

*EL SACRIFICIO HUMANO EN EL
REGISTRO ARQUEOLÓGICO DE
PRÓXIMO ORIENTE: EVIDENCIAS
EN TELL EL-DAB'A Y UMM EL-
MARRA*



Trabajo realizado por: David Usieto Cabrera

Máster en Ciencias de las Religiones.

2017/2018

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Dirigido por: Miguel Ángel Molinero Polo

**Universidad de La Laguna – Universidad Carlos III de Madrid – Universidad
Pablo de Olavide**

*The Near East is a vast treasury of perishing human records,
the recovery and study of which demand a comprehensive plan of attack
as well organized and developed as the investigation (...)
the ancient city itself with its streets, buildings, walls, gates, water-works,
pioneers to the past
drains and sanitary arrangements is
a fascinating and instructive record of human progress
and achievement, which must be studied, surveyed and recorded,
in the same way the geology, botany and zoology
of the Near East must be studied to reveal the character of the habitat
and resources of the earliest civilized communities of men.*

*(James Breasted en Report of the First Expedition of the Oriental Institute of the University of
Chicago.)*

RESUMEN

¿Se pueden hablar de sacrificios humanos en el Oriente Próximo antiguo? Partiendo de esta pregunta parte este Trabajo Final de Máster, el cual intenta rastrear, mediante un vaciado bibliográfico, las evidencias arqueológicas que existen de sacrificios humanos en la zona próximo-oriental y el Valle del Nilo. Se toman como referencia el yacimiento de Umm el-Marra en Siria y el de Tell el-Dab'a en el Delta egipcio. Bajo la visión de la Arqueología de las Religiones se analizarán estas prácticas así como el estado actual de la cuestión.

PALABRAS CLAVE

Historia de las Religiones; Arqueología; Sacrificios humanos; Oriente Próximo; Edad del Bronce

ABSTRACT

Could it be accurate to talk about human sacrifices in the ancient Near Eastern societies? It is under this premise that this Masters Final Dissertation will analyze the given evidences of human sacrifices throughout the Near East, with special reference to the area of Syria and Egypt, taking as reference the site of Umm el-Marra and Tell the Dab'a respectively. The possible evidences will be studied, as well as the interpretations derived from their practice, from the origin of them to their possible meaning to the mentality of those societies.

KEYWORDS

History of Religiones; Archaeology; Human sacrifices; Near East; Bronze Age

TABLA DE CONTENIDO

<u>INTRODUCCIÓN</u>	5
<u>CAPÍTULO I: CUESTIONES METODOLÓGICAS</u>	
1. El método comparativo en el estudio de las religiones	7
2. Religión y ritual	9
3. Sobre el sacrificio	10
3.1. Definición	10
3.2. Tipos de sacrificio	11
3.3. La visión de la arqueología	12
3.4. En búsqueda del sacrificio	17
<u>CAPÍTULO II: CUESTIONES SOCIO-ESPACIALES</u>	
1. Contexto geográfico e histórico Siria	19
1.1. Siria en el III milenio a.e.....	19
1.2. Prácticas funerarias.....	22
2. Mundo hicsos	24
2.1. ¿Quiénes fueron los hicsos? Origen	24
2.2. Evidencias arqueológicas.....	28
2.3. Prácticas funerarias.....	31
<u>CAPÍTULO III: UMM EL-MARRA / TELL EL-DAB’A</u>	
1. Umm el-Marra	35
1.1. Estructura funeraria.....	35
2. Tell el-Dab’a	37
2.1. Estructura funeraria.....	37
<u>CAPÍTULO IV: DISCUSIONES</u>	
1. ¿Sacrificios humanos en Umm el-Marra y Tell el-Dab’a?	42
2. ¿Podemos hablar de sacrificios humanos en Oriente Próximo?	48
2.1. Posibles paralelismos	48
<u>CONCLUSIONES</u>	54
<u>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS</u>	61
<u>ANEXOS</u>	67

INTRODUCCIÓN

“Dios probó a Abraham, y le dijo: ¡Abraham! Y él respondió: Heme aquí. Y {Dios} dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único, a quien amas, a Isaac, y ve a la tierra de Moriah, y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. Abraham (...) aparejó su asno y tomó con él a dos de sus mozos y a su hijo Isaac (...)”

