished Harvard seminar paper, 1981). En el séptimo día Baal intercede en nombre de Daniel ante el que posteriormente se compromete a bendecirle con un hijo, Aqhat. El siguiente texto (CTA 17. 1. 26-34) contiene las palabras de la intercesión de Baal. Aqhat pide la inmortalidad a la diosa Anat, que le ofrece una inmortalidad que le haga estar en los banquetes como memoria y representación de la familia y la sociedad. Lewis, T. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Monographs 37. Atlanta. 1989.pp53. Epopeya de Aqhat: Traducción de G. del Olmo Lete. *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid. 1981. Pp227.. Baal intercede en nombre de Daniel, que pide un hijo principalmente para ayudar a su padre, mientras que aún está viviendo, este hecho no quiere decir que Daniel no deseara un hijo que también podría ser un fiel "cuidador", una vez que muriera su padre. Lewis, T. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Monographs 37. Atlanta. 1989. Pp 73. Un heredero era de suma importancia para el culto a los muertos, pero no menos importante para la vida social en general, mientras que el padre aún vivía.

²⁶ Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel . Continuity and Change in the Forms of Religion Life* N. York. 1996.208)

²⁷ Huffmon *Amorite Personal Names in the Mari Texts: Structural and Lexical Study*. London. 1965

Parece ser que, antes del siglo VII la alimentación en las prácticas funerarias de los muertos, el luto y la veneración surgieron en diversos estratos sociales de la sociedad israelita. Los actos de rituales formaron una característica central de la vida familiar a lo largo de la historia de Israel. A. Malamat ha hecho la sugerencia de que la fiesta mencionada en 1 Samuel 20,6 representaba una fiesta funeraria de la familia²⁸:

“Si tu padre llega a advertir mi ausencia dirás: “David me ha pedido con insistencia licencia para una escapada rápida a Belén, su ciudad, porque celebra allí toda la familia el sacrificio anual”.

Hay que señalar que algunas prácticas que involucran a los muertos, en un principio se llevaron a cabo sin la crítica legal o profética, pero más tarde fueron consideradas como prácticas no yahvistas.

Posiblemente, la nigromancia, como práctica asociada con los muertos, fue prohibida antes del siglo VII. Las referencias indican que los individuos que las realizaban y sus técnicas no fueron consideradas eficaces y capaces de producir resultados. Estas técnicas fueron prohibidas por algunos yahvistas porque operaban según la premisa científica de que Yahvé no era necesario para conseguir resultados²⁹.

Los primeros textos que condenan explícitamente la nigromancia serían: Isaías 8, 19; 19,3; 29,4; 57,6; Lev 19,26-28; 20,6 -7 y también Deuteronomio 18,10.

El único pasaje que sugiere que tal vez la nigromancia fue vista negativamente antes del año 750 es 1 Samuel 28³⁰. El capítulo explica cómo a través de un medio femenino consultó Saúl a Samuel muerto.

1 Samuel 28, 15-23, Saúl y la pitonisa de Endor:

3. *“Ya Samuel había muerto. Todo Israel había hecho duelo por él, y lo habían enterrado en Ramá, que era su propio pueblo. Saúl, por su parte, había expulsado del país a los adivinos y a los hechiceros”.*

Este versículo dice claramente que Saúl había desterrado a nigromantes. Se refiere a prácticas que implican al muerto a través de su invocación por medio de una pitonisa y que más tarde fueron condenadas en material legal y profético.

15. *“Estoy en grave apuro, —respondió Saúl— pues los filisteos me han movido guerra, y Dios se ha apartado de mi y no me ha respondido más, ni mediante los profetas ni por sueños, por eso te he llamado, para que me digas lo que he de hacer”.*

16. *Samuel le replicó:*

“Pero si el Señor se ha alejado de ti y se ha vuelto tu enemigo, ¿por qué me consultas a mí, puesto que Yahveh se ha apartado de ti y se ha hecho tu adversario? Ha obrado pues, Yahveh respecto e ti conforme predijo por mi medio, y ha arrancado el reino de tu mano y lo ha dado a David, tu compañero. Como no escuchaste la voz de Yahveh y no pusiste en ejecución el ardor de su ira contra Amaleq, por eso ha obrado hoy contigo Yahveh de esta

²⁸ Smith, M. *The Early History of god. Yahweh and the other Deities in Ancient Israel*. Michigan . 2002. p, 167

²⁹ Zevit, Ziony. *The Religion of Ancient Israel*. London. 2001. P, 515.

³⁰ Smith, M. *The Early History of God*. Cambridge. 2002. pp, 163.

El texto de 1 Sam 28 como todos los libros históricos de la Biblia ha experimentado revisión deuteronomística, por lo que cabría señalar que la “condena explícita” a la nigromancia puede ser posterior a la leyenda o tradición literaria de Saúl y la nigromante. Se han incorporado ideas de interés para el estudio de las prácticas mágicas y en particular de la Nigromancia. La tendencia en el judaísmo y el cristianismo era borrar/eliminar respecto a prácticas y operaciones mágicas en favor de la denigración y la condena posterior, como mentiras (ya sea como “artimañas o en falsedad de trabajos”) proporcionado por la intervención de los demonios o diablos. Las ideas de interés sobre el tema sobrevivieron como breves restos de concepciones anteriores en las traducciones, como se atestigua en la Septuaginta y los diferentes Targumim y con discusiones en materiales talmúdicos. Piquer, A. y Torijano, P. (eds). “Who Names the Names? The Interpretation of Necromantic Terms in Jewish Translations of the Bible”, en *Textual Criticism and Dead Sea-Scrolls* . Leiden; Boston 2012.p, 274.

forma. Y Yahveh pondrá también a Israel contigo en poder de los filisteos, y mañana estaréis tú y tus hijos conmigo, también al ejército israelita entregará Yahveh en manos de los filisteos”.

20. “Al instante Saúl se desplomó, pues concibió gran terror por las palabras de Samuel; además estaba desfallecido, porque no había probado alimento en todo el día ni en toda la noche. Al verlo tan asustado, la mujer se le acercó y le dijo:

21. “He aquí que tu sierva ha escuchado tu voz y, he arriesgado mi vida y he atendido a las palabras que me dijiste,

22. “ Ahora bien escucha, por favor, también tú la voz de tu servidora y permite te sirva un poco de alimento para que comas y así tengas fuerza cuando reemprendas tu camino”.

23. “Pero Saúl se negó a comer. Sin embargo, instáronle sus servidores y aquella mujer y, al fin, atendió sus ruegos, y levantándose del suelo, se sentó en el diván. Al fin consintió. Se levantó del suelo y tomó asiento.

24. “Tenía aquella mujer en casa un ternero cebado y se apresuró a matarlo y, tomando harina, la amaso y coció unos panes sin levadura”.

25. “Luego sirvióle a Saúl y sus criados, y comieron. A continuación se levantaron y partieron aquella misma noche”.

Por lo que antes del año 750 a e c, los israelitas estuvieron relacionados no sólo con la nigromancia sino también con otras prácticas relacionadas con la veneración funeraria que probablemente incluía el luto, la alimentación, y la invocación de los muertos como fuentes de información divina y de ayuda. Críticas negativas o representaciones negativas de las costumbres referentes con los muertos aparecieron por primera vez a mediados del siglo VIII tal vez como respuesta a la competencia que representa para la nigromancia las profecías³¹.

Durante la Edad de Hierro prácticas asociadas con los muertos se llevaron a cabo sin entrar en conflicto con el culto de Yahvé, como dar comida y bebida.

Después del siglo octavo la crítica sobre nigromancia que podemos ver en Isaías 8,16-20a, 8,20 b-21 donde posiblemente describen a los muertos que van por la tierra con hambre³²:

Isaías, 8, 20 a:

“Seguramente para esta palabra que habla no hay amanecer, pasará a través de la tierra, muy angustiado y con hambre, y cuando tiene hambre va a estar enfurecido y maldecirá a su rey y dios, y volverá la cara hacia arriba, y verá la tierra, y he aquí, la angustia y la oscuridad, la oscuridad y angustia y se meterá en densas tinieblas”.

Buscar la ayuda de los antepasados iba también en contra de las prohibiciones establecidas, que se expresan en: Deuteronomio 18,10 e Isaías 8, 19-20 y en el relato de 1 Samuel 28,3³³.

Deuteronomio, 18, 10:

“No ha de hallarse en ti quien haga pasar a su hijo o su hija por el fuego, ni autor de adivinaciones, ni agorero por las nubes, ni adivino, ni mago”.

Isaías, 8, 19:

“Y cuando os digan: “Consultad a los espíritus de los muertos y a los espíritus de adivinación que musitan y susurran: ¿Acaso no debe un pueblo consultar a su manes y a los muertos por los vivos”?

En textos de Babilonia, Ugarit, Emar y 1 Samuel 14, 27, queda claro que la invocación a los muertos no se limitaba a un rito verbal, sino que la invocación también era una invitación a comer

³¹ Smith, M.. *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge. 2002. P,163-165.

³² Smith, M.. *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge. 2002. P,169.

³³ Smith, M. *The Early History of God. Yahweh and Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge. p, 2002. p, 168-169.

y beber. Esta práctica de ofrecer comida a los muertos no era desconocida en Israel, a juzgar por la prohibición de hacer ofrendas a los muertos que aparece, por ejemplo, en Deuteronomio 26,14³⁴:

“No he comido de ella estando de luto, ni he tomado de ella mientras estaba inmundo, ni he ofrecido de ella a los muertos. He escuchado la voz del Señor mi Dios; he hecho conforme a todo lo que Tú me has mandado”.

Y en Jeremías 16: 6-8:

“Morirán en esta tierra grandes y pequeños; no se enterrarán, ni los plañirán, ni se rasgarán ni se raerán los cabellos por ellos; ni partirán pan por ellos en el luto para consolarlos de sus muertos; ni les darán a beber vaso de consolaciones por su padre o por su madre. Asimismo no entres en casa de banquete, para sentarte con ellos a comer o a beber”.

Estas prácticas son denunciadas en el libro de Deuteronomio porque estos ritos no son simples expresiones de dolor, sino intentos de llevar a cabo un ritual de unión, de participación conjunta entre los vivos y los muertos, dando impulso de vida a los muertos infundiéndoles sustancias que simbolizan su propia vida, su pelo, su sangre, su comida, como querer transferir parte de la vitalidad de los vivos³⁵. A mi parecer estaría relacionado con la esperanza de que estuvieran con vida tras la muerte. Así ellos mismos también la tendrían. Y para satisfacerles a través de los alimentos por miedo a que tomaran represalias. Al utilizar sustancias propias de la vida es como si ellos estuvieran viviendo en el grupo, de esta manera podían tenerlos contentos y conseguirían su protección y cumplirían sus peticiones.

Según el pasaje de Jeremías el banquete era parte normal de rituales funerarios. Los deuteronomistas intentaron erradicar esta costumbre. Así como tampoco tuvieron éxito de erradicar más tarde en el II siglo a. e. c., el colocar un pan sobre la tumba del difunto, muestra de la piedad de algunos judíos. Conmemoraciones que respondían a celebrar patrones del tiempo³⁶.

Según la teología deuteronomista³⁷, estas prácticas fueron actos de desobediencia contra Yavé consideradas como peligro del sincretismo³⁸.

En Deuteronomio 26,14, está claro que el comer del diezmo aquí está conectado a algún tipo de ritual de la muerte y el dolor y el luto asociado con él. Lo que queda menos claro es si se guarda relación con el dolor o la maldad.

Cualquier contacto con los muertos sería hacer un ceremonial impuro y esto queda determinado en el contexto de este pasaje. En 2 Samuel 3, 35; Jeremías 16,7 y Ezequiel 24,17, se hace referencia a una comida de dolientes y de consuelo³⁹.

³⁴ Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel . Continuity and Change in the Forms of Religion* Life N. York. 1996, p, 210.

³⁵ Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel . Continuity and Change in the Forms of Religion* Life N. York. 1996, p,210.

³⁶ Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel . Continuity and Change in the Forms of Religion* Life N. York. 1996, p,209.

³⁷ El término "deuteronomista" se refiere al autor, autores o escuela que dio origen a los libros relacionados con el Deuteronomio. El Deuteronomio incluye hasta el segundo libro de los reyes (Deuteronomio, Josué, Jueces, 1 Samuel, 2 Samuel, 1 Reyes y 2 Reyes). Vestigios de las prácticas de culto a la muerte son atestiguados, como hemos visto en 1 Samuel 28 (Saúl y la bruja de Endor), y muy probablemente en 2 Samuel 12, 15-24 y 2 Samuel 18, 18 (Monumento de Absalón). El deuteronomista Josías que editó este material exhibe una teología bien desarrollada contra la nigromancia al igual que durante la época de exilio. Lewis, T. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit. Monographs* 7. Atlanta. 1989.pp126-127.

Desde Martin Noth que propone que toda la historia deuteronomista es obra de un solo autor, pues para él toda ella está guiada por las mismas ideas, hasta otros autores que comparten que son varios los autores deuteronomistas, entre ellos Frank M. Cross, R. F. Person, o T. C. Römer. F.M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History* 1973. R. F. Person, *The Deuteronomistic School. History, Social Setting and Literature*, Atlanta 2002.

Römer, T. C. *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction. T&T Clark, Londres* 2005. Entre los autores se señalan desde Josué y Jeremías hasta Baruch.

³⁸ Lewis T. J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Atlanta. 1989. p103.

³⁹ Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. Edinburgh. 1985. p, 291

Aquí estudiosos vieron una referencia a la práctica común de colocar los alimentos, ajuares, y otros regalos funerarios de la tumba del fallecido en el momento del entierro.

No se puede descartar la posibilidad de que la prohibición se refiere a las ofertas realizadas periódicamente como parte de un culto a la muerte permanente, así como las ofertas presentadas posteriormente con el enterramiento inicial. En Deuteronomio 18,11 se refiere explícitamente a la práctica de la nigromancia con las palabras "los que buscan oráculos de los muertos". También se desprende de estos pasajes legales que la nigromancia no tenía cabida en yahvismo "normativo", sin embargo, la formulación de estas leyes implica que esas prácticas existían. Es difícil, por otro lado, decir cuando ciertas creencias se convierten en normativa. Es lo que se refiere a las leyes de la tradición según prácticas cananeas, y por otra parte, es lo que más tarde refleja la lucha por lo que suponía la normativa yahvista para resistir los elementos cananeos. (Hay que tener en cuenta que las leyes contra la nigromancia se encuentran ya en el Código de la Alianza. (Éxodo 22, 17)⁴⁰.

Un autor, Spronk 6:246-247), hace hincapié en que los ritos eran una identificación con los muertos y su prohibición sería debido a su asociación con el culto a Baal⁴¹.

Otro ejemplo de estar mal visto este tipo de rituales lo tenemos en el Salmo 16, en que de acuerdo con el estado preterrenal de los muertos, hace referencia a los santos en la tierra, que son del mundo inferior⁴²:

"A media voz. De David. Guárdame, oh Dios, en ti está mi refugio.

Yo digo a Yahveh: "Tú eres mi Señor, mi bien, nada hay fuera de ti";

"Ellos, en cambio, a los santos que hay en la tierra: Magníficos, todo mi gozo en ellos".

"Sus ídolos abundan, tras ellos van corriendo. Mas yo jamás derramaré sus libámenes de sangre, jamás tomaré sus nombres en mis labios".

"Yahveh, la parte de mi herencia y de mi copa, tú mi suerte aseguras"⁴³

El narrador reacciona contra los rituales de los muertos en la forma en que traen libaciones y son invocados los nombres de los muertos. La libación a través de la sangre hace referencia a ritos de comunicación con los muertos por medio de la ingestión mutua.

También utiliza lenguaje asociado a la herencia familiar. El uso de la terminología de la herencia en combinación con el culto a los antepasados, confirma una asociación o vínculo íntimo entre la posesión de la herencia familiar y el culto a la familia muerta. Los antepasados tenían propiedad de la tierra. Sus descendientes lo habían recibido de ellos, si se abandonaba el culto, en la vida, se perdería el derecho moral a su tierra. El patrimonio familiar, las tumbas, el culto al antepasado, eran realidades que estaban estrechamente entrelazadas, y no podían separarlas. Para el profano, la sucesión consistía en una pieza sólida de la tierra. El culto familiar a los muertos fue uno de los

⁴⁰ Lewis T. J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Atlanta. 1989. Pp105-6.

⁴¹ Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*. N. York. 1996.p, 210. Spronk, K. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Neukirchener Verlag. 1986. p, 219.

En Ugarit el dios de la vegetación, Baal, es vencido por Mot, el dios de la sequía y de la muerte, finalmente Baal es liberado asegurando la fertilidad de la vegetación. Mot no resulta jamás vencido, y como los dioses de la vegetación, Mot, retorna a la vida a los siete años y, de la misma manera que Baal logra recuperar su vigor año tras año encarnándose en las nubes y en la lluvia, también Mot año tras año recoge la sustancia de Baal. De esta forma la vida y la muerte aparecen íntimamente relacionadas. Pero como opina G. del Olmo Lete, el duelo Mot-Baal no trata únicamente del hecho de que la vida vegetal entre en crisis sino que trasciende al reino vegetal- animal y su ciclo agrario. Baal, al contrario de Mot representaría las fuerzas que renuevan y conservan la vida. G del Olmo Lete. *Mitología y religión en Siria en el II milenio a. C. (1500-1200)*. 1988. De León Azcárate, L. *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. p338.

⁴² Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*. N. York. p, 210. Los "santos" son algo complejo en la literatura bíblica y pueden referirse a un ser sobrenatural indeterminado, no exclusivamente a "muertos exaltados".

⁴³ Cantera Burgos, F. Iglesias M. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid. 1992. p, 611.

principales deberes de la religión familiar, era su manera de hacer valer el derecho a su tierra. Por lo tanto para el bienestar de su familia era aconsejable no descuidar el culto sino mantenerlo.

2.1.3. Periodicidad de las ofrendas para los muertos

En el culto a los antepasados, los israelitas establecieron periodicidad de los ritos en honor a los muertos. Así como el estudio del material babilónico evidencia la existencia de un ritual mensual durante la fase lunar de su invisibilidad en que, las familias se reunían para celebrar un banquete festivo que incluía ofrendas para los antepasados, para los israelitas también hay referencias de celebrar un ritual, el día de los difuntos⁴⁴.

Uno de los pasajes que nos dan noticias acerca de la configuración de un calendario de rituales familiares en Israel es el estudio de 1 Samuel 20. El capítulo contiene un episodio de la historia de Saúl y David, situado en el momento en que David era todavía uno de los cortesanos de Saúl⁴⁵.

1 Samuel 20:5:

“Y contestó David á Jonathás: Mira mañana es el novilunio, en que yo debería sentarme a comer con el rey: déjame, pues, partir y me ocultaré en el campo hasta la tarde del tercer día”⁴⁶.

El narrador explica que David conociendo las intenciones de su amo, quería quedarse fuera de la vista Saúl. A medida que se acercaba el *Hodes*⁴⁷, sin embargo, esperaba para unirse en el banquete de la familia real (1 Samuel 20:5, 18, 24-26). El banquete tuvo un carácter ritual: el arreglo de la mesa era fijo, y los participantes debían ser ritualmente limpios. La presencia de David se dio por sentada tácitamente, lo que pone de relieve la naturaleza convencional de la ceremonia⁴⁸.

Con el fin de comparar los ritos del *Hodes* israelita con los de la *bubbulum* mesopotámica, se encuentra el pasaje alusivo a la festividad, donde dice que tiene lugar durante su celebración durante el *Hodes*.

1 Samuel 20, (pero son pocos los datos que figuran en él con respecto a la comida sacrificial)⁴⁹:

Samuel, 20, 27-30:

“El día siguiente, el segundo día de la nueva luna, aconteció también que el asiento de David estaba vacío. Y Saúl dijo a Jonathán su hijo: ¿Por qué no ha venido á comer el hijo de Isaí hoy ni ayer? Y Jonathán respondió á Saúl: David me pidió encarecidamente le dejase ir hasta Beth-lehem”.