(Génesis 22:1-13)

El presente Trabajo de Fin de Máster tiene como objetivo analizar los rituales de sacrificio humanos en Oriente Próximo durante el Bronce Antiguo y Medio, es decir teniendo en cuenta una cronología entre mediados del III milenio a.e. y comienzos del II milenio a.e. Para esta ocasión, se ha tomado como referencia dos yacimientos de cronología similar para comparar el posible ritual de sacrificio entre dos zonas geográficas (Tell el-Dab’a en Egipto y Umm el-Marra en la zona siro-palestina).

Reflexionaré acerca de las prácticas sacrificiales y su significado dentro del ámbito religioso y sus consecuencias en la vida social (ámbitos socio-políticos y económicos). Veremos cómo el sacrificio aglutina información de diversa naturaleza, ya que es un rito de gran interés histórico al que merece la pena acercarse y además da la posibilidad de analizar los posibles patrones para reconocer esta práctica en el registro arqueológico, más allá del análisis antropológico de los restos óseos. Por otro lado veremos la dificultad de su reconocimiento en el registro arqueológico y las posibles pautas que existen para detectarlo.

Si analizamos el rito sacrificial en culturas como las mesoamericanas, en estas sería uno de los pilares fundamentales de las prácticas religiosas, constituyendo un canal por el que los seres humanos se ponen en contacto con la divinidad. Pero, ¿acaso el sacrificio humano era igual de común que el sacrificio animal en el Oriente Próximo Antiguo? ¿Puede hablarse de sacrificios humanos en el periodo de dominación hicsa en Egipto o en el Bronce Medio del arco sirio-palestino? ¿Practicaban estas sociedades el sacrificio humano con regularidad? ¿En caso afirmativo, cómo eran elegidas las víctimas? ¿Estaban dispuestos o eran obligados?

En primer lugar, tanto el reconocimiento del objeto de estudio como la gestión de los datos recopilados se realizan en medio de enormes dificultades. No existe siquiera una forma clara de proceder ya que el estudio arqueológico de la religión sigue sin contar con un cuerpo teórico-metodológico sólido sobre el que poder apoyarse. Por esto, ha sido necesario proponer ciertas pautas metodológicas que fueran válidas, al menos, para el trabajo abordado y que están especialmente enfocadas al nivel más básico de identificación del registro arqueológico procedente de prácticas sacrificiales.

En general, contamos con dificultad a la hora de reconocer las prácticas sacrificiales y por ende, este Trabajo de Fin de Máster no resulta fácil de abordar. No todas las dificultades han podido ser superadas y las limitaciones que se derivan de ellas están presentes en todo el trabajo. No obstante, se ha procurado afrontar el tema teniendo conciencia de las posibilidades reales de estudio a pesar de las dificultades señaladas y del estado actual de la cuestión.

Para esto ha sido necesario, en primer lugar, comenzar a generar un corpus de datos lo más uniforme posible que recopilase la información dispersa existente tanto a nivel general acerca del estudio del sacrificio humano, como a nivel particular siguiendo las exigencias de cada yacimiento así como su presencia en Oriente Próximo y su posible existencia en Tell el-Dab'a en comparación con una serie de yacimientos clave sirios y mesopotámicos (al encontrarse emparentados socio-culturalmente) y nubios. El registro arqueológico de distinta naturaleza puede aportar datos que hacen referencia al sacrificio. Pueden servir para este propósito desde la iconografía o los restos óseos, hasta los recipientes cerámicos o determinados útiles.

Partiremos de un capítulo dedicado a cuestiones metodológicas enfocado al entendimiento de los principales términos usados para referirnos a esta práctica. En él ahondaremos además en la forma de *buscar el sacrificio* y qué tipos existen, siguiendo, al igual que en el resto del trabajo, un vaciado bibliográfico. Para continuar, seguiremos con una contextualización socio-espacial del periodo cronológico que en este trabajo nos atañe, es decir, la Edad del Bronce Antiguo y Medio, así como el desarrollo de la cultura hicsa en Egipto. Para finalizar, expondremos el caso de Tell el-Dab'a y Umm el-Marra, siguiendo los diarios de excavación y los estudios publicados acerca del posible espacio de ritual y presencia sacrificial humana en el yacimiento.

CAPÍTULO I

Para afrontar el estudio del sacrificio humano se hace necesario conseguir definirlo, atribuyéndole una serie de características propias que lo distingan y lo separen del resto de acciones humanas. La construcción de esta categoría resultará imprescindible, pero provocará a la vez que el análisis comience con una distorsión desde el origen, ya que, sólo podremos generarla si imponemos de forma evidente nuestra perspectiva actual, a través de la cual conseguimos desgajar aquello que consideramos religioso, de los comportamientos sociales derivados de tradiciones pretéritas.

La paradoja se percibe a partir del momento en el que nos acercamos al sacrificio desde la historiografía. Si realizamos un vaciado historiográfico al estudio del tema pone de manifiesto la necesidad de recurrir de forma inmediata a categorías modernas producidas de forma artificial para explicar un fenómeno que desborda esos límites. Son conceptos como el de “rito” o “ritual”, e incluso como el de “Religión” (Ravinell Whitney, 1975, Bermejo, 1992).

El sacrificio se constituye como uno de los más claros ejemplos de ritual, en el que las creencias con respecto a las divinidades se llevan al terreno de la práctica a través de acciones con particularidades especiales que han sido definidas desde diversas disciplinas, especialmente la Antropología y la Historia de las Religiones. A partir de ellas, se ha configurado y delimitado el actual concepto de sacrificio, el cual ha sufrido numerosas modificaciones. En primer lugar las primeras explicaciones preocupadas, en consonancia con la ciencia decimonónica, por buscar el origen del rito en la historia humana y tratar de establecer diversas tipologías. Y, en segundo lugar las nuevas perspectivas de estudio que han añadido otros elementos de interés, e insertado las variedades del rito en la sociedad específica que las genera.

1. El método comparativo en el estudio de las religiones

En el caso de las prácticas sacrificiales, así como para el resto de rituales religiosos de una determinada cultura, se hace necesario el uso de herramientas

comparativas dentro del marco del estudio de las religiones (Paden, 2005). La comparación se hace en principio entre distintos sistemas religiosos que se objetivan e individualizan dentro de un proceso iniciado y propiciado por el cientificismo del siglo XIX (Paden, 2005).

En el contexto de la Europa colonial existe cierta necesidad de presentar el Cristianismo, identificado con la sociedad occidental, como una religión eminentemente superior a las demás. A esta tarea se vinculan los primeros trabajos que se interesan por la religión de “los otros”, los no europeos, y que utilizan los parámetros cristianos para contraponer y juzgar el resto de los sistemas religiosos. Así, los esfuerzos iniciales, empleados en elaborar clasificaciones y subconjuntos con el objeto de estudio, de acuerdo con la concepción decimonónica de hacer ciencia, conciben cuatro grupos de religiones. Junto al Cristianismo, el Judaísmo y el Islam, aparece una categoría general que engloba todo lo demás y que se designa como “paganismo” o, incluso, “idolatría” (Paden, 2005).

Habrá que esperar hasta los estudios de Max Müller (1823-1900), considerado el padre de la disciplina, para encontrar los primeros esfuerzos por emplear el método comparativo, enunciado ya en estos términos (Borgeuad, 1986), evitando la tendencia de establecer “superioridades” intrínsecas, o juicios de valor e intentado comprender los aspectos de cada religión en el interior de la misma. A Müller hay que atribuirle la aportación de que el estudio de una religión puede proporcionar luz sobre otra (Bubloz, 2006; Paden, 2005).