“Y dijo: Te ruego que me dejes ir, porque tenemos sacrificio familiar en la ciudad, y uno de mis hermanos me ha recomendado que vaya. Así pues si he hallado gracia a tus ojos, permíteme dé una escapada y visite a mis hermanos. Por esto no ha venido a la mesa del rey”⁵⁰.

Lo que podemos deducir de este pasaje es que había una festividad comunitaria celebrada en la fase de luna nueva en la que se realizaba un sacrificio (el *zebah*, sacrificio en hebreo), todo el clan tenía que estar presente, se celebró en Belén, la ciudad natal de David, probablemente porque

⁴⁴ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*.1996. p, 210.

⁴⁵ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*.1996. p, 212.

⁴⁶ Cantera Burgos, F. Iglesias M. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid. 1992. p, 319.

⁴⁷ *Hodes*: En 1 Samuel 20, *Hodes* se interpreta como el equivalente hebreo del *bubbulum* acadio, Los días de los *Hodes*, como los de la *bubbulum* en babilonia se consideraron poco propicios para realizar actividades y negocios. A diferencia del *bubbulum* babilónico el *Hodes* israelita, se piensa que generalmente se celebraría a primeros de mes, no al final. 1 Samuel 20, es el único pasaje que hace alusión a que las fiestas conmemorativas, relativas a banquetes, relacionadas con los difuntos se producen durante el *Hodes*. Se ha sugerido que el sacrificio del *Hodes* era para el clan la ocasión en que se empleaba la genealogía para invocar los nombres de los antepasados muertos. Mamalat, A, *King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies*.p,p 163-173. New Haven. 1968. *Mari and the Early Israelite Experience*. Oxford Unoversity.. 1989.p, 105.

⁴⁸ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*.1996. p, 211-215.

⁴⁹ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*.1996. p, 212.

⁵⁰ Cantera Burgos, F. Iglesias M. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid. 1992. p 320.

éste era el lugar donde el clan tenía su tierra heredada de los antepasados que yacían sepultados, y David había sido convocado por su hermano, a pesar de que su padre estaba vivo, lo que sugiere que uno de los hermanos de David probablemente el mayor, actuó como el padre de familia de su clan⁵¹. Esta comida comunitaria guarda relación con el *marzeah*.

El *marzeah* era una institución social atestiguada, en torno a finales del tercer milenio en Ebla y más tarde en el Segundo milenio en Ugarit, Emar y también en el antiguo Israel y en un papiro de Transjordania que data de algún tiempo después de la mitad del siglo VI a. e. c.⁵². En esta asociación los miembros pertenecían a la clase alta. No era sinónimo de asamblea divina, no era una institución pública. Tenían un líder, y un patrón divino. En el ritual en que estaba presente el rey vivo, invocaba a los *Rephaim* en el nombre del rey muerto, por lo que “El” pide al difunto en su banquete⁵³.

Existen paralelismos Bíblicos que complementan la información Ugarítica acerca del *marzeah*, como aparece en Amós 6, 4-7⁵⁴:

“Los que duermen en divanes de marfil, y se arrellanan muellemente en sus lechos y comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo”.

“Los que cantan a gritos al son del arpa, inventándose como David instrumentos musicales. Que beben el vino en copas y con el más exquisito aceite se ungen,

Sin que se contristen por la ruina de José”⁵⁵.

Friedman describió el *marzeah*: *“El término mrzh se regularizó refiriéndose a banquetes, horarios o lugar regular de encuentro. Las ocasiones para el encuentro podrían ser dolorosas o gozosas, una comida de luto.”⁵⁶*

Avigad y Greenfield comentaron en el mismo sentido⁵⁷.

En contraste con estos puntos de vista, se ha argumentado que el *marzeah* sirvió principalmente como una asociación funeraria. Basado en Jeremias, 1, 20; 1, 22 y 16,5, Pope sugiere que el *marzeah* se dedicó en primer lugar a la conmemoración de los muertos y otra de sus hipótesis es que el *marzeah* implicaba un tipo de ritual de matrimonio⁵⁸. Más tarde Pope y Cooper enfatizan con el carácter funerario en el *marzeah*. Ackerman afirma asimismo que “el propósito del banquete, es funerario cuando se especifica”⁵⁹. Por tanto, mientras que unos no equiparan totalmente el *marzeah* con el culto a los muertos, si que parece que el *marzeah* era un contexto propicio para ello⁶⁰.

⁵¹ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*. 1996. p, 214.

⁵² Smith M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*. Vol I. Leiden. 1996. Bordreuil and Pardee, *Le Rituel Funéraire Ougaritique RS 34. 126, Syria 59*. Paris. 1991.

⁵³ Los *Rephaim* (término semítico-hebreo) aparecen en textos ugaríticos como los *rapi'* una guardando posiblemente relación con el antiguo culto cananeo a los antepasados. Su raíz hebrea etimológicamente tiene significado de curar, sanar. Su significado se refiere a los espíritus de estos antepasados muertos, apareciendo referencias con relación a ellos en la Biblia, Gen, 14,5, 15-20 o Deut 2, 10-11. Los antepasados no eran seres vengativos que tuvieran que ser controlados por los vivos. De hecho eran benenefactores", como implica la vocalización original del término *Rephaim* (*rapi im*,). El culto a los ancestros también desempeñó en las ceremonias un papel de curación o sanación.

⁵⁴ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*. 1996. p, 214.

⁵⁵ Cantera Burgos, F. Iglesias M. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego*. Madrid. 1992. p, 1045.

⁵⁶ Smith, M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. I. E.J. Brill. (1994:143). Friedman, R. E. *The MRZH Tablet Ugarit. Maarav 2*. 1979-1980, pp187-206.

⁵⁷ Avigad, N. and Greenfield, J. C. “A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription”, *IEJ 32*. 1982.

⁵⁸ Lewis, J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs. Number 39. Georgia. 1989. p, 85.

⁵⁹ Ackerman, S. *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-century Judaism*. Atlanta. 1992. p 96

⁶⁰ Smith, M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. I. E.J. Brill. 1994. p,143. Schmidt, B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996. p, 62. Pope, M. H. “A Divine Banquet at Ugarit” in , *The use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of Wiulliam Franklin Stinespring*. Durham. 1972, pp 170-203.

Sobre la base de estos datos, se ha sugerido que el sacrificio en la celebración del ritual del *Hodes* era la ocasión en la que los representantes de generaciones eran empleados para invocar los nombres de los antepasados muertos. La hipótesis encajaría también en el patrón del culto a los antepasados de otras partes del Próximo Oriente Antiguo⁶¹.

En la celebración del *Hodes* conmemoraban y recordaban a los muertos celebrando un banquete familiar, que como ya he referido anteriormente estaría relacionado con el marzeah.

2. 2. Rituales en Persia

Los persas pertenecían a los grupos iraníes que se habían establecido siglos atrás en la meseta de Irán, y habitaban la actual provincia de Fars (Irán), una región de tradicional influencia elamita. La historia de los primeros reyes persas, quienes habrían vivido durante el siglo VII a. e. c. y la primera mitad del siglo VI a. e. c. es poco conocida. De acuerdo con la genealogía tradicional, basada en la Inscripción de Behistún de Darío I y en el historiador griego Heródoto de Halicarnaso, los persas habrían sido gobernados por la dinastía aqueménida, fundada por Aquemenes⁶².

Los orígenes del zoroastrismo y su propagación suponen una cuestión complicada dentro de la historiografía iraní⁶³. Pero podemos establecer para este estudio los siguientes puntos: la aparición dentro del marco territorial del Imperio Persa aqueménida, procedente de las regiones de Asia Central, de un nuevo movimiento religioso articulado en torno a las enseñanzas atribuidas a la predicación de un personaje denominado Zarathustra en los textos avésticos, realizándose novedades en la práctica ritual tradicional y llevando a cabo una serie de transformaciones de todo tipo, que afectaron de manera progresiva a la propia identidad del pueblo iraní. En el ámbito político, a partir del reinado de Darío I se comprueba el interés que manifiestan los reyes persas por introducir el culto de Ahura-Mazdā como la religión oficial del Imperio⁶⁴.

El zoroastrismo es una de las más antiguas tradiciones religiosas del mundo persa con historia muy dilatada que va desde el año 1000 a. e. c. Sus dos elementos básicos para los rituales eran el fuego y el agua, y ofrendas de animales realizadas en el fuego, que diariamente se practicaban, estando el fuego perpetuamente mantenido. Con el tiempo los zoroástricos desarrollaron la creencia de la vida futura, centrándose en la idea de la resurrección del cuerpo, siendo muy claro para ellos, el destino de los muertos y los vivos.⁶⁵

⁶¹ Van Der Toor, Karel. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religion Life*. 1996. pp, 214.

⁶² San Martín, J., y Serrano, J.M. *Historia Antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto*. Madrid. 1998. p,167.

Según Heródoto, los persas de las épocas tempranas eran vasallos de sus poderosos vecinos, los medos, aunque actualmente se duda de la fiabilidad de esta información. Gracias a Ciro (555-529 a. e. c.), rey de Anshan, el dominio medo sobre la meseta iraní fue breve. Ciro creó un poderoso ejército siguiendo el modelo de los antiguos asirios. Tras unificar a los persas y someter a los medos, Ciro, llamado "el Grande", emprendió la conquista de Babilonia (con lo que puso fin al Imperio neobabilónico), Siria, Palestina y Asia Menor. El reino de Lidia, en Asia Menor, cayó en poder de Ciro hacia el 545 a. e. c. La religión persa provino de las predicaciones del profeta Zarathustra, fundador del mazdeísmo o como este llamaba a su religión Daena Vanguji, que se piensa predicó en el siglo VI a. e. c., parte en Asia Central y parte en Irán, adoptando los persas su religión. El libro sagrado de esta religión fue el Avesta y su punto principal era la existencia de dos espíritus principales; uno llamado Ahura Mazda, que era la representación del bien y otro llamado Angra Mainyu, que era la representación del mal. La religión persa también incluía conceptos novedosos como el juicio final en el cual el espíritu de los muertos era juzgado en base a sus acciones en la vida y eso definiría su futuro en su nueva vida después de la muerte.

⁶³ Boyce, M. *History of Zoroastrianism*. vol.I. 1975. p, 125 y 1982, vol. II. P, 35. Schwartz, M. S. *The Religion of Achaemenian Irán*, en Gershevitch, I. *The Cambridge Ancient History of Irán*. Vol. II. 1985, pp, 664-697.

⁶⁴ Boyce, M. *History of Zoroastrianism*. vol.I. 1975. p,54. Kellens, J. « L'Idéologie Religieuse des inscriptions Acheménides ». *Journal Asiatique*. 290.2 . 2002 pp, 417-464.

⁶⁵ Álvarez-Pedrosa, J. A. "La religión de Irán antiguo. Descripción de los sistemas religiosos del Irán preislámico" UCM_XVI Ciclo de Conferencias de Otoño: Religiones del Mundo Antiguo. Madrid. 2009.

Lo más probable es que se trate de la primera tradición religiosa que llega a un reino de Paraíso⁶⁶. La creencia de zoroastrismo se centró en la vida después de la muerte, y la idea de que el espíritu viaja a un reino subterráneo, con la ayuda de los sacrificios mortuorios de sangre. Estos rituales se llevaban a cabo diariamente durante 30 días y luego con menos frecuencia hasta unos 30 años, cuando el alma se pensaba, que ya formaba parte de la comunidad de los antepasados muertos, y se conmemoraba durante la última noche de cada año cuando las almas, se decía, que volvían a sus antiguos hogares⁶⁷.

Los rituales relacionados con los difuntos y para los muertos se encuentran descritos en los textos del Avesta (Venidad-sade V, VI y VII). La sección legal de los rituales son la fuente principal del zoroastrismo y sus características. A pesar de que hubo debates entre aquellos que los quisieron ver como la aplicación de los magos de Media y los defensores de un origen puramente oriental⁶⁸.

2.2.1 Ritual de parentesco

Hay un conjunto de ritos a realizar según sea el grado de parentesco que se tenga con el difunto. Dependiendo de si es el padre o la madre o un hijo o hija.

XII, 1-8:

“Si el padre o la madre muere, ¿hasta cuándo se quedan, el hijo por su padre, a la hija por su madre? el tiempo para los justos (impuros)? ¿Cuánto tiempo por los pecadores?

Ahura, Mazda respondió: deberán permanecer treinta días para los justos, sesenta días para los pecadores”.

*“Si un hijo o hija muere, ¿cuánto tiempo deberá, el padre de su hijo, la madre de su hija, y el tiempo para los justos? ¿Y el tiempo por los pecadores”?*⁶⁹.

Si se trata de un hijo o una hija o de hermanos a partir de los primeros el número de oraciones disminuye a medida que disminuye el grado de parentesco.

2.2.2. Rituales de alimentos y periodicidad de las ofrendas

El depósito de ofrendas con el cuerpo estaba estrictamente prohibido en el momento del funeral para el difunto las buenas acciones llevadas a cabo en su vida estaban por delante de cualquier ofrenda⁷⁰. A partir de entonces se consagrarían diariamente ofrendas de comida en nombre del difunto durante treinta días, poniendo fin con un segundo sacrificio de sangre a los treinta días, y luego una vez cada treinta días, o una vez al mes, mes por mes, hasta el final del primer año, cuando se produciría el tercer sacrificio de sangre. La responsabilidad de las ofrendas caía sobre el heredero del difunto, por lo general su hijo mayor, y era su deber llevarlas a cabo durante treinta años o tres décadas, más o menos la duración de una generación⁷¹.

Por tanto dependía de los descendientes que aún vivían en la tierra el satisfacer su hambre y ser vestidos. Pasado el tiempo establecido, de treinta años, se creía que el alma ya se encontraba

⁶⁶ Douglas J. Davies. *Death, Ritual and Belief*. London, 1997.p, 90.

⁶⁷ Douglas J. Davies. *Death, Ritual and Belief*. London. 1997. p, 90.

⁶⁸ Grenet, Frantz. *Les Pratiques Funeraires Dans L'Asie Centrale Sedentaire. De la Conquete Crecque a L'islamisation*. Paris. 1984. p, 32. y Boyce, M. *History of Zoroastrianism*. vol.I. p, 327.

El conjunto de textos que forman la escritura sagrada del zoroastrismo recibe el nombre de Avesta. La parte que nos ocupa con relación a los rituales ante la muerte se encuentran en el comúnmente conocido Vendidad, consta de 22 capítulos. En él Ahura Mazda responde a las preguntas de Zoroastro. La atención del texto se concentra en las reglas de purificación y expiación.

⁶⁹ *The Zend- Avesta*. Traducción de James Darmesteter. Delhi. 2005. p, 145

⁷⁰ Grenet, Frantz. *Les Pratiques Funeraires Dans L'Asie Centrale Sedentaire. De la Conquete Crecque a L'islamisation*. Paris. 1984. p, 38.

⁷¹ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p, 13.

plenamente en compañía de los muertos, por lo que podría ser mantenida simplemente compartiendo las ofrendas generales practicadas por cada familia a sus antepasados, celebrándose en la fiesta de “Todos los Santos”, llamada en los Avestas, *Hamaspathmaedaya*, esta fiesta se celebraba en la última noche del año⁷². Las almas retornaban a sus antiguos hogares, se creía al atardecer, y partían de nuevo al salir el sol el día de Año Nuevo⁷³.

2.2.3. Ritual de transición del alma

Los príncipes, los guerreros y los sacerdotes que servían a los dioses podría escapar al destino de una existencia eternamente terrible, sin alegría, y que sus almas pudieran ir a unirse a la luz del Paraíso⁷⁴. Para ello, tenían que atravesar lo que llamaron en el Avesta el “Puente Cinvat”, que significa la “Travesía de la Separación” pensado como una especie de puente que había que atravesar. Sólo aquellos que eran dignos, tal vez por haber ofrecido muchos sacrificios, podría cruzar este puente⁷⁵. Otras almas, caen hasta el reino subterráneo de la muerte. Por otra parte los condenados eran probablemente todas las personas humildes pastores, mujeres y niños, que no tenían quien les realizara los rituales o habían incumplido los actos religiosos o por su comportamiento durante su vida. Para las almas que alcanzaban el Paraíso no había necesidad de hacer las ofrendas por parte de sus descendientes, pero por tradición, y también sin duda por la incertidumbre sobre el destino que tendría cada individuo, se hacían estas ofrendas piadosamente para todos los que habían partido⁷⁶. El alma se quedaba durante tres noches en la cabeza del difunto, al final de la tercera noche, el alma tiene la impresión de que sale el día, y que un viento perfumado llega del sur. Su sacerdote debía dedicarles oraciones.

La información más completa acerca de la escatología individual está contenida en un fragmento del Avesta llamado *Hadokht Nask*. Al morir un hombre, su alma se sienta junto a su cabeza cantando una parte u otra de los *Gathas*, dependiendo de si en su vida ha cumplido los preceptos religiosos o no. El alma del injusto, por el contrario, canta y durante estas tres noches sufre concentrada toda la infidelidad que ha realizado durante su vida.⁷⁷

2.2.4. Ritual de sacrificio de Sangre

Eran ofrendas que se realizaban con elementos perecederos y que en lugar de acompañar al cuerpo, lo que hacían era sacrificar animales. Este componente ayudaba a la transición del alma humana y garantizaba su inmortalidad. Además proporcionaba protección y fertilidad para la familia. Podían realizar un ritual de sacrificio de sangre, en que ponían la carne en el fuego. Esta

⁷² La Gahambar *Hamaspathmaidem* celebra la gran comunidad de las almas, tanto de los vivos y de los difuntos. Todas las almas son bienvenidas a la fiesta y la farohars de los difuntos son recordadas.

⁷³ En Hasanlu, fueron hallados numerosos jarros con trípode, que reproducen los escalfadores de bronce y de los cuales existen imitaciones en las sepulturas del norte del Irán de principios del primer milenio. Se preveía que al despertar en el otro mundo el difunto tendría necesidad de recobrar fuerzas tomando un poco de kef, polvo de cáñamo indio echado en una taza de agua caliente, con lo que proporciona una espuma clara y estupeficante. La palabra irania kef, es posiblemente el origen de la palabra árabe qahwa: vino tinto y, más tarde, café. kef designa también la embriaguez y también la gran copa (kaw/ka'b. Mazaheri, A. *Los Tesoros de Persia*. Destino. Génova . 1970. p, 48.

⁷⁴ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p, 14.

⁷⁵ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p, 14

⁷⁶ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. pp, 14-15. Para que partiera rápido el alma, la familia iba a orar durante los tres primeros días. El alma del justo permanecía junto al cuerpo tres días y recitaban el Gatha *Ustavait* (oración).

⁷⁷ Álvarez-Pedrosa, J. A. “La religión de Irán antiguo. Descripción de los sistemas religiosos del Irán preislámico” UCM. XVI Ciclo de Conferencias de Otoño: Religiones del Mundo Antiguo. Madrid. 2009. p, 10. Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p,13.

carne sería bendecida durante la tercera noche para que el alma los pudiera abandonar y así estar alimentados durante su viaje al amanecer del día siguiente⁷⁸.

2.3. Rituales en Mesopotamia

En Mesopotamia existía una visión pesimista respecto a la vida de ultratumba que esperaba al hombre. La muerte suponía el paso a una vida peor, dominada por demonios y dioses a los que les estaba reservada la inmortalidad. Pero había que proveer al difunto de ofrendas y ajueres funerarios para asegurar su sustento⁷⁹.

Pero la muerte para los mesopotámicos, no era la nada, sino que se encontraban solamente ante un cadáver, un cuerpo y nada más (*pagru*), paralizado y que parecía profundamente dormido (“Dormido y muerto es lo mismo”, como había dicho Uta-napistim)⁸⁰, y que tradicionalmente en el país se destinaba al enterramiento en una tumba individual. Los mesopotámicos consideraban al hombre, abocado por su propio destino, a un doble estado sucesivo⁸¹. En el momento en que vació de su sangre o después de haber expirado el aliento por última vez, éste ya no volvía a él, cambiaba de estado (*napistu*), pasaba al de “fantasma” (*etemmu*) y, ya estaba muerto. Para ellos, el difunto no había desaparecido totalmente de la existencia de los supervivientes: en recuerdos, en sueños o en obsesiones y apariciones, no sólo pensaban en él, sino que le volvían a ver, vagamente, e incluso creían oírle hablar, gritar o gemir. Y en aquel tiempo, las cosas de la vida onírica no se separaban nítidamente de las de la vida real, estaban convencidos desde siempre de que su silueta, aérea, brumosa, evanescente e impalpable, era sin duda lo que subsistía del difunto, en su nuevo y definitivo estado, de “sombra”, de “espectro” o de “fantasma”: *etemmu*⁸². Además de esta sombra o espectro, esperaban que subsistiera algo material sometido a una erosión constante, su esqueleto. Quedaba lo que en principio, se consideraba la estructura y armadura del hombre en vida, la osamenta. De ahí proviene el respeto a las tumbas, de lo que, en particular constituyen testimonio las “inscripciones funerarias”, era necesario dejar allí reposar lo que subsistía de él. Es por lo que si se expatriaban y abandonaban sus casas, para guardar con esmero a sus antepasados, se llevaban sus restos⁸³. Pero el *etemmu* dependía de los supervivientes, y éstos a su vez, tenían obligaciones hacia los muertos, así pues, había desigualdades de fortuna en su estancia eterna entre los difuntos dependiendo del trato que recibían de los que quedaban en la tierra⁸⁴. De forma que los rituales que a continuación se exponen estarán basados en parte en estas obligaciones y en la solidaridad familiar de esta sociedad de carácter patriarcal.

⁷⁸ Este ritual se celebraba en los templos de fuego o en el día de Fravardigan, último día del año. La carne así no acompañaba al cuerpo: Grenet, Frantz. *Les Pratiques Funéraires Dans L'Asie Centrale Sedentaire. De la Conquête Créecque a L'islamisation*. Paris. 1984. pp, 38-39.

⁷⁹ Gabucci, A. *Mesopotamia. Asirios, Sumerios y Babilonios*. Traducción de Juan Vivanco. Barcelona. 2006, p, 267.

⁸⁰ Uta-napistim es el héroe del Diluvio, en el *Poema de Gilgames*. Botteró, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid. 1987, p,131. San Martín, J. *Epopéya de Gilgames, rey de Uruk*. Barcelona. 2005, p,269.

⁸¹ Botteró, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid. 1987, p,132

⁸² Botteró, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid. 1987, p, 131 y Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 136 y p, 319: Botteró, explica lo que podía representar este *etemmu*, formulando conjeturas respecto a alusiones sobre apariciones de difuntos vistos y percibidos en sueños. Para él, estas apariciones, identificables fueron quienes dieron la idea de una “supervivencia” del muerto bajo una forma aérea e impalpable.

⁸³ Botteró, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid. 1987, p, 132

⁸⁴ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid. 1987, p, 328.

2.3.1. Culto y rituales ante la muerte

En las creencias de los mesopotámicos estaba ausente la idea tras la muerte de un premio o castigo correspondiente a un tipo de comportamiento moral tras la vida terrestre. El cuidado de los familiares muertos es la respuesta más obvia a la creencia en la otra vida.

Una vez inhumado, el difunto, seguía exigiendo atenciones y cuidados tanto de carácter verbal como honorífico. La ceremonia funeraria por antonomasia fue la denominada en babilonio antiguo *Kispum* “banquete”. Esta ceremonia refleja perfectamente la doble percepción de la muerte en Mesopotamia como dato de la historia individual y, sobre todo, como el hecho ocurrido en un contexto colectivo: la muerte de un individuo es también la desaparición de una pieza en el seno de una determinada entidad social, y deja un hueco. En este sentido, la ceremonia funeraria tenía en Mesopotamia una clara función social y prueba es la extensión al mundo de ultratumba del tejido social del mundo de los vivos. Este dato aflora en numerosos detalles: los regalos entregados o confiados al difunto, por ejemplo, debían corresponderse con la condición social que el portador había desempeñado en vida, de otra manera le sería imposible al muerto acceder a su última morada⁸⁵. Y sobre el encantamiento, la literatura indica que los espíritus abandonados se vuelven maliciosos, vagando en el mundo de los vivos, frecuentan a las personas, a veces, causan daño físico o psicológico. Los textos literarios, por otra parte, enfatizan el dolor personal y la conducta de los familiares tras el fallecimiento de un ser querido⁸⁶.

2.3.2. Ritual del heredero

Responsabilidad del heredero: Cuando el difunto era el cabeza de familia, su heredero se encargaba de llevar a cabo los ritos del sepelio y de depositar junto al cadáver las ofrendas de acuerdo con su posición social, señal de que al mismo tiempo se llevaba a cabo una trasmisión ordenada de poderes. Por ello, el cuidado de los difuntos era una de las funciones específicas y características del heredero.

En la tablilla XII del “Poema de Gilgames” vemos reflejado que el relativo bienestar de los difuntos depende de los cuidados que les procuren sus descendientes vivos:

Gilgames pregunta a Enkidu por los muertos:

“Al del hijo único, ¿lo has visto?”

“Lo he visto”.

“Hay una estaca clavada en su pared

Y llora amargamente por eso”. (XII: 100)⁸⁷.

“Al que tuvo cinco hijos, ¿lo has visto?”

“Lo he visto

Como un hábil escriba es de mano suelta;

Tiene acceso directo a Palacio”. (XII : 110)⁸⁸.

⁸⁵ López, J. San Martín, J. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona. 1993, p, 482.

⁸⁶ Laneri, N., *Performing, Death Social analyses of Funerary traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008, p,124.

⁸⁷ San Martín, J. *Epopéya de Gilgames, rey de Uruk*. Trotta. Barcelona. 2005, p,305. En las casas hipotecadas por deudas se clavaba una estaca o clavo de madera en la pared para indicar que podían ser reclamadas por el acreedor. La situación del padre difunto que sólo tiene un hijo es igual de precaria: son muy pocas las garantías de que alguien se cuide de alimentarlo y cuidarlo con ofrendas fúnebres.

⁸⁸ El fantasma de Enkidu aparece y se encuentra con Gilgames, el cual, le pregunta por los muertos. Gilgames quiere saber detalles sobre diferentes personajes y tipos. De sus respuestas se deduce y desprende que el bienestar de los difuntos depende de los cuidados que les procuren sus descendientes vivos. San Martín, J. *Epopéya de Gilgames, rey de Uruk*. Trotta. Barcelona. 2005, pp, 295-304.

De estos párrafos de la tablilla XII, se desprende que el progenitor que sólo tiene un hijo, es más difícil que tenga garantizado los cuidados después de morir que cuando tienen más de uno, aumentando estas posibilidades paralelamente al incrementarse el número de hijos, así lo podemos apreciar en la tablilla XII: 110, en que se da a entender que el que tuvo cinco hijos, como consecuencia de los cuidados recibidos por estos se encuentra más favorecido, con más estatus y tiene acceso al “Palacio”.

2.3.3. Ritual de: “Pronunciar su nombre”

Se realizaba para evitar que el difunto cayera en el olvido. Se llevaba a cabo como en forma de libaciones o sacrificios funerarios más o menos regulares. Los familiares no quedaban liberados, sobre todo aquel que, por su rango en la familia o por sus lazos con el difunto tenía el encargo, si exclusión de los demás. Era necesario en primer lugar, para que no cayese en el olvido, para salvaguardar de alguna manera la supervivencia del difunto, pronunciando su nombre aquí en la tierra, donde la denominación se identificaba con la sustancia y evocar su persona para conferirle realidad, presencia, existencia⁸⁹.

2.3.4. Ritual de abastecimiento a los difuntos

Los supervivientes de cualquier generación de cualquier sexo y, particularmente los niños, incluso los adoptados, y, sobre todo, los primogénitos eran los encargados de tener cuidado de sus padres: estos una vez que su estado de *awilu* (persona libre de clase superior) llegara al de *etemmu* (espíritu), se encontraban incapaces de proveerse por sí mismos en su existencia y en tanto que el linaje no estuviera extinguido, esperaban todo de sus herederos⁹⁰. Así sus descendientes debían presidir el duelo a su muerte, *llorarles (bakû)* y *enterrarles (qebêru)*⁹¹. De esta manera se encontraban en condiciones de alcanzar su lugar supremo, su lugar de sueño, su residencia de paz, de reposo, su morada eterna. Ante todo era necesario abastecerles, se debían ocupar de alimentar y, sobre todo, de dar de beber a los muertos, vertiéndoles agua fresca. Existía incluso un tipo de conducto llamado *arûtu* preparado sobre las tumbas y por el cual se podía hacer llegar el líquido hasta el difunto⁹². La ofrenda podía acompañarse de un cierto número de objetos: accesorios, alhajas, pero esencialmente era una comida, así tenían la sensación de reforzar su lazo vital en la medida en que ellos extraían la vida del mismo alimento partido y compartido entre ellos. De manera que por medio de los supervivientes del linaje los *etemmu* (espíritus) se encontraban regularmente abastecidos de los bienes que se consideraban indispensables para alimentar su existencia. Se compadecía a aquellos que incluso debidamente enterrados eran olvidados por sus descendientes o no tenían ya a nadie para impedir que cayeran en el olvido, llevando así en el Infierno una vida miserable. Cuando se trataba de un difunto no enterrado, abandonado, se le ofrecía, la tumba de la propia familia como una manera de adopción tras la muerte con fines de regularizar su situación, así se le procuraba aunque con retraso, un ritual de entierro que introducía al espíritu, al *etemmu*, en el

⁸⁹ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid. 1987, pp, 124 y 330-331.

⁹⁰ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid. 1987, p, 329.

⁹¹ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid. 1987, p, 329.

⁹² Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los dioses*. Madrid. 1987, p, 331.

Infierno donde se le garantizaría los cuidados a los que hubiera tenido derecho a recibir de sus propios descendientes⁹³.

2.3.5. Periodicidad de las ofrendas

La celebración en favor de los difuntos que se celebrada con mayor asiduidad tenía lugar posiblemente en una zona de la casa familiar o en la habitación del *Kispum*. Reunía a los miembros de la familia en torno a ellos, periódicamente. El momento preferido era el fin de mes cuando la desaparición de la luna hacía regresar el recuerdo de manera natural hacia la muerte y los muertos. Pero también parece haberse efectuado en otras circunstancias y en particular cuando se sentía la necesidad de ganarse la voluntad de los difuntos o de los dioses infernales que estaban habitualmente asociados a esta ceremonia.⁹⁴

2.3.6. Ritual del *Kispum*

La ceremonia funeraria por antonomasia fue la denominada en babilonio antiguo *Kispum* “banquete”. Esta ceremonia refleja perfectamente la doble percepción de la muerte en Mesopotamia como dato de la historia individual, y, sobre todo, como el hecho ocurrido en un contexto colectivo: la muerte de un individuo es también la desaparición de una pieza en el seno de una determinada entidad social, y deja un hueco. En este sentido, la ceremonia funeraria tenía en Mesopotamia una clara función social y es prueba la extensión al mundo de ultratumba del tejido social del mundo de los vivos. Este dato aflora en numerosos detalles: los regalos entregados o confiados al difunto, por ejemplo, debían corresponderse con la condición social que el portador había desempeñado en vida, de otra manera le sería imposible al muerto acceder a su última morada.

En cada ceremonia del *Kispum* se incluían todos los antepasados de la familia de una manera más o menos explícita. Por tanto el *Kispum* tenía doble función, la función primaria era cuidar al difunto y la segunda función era mediante estos cuidados se confirmaba la continuidad de la familia y la autoridad de su cabeza de generación en generación. En la corte real adquiría dimensiones políticas convirtiéndose en sacramento de la continuidad dinástica. El *kispum* es lo que garantiza la continuidad entre el cabeza de familia fallecido, y su descendiente directo era el encargado de llevar a cabo los ritos del sepelio y depositar junto al cadáver las ofrendas. El hijo mayor recibe la autoridad paterna por transmisión a través de los ancestros, algo que raramente alcanzaba una hija⁹⁵. En cuanto al origen de esta celebración, es posible que partiera de una comida de solidaridad, como lo hacían en ocasiones, los miembros de una misma familia reunidos, los cuales, forzaban su lazo

⁹³ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 332

⁹⁴ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 331

⁹⁵ La relación entre el novilunio y la celebración del rito del banquete funerario fue percibida como algo estrechamente unido. En los textos lexicográficos del sumerograma, en acadio día del novilunio, se explica como equivalente del *ûm Kispum*, *día del Kispum*, nombre que se llegó a dar al rito de los banquetes funerarios y que hace alusión por su raíz *Kasâpu*, cortar en pedazos, al hecho de repartir y compartir alimentos. En un ritual de Mari relativo al *Kispum*, se dice que la ceremonia ha de celebrarse el primero del mes de Addaru, día del novilunio, puesto que los meses del calendario son lunares. Por otro lado en varios textos se menciona al *kispum* del mes del Abum, correspondiente al cuarto del año solar y solsticio de verano, lo que hace pensar que además de la celebración de esta fiesta mensual, este mes podía estar dedicado especialmente al culto de los muertos. No se sabe exactamente donde se celebraba, pero los textos hacen referencia que pudieron ser en la capilla, en las afueras de la ciudad o en cuartos de la casa que dedicaban a ello. De León Azcárate, J.L., *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Madrid 2000, p, 68. Van der Toor, K., *Family, Religion in Babilonia Syria and Israel*. N. York 1996, p, 49. Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 331

vital en la medida en que ellos extraían la vida del mismo alimento partido y compartido entre ellos⁹⁶.

Hay quien relaciona estos ritos babilónicos de difuntos en los que se celebraba un banquete con el marzeah bíblico, como es el caso de M. H. Pope para el que el ritual del *Kispum* era un claro exponente de un festín en honor a los muertos⁹⁷.

2.3.7. Culto para obtener favores

A pesar de su convicción de que la muerte marcaba el paso definitivo al *Inframundo*, también los antiguos mesopotámicos, a través de mitos populares, bajo una apariencia aérea o fantasmagórica, se les podía reencontrar, verles. Esta idea pudo hacer que surgiera o reforzar la creencia de sus intervenciones en la tierra. Estaban persuadidos de que los muertos podían ejercer una doble acción en beneficio de los vivos. Esta actitud compasiva encontraba su razón de ser en el lazo familiar, como una forma de cohesión social entre muertos y vivos y en una forma de gratitud que se suponía de los difuntos con respecto a aquellos que cumpliendo sus deberes les ayudaban a encontrar “soportable” su existencia en el otro mundo. Pero también se debió asimilar a los *etemmu*, (espíritus) a los distintos seres sobrenaturales demoníacos que, sin tener el prestigio o los poderes de los dioses, se encontraban dotados por ellos de capacidades sobrehumanas, tanto para el bien como para el mal, a fin de cumplir las misiones que aquellos les encomendaban, así *Etemmu* y demonios figuran frecuentemente juntos entre los exorcismos⁹⁸.

2.3.8. Invocación sobre el porvenir

A los difuntos se les rezaba y se les invocaba, ya fuesen o no de la familia en favor de los vivos, se los imaginaban ante el *Consejo de los Annunak* para interceder por sus descendientes⁹⁹. Podían liberar a los pacientes de los males que sufrían. Parecen además tener poderes sobrehumanos quizás por la circunstancia de su familiaridad con los dioses infernales, y un conocimiento más extenso y profundo que el nuestro y, en particular sobre el porvenir, respecto al cual se les consultaba tanto como a los adivinos. Con esta finalidad se les hacía volver a subir, desde su Infierno. Para este arte existían los *evocadores de etemmu* y nigromantes¹⁰⁰.

Pero los difuntos podían volverse contra los vivos también, y dañarles, aparecérselos sobre todo por la noche y asustarles, apoderarse de ellos, acosarles, sumergirles en la angustia, inflingirles torturas físicas y psicológicas. Estos ataques para los mesopotámicos eran por cuenta de algún *etemmu* extraño sin lazos de familia y que posiblemente no había sido enterrado jamás por, bien porque muerto por algún lugar deshabitado, o de hambre o sed, o ahogado o quemado, quedaba como errante y vagabundo, vengativo, hosco y capaz de revancha. Podía ser un cuerpo difunto co-

⁹⁶ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 331.

⁹⁷ Lewis, Theodore J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Georgia. 1989. p, 80. Pope, M. H. "A Divine Banquet at Ugarit" in , *The use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*. Durham. 1972. Pope, M. H. "The Cult of the Dead at Ugarit". Eissenbrauns. 1981.

⁹⁸ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, pp, 319 y 332-334.

⁹⁹ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, pp, 262, 327 y 339:

(Del sumerio A. nunna (K). El término Anunnaki es el nombre de un grupo de deidades sumerias y acadias relacionados con los Anunna (los "cincuenta grandes dioses") y los Igigi (dioses menores). Los Anunnaki, por su parte, eran los compañeros (Alto concilio) del consejo de los dioses y de Anu. Fueron distribuidos sobre la tierra y el mundo subterráneo o bajo mundo. A partir de la segunda mitad del segundo milenio se designó así, más bien, a las divinidades del *Infierno*. A veces la palabra se entiende como el conjunto de los dioses.

¹⁰⁰ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p, 333. Botteró, J. *La Religión más Antigua, Mesopotamia*. Madrid, p, 121.

locado en su tumba pero que olvidado de su descendencia, su *espectro o etemmu*, llevaba en el “Más Allá” una existencia penosa¹⁰¹. Los rituales de exorcismo tenían como finalidad el devolverlos a su lugar. O también se le enterraba en algún lugar de desierto hacia el occidente, suministrándoles vestidos y viático para que esta colocación o recolocación en la tumba tuviera su propio efecto de hacer descender al aparecido a su Infierno bien directamente o dándole la señal de partida¹⁰².

2.3.9. Abuso del cadáver

En las inscripciones reales del período Neo asirio volvemos a encontrar una literatura que muestra el abuso del cadáver como una declaración de poder (anteriormente se puede apreciar en la época de Naram-Sim 2254-2218 a. C. en una estela en la que se puede apreciar el maltrato a los prisioneros y cadáveres)¹⁰³. Se muestran los cuerpos de los enemigos amontonados o cabezas, cráneos, cuerpos empalados en postes, cadáveres quemados para negarles sepultura y cuerpos insepultos. A veces realizaban ejecuciones rituales cumpliendo fórmulas de maldición como arrastrar cadáveres por el suelo (inscripciones de Asurbanipal II)¹⁰⁴.

También se describen en crónicas reales de Asurbanipal las acciones sobre los enemigos, entre ellas se encuentra la que describe que rodean Babilonia con los huesos extendidos de sus súbditos desleales, también menciona la ruptura de manos, decapitación y dar los cuerpos como alimentos a los animales. Eran utilizadas como reclamaciones propagandísticas¹⁰⁵. Esta forma de actuar no muestra una relación coherente con los sistemas rituales asirios, ya que no hablan de una acción ritual que plantee maldición de fórmulas, como obligarles a estar vivos al no enterrarlos para sufrir. En documentos sargónidos (Sargón II) comienzan a encontrarse abusos del cadáver codificados entre las fórmulas de maldición¹⁰⁶. A. Westenholz intenta explicar el cambio en el maltrato de los cadáveres en contextos del tercer y primer milenio. Su explicación es que el miedo a los muertos significaría que los fantasmas permanecerían itinerantes y físicamente próximos, de tal manera que era necesario ser enterrado para la protección de los vencedores¹⁰⁷. La idea de este autor para el Primer milenio fue que los cadáveres podían haber sido abandonados porque los muertos se quedaban de Asiria y de los asirios.”¹⁰⁸. La dispersión de cadáveres y las deportaciones masivas en el imperio neo-asirio era el emblema de un extenso paisaje imperial. De tal manera que quedaba violada la normativa en cuanto a la práctica funeraria mesopotámica.