El uso de la comparación en los estudios de religión evoluciona y se perfecciona a través de los trabajos de Dumézil y Eliade (Ries, 1994). Dumézil es el creador del llamado método “comparado-genético” que parte de la existencia de un trasfondo religioso común, y trata de rastrear las herencias de este sistema en las diversas religiones. Se trata de lograr *“una imagen tan precisa como sea posible de un sistema prehistórico concreto, del que cierto número de sistemas atestiguados históricamente son, en buena parte, sus supervivencias”* (García Quintela, 1999).

Las obras de Eliade, por su parte, utilizan la comparación considerando que la multitud de fenómenos religiosos a través de los cuales se manifiesta lo sagrado, son la

expresión de una experiencia religiosa común a todos los seres humanos. Eliade considera que cada manifestación de lo sagrado, cada “*hierofanía*” (Eliade, 1981), aunque diferente en la forma, comparte una estructura y una dialéctica que pueden estudiarse a través del hombre que deja testimonio de esa sacralidad expresándola en símbolos, mitos y ritos (Ries, 1994). Por eso es lícito la comparación entre hechos religiosos pertenecientes a culturas diferentes ya que “*todos dimanar de un mismo comportamiento: el del homo religiosus*” (Eliade, 1981).

La comparación religiosa se ha empleado desde una óptica diferente en los trabajos de la escuela italiana de Historia de las Religiones. Aglutinados en torno a la figura de Pettazzoni, estos investigadores tratan los fenómenos religiosos no como elementos estáticos, fijos en el tiempo y el espacio, sino como hechos históricos originados en momentos particulares y capaces de transformarse durante largos procesos de evolución.

2. Religión y ritual

Una vez desgranado el origen del comparativismo religioso, me dispongo a establecer una posible definición que nos ayudaría a entender mejor el mundo sacrificial: religión y ritual.

Se puede concluir diciendo que al margen de la perspectiva de análisis, los elementos esenciales que identifican la presencia de una religión (Wait, 1985; Bermejo, 1992) son comunes para casi cualquier aproximación y pueden englobarse en alguna de las siguientes categorías:

- Sistema de creencia en seres sobrenaturales, que casi siempre incluyen teorías cosmológicas y escatológicas, explicadas mediante la mitología, la filosofía, la teología, etc.

- Mecanismos de contacto con esos seres sobrenaturales a través de experiencias directas (éxtasis, inspiración, mística...) o no, habitualmente a través de rituales que se producen en lugares limítrofes entre el espacio natural y el sobrenatural, la mayor parte de las veces, guiados por especialistas.

- Conjunto de prescripciones de tipo moral o pautas de comportamiento social que, emanadas del sistema de creencias, tienen autoridad para influir en la estructura social (personas e instituciones).

Si la Religión es un término complejo capaz de incluir en él los componentes enumerados, nos centraremos ahora en aquel que resulta más provechoso para el presente trabajo. Se trata de aquellas acciones de tipo ritual, entre las que se incluye obviamente el sacrificio, y que son extremadamente útiles para inferir información histórica referida tanto al propio sistema religioso (mitología y creencias relacionadas con el rito, existencia o no de especialistas, costumbres funerarias, estructura de los espacios sagrados...), como a otros aspectos culturales, económicos (existencia de objetos de lujo, comercio e intercambios en general, desarrollo de un artesanado e industrias específicas al servicio de las necesidades de la religión...), o sociales (estructura de la sociedad, presencia de instituciones específicas, privilegios para determinadas comunidades o personas...) (Bermejo, 1992: 419 - 419).

3. Sobre el sacrificio

Tras explicar las nociones de “religión” y “ritual”, se hace necesario para este trabajo establecer una definición para el término de sacrificio. Los elementos definitorios del sacrificio quedaron establecidos ya en el trabajo clásico de Hubert y Mauss (1968) publicado originalmente en 1989. En él se caracterizaba este ritual como una ofrenda a la divinidad, que tiene como principal seña de identidad el hecho de ser destruida. La ofrenda se introduce en el dominio de lo sagrado mediante una serie de actos de consagración, que luego se revierten con un conjunto de acciones capaces de devolver cada uno de los elementos que participan en la ceremonia al ámbito profano (Román, 1996: 267).