¹⁰¹ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, p,335. Botteró, J. *La Religión más Antigua, Mesopotamia*. Madrid, p, 123.

¹⁰² Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987. Pp, 335.

¹⁰³ Olaguer-Feliú, Fernando de, *Historia del arte del Próximo Oriente*. Barcelona. 1994.pp, 120: La estela de Naram-Sim- en sentido narrativo relata la victoria del rey sobre los lullubi, pueblo montañoso de los Zagros, en el actual Kurdistán, cuya derrota señala la culminación del poder acadio de Naram-Sin.El soberano aparece representado venciendo y pisoteando a sus enemigos. Olaguer-Feliú, F. de, *Historia del arte del Próximo Oriente*. Barcelona. Col. Historia del Arte, n. 7. 1994, p,120.

¹⁰⁴ Laneri, N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008. Pág 196

¹⁰⁵ Laneri, N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008. Pág 197.

¹⁰⁶ Laneri, N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008. Pág 197.

¹⁰⁷ Westenholz, A. *Berutum, Damtum and Old Akkadian K I. G A Z : Burial of Dead Enemies in Ancient Mesopotamia*. Archiv für Orient forschung. 1970. pp, 23, 27-31.

¹⁰⁸ Laneri, N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008. p, 199.

III. Tumbas y enterramientos

En la literatura bibliográfica reciente el cuerpo de una persona muerta encarna valores sociales y culturales activos que son muy eficaces para las relaciones sociales de la comunidad asociada. Según la tesis propuesta por Robb¹⁰⁹, estos valores están fuertemente relacionados con la "Biografía humana" de los individuos y están condicionados a prácticas sociales y culturales relativas al cuerpo en el entierro.

El entierro aparece como un intento de normalizar, "naturalizar", y finalizar cada "biografía" de un estadio determinado de la construcción social y la reproducción a través de la creación de una "buena muerte". Cuando la "biografía humana" se encuentra con una muerte "anormal" (por ejemplo, el suicidio, la muerte en la guerra, ausencia del cuerpo, etc) y, como consecuencia en la falta de un entierro apropiado, la sociedad tiene que encontrar maneras de calmar la ansiedad vital causada por los fantasmas y espíritus malignos, ya que, como se sugiere Bloch¹¹⁰ es fundamental para la estabilidad de la comunidad revisar la memoria de los muertos pues de lo contrario vendrán como elementos negativos (por ejemplo, los fantasmas). Como consecuencia, el cuerpo y su dimensión espiritual tiene que ser considerado como el centro de las prácticas funerarias de una sociedad determinada, ya que, como postularon Richardson y Katz¹¹¹, la falta de un ritual funerario adecuado traerá consecuencias negativas para la integración social de toda la comunidad¹¹².

Las prácticas funerarias están profundamente conectadas en la tierra en un proceso mnemónico o memorización de larga duración que une el ritual funerario a un pasado mitológico de los enterramientos, construidos en la memoria cultural de la propia sociedad. Por lo tanto, las actuaciones rituales, así como la creación de monumentos y complejos funerarios y la escritura de historias mitológicas relacionadas con la muerte, constituyen el marco para la fundación una "memoria colectiva" de la cultura de una sociedad dada, y posteriormente para reforzar las fronteras sociales de la comunidad en la que estas representaciones rituales son promulgadas. Además, tras el análisis de M. Halbwachs¹¹³ del papel de la memoria en la estructuración de las colectividades sociales, debemos imaginar dos diferentes tipos de memoria: Una local ("singular / autobiográfica") que está vinculada a cómo los individuos son estructurados dentro de un grupo más reducido social a través de las relaciones de parentesco y una segunda, trans-local ("histórica"), en que trasciende el marco social de la familia y en la que "el pasado se almacena y se interpreta por las instituciones sociales". Con esta perspectiva también es importante señalar que estos dos diferentes marcos mnemotécnicos se entremezclan, ya que, en ciertos casos, la ideológica y estrategias políticas de las instituciones sociales pueden adoptar un discurso de

¹⁰⁹ Robb, J. Burial Treatment as Transformations of Bodily Ideology in "Laneri N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008, pp 8 y 297.

¹¹⁰ Bloch, M. "Symbols, Song, Dance, and Features of Articulation." *Archives Europeénes de sociologie*. 1989, pp55-81

¹¹¹ Según referencias de Laneri. N. en "Performing Death: What Future for an Archaeology of Funerary Rituals?" en , *Performing, Death. Social analyses of Funerary traditions in the ancient near east and Mediterranean*. Chicago 2008. pp, 8-10

¹¹² Laneri. N. "Performing Death: What Future for an Archaeology of Funerary Rituals?" en , *Performing, Death. Social analyses of Funerary traditions in the ancient near east and Mediterranean*. Chicago 2008. p,6

¹¹³ Halbwachs. M, *On Collective Memory*. Heritage of Sociology Series. Chicago. 1992. Pp 84-87

recuerdos, tradiciones e ideas relacionadas con las de las familias de gobernantes determinados¹¹⁴.

3. 1. Israel. Tumbas y Enterramientos

En Israel se practicaron gran variedad de enterramientos. Sobre los cuerpos de los difuntos practicaban rituales que eran colocados en las tumbas según el tipo de enterramiento utilizado. Podía ser en el interior de ataúdes, sobre bancos, en el interior de jarras o sarcófagos o en tumbas pozo o cistas. Eran apoyados directamente sobre la superficie o bien, se envolvían en sudarios que generalmente solían ser de lino. Utilizaban vasos ungüentarios para varias funciones en las etapas del entierro puesto que contenían aceite y perfumes, los cuerpos de los difuntos se preparaban, eran limpiados, purificados y ungidos con agua, aceite y rociados con perfume antes de ser envueltos en los sudarios. También el líquido que contenían estos vasos ayudaban a descomponer el cuerpo y amortiguaban los olores que se pudieran desprender. Un elemento, las lámparas, en contexto funerario se consideraron como un símbolo de la vida y el alma de una persona (Prov. 20, 27). La lámpara tenía por tanto, un significado simbólico¹¹⁵.

En la Biblia hebrea la palabra *aron* tiene tres significados diferentes: arca santa, contenedor, y ataúd. Aparece una vez en la Biblia (Gen 50, 26) y se refiere al féretro utilizado para transportar los huesos de José desde Egipto a Israel. En la LXX esta palabra se traduce al griego como "ataúd o urna cineraria"¹¹⁶. Los ataúdes para el entierro fueron utilizados frecuentemente en la época del Segundo Templo. La aparición del ataúd es posiblemente un reflejo de la práctica llevada a cabo en Egipto¹¹⁷. En las fuentes rabínicas relativas al término "ossilegium", *aron*, se utiliza para describir tanto grandes ataúdes (sarcófagos) como contenedores de entierro secundario, es decir, osarios¹¹⁸.

Las tumbas reales en Israel fueron asuntos complicados, sobre ello se encuentran narraciones en diversos capítulos bíblicos (Isaías 22,15-17, Ezequiel 32,11-32, Isaías 28,16-20), aunque al parecer no diferían demasiado del tipo de tumbas de la no realeza (Judith 16,23). Estos últimos participaron en la costumbre semítica occidental de erigir estelas funerarias. Según 2 Samuel 18,18, como ya hemos visto, Absalón erigió una estela funeraria en su propia memoria.

Una inscripción fenicia del período helenístico de los alrededores de Atenas (KAI 53) también da fe de la práctica de erigir una estela (*msbt*) como un "memorial", *skr*, un término aparentemente afín con *zkr*¹¹⁹.

¹¹⁴ Laneri, N., Memoria y Memorización, en *Performing, Death, Social analyses of Fnerary traditions in the ancient near east and Mediterranean*. Chicago. 2008. p.8.

¹¹⁵ Hachili, R. *Greek and Roman Influence on Jewish Burial Custom of the Second Temple Period*. Jerusalem. 1999. Pp250-257

¹¹⁶ Hachili, R. *Jewish Funerary Custom Practices and Rites in the Second Temple Period*. Boston. 2005. Pp 85-94

¹¹⁷ Marcus D. The Term 'Coffin' in the Semitic Languages". *Journal of the Near Eastern Society. of Columbia University* 7. 1975. Pp, 89-90

¹¹⁸ Hachili, R. *Jewish Funerary Custom Practices and Rites in the Second Temple Period*. Boston. 2005. Pp 38. Hachili, R. *Greek and Roman Influence on Jewish Burial Custom of the Second Temple Period*. Jerusalem. 1999. Pp250-257. Rubín, N. *The End of Life, Rites of Burial and Mourning in the Talmud and Midrash*.. Tel Aviv. (Hebrew).

¹¹⁹ *skr*, término aparentemente afín con *zkr*: sin entrar en el significado de las palabras en arameo y literatura rabínica, *zkr*, en la tradición siríaca está bastante bien atestiguado como términos técnicos relacionados con la nigromancia, parece que su uso tanto en las tradiciones targúmic y siríacas no es una simple coincidencia. Llama la atención que la Peshitta hace compartir el uso de derivados de *zkr* (en siríaco, ya sea en singular o plural) con el Targumim. A través de dos palabras se presenta como objetivo de un cuerpo de prácticas nigrománticas. La Peshitta parece indicar que la construcción de *zkr* semánticamente estaba en un elemento nigromántico. Ambos nombres *zkr* y *skr*, se especifican más por la presencia de los participios verbales que definen a los practicantes de adivinación. Piquer, A. Torijano, P. "Who names the namers? The interpretation of Necromantic Terms in jewish translations of the Bible", in *Textual Cristicism Studis and Dead Sea Scrolls in Honor of Julio*

También una inscripción fenicia del siglo III de Lapethos (kai 43,6), registra una conmemoración de un padre por un hijo¹²⁰. Esta práctica funeraria fenicia también es mencionada por Filón de Biblos (PE 1. 10. 10):

“Cuando estos hombres murieron, los que sobrevivieron les dedicaron palos, adoraron las estelas y celebraron festivales anuales para ellos”.

La práctica de erigir estelas conmemorativas también se atestigua en los textos ugaríticos KTU 1.17 I 28; 6.13; 6. 14¹²¹. Interactuar con los antepasados difuntos fue una práctica que también se produjo entre la realeza aramea e israelita.

En 2 Reyes 9,34-37 igual que los capítulos relativos al tema en este período, refleja la especial preocupación por la sepultura de los muertos pertenecientes a la realeza.

3.1.1. Enterramientos

En la Edad de Hierro, los tipos de enterramientos que se distribuyeron a lo largo de la costa, a través de los valles fluviales y en las tierras altas fueron las fosas simples o enterramientos de pozo¹²². (Dile a Bira, Khalde, valle del Cedrón en Jerusalén).

Trebolle. Leiden. 2012 Smith, M., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge 2002, p. 168
Smith, M., *The early history of god. Yahweh and the Oher Deities in Ancient Israel*. Cambridge 2002:168. Lewis, *Cults of the Dead*. 1989. pp, 168 y 119. En textos acadios se evidencia

¹²⁰ Smith, M., *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. Cambridge 2002, p. 168

¹²¹ Smith, M., *The early history of God. Yahweh and the Oher Deities in Ancient Israel*. Cambridge 2002:168. Lewis, *Cults of the Dead*. 1989. pp, 168 y 119. En textos acadios y también en CTA 17 (KTU 1.17 I 27 f, el hijo conmemora a su difunto padre. La estela que el hijo erige al parecer era en honor a "su dios ancestral" "il ib". Estelas Funerarias constan en KTU 6. 13 y 6. 14. Lewis, J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Harvard Semitic Monographs. Number 39. Georgia. 1989. Pp119, se evidencia la interpretación de "ancestro divino" adaptándose al contexto de la Epopeya de Aqhat " Los Deberes de un hijo Ideal". De acuerdo con la épica, el padre de familia tenía que configurar la estela del antepasado de la familia. Un segundo punto parece referirse a esta estela como el símbolo de su "pariente paternal" o "ancestro". La costumbre es conocida también en la Biblia. Según 2 Samuel 18, 18, Absalón creó una estela de sí mismo, porque no tenía hijo que, según la costumbre tenía que "invocar su nombre". Lewis, TJ 1989pp 118-120 deduce que la erección de una estela funeraria era lo que normalmente corresponde al hijo. En el pasaje de Aqhat esto se produce también cuando el padre aún está vivo. "Configuración de la estela del antepasado" parece ser la expresión fijada para el culto a los antepasados. Van der Toor, K., *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel . Continuity and Change in the Forms of Religion* Life N. York. 1996. Pp161.

¹²² Las tumbas simples, **Figura 1** (Ver figuras en Apéndice.), o tumbas pozo consistían en un espacio excavado en el suelo, que generalmente se utilizaron en arena de las costas cercanas a asentamientos como en, el Azor or Tell er-Ruqeish. En las tumbas pozo, alojaban entre uno a tres cuerpos, además de los objetos funerarios que los acompañaban. Las tumbas cista consistían en un espacio rectangular de aproximadamente dos metros de largo y un metro de ancho, estaban llenas de piedras o adobe, a veces el suelo estaba pavimentado con adoquines y con techos a dos aguas, de piedra o abovedados. Como ejemplos, se encuentran en algunos lugares del delta egipcio de Tell ed Daba. Las tumbas cista, **Figuras 2 y 3**, contenía normalmente entre dos y cincuenta y nueve inhumaciones primarias, y en el caso de contener varios enterramientos, alguno de los cuerpos que contenían eran frecuentemente de un bebé o un niño. Arcosolia: Nicho con forma de arco, para acoger un ataúd en una tumba.

Loculi, es una sepultura excavada en las paredes de la tumba. Durante algún tiempo la forma que tenía el espacio era en medio punto. Su medida era aproximadamente de un metro de alto y dos metros de largo, suficiente para colocar en él un cuerpo o ataúd.

Para el entierro en jarro, **Figura 4**, se retiraba el cuello del recipiente para facilitar la inserción del cuerpo, se colocaba el cuerpo en su interior, y a continuación, el recipiente se sellaba con un cuenco, una piedra o la base de otro frasco. Un solo frasco generalmente bastaba para un bebé o niño. La mayoría de los entierros tarro contenían inhumaciones primarias de los niños.

El entierro en ataúd con ataúdes antropomorfos, **Figura 5**, consistía en una caja de cerámica, madera o piedra, de unos dos metros de largo. En el caso de ser de cerámica era cónico uno o en ambos extremos, con una tapa de modelado que representaba un rostro humano y parte superior del cuerpo.

Los ataúdes bañera, **Figura 6**, se denominan así por su forma característica, especie de vasija de cerámica con forma de bañera profunda de aproximadamente un metro de largo con un extremo terminado en redondo y el otro extremo recto, y tiradores alrededor de los lados.

Tumba cueva, **Figura 7**, cámara y tumbas de tiro, son tumbas rupestres donde los cuerpos y objetos eran depositados en cuevas naturales o labradas. Las cuevas se encontraban generalmente en las laderas de las montañas, ramblas o acantilados, eran de yeso suave o piedra caliza.

Arcosolia y tumbas de banco, **Figura 8**, eran difíciles de distinguir unas de otras. Arcosolia y loculi estaban destinadas a enterramientos individuales permanentes, mientras que las tumbas de bancos se utilizaban para entierros individuales o múltiples, que a su vez podrían ser reubicados y reemplazados con nuevos entierros. A la cámara principal se introduce a través de una puerta de entrada cuadrada o rectangular situada en la fachada de la roca. Arcosolia o lóculos radiaban hacia fuera desde el centro de la cámara o más comúnmente eran cortadas en las paredes paralelas a los lados de la cámara. Una variación consistió en una única cámara rectangular con una entrada en el lado más corto y bancos a lo largo de los dos lados largos. Una segunda variante, que apareció por primera vez a finales del siglo octavo a. n. e. consistía en dos cámaras rectangulares, cuadradas.

Las tumbas cueva, se limitaban en afloramientos de piedra caliza de las colinas y las tierras altas. La tumba cueva redondea las cámaras de

A partir del siglo X a. e. c. se mantuvo el uso de tumbas simples. Esta tipología fue la práctica que comúnmente se asume entre las personas que carecen de medios para otros tipos más elaborados. Los enterramientos hallados en el cementerio de Azor, al este de Jaffa, fueron tres: en simples hoyos cavados en el suelo, en tumbas de cista alargadas, o en ataúdes contruidos con dos jarras rotas por el cuello. También está presente esta tipología en el cementerio de Tel Zeror, al este de Hadera, que al parecer fueron utilizados por algunos de los Pueblos del Mar. Son los principales tipos de tumbas de la franja costera.

En Azor también se encontró ciertos signos de la existencia de cremación, pero su evidencia es todavía oscura. El cementerio de Tell el-Far' ah sur, se encontraron muchos enterramientos simples de hoyo y cinco cuevas de enterramiento excavadas, que parecen haber sido las tumbas de dignatarios o nobles filisteos¹²³.

En el cementerio de Tell es aidiyeh, se han encontrado 14 variaciones de tumbas cista. Se encontraban total o parcialmente forradas de piedra o adobe. También se encontró una tumba pozo rectangular con un bordillo interior forrado de barro, adobe, piedra, y con pisos y pozos de ladrillos de adobe y revestimiento de piedra¹²⁴.

La mayoría de las tumbas descubiertas en Jerusalén son pequeñas y sencillas tumbas loculi, así como algunas tumbas arcosolia; en muchas de ellas se encontraron osarios y un pequeño número de sarcófagos¹²⁵.

Como enterramientos simples las tumbas cista contenían normalmente entre dos y cincuenta inhumaciones primarias. Con frecuencia en el caso de enterramientos múltiples se encontraba la presencia de un bebé o un niño.

En aquellos casos de enterramientos masivos se ha relacionado con la presencia de catástrofes como invasiones de otros pueblos. En el cementerio de Tell –Sadiyeh (entre los siglos XII al IX a. e. c.) se incluyen marcadores en las tumbas, de una estructura de adobe, orientada de este a oeste, también cubren el cuerpo con envolturas de lino egipcio, y acompañando artefactos de metal, cerámica importada y gran número de vasijas de alabastro. Estas tumbas son una reminiscencia de las tumbas de cista del Bronce II de los cananeos el delta egipcio de Tell es Daba y Tell el Maskhuta¹²⁶. Tenían una entrada escalonada que conducía a una cámara con amplios bancos a cada lado, en los que colocaban los cuerpos acompañados por muchos objetos, incluyendo cerámica filisteá. Algunas de las tumbas contenían ataúdes antropomorfos. La técnica y estilo se parecía a las de los cementerios de las fortalezas del delta egipcio de Tell ed- Daba y Tell el-

forma irregular, las cámaras se parecen más a habitaciones, debido a su planta rectangular.

Tumbas excavadas, abiertas en la roca, son tumbas con techos a dos aguas, tumbas con techos planos, y otras tumbas situadas sobre tierra son las tumbas monolíticas con techo en forma de pirámide. Las tumbas monolíticas siguen siendo únicas. Tienen forma de cubo (tallada la piedra en tres o cuatro lados).

Sepulturas de incineración, **Figura 9**, se han descubierto en tres formas, restos humanos introducidos en vasijas de cerámica enterrados en la arena. Los entierros en la arena eran realizados en sitios costeros, y otras eran con restos parcialmente incinerados introducidos en tumbas rupestres. Los jarrones, ánforas y tinajas donde fueron enterrados los restos incinerados fueron decorados con engobe rojo y bruñido. Bloch-Smith, E. "Iron Age Burial Types From The southern Levant and Their Distribution". *Judahite Burial Practices and Beliefs About the Dead*. England. 1992. Pp25-47.