Definición

El sacrificio se constituye como una poderosa forma de comunicación con los dioses y de posibilidad de influir en su voluntad, mediante un intercambio que supone la

renuncia más rigurosa. El ser humano entra así en contacto con la divinidad esperando una contraprestación valiosa. Se entiende que, de manera más particular, el término alude a la ofrenda cruenta que implica la muerte de un ser animado en el acto de consagrarlo a una divinidad (VV.AA., 2001: 500). La noción de ofrenda es un componente esencial del concepto y, de hecho, está en la misma etimología del término latino del que deriva directamente nuestra palabra: *sacrificium*, significa literalmente “ofrenda a una divinidad” (Román, 1996: 267).

Tipos de sacrificio

En este trabajo se hablarán de las distintas tipologías que pueden presentar los sacrificios humanos en Oriente Próximo, siendo estas muy variadas y nada regladas en el tiempo y el espacio.

Al no ser una práctica totalmente conocida y oficializada como veremos en este trabajo, se hace imposible poder desgranar la tipología de los sacrificios humanos en comparación con otras sociedades (como la mesoamericana), pero ha permitido distinguir varios tipos de sacrificios gracias al registro arqueológico y su interpretación derivada de los estudios de Schwartz (2012) así como de Davies (1983) entre otros. Aun así, la extrapolación de los distintos sacrificios en Próximo Oriente necesita de una futura contrastación y estudios mucho más exhaustivos.

En primer lugar tenemos el sacrificio del séquito cortesano (conocido en la bibliografía anglosajona como *retainer sacrifice*), es decir, aquella práctica que incluía la muerte del servicio o los miembros de la corte a la muerte del monarca para continuar sirviendo a su amo en el más allá (Bietak, 2001). El sacrificio del séquito cortesano, en ocasiones el más común en el caso de Oriente Próximo como veremos en este trabajo (Woolley, 1934; Ravinell Whitney, 1975; Bietak, 2001). Es una costumbre que puede encontrarse en determinadas sociedades (Mesoamérica o valle del Indo por ejemplo) así como en una variedad de tiempos y lugares y en muchas formas.

El sacrificio de emergencia consistía en el asesinato de un individuo, o varios individuos con el objetivo de realizar una petición a los dioses para frenar cualquier tipo de crisis, hambruna, guerras o periodos convulsos (Recht, 2010: 174).

Otra de la tipología común en el Próximo Oriente Antiguo, la encontramos en el sacrificio de prisioneros de guerra. Esta práctica deriva de la concepción del enemigo como botín de guerra (un simple objeto) que servirá de ofrenda para sus dioses. Esta práctica podemos encontrarla en casos como en Nubia (Qasr Ibrim, Ballana, Qustul, Gemai, Firka, Kosha, Wawa) (Van Dijk, 2007: 16).

El sacrificio por construcción era otra de las prácticas que podemos encontrar en el registro arqueológico próximo-oriental. Esta forma de sacrificio humano era el rito consistente en enterrar a niños o adultos en los cimientos de los nuevos edificios o bajo las puertas y puentes de las ciudades, tal y como refleja la evidencia textual (Davies, 1983: 85).

El infanticidio infantil no puede englobarse dentro de una categoría, ya que podemos encontrarlo tanto en el sacrificio de emergencia o incluso en el de construcción (Recht, 2010). Los ejemplos más claros de infanticidios lo podemos encontrar en las Sagradas Escrituras, que aunque se escapen de nuestros límites geoespaciales son dignos de mención, como es el caso de Jefté con el sacrificio de su hija, descrito en el Libro de los Jueces (Jueces, 11:31) entre otros casos. La reclamación para sí de su dios Jehová o Yahvé de todos los primogénitos en el Libro de los Números es otro de los numerosos casos que podemos encontrar (Davies, 1983).