¹²³ Ben-Tor, A. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid . 2004. p, 465

¹²⁴ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. p, 29.

¹²⁵ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston. 2005. p, 47

¹²⁶ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. p,31.

Maskhuta¹²⁷.

3.1.2. Ataúdes

Los ataúdes antropomorfos consistían en una caja de cerámica, de unos dos metros de largo y con forma cónica en uno o ambos extremos, con una tapa modelada que representa un rostro humano y la parte superior del cuerpo. Los brazos se extendían a lo largo de los lados del ataúd. Ataúdes antropomorfos fueron encontrados en tumbas de fosa y cista de piedra. Estaban alineadas en la kurkar en Deir.

En cuevas y tumbas banco se encontraron ataúdes que contenían los restos flexionados de dos a seis personas. Los objetos presentes en los entierros de ataúd incluyen un alto porcentaje de objetos importados o inspirados en Egipto como escarabeos, buques y otros amuletos y joyas. Otros elementos que se encuentran en ataúdes incluyen cuchillas, puntas de lanza, cabeza de jabalina, sellos y tableros de juego¹²⁸.

Los sarcófagos constaban de dos partes, el cuerpo y la tapadera decorada. El enterramiento en ataúdes antropomorfos se originó en Egipto y parece haber sido adoptado por los Pueblos del Mar. Este tipo de enterramiento puede no haber sido el principal modo de enterrar pues la mayoría de las tumbas excavadas no contienen ataúdes de arcilla¹²⁹.

En el siglo VII, posiblemente bajo la influencia de las costumbres funerarias asirias, hay en Judá uso esporádico de ataúdes cerámicos portables¹³⁰.

3.1.3. Entierro en Jarros o Ánforas

Otro tipo de enterramiento era el realizado en jarros o ánforas. Un recipiente por lo general, era suficiente para alojar un bebé o un niño. Dos jarros colocados boca a boca o recipientes grandes eran necesarios para contener a un adulto. La mayoría de los enterramientos primarios tipo jarro eran para niños o lactantes, éstos incluían un recipiente, una lámpara y taza, además de un número de objetos diminutos. Cerámica filistea también fue encontrada en los enterramientos de Azor y, cerámica egipcia en el entierro de un niño en Tell es Saidiyeh. Muchos fueron enterrados sin nada o con una taza, lámpara, perlas, anillos, pulseras o conchas¹³¹.

Según la práctica israelita los cementerios tenían que estar fuera de las murallas de la ciudad aunque cerca de ellas. Las excepciones fueron las tumbas de los reyes, que estuvieron ubicadas dentro de la ciudad. (David en Jerusalén, 1 Re 2, 10 y Salomón, 1 Re 11, 43)¹³². Habitualmente el enterramiento tenía lugar en la parcela familiar, cerca del hogar del fallecido. La estratificación social se reflejaba después de la muerte en la decoración de la tumba. La preparación de la tumba parece haber sido parte de la ambición general además de construir un hogar y adquirir una finca

¹²⁷ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. p 31.

¹²⁸ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. p 34.

¹²⁹ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. pp 30-32.

¹³⁰ Ben-Tor, A., *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid . 2004. pp, 594-595.

¹³¹ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. pp, 30-32.

¹³² Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992, pp 114-116. Ben-Tor, A. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid .2004. p. 59

familiar¹³³.

La Biblia también menciona los monumentos llamados *yad, matzevet o siyyun*, (2 Sam 18, 18, 2 Sam. 14,7, Isaías, 56, 5, Isaías, 57,8, Neh, 2, 20, Gen, 28, 17-18, Gen, 35, 20,) que se colocaban sobre las tumbas de dignatarios¹³⁴. Estaban decorados y se convirtieron en puntos de referencia. Algunos quizás incluso, se convirtieron en un centro de peregrinación y culto familiar¹³⁵.

3.1.4. Tumbas de Cámara

Los enterramientos en tumbas de cámara que se encontraron en Tell 'Eitun, son cuevas ovaladas, con amplios bancos tallados, a veces en forma de nichos abovedados (que recuerdan los posteriores arcosolia). Los cuerpos se colocaban también sobre los bancos. Normalmente los enterramientos de la Edad de hierro II y III eran expuestos, es decir se colocaba a los fallecidos sobre los bancos excavados en las cuevas de enterramiento, sin ser cubiertos con tierra ni ser colocados en ataúdes de ningún tipo.

Desde el X hasta el siglo VIII a. e. c., la tumba banco fue introducida y utilizado junto a la tumba cueva. Las tumbas cueva fueron utilizadas durante el sexto al décimo siglo a. e. c. en la colina oriental de Cisjordania y otros lugares de las tierras altas de Khirbet.

Arcosolia y lóculos estaban destinados a enterramientos individuales permanentes, mientras que los bancos alojaban enterramientos individuales o múltiples, que a su vez podría ser reubicados y reemplazados con nuevos entierros¹³⁶.

3.1.5. Arcosolia. Tumbas de Banco

En la Edad del Hierro la arcosolia y las tumbas banco eran de tipología similar. A la cámara principal se llegaba a través de una puerta de entrada cuadrada o rectangular situada en la fachada de una roca. Al pasar se llegaba a una plaza redonda o rectangular. Paralelamente la arcosolia o lóculos se situaban radialmente hacia fuera desde el centro o más comúnmente, se construían bancos en las paredes a los lados de la cámara, excavados en la roca o contruidos de piedra, y se extendían alrededor de la periferia de la cámara¹³⁷.

A las tumbas banco se les proporcionó una amplia gama de características funcionales y decorativas. Detalles decorativos de imitación incluidos en paneles de madera, y los techos a dos aguas. Otros elementos arquitectónicos utilizados incluyen fosas o nichos, cornisas inclinadas y pilares tallados con cabezas de animales. Entre las adiciones para el confort y la comodidad de los muertos se realzaron nichos, barandillas a lo largo del borde expuesto de los bancos, nichos moldeados para apoyar el cuerpo, depresiones moldeadas con forma para apoyar la cabeza, llamado reposa cabezas y almohadas de piedra. Estas tumbas se presentaron con mayor frecuencia

¹³³ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992, pp30-32

¹³⁴ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield.1992. p. 113

¹³⁵ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield.1992. p.113

¹³⁶ Ben-Tor, A.. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid .2004. p. 467.

¹³⁷ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston.2005. pp 63-65

en el siglo VII y VI a e. c.¹³⁸.

3.1.6. *Tumbas excavadas en roca*

D. Ussishkin distinguió tres tipos distintos del IX a finales del siglo VIII a. e. c. de tumbas excavadas en la roca, este tipo de tumbas suele consistir en un pasaje que conduce a la entrada y una cámara funeraria rodeada de bancos, que servían como lugares de descanso¹³⁹. Un pozo de depósito de huesos con frecuencia estaba presente¹⁴⁰.

En el cementerio de Silwan, se encontraron tumbas con techos a dos aguas, tumbas con techos planos (para una familia) y tumbas sobre el suelo monolíticas (para entierros individuales o dobles) con techos en forma de pirámide. Las tumbas de techo plano eran la norma en todo Judá. Otras tumbas de techo a dos aguas fueron encontradas en otra sección de los acantilados y el valle de Kidron y en Akhzip¹⁴¹. Durante el VII y VI siglo a. e. c. la variación de este tipo de tumbas consistía en una cámara central redonda o rectangular que proporciona acceso a la filial, y cámaras cuadradas o rectangulares con bancos¹⁴².

3.1.7. *Osarios*

Los osarios son otro tipo de receptáculos donde se depositaban los huesos de los difuntos. La mayoría de los osarios hasta ahora descubiertos corresponden al período del Segundo Templo. Varios grupos de los osarios fueron encontrados en Judea, en Jericó, fueron realizados en piedra de canteras situadas en los alrededores de Jerusalén. Generalmente eran ornamentados, la decoración era elegida por la familia, y con frecuencia eran utilizados diseños diferentes para cada miembro de la familia¹⁴³.

Fueron encontrados también osarios en forma de sarcófago y otros sin decorar realizados en piedra caliza. Algunos datan del siglo IV a. e. c. por lo que esta práctica de inhumación secundaria sobrevivió, aunque escasamente. Fueron descubiertos en asentamientos judíos, como en las colinas de Hebrón, en el sur de Sefela en Galilea y el sur del Monte Hebrón, y Judea respectivamente¹⁴⁴.

3.1.8. *Ajuares funerarios*

Acompañando a los enterramientos había muchos ajuares funerarios, principalmente lámparas, garrafas y jarritos, pero también joyas, armas y otros tipos de cerámica ungüentaria, ollas y vasos. El repertorio de los ajuares se parece mucho al repertorio doméstico encontrado en estratos arqueológicos de viviendas habituales. Son comunes la existencia de botellas y jarritos, que

¹³⁸ Ben-Tor, A. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid. 2004. p, 467

¹³⁹ Ussishkin D. *The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan, Jerusalem*. 1970. BA 33. pp. 34–46. *The Village of Silwan; The Necropolis from the HPeriod of the Judean Kingdom*. Jerusalem . 1986.

¹⁴⁰ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston. 2005. pp, 66.

¹⁴¹ Bloch-Smith, E., *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992. p, 439.

¹⁴² Bloch-Smith, E. *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monografías.7. Sheffield. 1992, pp. 43-45

¹⁴³ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston.2005. P, 110

¹⁴⁴ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston. 2005. p, 110.

probablemente contuvieron perfumes para contrarrestar los procesos químicos de la descomposición y para permitir la entrada a la cueva en otros enterramientos posteriores¹⁴⁵.

A veces, en una esquina trasera de las tumbas de una sola cámara, o bajo uno de los bancos, se excavaba un hueco redondeado, cuadrado o de forma irregular, como depósito de huesos para albergar enterramientos secundarios junto con sus ajuares funerarios¹⁴⁶.

Los objetos colocados en el interior de las tumbas al estar contaminados por el cadáver tenían que ser destruidos o colocarlos con el cadáver. El ajuar no significaba la creencia en la otra vida, pues podían evidenciar o indicar requisitos por los muertos, también podrían ser una necesidad interna para satisfacer un sentimiento de pérdida o rechazo por la separación¹⁴⁷.

3.1.9. Inscripciones funerarias

También hay inscripciones que identifican al muerto o como advertencia frente al saqueo de tumbas. Algunas inscripciones están excavadas en las paredes rocosas o pintadas como las de Khirbet el Kom. En las tumbas a menudo se encontraban sellos que llevaban el nombre del fallecido; el sello era posesión personal que no podía traspasarse y por ello se enterraba junto con su propietario.

3.1.10. Ataúdes bañera

Otro tipo de ataúdes son los ataúdes bañera, llamados así por su forma característica, una vasija de cerámica con forma de bañera profunda. En Tell el Mzar y Tel Dothan los ataúdes encontrados contenían uno y dos cráneos respectivamente. Al igual que otros recipientes funerarios los ataúdes bañera fueron encontrados en una tumba sencilla y en una tumba en roca, pero también se encontraron en el interior de las estructuras domésticas y palacios.

3.2. Persia. Tumbas y Enterramientos

El rito funerario en Persia relacionado con la creencia en un hogar del submundo de los muertos era el entierro. La palabra Zoroástrica "dakhma" (enterrar) significaba originalmente, al parecer, tumba. Los protoindoiranios podrían haber sido un grupo étnico de las estepas que enterraron a los miembros de sus familias principales en el fondo de pozos profundos cubiertos por túmulos, siendo los enterramientos de la gente común, probablemente realizados en fosas simples, en la tierra, de los que no quedan rastro¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Ben-Tor, A. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid. 2004. Pp. 594-595

¹⁴⁶ Ben-Tor, A.,. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Madrid. 2004. p, 594.

¹⁴⁷ Hachlili, R., *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Boston. 2005. p, 365.

¹⁴⁸ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p, 239.

3.2.1. Entierros

Los datos extraídos de las excavaciones en relación con las costumbres funerarias de los antiguos iraníes dan a entender que, en un principio, existió un cierto eclecticismo en lo referente al destino final que conferirían a sus muertos. Exceptuando la práctica de la cremación, que nunca fue una costumbre funeraria aceptada entre los iraníes —incluso mucho antes de la adopción del Zoroastrismo—, se ha podido constatar a través de los restos hallados, que fue la praxis de la inhumación la que constituyó la opción principal de enterramiento adoptada por la población iraní¹⁴⁹. La manera en que se concretó esta costumbre fue a través de una variedad considerable de formas de enterramientos, manifestados en la presencia de tumbas realizadas en túmulos, cistas, cuevas, cámaras funerarias, etc¹⁵⁰. En este sentido, destacan como muestras de la arquitectura monumental funeraria iraní, los ejemplos que constituyen la identificada como la tumba de Ciro el Grande y el conjunto de tumbas rupestres imperiales en Naqsh-e-Rostám.

La prevalencia del entierro en la historia de Irán no se puede explicar fácilmente si nos fijamos en las leyes religiosas en contra de ello. Estas leyes pudieron haber evolucionado debido a la creencia de que, en la escatología zoroástrica, la ubicación del infierno está debajo de la tierra, donde se creía que se era enterrado en el suelo, para transmitir el alma (versión indo-iraní del *Hades*: ubicados debajo de la tierra)¹⁵¹. Expresándose claramente en la Vendidad como:

“El fiel que no cultive la tierra, Oh, Zarathustra, con amabilidad y piadosamente, que caiga en la oscuridad de Spenta Armaiti (tierra) abajo en el mundo del reino sombrío, y descienda a la casa del infierno”. (Vd, III. 35)¹⁵².

El entierro se atestigua en los Vendidad III. 8,12, 36-40 y en VII.47-48. En Vendidad, III.8, Spenta armaiti (la tierra) siente el segundo dolor más doloroso en el lugar donde la mayoría de los cuerpos están enterrados (el dolor más doloroso se siente donde se encuentra el infierno). En Vendidad, III.12, dice que la primera persona en dar la alegría más grande es el que se esfuerza porque salgan los cuerpos enterrados en ella. En Vendidad, VII.47-8, se necesitan 50 años para que los cuerpos enterrados se conviertan en polvo. Estas condenas divinas, sin embargo, no son compatibles con las prohibiciones correspondientes¹⁵³.

Para el entierro temporal, debajo de la tierra había leyes con requisitos para realizar el ritual: la primera etapa estaba prevista para cuando hacía mal tiempo o cuando la hora en que se producía el fallecimiento impedían transportar el cuerpo al lugar de descarnación. Constaba de dos variantes, la primera la podemos ver en el Vendidad, VIII, 4-10:

*“Ahura Mazda respondió:
Deben formar un dakhma y levantarlo.*

¹⁴⁹ Grenet, Frantz. *Les Pratiques Funeraires Dans L'Asie Centrale Sedentaire. De la Conquete Grecque a L'islamisation*. Paris. 1984. p,10.

¹⁵⁰ Hipogeos: Eran grutas artificiales cuya entrada se encontraba a varios de metros sobre el nivel del suelo, en pleno acantilado, pero dispuestas como una casa meda, especie de aposento que daba a una galería con columnata, real o simulada. Era la manera de sepultar a los muertos en las regiones montañosas. Entre los ejemplos de Hipogeos, se encuentran la Tumba hallada en Ziyue que debe datar del siglo VII a. e. c. (época en la que los escitas invadieron la Media, retrasando la toma de Nínive por Cíaxares rey de los medos. Los kurganos de características escitas, abundan entre la cordillera del Añtai y el Dniéper). Consiste en excavar una fosa más o menos grande, en cuyo fondo se deposita el ataúd, acompañado o no de los bienes del difunto, a su alrededor, a distancias iguales y orientados a los puntos cardinales se levantan cuatro pilares que sostienen una techumbre, finalmente se recubre todo de tierra adquiere el aspecto de una colina. Mazahari, A. *Los Tesoros de Persia: Medos y Persas. Los tesoros de los Magos. El renacimiento iraní*. Génova (1980:40).

¹⁵¹ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1989. p, 328.

¹⁵² *The Zend-Avesta*. Traducción de J. Darmesteter. Delhi. 2005. p, 31.

¹⁵³ León Azcárate, J. L., *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*. Bilbao.2000. p, 168.

Cuando creen que un cadáver es susceptible de ser transportado, deben llevarle a la habitación y deben dejar esta habitación, y deben purificar la casa quemando en ella Uravasnás, Vohu-Gaonas, Vohu-Keretis, Hadha-Naepatas y toda clase de árboles aromáticos....”

“Oh hacedor del mundo material, eres Santo! Si en la casa de un adorador de Mazda a un perro o un hombre que pasa va morir, y está lloviendo, o nevando, o soplando, o la oscuridad viene, cuando los rebaños y los hombres pierden su camino, ¿Qué será lo que el adorador de Mazda tiene que hacer?” Ahura Mazda respondió: “El lugar en el que la casa de la tierra de lo cual es el más limpio y más seco, y al pasar a través de los rebaños y manadas, por el fuego, hijo de Ahura Mazda, por los haces de baresma consagradas y los fieles ”.

“En ese lugar se deberá cavar un (grave), la mitad de un pie de profundidad si la tierra es dura, la mitad de la altura de un hombre si la tierra es blanda; Deberán cubrir la superficie con el polvo de ladrillos, de piedras, o tierra seca”.

“Y ellos darán el cuerpo sin vida yacen allí, durante dos noches, o tres noches, o un mes largo, hasta que las aves comienzan a volar, a las plantas a crecer, las inundaciones a fluir, y el viento para secar las aguas de la tierra “.

“.....entonces los adoradores de Mazda harán una brecha en el muro de la casa, y le pondrán hombres, fuertes y hábiles, y aquellos, habiendo despojado de sus ropas, deberán llevar el cuerpo a la construcción de barro, piedras y mortero, levantado en un lugar donde saben que siempre hay perros que comen cadáveres y comer cadáveres de las aves”¹⁵⁴.

“Oh hacedor del mundo material, si el verano ha pasado y el invierno ha llegado, (cuando un hombre muere) ¿cuál será el Mazda adoradores de hacer? Ahura Mazda respondió: “en cada casa, en cada municipio, deberán plantear tres pequeñas casas, katha”¹⁵⁵.

La segunda etapa era llevar el cuerpo al lugar de exposición donde fuera más seguro que hubiera animales y aves carnívoros. Fijando bien el cuerpo con una pieza de piedra o de cuerno para que los animales o aves no pudieran llevarse los huesos (Vd, VI 46-48 y Vd, VI, I-2)¹⁵⁶.

En otros textos del Avesta (Vd, VIII 12 y V, 14) estos procesos se trataron especialmente en edificios para este fin, son designados como dakhmas. Se podría suponer que estas fórmulas fueron aplicadas a una primera forma de Zoroastrismo. Los dakhmas y mausoleos era donde los cuerpos eran depositados. Siguiendo al uso que recomienda Inostrantsev y tomado por todos los arqueólogos soviéticos, se designa por el término dakhma a los edificios o sitios naturales cuyo objetivo era asegurar el descarnamiento del cuerpo antes de recoger los huesos¹⁵⁷.

“Los adoradores de Mazda, (tan pronto como el tiempo lo permita), establecerán a los muertos (en el dakhma), ojos hacia el sol. “Si no lo han hecho en un año, establecer los muertos (en el dakhma) sus ojos hacia el sol, tú (Zoroastro) prescribe para que ofenden la misma pena por el asesinato de uno de los fieles” (Vd, VIII 1-2 y Vd, V, 14).

La carencia de estructuras permanentes ha dificultado la posibilidad de identificar la localización de estos dakhmas, a pesar de que su número debió ser relativamente numeroso, (se tiene constancia de la elaboración de dakhmas vinculados con campos de batalla, donde colocaban a los

¹⁵⁴ Se realizaba una fosa en el interior de la casa, donde se colocaba el cuerpo sobre una cama de ceniza o tierra seca.

Los Kathas son los primeros de los tres edificios sepulcrales consecutivos cuya construcción fue prescrita por la ley. A diferencia de las fosas temporales, parecen más adecuados para un entorno urbano, y probablemente fueron diseñados para su uso sucesivo.

¹⁵⁵ *The Zend-Avesta*. Traducción de J. Darmesteter. Delhi. 2005. pp, 94-95

¹⁵⁶ Greet, F. *Les Pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire. De la conquête Grecque a l'islamisation*. Paris. 1984. p, 35.

¹⁵⁷ Greet, F. *Les Pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire. De la conquête Grecque a l'islamisation*. Paris. 1984. p, 35.

El término que aparece en los textos avésticos para hacer referencia al lugar donde debe ser colocado el cadáver para su exposición es daxmag (dakhma o dokhma). Hoy día está aceptado que, tal y como propusieron Humbach (1961) y Hoffmann (1965), significó originariamente “tumba”. Posteriormente, cuando se articule el pensamiento religioso zoroastriano a través de la ampliación de la literatura avéstica, los dakhmas hacían referencia a los lugares elegidos de manera específica para ser destinados a recibir los cuerpos de los muertos que formaban parte de la comunidad zoroastriana, recibiendo en algunos pasajes, incluso, una cierta consideración negativa. Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p, 109.

guerreros persas caídos en el combate). En algunos casos, se ha podido reconocer lo que debió ser un espacio destinado al ritual de la exposición, a partir de la presencia de otras construcciones como pudieron ser los osarios y recintos destinados a rituales complementarios a la exposición como la recogida de los huesos en osarios tras el tiempo e exposición del cadáver¹⁵⁸.

La arqueología ha mostrado restos de inhumaciones zoroástricas en diversas partes del mundo iraní. Cabe destacar entre ellos inhumaciones en intramuros, bajo los pisos de las viviendas, las de los niños dentro de las paredes de los edificios, y muchas inhumaciones a modo de caja en extramuros cerca de las casas¹⁵⁹.

3.2.2. Ritual de la exposición del cadáver

A partir del reinado de Darío I se comprueba el interés que manifiestan los reyes persas por introducir el culto de Ahura-Mazdā como la religión oficial del Imperio, lo cual suponía que la antigua religión irania debía adaptarse a un nuevo esquema, que daba prioridad al culto de este dios, privilegiándolo dentro del panteón tradicional iranio. Así el Zoroastrismo trajo consigo también una nueva modalidad de práctica funeraria que se conoce como el “Ritual de la Exposición de los Cadáveres”, cuyo origen como ya he referenciado, parece remontarse a los pueblos nómadas de Asia Central.

Significativo es el testimonio literario más antiguo que describe brevemente en qué consistía esta práctica. Proviene de una descripción hecha por el griego, Herodoto, quien dejó constancia de que esta praxis era lo opuesto a las costumbres griegas:

“Esto es lo que merced a mis conocimientos, puedo decir a ciencia cierta sobre los persas. En cambio, tengo que hablar como de algo oscuro y sin seguridad en lo que a los muertos se refiere; es decir, respecto a que el cadáver de un persa no recibe sepultura, mientras no haya sido desfigurado por algún ave de rapiña o un perro. Desde luego, de los magos sé positivamente que lo hacen así, pues lo hacen públicamente”¹⁶⁰.

El ritual de la exposición dentro del marco ideológico que sustentaba la religión zoroastra estaba directamente vinculado a la idea que este credo tenía respecto al cuerpo humano. Tras la muerte, el cuerpo se convertía en objeto altamente contaminante (nasu) (Vd. VI, 26-27; VIII, 23), asaltado por las fuerzas demoníacas encabezadas por Ahriman. Sin embargo, la opción más racional para eliminar un elemento así, que podría ser la cremación o el agua, quedaba excluida tajantemente por el carácter sagrado que tenía el fuego, y los demás elementos que conformaban la naturaleza (tierra, agua, etc.) Por tanto, se disponía que el cuerpo fuera llevado a un lugar apartado de la comunidad y elevado, donde fuera accesible a los animales que tenían “reservada” la función del descarnado¹⁶¹.

Los textos sagrados avésticos son bastante precisos en relación con esta cuestión:

Vendidad, VI, 44-45:

*“Oh creador del mundo material, eres Santo. ¿A dónde vamos a llevar?, ¿dónde van a yacer los cuerpos de los muertos?, o Ahura Mazda.
Ahura Mazda respondió:*

¹⁵⁸ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1989. p, 333.

¹⁵⁹ Dandamaev, M. and Vladimir G. L., *The culture and Social Institutions of ancient Iran*. 1989. pp, 7-11.

¹⁶⁰ Traducción de Schrader, C., *Heródoto. Historia. Libros I-II*. Madrid 1977. pp, 206-207.

¹⁶¹ Davies, Douglas J., *Death, ritual and belief: the rhetoric of funerary rites*. London.1997. p, 91.

“En las cumbres más altas, donde saben que siempre hay perros y pájaros que comen los cadáveres, oh santo Zaratustra¹⁶²”.

Una vez pasado el tiempo prudencial, que podía ser hasta de un año, como he comentado anteriormente, (Vd, V, 13; VII, 4-5; Vd, VIII, 79-80), los huesos eran recopilados y se les podía situar en urnas que eran depositadas en tumbas o en lugares específicos (osarios) denominados “astodanas” o “uz-dāna”. La principal finalidad de este ritual era asegurar la completa destrucción de la carne contaminada presente en el cuerpo y evitar, a toda costa, que ésta pudiera no sólo contaminar a los demás creyentes, sino también que su contacto con la tierra, el fuego o el agua supusiera también un peligro para la pureza de la creación (Vd. VII, 1-9). Tal y como señala Herodoto en su texto, la cuestión sobre las prácticas funerarias de los persas aqueménidas implica cierta oscuridad o confusión a los ojos de los observadores extranjeros.

Varios textos del Vendidad que tratan sobre el rito de la exposición también hacen hincapié en que el cuerpo expuesto debe colocarse frente al sol. A. Boyce sugiere que los ritos funerarios de Zoroastro pudieron haber sido influenciados por la creencia de que la ubicación del infierno está debajo de la tierra y la del cielo. La ubicación prevista para el cielo y el infierno puede haber influido en la conducta de los rituales funerarios. Las leyes que prohíben el entierro, sin embargo, parece haber estado basadas principalmente en la necesidad de proteger la tierra de la contaminación del cuerpo durante su descomposición¹⁶³.

Si bien, en el Vendidad (Vd, VI, 42) no podemos hallar una descripción precisa de cómo debía ser su arreglo, sí queda claro que debían ser sitios que se encontraran a una cierta altitud, tanto para apartarlos de las ciudades, como también para que fueran más fácilmente accesibles a los buitres y los perros que debían descarnar el cuerpo. En los primeros siglos, debió tratarse de una estructura abierta, con un cierto acotamiento con piedras, en donde se montaría para cada ocasión un soporte que permitiera colocar el cuerpo desnudo, atarlo y asegurar posteriormente que se pudieran recoger los huesos descarnados, sin haber sido demasiado desmembrados.

El primer testimonio arqueológico que se dispone de realización del ritual de exposición en las regiones más occidentales del imperio persa, es del s. V-IV a. e. c., y las inscripciones que hacen referencia a la construcción de astodanas, son frecuentes en el siglo IV a. e. c. Sin embargo, no será hasta el periodo sasánida cuando comiencen a ser más abundantes las secuencias que describan la general difusión de la exposición como práctica funeraria de los pueblos iraníes¹⁶⁴.

Los huesos una vez recogidos eran depositados en osarios y colocados según el lugar, en tumbas excavadas en las rocas o hipogeos o tumbas cista. Posiblemente cada cavidad contenía los huesos de varias personas, reunidos después del rito de la exposición.

Existen en Pasargada y Naqsh-e Rostam dos estructuras independientes, que se han relacionado con las celebraciones funerarias. El segundo se trata de un edificio-torre establecido sobre una base de piedra de tres escalones, y se compone de grandes bloques de mampostería que encierran una cámara de aislamiento sin ventanas situados en alto sobre la tierra. Su apertura es a través de una puerta estrecha, a la que se accede por un tramo de treinta escalones de piedra¹⁶⁵.

¹⁶² The *Zend-Avesta*. Traducción de J. Darmesteter. Delhi. 2005. pp, 72-73.

¹⁶³ Boyce, Mary. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London. 1979. p,321.

¹⁶⁴ De Blois, F., *Middle Persian Funerary Inscriptions*, Skalmowski, W. and Tanagerloo, A. 1993. pp,9-44. En: “Comunicación VI World Congress on Mummy Studies. Tenguise”. Lanzarote. 2007. p, 4.

¹⁶⁵ De Blois, F., *Middle Persian Funerary Inscriptions*, Skalmowski, W. and Tanagerloo, A. 1993: 29-44. En: comunicación VI World Congress on

De las muestras más significativas de los enterramientos realizadas por los persas, que disponemos, a pesar de que hemos de señalar que pertenecen a la realeza, son las de Ciro II o Ciro el Grande, (Pasargada, Irán, 528 a. e. c.) y la de Darío I. Son ejemplos de con qué cuidado los reyes Zoroastras prepararon sus sepulcros en el sentido de que no debe haber ningún contacto entre el cuerpo embalsamado - sucio en la muerte- la tierra y ni con creaciones vivientes.

3.2.3. *Tumba de Ciro, El Grande*

La cámara funeraria de esta tumba, está en lo alto de un pedestal de piedra con seis escalones, lo que lo eleva muy por encima de la tierra, siendo todo de piedra. Se compone de una sola cámara pequeña, de paredes gruesas, sin ventanas, con un techo de piedra doble y una puerta estrecha y baja. Sobre esta puerta se estableció una talla del sol, símbolo de la inmortalidad de Ciro en el paraíso luminoso. El sepulcro de Ciro tiene más relación con las típicas construcciones funerarias de Lidia y demuestra que ya en tiempos del fundador se habían ido a buscar elementos en las provincias griegas de Asia. El tratamiento de su cadáver no se realizó de acuerdo con las recomendaciones procedentes del zoroastrismo, ya que no fue expuesto. Él, mantuvo el rito característico de embalsamar los cuerpos de los reyes y colocarlos en sepulcros de piedra. No hay contraindicaciones para tal práctica en el Avesta o en la literatura Pahlavi. El hecho de adoptar el rito de la exposición pudo asentar un precedente para los reyes, que continuaron a partir de entonces a considerarse por encima de esta ley religiosa particular. La práctica de embalsamar el cuerpo, presumiblemente fue aprendida de los iraníes occidentales, de los pueblos entre los cuales se habían establecido, extendiéndose a sus parientes paganos en las estepas, donde está atestiguada en los entierros de túmulos de los jefes escitas. Como sucesor, de Ciro, Cambises, dotó con un sacrificio de ovejas, un sacrificio mensual de un caballo, la criatura especial del sol, que se realizaría en la tumba por el alma de su padre. Estos ritos se mantuvieron allí durante dos siglos, hasta que Alejandro conquistó Persia, y la tumba fue asaltada y despojada¹⁶⁶.

3.2.4. *Tumba de Darío I*

Darío tenía su propio sepulcro. Su tumba se encuentra en la ladera de la montaña conocida como Naqsh-i Rostam, a pocos kilómetros de distancia, de Persépolis. Se trata de un pequeño habitáculo, con techo a dos aguas en cuyo interior se depositó el sepulcro. Tres de sus sucesores hicieron sus tumbas al lado de ella, mientras que tres de los últimos reyes de la dinastía fueron puestos en tumbas similares en la montaña detrás de la tumba de Darío. Una gran escultura fue tallada encima de la entrada de la tumba de Darío, y esto fue reproducido fielmente por todos los demás. En ella, el rey es representado de pie sobre un estrado de tres pasos, con la mano derecha levantada, al parecer en oración. Se enfrenta a un fuego que arde brillantemente en una posición elevada, y esto también tiene una base de tres pasos con tres escalones. Su eje está decorado con tres paneles empotrados. El rey y el fuego se muestran en una amplia plataforma. Una treintena de portadores aparecen con sus nombres inscritos que representarían los treinta pueblos que

Mummy Studies. Tengui. Lanzarote. 2007. p. 8.

¹⁶⁶ Mazahari, A. *Los Tesoros de Persia: Medos y Persas, Los tesoros de los Magos. El Renacimiento iraní.* Génova.1980pp, -40-45.

formaban el Imperio Persa. El tema principal en la escultura de la tumba es el rey mostrándose como representante de Ahura Mazda¹⁶⁷.

3.3. Mesopotamia. Tumbas y Enterramientos

3.3.1. Entierros

Tradicionalmente, los antiguos mesopotámicos se habían hecho una concepción del universo, formado por dos hemisferios simétricos el de Arriba (cielo) y el de Abajo (Infierno). En medio, rodeada como una isla por las aguas del mar y descansando sobre la capa de agua dulce, se encontraba lo que llamamos tierra. Fue el hemisferio inferior el que se otorgó como marco y espacio para la existencia de los difuntos, relacionado posiblemente con el modo tradicional del país del tratamiento de los cadáveres, eran enterrados siempre puestos en la tierra, bien fuera en fosas, bien en tumbas o en panteones¹⁶⁸.

Con la excepción de un pequeño número de testimonios arqueológicos dudosos sin respaldo de documentación escrita en cuanto a el que nunca se ha utilizado la sepultura sobre el suelo o por encima del suelo, la exposición al aire libre o la cremación, si no cuando, por odio o venganza se quería maltratar a los muertos. La privación de sepultura era una pena gravísima, por ejemplo, para castigar a la mujer que había abortado, la cual, previamente, se la había empalado condenándolos a errar lamentable y odiosamente por encima, en la tierra¹⁶⁹.

La arqueología ha demostrado que en Ugarit, al igual que en Mesopotamia y más tarde en la Antigua Grecia se practicaban libaciones en las tumbas, las cuales se construían frecuentemente debajo de las casas¹⁷⁰.

3.3.2. Lugar de Enterramiento

Los lugares para enterrar eran cerca de la aglomeración de las ciudades, pero siempre según parece en los bordes de su espacio social, necrópolis más o menos amplias, e incluso en la ciudad, no lejos de los templos o de los palacios. Es posible que a veces, se haya preparado aparte, sepulcros, Tumbas excavadas en las rocas y hasta mausoleos para los grandes. Pero siempre existió la costumbre de enterrar a los difuntos en el propio subsuelo de las casas (o del terreno) de su familia, era el lugar donde también se realizaban las libaciones, ya se tratara de los soberanos o de sus súbditos. Incluso de los más humildes. La zona donde se los inhumaba se llamaba ala de los difuntos de la familia que debía servir también de capilla doméstica¹⁷¹.

En Jericó los difuntos se colocaban, según la época, habitualmente bajo el suelo de sus casas, las calaveras solían separarlas del cuerpo. Se moldeaban con yeso y arcilla y se decoraban con conchas y pinturas para el culto doméstico a los antepasados. Este aspecto solía aparecer en la cultura del

¹⁶⁷ Mazahari, A. *Los Tesoros de Persia: Medos y Persas, Los tesoros de los Magos. El Renacimiento iranio*. Génova.1980pp, 44-45.

¹⁶⁸ De León Azcárate, J. L. *La Muerte y su Imaginario en la Historia de las Religiones*. Bilbao. 200. Pp, 89-105.

¹⁶⁹ De León Azcárate, J. L. *La Muerte y su Imaginario en la Historia de las Religiones*. Bilbao. 2000. P, 310.

¹⁷⁰ De León Azcárate, J. L. *La Muerte y su Imaginario en la Historia de las Religiones*. Bilbao. 2000. P, 340.

¹⁷¹ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987. Pp, 335.

Levante meridional y también en la zona del Éufrates medio, el sureste de Anatolia y la costa levantina septentrional¹⁷².

El culto comenzaba con el entierro, que tenía lugar en tumbas individuales que no excluían, si las circunstancias lo requerían, su utilización en sucesivas inhumaciones. Algunas tumbas contenían objetos de valor, pero se trataría de excepciones. Cabe suponer que muchas tumbas habrían sido expoliadas en el curso de los siglos. Por lo general las inhumaciones solían ser sencillas y las ofrendas no muy numerosas: un poco de vajilla, algunos adornos de bisutería, herramientas, armas, juegos que habían sido pertenencia –y formaban parte de la personalidad- del difunto y que se suponía que podían seguir siéndole de utilidad. (Referencias sobre enterramientos responden a modelos utilizados en Ur o Mari, donde se encuentran las tumbas de reinas con grandes colecciones de objetos pertenecientes a ajuares¹⁷³.

Otras ofrendas eran en realidad regalos confiados al difunto pero destinados a los dioses infernales autóctonos y los parientes fallecidos anteriormente. Las costumbres funerarias podían variar según los lugares y las épocas¹⁷⁴.

A cada cadáver, tenían por norma, proporcionarles en su tumba de un cierto número de objetos útiles, vajillas, adornos, utensilios de trabajo, de guerra o de juego manifiestamente puestos a disposición del difunto no sólo para que permanecieran de su propiedad (su nombre podía estar marcado en ellos), y porque se considerase que los había tenido y los tenía todavía, sino porque se pensaba que le serían necesarios en su nueva existencia. (Al cadáver se le rociaba con ungüentos y aceites). Esta última no debía estar fuera de peligros sobrenaturales puesto que más de uno de estos presentes no tenían prácticamente más que el valor de talismán: así los anillos, en la medida en que no habían pertenecido a los difuntos y, muy verosímilmente, las tablillas escritas depositadas con este motivo junto a ellos y cuyo contenido inteligible no tenía, nada que ver con su persona¹⁷⁵.

3.3.3. Entierro Fluvial

Un método de entierro aceptable y practicado, que hace pensar en la posibilidad de elegir individualmente el lugar de la sepultura es el entierro fluvial, (es posible que fuera de los más comunes, sin embargo, es el más invisible en los registros arqueológicos) ya queda descrito en el Poema de Gilgamesh pero con la idea de ser algo inusual, quizás dependería del nivel de la clase social a la que se pertenecía el poder elegir. El ritual en el río pudo haber sido realizado para que el espíritu del cadáver que emerge entraría en el inframundo puro y sin mancha como un bebé recién nacido¹⁷⁶.

*“Levanté la cabeza en la muralla,
mi mirada cayó sobre un cadáver flotando en el río.*

Flotando el agua:

Yo también voy a ser como eso, sólo lo seré”. (Versión B : 5-11)¹⁷⁷[10]

¹⁷² Diccionarios de las Civilizaciones. *Mesopotamia, sumerios y babilonios*. Barcelona, Traducción de Juan Vivanco. 2006. p, 271.

¹⁷³ Botteró, J. *Mesopotamia. La escritura, la razón y los Dioses*. Madrid. 1987, pp, 318.

¹⁷⁴ López, J. San Martín, J. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona. 1993. p, 285.

¹⁷⁵ López, J. San Martín, J. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona. 1993. p, 350-390.

¹⁷⁶ Laneri N., *Performing, Death Social analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East Mediterranean*. Chicago. 2008. p, 178.

¹⁷⁷ San Martín, J. *Epopeya de Gilgamêsh, rey de Uruk*. Barcelona. 2005, p, 318.

Como fuente, una carta de un asirio dirigida a un hombre para indicar su preferencia por un lugar de sepultura (Carta neo-babilónica). Se pregunta resignado, dónde será su tumba. Los mesopotámicos estaban preocupados no sólo con los mismos muertos sino con la ambivalencia que les originaba en cuanto a las oportunidades que se les presentaban para la vida, el bienestar económico, los bienes, la protección ritual de la familia, la muerte de honor y la pretensión de la identidad y continuidad en la sociedad con la perpetuación del nombre de los muertos¹⁷⁸.

Quiero señalar, en esta parte correspondiente a tumbas y enterramientos en Mesopotamia la escasa bibliografía que he encontrado, correspondiente a la época del Primer Milenio a. e. c. Ya que toman como referencias en todos los textos y son mencionadas, las tumbas halladas en los años 4000-3500 a. e. c. en Mari y Ur, pertenecientes a la clase social alta con abundante riqueza de ajuares y enseres, así como relieves que han sido utilizados para obtener datos sobre costumbres funerarias y protocolos.