La visión de la arqueología

Grosso modo, la arqueología cuenta con los restos materiales para la reconstrucción de las sociedades del pasado, el estudio arqueológico de lo religioso implica la creencia de que, al igual que la mayoría de los aspectos que afectan a la vida de los individuos, los fenómenos religiosos se plasman de alguna manera en la realidad material (Liverani, 1995).

La Arqueología, sin embargo, presenta ciertas debilidades en su intento de analizar el hecho religioso tal y como expuse en el apartado introductorio. Como ya se ha señalado, la materia de estudio posee un importante componente inmaterial (creencias, plegarias, sonidos, sensaciones, es decir, lo que podría englobarse como la religión legible, audible o silenciosa...) que, en la mayor parte de los casos, no se refleja de ninguna manera en los restos disponibles (Recht, 2010: 171).

Por otro lado, la metodología arqueológica presenta especiales dificultades tanto para identificar como para interpretar de manera correcta los vestigios del pasado religioso (Hodder, 2007: 13). Sin embargo, esto no puede suponer la imposibilidad de conseguir cierto conocimiento incompleto que, aun reconociendo la forzosa pérdida de información, es extremadamente valioso y significativo para la comprensión de las sociedades antiguas (Liverani, 1995).

La consideración del papel de la religión y el ritual, sin distinguirlos muchas veces, en el marco de las culturas arqueológicas ha ido variando en función de la sucesión de paradigmas teóricos que se han encontrado en boga en cada momento y que han ido transformando las formas de acercamiento a estos fenómenos.

A lo largo del movimiento historiográfico, se han abogado por diferentes formas de hacer arqueología en relación con los fenómenos religiosos, pero en este trabajo abordaremos dos de las corrientes predominantes en el mundo próximo oriental (Hodder, 2007). La Arqueología Analítica considera el subsistema religioso como “la estructura compuesta de creencias relativas a lo sobrenatural, expresadas tanto en un cuerpo doctrinal como en una sucesión de rituales, que interpretan, desde el medio ambiente hasta la sociedad, en términos de su propia percepción” (Clarke, 1978: 102).

El intento más destacado por generar una metodología capaz de objetivar y analizar los datos específicamente religiosos llega con las propuestas de la Arqueología Cognitiva, vuelta hacia lo simbólico y lo ideológico, expuesta en los trabajos de Colin Renfrew. Renfrew acota claramente lo que debe ser el campo de estudio de la Arqueología. Esta ciencia tiene que estudiar las formas de pensamiento del pasado a partir de lo que se infiere de los restos materiales. El pensamiento pasado se puede llegar a conocer porque se asume que no hay una evolución marcada en los estados de la

cognición humana desde la aparición del Homo sapiens. Es decir, que el funcionamiento de la mente de los individuos del pasado no difiere notablemente de la actual (Renfrew, 1994: 5).

Desde la Historia de las Religiones y, muy especialmente desde la Antropología, el sacrificio ha sido tratado de forma privilegiada avanzando los principales esfuerzos por establecer su naturaleza (Ravinell Whitney, 1975). La tradición de los estudios es, por tanto, larga y fecunda y no se pretende aquí repasarla exhaustivamente, sino mencionar aquellas aportaciones que han contribuido más decisivamente a resaltar los elementos que individualizan el sacrificio, o que han tenido una influencia más clara sobre los acercamientos históricos y arqueológicos (Recht, 2010).

El interés de la investigación hacia el fenómeno se remonta hasta el S. XIX. La antropología decimonónica se pregunta por el origen y la justificación de una práctica que se reconoce como universal a lo largo de la historia lineal y evolutiva de las religiones. Así, en la búsqueda de los orígenes del ritual, los primeros estudios vuelven la vista hacia aquellas actividades que se consideran más *primitivas* y *simples* en la Historia de la Humanidad (Hubert y Mauss, 1968). En los trabajos del antropólogo Robertson Smith las raíces del sacrificio se explican a partir de las prácticas totémicas en las que se impone la muerte y el consumo colectivo del animal sagrado. Para este autor, el sacrificio consistía en una comunión entre la comunidad y el dios al que se consagra el sacrificio (Hubert y Mauss, 1968: 197).