¹⁷⁸ Laneri N., *Performing, Death Social Analyses of Funerary Traditions in The Ancient Near East Mediterranean*. Chicago. 2008. p, 203.

IV. Tablas

La relación entre rituales y enterramientos se detallan en las tablas.

	Herencia (Nombre)(1)	Ofrendas Alimentos	Periodicidad Ofrendas	Invocar Nigromancia (2)	Purificación Cadáver	Transición del alma	Sacrificio de Sangre(3)	Exposición cadáver
Persia	X	X	X		X	X	X	X
Israel	X	X	X	X			X	
Mesopotamia	X	X	X	X			X	

Tabla 1. Rituales

(1)- En este punto se incluyen: la herencia del nombre. Nombrar al difunto por su nombre. Ritual de parentesco, en que el hijo ora por su padre y la hija por su madre. Así como el cuidado familiar por los difuntos.

(2)- Se incluyen: Invocación para adivinar el porvenir, para pedir protección, y pedir favores.

(3)- También forma parte el "Sacrificio de sangre" del "Banquete funerario".

	Cadáver Sobre super. alta	T. Pozo	T. Excav. en roca	Vivienda familiar	Extramuros de ciudad	Ciudad (2)	T. Cista	Ataúdes A.bañera	Edificios Torre (Dakhmas)	Lóculos Arcosolia
Persia	X		X	X	X				X	
Israel		X	X		X	X	X	X		X
Mesopot.		X		X	(1)	X				

Tabla 2. Enterramientos

(1)- Los enterramientos tenían lugar principalmente en necrópolis no muy alejadas de la ciudad, palacios o templos. En mausoleos y sepulcros.

(2)- En Israel sólo se enterraban a los reyes dentro de la ciudad.

V. Tipología comparativa

Como hemos podido ver, existen variedad de rituales y enterramientos así como distintos tipos de tumbas en cada una de las culturas estudiadas. Basándome en la comparación sistemática aplicada a rasgos seleccionados he podido establecer semejanzas y diferencias objetivas y subjetivas en relación a rituales con y para los difuntos durante el Primer Milenio a. e. c., y determinar si existe relación entre el ritual y la tumba o enterramiento empleado.

5.1 Rituales

5.1.1. Herencia

En los rituales con los difuntos, aspectos que serán comunes en Israel y Mesopotamia estaban relacionados con la herencia del nombre del padre dentro del ámbito familiar, y con pronunciar el nombre del difunto. El hijo mayor era el encargado del cuidado y la supervivencia familiar y social de los muertos. La diferencia entre las dos culturas es, que en Israel se hereda el nombre y la tierra donde está sepultada la familia y en Mesopotamia sólo se nombraba al difunto con su nombre para hacer manifestar su presencia¹⁷⁹.

Persia, se asemeja a estas prácticas en el ritual de parentesco, en el que se recitaban oraciones por sus parientes difuntos y el heredero era también quien llevaba a cabo los rituales. **Por lo que en este punto, las tres culturas coinciden en que los familiares más directos (generalmente el primogénito) eran los encargados del cuidado de sus difuntos.**

5.1.2. Rituales para obtener beneficios

Respecto a los rituales para obtener beneficios, en Israel y Mesopotamia, crían en que los antepasados intervenían en la vida de sus descendientes. **En Mesopotamia, por medio de la ceremonia del Kispum confirmaban a través de los cuidados, la tranquilidad de los vivos y los muertos y además en ambos lugares la continuidad de la familia¹⁸⁰.**

5.1.3. Ritual de Transición del alma

En cuanto al ritual de transición del alma que se realizaba en Persia, considero que, este ritual tenía un fin similar a lo expuesto en el párrafo anterior, querían proteger el alma del difunto de los poderes del mal para garantizar de alguna manera su bienestar en la “otra vida”. En el pensamiento de la religión de los persas era más importante el comportamiento que el difunto había tenido durante su vida, y era, lo que se habría de tener en cuenta para su paso al otro mundo¹⁸¹.

5.1.4. Abastecimiento de los difuntos

El ritual de abastecimiento de los difuntos es común da en las tres culturas, su interés estaba

¹⁷⁹ Ver en rituales: 2.1.1.; 2.2. 1 y 2.3.2.

¹⁸⁰ Ver en rituales: 2.1.1 y 2.3.6.

¹⁸¹ Ver ritual: 2.2.3.

relacionado con celebraciones: la conmemoración del día de los “difuntos”. En Israel era una costumbre que se recordaba por medio de los “Banquetes Funerarios. De forma parecida en Mesopotamia se conmemoraba al difunto y se le abastecía con alimentos. Igualmente en Persia en el llamado “sacrificio de sangre”, se bendecía carne para que el alma del difunto pudiera abandonarlos alimentada. **De alguna manera, considero, que la finalidad de ofrecer alimentos era una forma de hacerlos participar en la vida diaria de los vivos, al hacerlo se contaba con su presencia, no sólo para no olvidarlos sino también para satisfacer sus necesidades en el “otro mundo” como pensaban en Israel y Persia y para que no se molestaran y tomaran represalias hacia los vivos, como pensaban en Mesopotamia.**

5.1.5. Periodicidad de las ofrendas

En las tres culturas, podemos observar rasgos comunes. Se establece la periodicidad de las ofrendas a los difuntos relacionados con los alimentos. En Israel y Mesopotamia coinciden en ser mensuales. Persia establece a través de sus leyes expuestas en los Avestas un calendario que varía en relación a los días del mes y años. **En las tres culturas se adquiere un compromiso con el difunto, como estamos viendo, a través de los rituales¹⁸².**

5.1.6. Invocación al difunto

Otra práctica en que coinciden Israel y Mesopotamia, consistía en invocar al difunto, para la adivinación (Nigromancia) encaminada a obtener favores o saber el porvenir¹⁸³.

En Persia no invocaban a los difuntos para estos fines y gran parte de sus oraciones, ofrendas y sus ideas estaban más relacionadas para pedir que el alma del difunto, pasara al otro mundo limpia, posiblemente para obtener el perdón por haber obrado mal durante su vida y así evitar que pasaran las almas debajo de la tierra, al Infierno.

5.1.7. Difuntos no enterrados

En las tres culturas tenían preocupación por los difuntos no enterrados¹⁸⁴.

5.1.8. Ajuares funerarios

También poseen rasgos comunes Mesopotamia e Israel aportando a la tumba ajuares funerarios. Por el contrario, en Persia debido al tipo de sepulturas y determinados rituales que realizaban con el cuerpo del difunto, no era habitual la incorporación de ajuares funerarios.

5.1.9. Purificación del cuerpo

La purificación del cuerpo del difunto se realizaba en las tres culturas, aunque de forma diferente en Persia respecto a Israel y Mesopotamia. En Persia, si el cadáver había estado en contacto con la tierra, fuego, agua o con un ser humano, (se purificaba con orina de vaca, conjuros y exorcismos). En Mesopotamia e Israel a los cuerpos se les rociaba con aceites y perfumes antes de ser envueltos en sudarios¹⁸⁵.

¹⁸² Ver rituales: 2.1.3; 2.2.2 y 2.3.5.

¹⁸³ Ver rituales: 2.1.1 y 2.3.7.

¹⁸⁴ Ver rituales: 2.1.2; 2.2.3 y 2.3.8.

¹⁸⁵ Ver rituales: 3.1; 3.2.2. y 3.3.2.

5. 2. Enterramientos

5.2.1. Enterramiento por Inhumación

Común a los tres lugares que estoy desarrollando es el enterramiento por inhumación. En el Avesta de la religión persa se desarrollan leyes que aprobaban este tipo de enterramiento.

5.2.2. Lugar de enterramiento

En relación al lugar de enterramiento, coinciden Mesopotamia y Persia en enterrar en el subsuelo e intramuros de las casas familiares, a diferencia de Israel, que habitualmente realizaban los enterramientos fuera de las murallas de la ciudad. También en los dos primeros lugares solían enterrar en zonas no muy alejadas del recinto de la ciudad, en fosas, hipogeos, palacios y mausoleos. Las tres culturas realizaban tumbas excavadas en la rocas, de éste tipo hemos visto la tumba de Darío con decoración en el panel de la fachada¹⁸⁶.

5.2.3. Variedad de enterramientos en Israel

Los estudios que disponemos sobre Israel nos ofrecen mayor variedad en los tipos de enterramientos, varían desde las tumbas simples que pueden ser cuevas u hoyos excavados en el suelo, hasta los enterramientos llamados de pozo que podían contener cistas alargadas y jarros. Las tumbas pozo habitualmente, como hemos visto en la parte II se alineaban en los cementerios.

5.2.4. Tumbas Cámara

Otro tipo de enterramientos en Israel (y algún tipo de los mencionados en este apartado como las tumbas pozo o cámara) eran las tumbas cámara, cuevas ovaladas con bancos tallados o nichos abovedados (loculi), decorados con paneles de madera y techos a dos aguas, podían ser individuales o múltiples¹⁸⁷.

5.2.5. Enterramientos en tarros y ánforas

Enterramientos en jarros y ánforas fueron practicados en Israel, posiblemente para albergar cadáveres de niños y lactantes. También se realizaron en este lugar con diferencia a los otros estudiados, enterramientos de arcosolia y en lóculos (loculi) para enterrar individualmente.

5.2.6. Enterramientos Secundarios

En Israel, están descritos enterramientos secundarios acompañando a tumbas primarias, serían lugares de depósito de huesos colocados en osarios. Igualmente en Persia tras la descarnación y pasado un año los huesos eran recogidos y depositados en osarios.

5.2.7. Ataúdes antropomorfos y ataúdes-bañera

También en Israel era habitual el uso de ataúdes antropomorfos y de ataúdes bañera con forma de vasija y de cerámica¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Ver Enterramientos: 3.2.1; 3.2.1; 3. 2.3 y 3.3. 2.

¹⁸⁷ Ver los tipos de enterramientos en Israel en Nota n. 122.

¹⁸⁸ Ver en 3.1.2.

5.2.8. Edificios Kathas y Tumbas o edificios Torre

Peculiaridad en el tipo de tumbas se encuentra en Persia, por un lado en los edificios sepulcrales llamados Kathas, o Dakhmas (se realizaban tres consecutivos) llamadas también “Tumbas o edificios Torre”, que albergan en su interior una cámara donde se depositaba el cuerpo del difunto para ser descarnado. Posteriormente los huesos eran recogidos en urnas u osarios denominados Astodanas¹⁸⁹.

5.2.9. Enterramientos Fluviales

Y otro tipo particular de enterramientos en Mesopotamia descrito, sería en ríos, tipo fluvial¹⁹⁰. En este enterramiento el cadáver era colocado sobre una superficie para que transcurriera sobre el río.

¹⁸⁹ Ver en enterramientos: 3.2.2.

¹⁹⁰ Ver en enterramientos: 3.3.3.

VI. Conclusiones

6.1 Rituales

Después de la exposición sobre los principales rituales a través de la variada literatura en torno al tema de los difuntos y tumbas, voy a extraer algunas ideas y conclusiones:

- **Los rituales que realizaban las tres culturas estaban encaminados a la visión que tenían sobre la muerte. En las tres, había algo del ser humano que perdura. Para los mesopotámicos la muerte suponía el fin de la vida que realmente era la válida para ellos. En cambio para los Israelitas y persas la muerte era un tránsito para otra vida.**

- **Se ven necesarias en los tres lugares relaciones entre vivos y muertos. De ahí el cuidado de los difuntos, sus rituales de purificación, mantenimiento de las ofrendas, tipos de enterramientos y tumbas. Son rituales que con cierta evolución se siguen manteniendo y se llevan a cabo en la actualidad.**

- Los rituales relacionados con el abastecimiento de alimentos era común en Mesopotamia e Israel. En Persia no se permitía en el momento del funeral portar alimentos a los difuntos.

- **La mayor parte de los rituales en Israel y Mesopotamia tenían como finalidad mantener relación con los difuntos, ya que en caso contrario podían ocasionar trastornos a los parientes vivos.**

- **La práctica de la Nigromancia (invocar al difunto) fue practicada en Mesopotamia e Israel. No tuvo lugar en Persia.**

- **La purificación de los cadáveres se practicó en las tres culturas, aunque de forma distinta en Persia.** Israel y Mesopotamia ungía los cuerpos con ungüentos, perfume y aceites, por el contrario, Persia purificaba por medio de la descarnación, exponiendo los cadáveres para que fueran descarnados por los animales y fieras, de forma que no contaminaran¹⁹¹.

- Los rituales en Israel han sido frecuentemente citados como la evidencia de una antigua creencia israelita sobre los poderes sobrenaturales de los muertos, una creencia originaria y derivada de las culturas de los amorreos o cananeos.

- Se puede identificar el culto a los antepasados como una expresión incipiente de búsqueda de la humanidad para la última realidad del destino humano.

- Según la creencia en lo sobrenatural y en la supervivencia después de la muerte aparece la expresión primaria en este culto.

¹⁹¹ Ver rituales: 2.1.1; 2.2.2. y 2.3.1.

6.2 Enterramientos

-**Los principales tipos de tumbas en Israel durante el Primer Milenio fueron las tumbas pozo, cistas, y hoyos.** Son estructuras, como ya he comentado anteriormente, con características de habitáculo, lo que puede permitir realizar rituales, poniendo en relación el mundo de los muertos y los vivos. Esta última observación se produce también en Mesopotamia.

- En Mesopotamia y Persia fueron frecuentes los enterramientos en el interior de los muros de sus viviendas. También en zonas cercanas a la ciudad. La tipología más frecuente en Israel era de tumbas pozo y cistas.

- **Otra tipología de tumbas fueron las excavadas en las montañas o rocas, utilizadas por Israel y Persia,** algunas de carácter monumental. Éste carácter determinaba la condición social de la persona sepultada. **Por tanto, el uso de tumbas pozo, cistas o de hoyos en Israel, estaban más relacionados con los rituales que eran realizados con los difuntos,** (ofrendas de alimentos, bebida, ajuares) **por necesitar más espacio, así como para enterrar en la propia tierra a los familiares, siendo esto un hecho que determinaba la herencia territorial.**

- Común en Mesopotamia e Israel son el establecimiento de estelas funerarias para indicar el lugar donde yace el cuerpo de un difunto.

-**Algunos rasgos sobre rituales y enterramientos son fruto de la cultura semítica común, otros son importados de la cultura imperial como las tumbas monárquicas, influjo de la cultura asiria y de Mesopotamia.**

- **Hay continuidad muy marcada entre Israel y Mesopotamia. Se trata de una cultura semítica que se desarrolla en la zona de la periferia de Israel, Siria y Palestina.**

- En cuanto a la relación entre rituales para los difuntos y tipo de enterramiento:

En Persia, el ritual de la exposición del cadáver determina y relaciona el tipo de enterramiento. Utilizan los Dakhma para la exposición del cuerpo y descarnación. Posteriormente las Astodanas son utilizadas para depositar los huesos.¹⁹²

En Mesopotamia, la forma de enterramiento más habitual era estableciendo habitáculos. También se enterraban, como he referido anteriormente, en los intramuros de las casas o en tumbas hipogeos o tumbas pozo excavas en el suelo. Considero que estas diferentes formas de enterrar están relacionadas con los rituales que ofrecían a los difuntos. En sus casas tenían la “habitación del difunto” donde llevaban a cabo el ritual del Kispum, de manera que el propio difunto se encontraba presente. Por otro lado las tumbas con habitáculos o espacio permitían la realización de abastecer al difunto con alimentos, agua e introducir para acompañares enseres y objetos.

En Israel, del mismo modo que en Mesopotamia, la mayor parte de tipos de enterramientos están relacionados con los rituales (contenían espacio para albergar tanto a los difuntos como espacio para realizar los rituales). En los bancos colocaban el cuerpo del fallecido y el espacio

¹⁹² Ver en rituales y enterramientos: 2.2.1 y 3.2.2.

que rodeaba podía ser utilizado para tratar con los aceites el cuerpo, y colocar los objetos que en vida le pertenecieron, así como los alimentos y los ajuares funerarios.

VII. Bibliografía

Bibliografía General

- Blázquez, J. M., Martínez-Pinna, Montero, S. *Historia de las religiones antiguas. Oriente. Grecia y Roma*. Cátedra. Madrid. 1993.
- Croce, B. *Fragmenti di Ética*, Bari. 1922.
- De León, J. L. *La Muerte y su Imaginario en la Historia de las Religiones*. Universidad de Deusto. 2000.
- Diálogos del hombre con el Más Allá desde la Antigüedad hasta la Edad Media. "Conversaciones con la muerte". UCM, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid. 2011.
- Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa*, New York. 1915.
- Gnoli G, Vernant J. P. *La Mort, les Morts dans las Sociétés Anciennes*. Maison des sciences de l'homme. Paris. 1982.
- Halbwachs. M, *On Collective Memory*. Heritage of Sociology Series. Chicago. 1992.
- Heródoto. *Historia. Libros I-II*. Madrid. 1977. Traducción de c. Schrader.
- Olaguer-Feliú, Fernando de., *Historia del Arte del Próximo Oriente*. Barcelona. 1994.
- Robb, J. *Burial Treatment as Transformations of Bodily Ideology*. London. 2007.
- Robben, A. *Death, Mourning, and Burial: A Cross cultural Reader*. Utrech. 2004.
- Stein, R. *Arqueology in the Land of the Bible*. Assistance Sadan House. Tel Aviv. 1976.
- Thomas, L. V. *Antropología de la muerte*. Traducción de Marcos Lara. Fondo de cultura. México. 1993.

Israel

- Ackerman, S. *Under Every Green Tree. Popular Religion in Sixth-century Judaism*. Atlanta. 1992.
- Avigad, N. and Greenfield, J. C. "A Bronze *phiale* with a Phoenician Dedicatory Inscription", *IEJ* 32. 1982.
- Ben Tor, A. *La Arqueología del Antiguo Israel*. Cristiandad. Madrid. 2004.
- Bloch-Smith, E. *Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead*. Monograph 7. Board. England. 1992.
- Bordreuil and Pardee, *Le Rituel Funéraire Ougaritique RS 34. 126, Syria* 59. Paris. 1991.
- Bourguignon, E. "Necromancy", in *Encyclopedia of Religion*, vol. 10. Ed. M. Eliade. New York, 1987,
- Chambon, A. *Tell el-Far'ah I: L'âge du fer*. 31. Paris. 1984
- Cross, F. M., *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History* 1973.
- Dandamaev, M., Vladimir, G. L. *The Culture and Social institutions of ancient Iran*. Cambridge. 1989.
- Dearman, J.A. *Religion and Culture in Ancient Israel*. Hendrickson. USA. 2002.
- Dotham, M. *Excavations at Azor*, 1961.
- Dotham, T. *Excavations at the Cemetery of Deir el-Balah*. Qodem, 10. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem. 1979.
- Douglas J. Davies. *Death, ritual and belief: the Rhetoric of funerary rites*. London. 1997.
- Driver, S. R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. ICC. Edinburgh. 1985.
- Druks, A. 'A "Hitite" Burial near Kefar Yehoshua'. *BIES* 30.3-4 pp213-20 (Hebrew). 1966.
- Eshel, H. "The Late Iron Age Cemetery of Gibeon". *IEJ* 37.1:1-12. 1987
- Fortes, M. "An Introductory Commentary", in *Ancestors*. Paris, 1976.
- Healey, JF. "The pietas of an Ideal Son in Ugarit", *UF* 11. 1979. PP353-356. *Death, Underworld and Afterlife in the Ugarit Texts*. University of London. 1977.
- *Historia de la Religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento. Vol. II. Desde el exilio hasta la Época de los Macabeos*. Barcelona. 1992.
- Hachili, R. *Jewish Funerary Customs, Practices and Rites in the Second Temple period*. Lenden. Boston. 2005.