La definición moderna del término, no empezará a fijarse hasta la obra de dos antropólogos franceses, Henri Hubert y Marcel Mauss. Su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (1889) será enormemente influyente en toda la investigación posterior y muchas de sus observaciones siguen hoy perfectamente vigentes. La principal contribución de Hubert y Mauss (1968) consiste en establecer un esquema básico del ritual en función del sentido de los actos que lo componen y que, aunque variables en las distintas religiones, se considerarían comunes en la base. Los autores interpretan el sacrificio como un tipo de ofrenda ritual en la que la víctima pasa al dominio de lo religioso, es decir, se consagra. Por este motivo, el momento de la muerte debe estar precedido de una serie de actos capaces de revestir a la ofrenda de un carácter sagrado, es decir, de una serie de rituales característicos y obligatorios (Hubert y Mauss,

1968: 205). De esta manera, el ritual de sacrificio queda enmarcado entre una serie de ritos preliminares (“de entrada”) y otros de cierre.

La fuerza sobrenatural supone también un peligro para el sacrificante que trata de establecer una relación con lo sagrado. Por esto, se hace necesario un intermediario que lo remplace y que le permita establecer una comunicación segura con la divinidad para la que la víctima destruida es la herramienta adecuada. Este tipo de relación con el mundo sagrado, aunque peligrosa, es inevitable para los hombres ya que se trata de una exigencia de los propios dioses. La divinidad lo reclama de forma obligatoria para proporcionar, a cambio, sus favores. El sacrificio es a la vez un acto útil y beneficioso para los que lo practican, y una obligación religiosa que debe ser cumplida. Por esto Hubert y Mauss consideran el sacrificio como un instrumento de unión con el dios por el que se modifica el estado de la persona moral que lo ha efectuado, o de ciertos objetos a los que afecta (1968).

Junto al tema de la comunicación y la comunión con lo divino, se han añadido nuevos aspectos en visiones más modernas como la de René Girard (1983), que ha remarcado el importante papel que juega la violencia en la definición del sacrificio. Para este autor, la violencia está presente en todas las sociedades y puede provocar una escalada de destrucción si no se consigue controlar. En sociedades que carecen de un sistema judicial que racionalice y limite la venganza, se está expuesto a que esta agresividad se desborde de forma descontrolada.

Por eso es en estas comunidades donde lo sagrado en general, y el sacrificio en particular, cumplen una función social de vital importancia ya que tiende a apaciguar los comportamientos violentos. El sacrificio contribuiría a moderar la violencia interna porque convierte a la víctima en un sustituto sobre el que se vuelca la agresividad, evitando que esta recaiga sobre otros individuos y cortando así la espiral de violencia social. En este sentido, el sacrificio se entiende como una eficaz herramienta para mantener la integridad de la comunidad, restaurar la armonía y reforzar la unidad social (Girard, 1993).

A partir de los años 80 del s. XX comienza a establecerse una nueva visión del sacrificio que tiene su origen en la obra publicada por Marcel Detienne y Jean Pierre

Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays Grec* (1979). Desde el enfoque de la historia de las religiones y apoyándose en el análisis del mito, se define el sacrificio griego (en este caso animal) resaltando aspectos como la importancia social de la manipulación de los restos de la víctima, el cocinado como elemento de civilización, o el simbolismo del reparto posterior. El sacrificio deja de considerarse un comportamiento sólo religioso, y casi irracional, para pasar a verse como todo un sistema de reglas y normas pensadas que regulan el cosmos, la relación con los dioses y con la sociedad (Grottanelli 1993: 16).