- Healey, J.F. "The pietas of an Ideal Son in Ugarit", *UF* 11. 1979.
- Healey, J. F., *Death, Underworld and Afterlife in the Ugarit Texts*. University of London. 1977.
- Kenyon, K.M. Excavation at Jericho, II. The Toms excavated in 1955-58. London 1965.
- Laneri, N. *Performing, Death. Social analyses of Funerary traditions in the ancient near east and Mediterranean*. Laneri. Chicago. 2008.
- Lewis, T. J. *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*. Monographs 39. USA. 1989.
- Marcus D. The Term 'Coffin' in the Semitic Languages". *Journal of the Near Eastern Society. of Columbia University* 7. 1975.
- *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*. Madrid. 1981. Traducción de G. Del Olmo Lete.
- *Mitos y Leyendas y Rituales de los Semitas Occidentales*. Madrid. Barcelona. 1998. Traducción de G. Del Olmo Lete.
- Ohata, K. *Tel Zeror, II. Tokyo: Society for Near Eastern Studies in Japan*. 1967.
- Person, R. F., *The Deuteronomistic School. History, Social Setting and Literature*. Atlanta. 2002.
- Piquer, A. Torijano, P. "Who names the namers? The interpretation of Necromantic Terms in Jewish translations of the Bible", in *Textual Criticism Studies and Dead Sea Scrolls in Honor of Julio Trebolle*. Leiden. 2012.
- Pope, M. H. "A Divine Banquet at Ugarit" in , *The use of the Old Testament in the New and Other Essays: Studies in Honor of William Franklin Stinespring*. Durham. 1972.
- Pope, M. H. "The Cult of the Dead at Ugarit". Eissenbrauns. 1981.
- Pope, M. H. "Notes on the Rephaim texts from Ugarit" in *Essays on the Ancients Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*. Hamden 1977.
- Pritchard, J.B. "The Cemetery at Tell es-Sa'idiyeh, Jordan". University Museum. Monograph, 41. Philadelphia, 1980.
- Rainer, A. *-Historia de la Religión de Israel en tiempo del Antiguo Testamento. Desde los comienzos hasta el final de la monarquía*. V. I. Trotta. Barcelona. 1992
- Redmount, D.A. "On an Egyptian/Asiatic Frontier: An Archaeological History of the Wadi Tumilat". PhD dissertation. University of Chicago, 1989.
- Rubin, N. *Greek and roman Influence on Jewish Burial Custom of the Second Temple Period*. Jerusalem. 1997.
- Rubin, N. *The End of Life, Rites of Burial and Mourning in the Talmud and midrash*. Tel Aviv. (Hebrew). 1997.
- Römer, T. C., *The So-called Deuteronomistic History. A Sociological, Historical and Literary Introduction*. T&T Clark, Londres. 2005.
- Snell Daniel, C. *Life in the Ancient near East 3100-322 B C E*. Yale University. London. 1977.
- Spronk, K. *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Neukirchener Verlag. 1986.
- Schmidt, B. B. *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*. Indiana. 1996.
- Smith, M. S. *The early history of God: Yahweh and the other deities in ancient Israel*. B. Eerdmann. Cambridge. 2002.
- Smith M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*. Vol I. Leiden. 1996.
- Smith, M. S. *The Ugaritic Baal Cycle*, vol. I. E.J. Brill. 1994.
- Ussishkin, D. *The Necropolis from the Time of the Kingdom of Judah at Silwan*, Jerusalem. 1970. BA.
- Ussishkin. *The Village of Silwan; The Necropolis from the HPeriod of the Judean Kingdom*. Jerusalem. 1986.
- Van der Toor, K. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Liden. New York . 1996.
- Zevit, Z. *The Religions of Ancient Israel*. London. New York. 2001.

Persia

- Álvarez-Pedrosa, J. A. "La religión de Irán antiguo. Descripción de los sistemas religiosos del Irán preislámico" UCM. XVI Ciclo de Conferencias de Otoño: Religiones del Mundo Antiguo. Madrid. 2009.
- Axworthy, M. *Irán. Una historia desde Zoroastro hasta hoy*. Turner. Noema. 2010.
- Bharucha, E. S. D. *Zoroastrian religion and Customs*. Taraporevala Son. Bombay. 1979.
- Bergua J. B. *I Avesta. Textos relativos al Mazdeísmo o Zoroastrismo, primera de las grandes Religiones*. Ibéricas. Madrid. 1992.
- Boyce, M. *Zoroastrians, Their Religions Beliefs and Practices*. London. 1979.
- Dandamaev, M., Vladimir, G. L. *The Culture and Social institutions of ancient Iran*. Cambridge. 1989.
- De Blois, F. *Middle Persian Funerary Inscriptions*. Skalmowski, W. VI. Congress on Mummy Studies , Tenguise. Lanzarote. 2007.
- Dumézil, G. *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*. Traducción de David Chiner. Heder. Barcelona. 1999
- Frye, N. *Persia*. London. 1968.
- Grenet, F. *Les Pratiques Funeraires Dans L'Asie Centrale Sedentaire. De la Conquete Creceque a L'Islamisation*. Centre de Recherche Scientifique. Paris. 1984.
- Mazaheri, A. *Los Tesoros de Persia: Medos y Persas, os tesoros de los Magos. El renacimiento iranio*. Madrid. 1980. Traducción de Juan J. Castelló.
- Rosius, M. *The Persians*. Montledge. 2006.
- *The Zend-Avesta*. Delhi. 2005. Traducción de J. Darmesteter.
- Wiesehöfer. *Ancient Persia from 550 B C to 650 A D*. N. York. 1996.

Mesopotamia

- Andrade, W. *Memorias de un arqueólogo. Viajes y descubrimientos alemanes en Babilonia y Asiria*. La Coruña. 2010. Traducción de Julia García Lenberg.
- Beaulieu, P. A. *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556-539 B C*. London. 1989.
- Botteró, J. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Trotta. Barcelona. 2001
- Botteró, J. *Mesopotamia. La Escritura, La Razón Y los Dioses*. Cátedra. Madrid. 2004
- Curtis, J. *Later Mesopotamia and Iran: Tribes and Empires. 1600-539 B. C*. British Museum. 1995.
- Diccionario de las Civilizaciones. *Mesopotamia. Asirios, Sumerios y Babilonios*. Barcelona. 2006.
- Gabucci, A. *Mesopotamia. Asirios, Sumerios y Babilonios*. Barcelona. 2006. Traducción de Juan Vivanco.
- Greyson, A. K. *Assyrian and Babylonian chronicles*. Eisenbraus (Indiana). 2000.
- Kalmin, R. *Jewish. Babylonia between Persia and Roman Palestine*. Oxfort. N. York. 2006.
- Laneri, N. *Performing, Death. Social Analyses of Funerary Traditions in The Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago. 2008.
- Lara, F. *Mitos Sumerios y Acadios*. Madrid. 1984.
- Lara, F. *Himnos Babilónicos*. Tecnos. Madrid. 1990. Traducción de Federico Lara Peinado.
- Layard H. *Nineveh and its Remains by Austen Henry Layard*. Roulledge, K. Paul. London. 1970.
- San Martín, J. *Epopéya de Gilgames, Rey de Uruk*. Barcelona. 2005. Traducción de Joaquín San Martín.
- Van der Toor, K. *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Liden. N. York .1996.
- Westenholz, A. *Berutum, Damtum and Old Akkadian K I. G A Z : Burial of Dead Enemies in Ancient Mesopotamia*. Archiv für Orient Forschung. 1970.

VIII. Apéndice: Ilustraciones

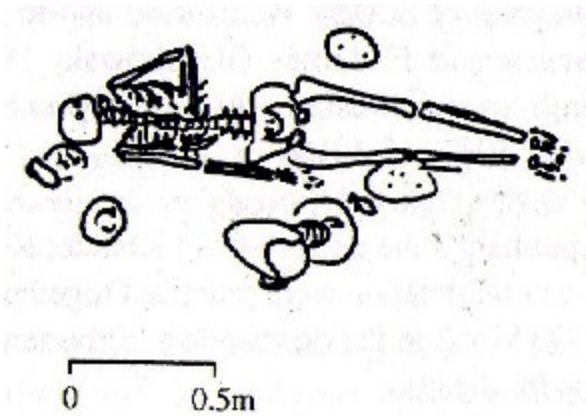


Figura 1. Tumba simple, Tumba tell es-Saidiyeh 142 ¹⁹³

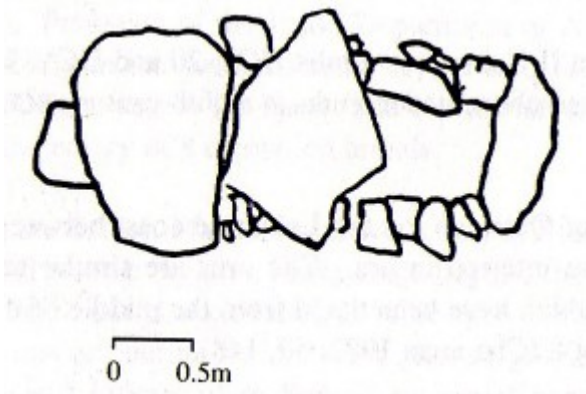


Figura 2. Tumba cista, Tell Zeror V ¹⁹⁴

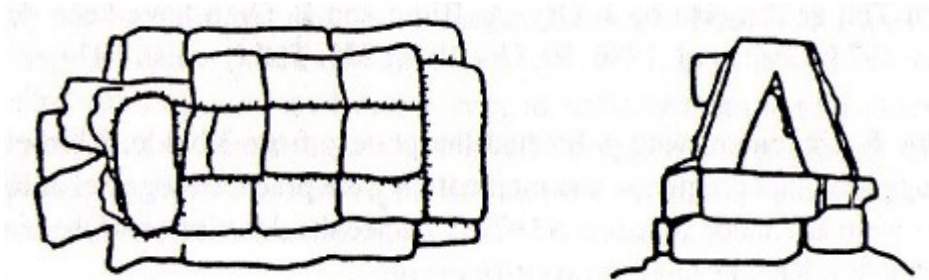


Figura 3. Tumba cista abovedada con ladrillo de adobe, Tell el-Maskhuta L12.12508 ¹⁹⁵

¹⁹³ "The Cemetery at Tell es-Sa'idiyeh, Jordan". Pritchard, J.B. University Museum. Monograph, 41. Philadelphia, 1980.

¹⁹⁴ Tel Zeror, II. Ohata, K. Tokyo: Society for Near Eastern Studies in Japan. 1967.

¹⁹⁵ "On an Egyptian/Asiatic Frontier: An Archaeological History of the Wadi Tumilat". Redmount, D.A. PhD dissertation. University of Chicago, 1989.

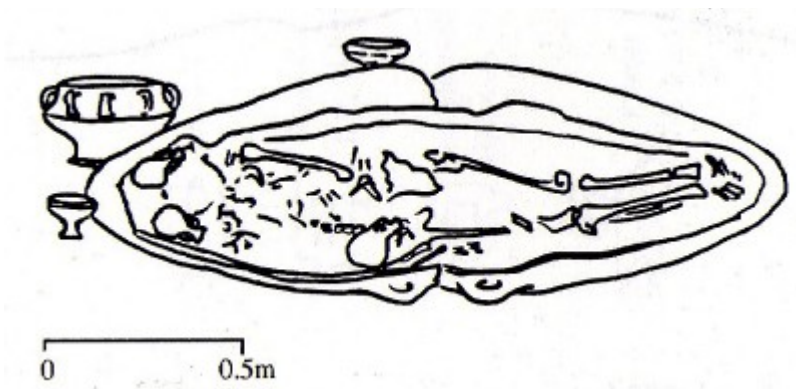


Figura 4. Entierro en jarro, Kfar Yehoshua ¹⁹⁶

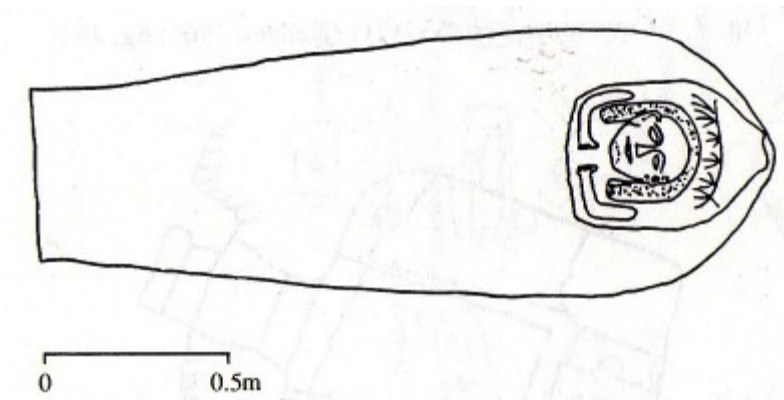


Figura 5. Entierro en ataúd antropomorfo, Tumba de Deir el-Balah 118 ¹⁹⁷

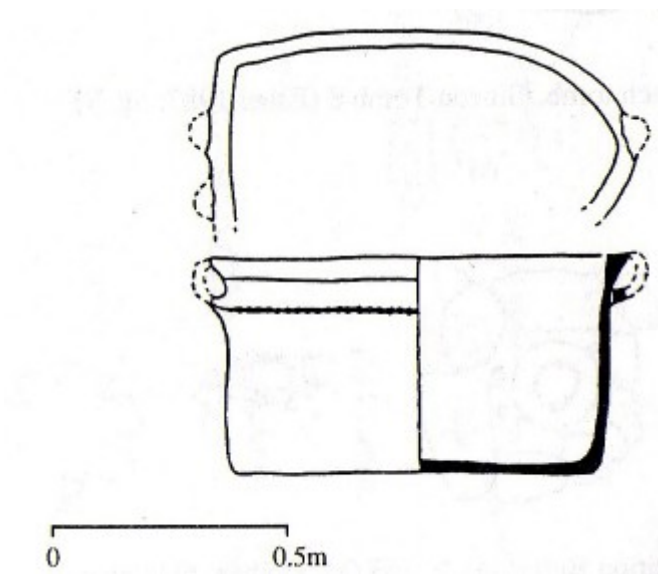


Figura 6. Entierro en ataúd bañera, Tell el-Farah (N) ¹⁹⁸

¹⁹⁶ 'A "Hitite" Burial near Kfar Yehoshua'. Druks, A. BIES 30.3-4 pp213-20 (Hebrew). 1966.

¹⁹⁷ Excavations at the Cemetery of Deir el-Balah. Qedem, 10. Dotham, T. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem. 1979.

¹⁹⁸ Tell el-Far'ah I: L'âge du fer. Chambon, A. 31. Paris. 1984.

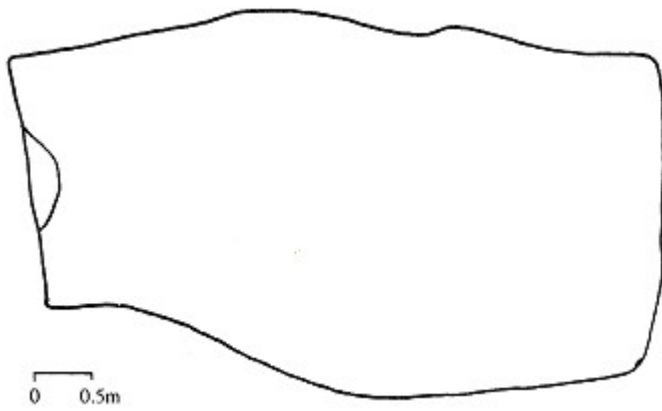


Figura 7. Tumba cueva, Jericho WH1 ¹⁹⁹

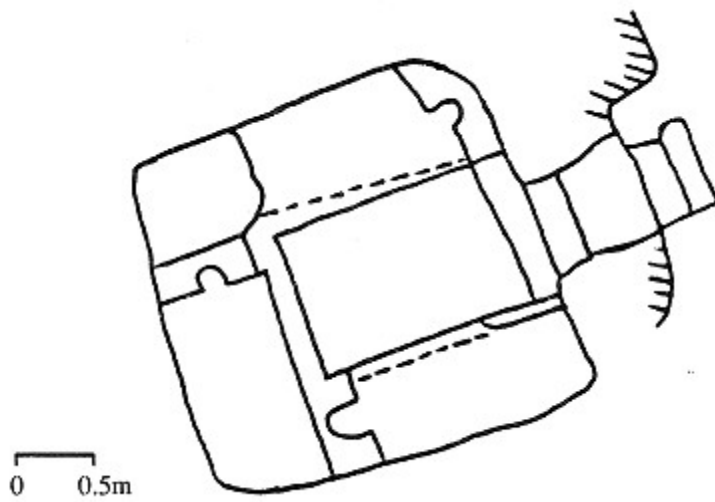


Figura 8. Tumba de banco, Tumba Gibeon 8 ²⁰⁰

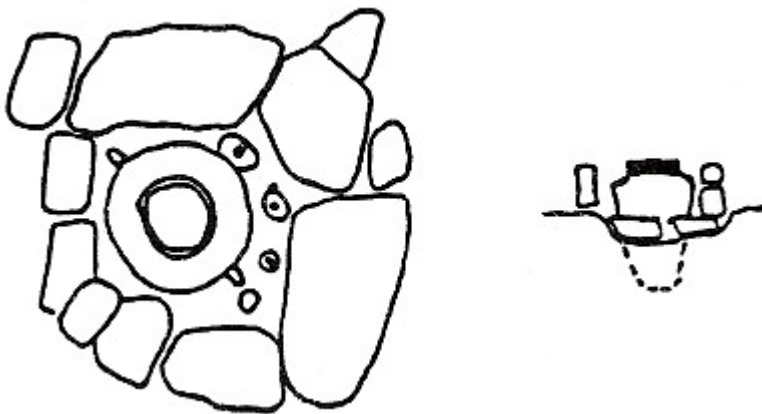


Figura 9. Sepultura de incineración, Azor D63 ²⁰¹

Todas las ilustraciones han sido extraídas de "Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead", Elizabeth Bloch-Smith, Sheffield, England, 1992.

¹⁹⁹ Excavation at Jericho, II. Kenyon, K.M. The Toms excavated in 1955-58. London 1965.

²⁰⁰ "The Late Iron Age Cemetery of Gibeon". Eshel, H. IEJ 37.1:1-12. 1987

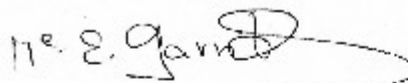
²⁰¹ Excavations at Azor, Dotham, M. 1961.

María Encarnación Garrido Valera, matriculada en el Máster Universitario Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor, el presente Trabajo de Fin de Máster: EL ESPACIO FUNERARIO EN EL ORIENTE ANTIGUO DEL PRIMER MILENIO. COMPARATIVA TIPOLOGICA. ISRAEL, PERSIA Y MESOPOTAMIA, realizado durante el curso académico 2012-2013 bajo la dirección del Pr. Dr. Andrés Piquer Otero en el Departamento de Estudios Hebreos, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del trabajo en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La acceso en abierto tendrá un embargo de: Ninguno

25-II-15

Fdo: María Encarnación Garrido Valera



D. Andrés Piquer Otero, director de un Trabajo Fin de Máster presentado en el Máster Universitario en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Filología, autoriza a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el presente Trabajo de Fin de Máster: EL ESPACIO FUNERARIO EN EL ORIENTE ANTIGUO DEL PRIMER MILENIO. COMPARATIVA TIPOLOGICA. ISRAEL, PERSIA Y MESOPOTAMIA, REALIZADO DURANTE EL CURSO ACADÉMICO 2012-2013 bajo mi dirección en el Departamento de Estudios Hebreos, y a la Biblioteca de la UCM a depositarla en el Archivo institucional E-Prints Complutense con el objeto de garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

La publicación en abierto tendrá un embargo de: Ninguno

25-II-2015

Fdo: D. Andrés Piquer Otero