Ahora bien, pueden distinguirse dos formas principales de sacrificio humano. Por un lado, está el asesinato ritual de un ser humano, ya sea como una forma regular o como una forma excepcional del culto de la ofrenda. En este caso, los seres humanos, generalmente, aunque no siempre, convictos o prisioneros de guerra, se sacrifican a la dioses con el fin de mantener o restablecer el orden cósmico y para enfatizar la del Rey como su principal garante (Van Dijk, 2007). En algunos casos este tipo de sacrificio humano no puede ser más que una forma ritualizada de la pena de muerte legal (Van Dijk, 2007). Por otro lado existe la práctica del sacrificio del séquito cortesano (Ravinell Whitney, 1975), donde la muerte del rey es seguida por el asesinato de personas que se supone que deben acompañarlo al más allá. Es en esta última opción donde se entiende que los prisioneros de guerra fueron seleccionados para ser asesinados con motivo del funeral real (Van Dijk, 2007).

Resulta evidente que tanto la variedad como la complejidad de las acciones de tipo religioso pueden motivar nuestra incapacidad para reconocerlas. Ni siquiera cuando hablamos de acciones religiosas que dejan huella en el registro arqueológico puede asegurarse que los efectos que provocan sean suficientes para identificarlas. Si esta máxima puede aplicarse a las acciones de cualquier naturaleza, no será difícil hacerla extensible también a las de tipo religioso, especialmente cuando tenemos un desconocimiento profundo sobre el sistema religioso dentro del que se producen y que las justifica (Ravinell Whitney, 1975).

A pesar de todo no han faltado los intentos por concretar los rasgos que pueden revelar un contexto cultural, señalándose la presencia de determinados elementos arquitectónicos o de ajuar (Bonet y Mata, 1997: 127) que, sin embargo, no siempre

sirven para discriminar definitivamente el resto de contextos, ni son capaces de englobar la compleja actividad humana que se deriva en torno a las prácticas sacrificiales humanas.

En búsqueda del sacrificio

Si seguimos su carácter ritual, vemos cómo el sacrificio puede dejar un rastro material (Ravinell Whitney, 1975; Recht, 2010). Es esta capacidad de los ritos la que los convierte en fenómenos de vital importancia para la investigación arqueológica, siendo de hecho la herramienta central para acceder al mundo religioso de las sociedades del pasado. El estudio arqueológico del rito sacrificial sólo podrá realizarse a partir de los restos materiales que dejen las acciones que lo constituyen.

Finalmente vemos cómo resulta evidente que tanto la variedad como la complejidad de las acciones de tipo religioso pueden motivar nuestra incapacidad para reconocerlas. Ni siquiera cuando hablamos de acciones religiosas que dejan huella en el registro arqueológico puede asegurarse que los efectos que provocan sean suficientes para identificarlas. Si esta máxima puede aplicarse a las acciones de cualquier naturaleza, no será difícil hacerla extensible también a las de tipo religioso, especialmente cuando tenemos un desconocimiento profundo sobre el sistema religioso dentro del que se producen y que las justifica (Ravinell Whitney, 1975). Aun así, y para intentar paliar esa complejidad en el registro arqueológico, se han creado una serie de pautas o estrategias (Schwartz, 2012) para paliar la falta de información.

CAPÍTULO II

“Sacrificaron a sus hijos y a sus hijas a los demonios, y derramaron sangre inocente, la sangre de sus hijos y de sus hijas, a quienes sacrificaron a los ídolos de Canaán, y la tierra fue contaminada con sangre”

(Salmos 106:37-38)

Antes de analizar los yacimientos en cuestión y sus indicios sacrificiales humanos, necesitamos contextualizar el periodo al que se inscriben, es decir, la Edad del Bronce. Para la Edad del Bronce en Oriente Próximo y Egipto, se hace necesario contemplar una serie de periodos crono-culturales concretos, ya que tradicionalmente se ha aceptado la organización del periodo en función de grandes convulsiones o fases históricas, en torno a hechos políticos, económicos y culturales.

En esta línea, vemos como la Edad del Bronce Antiguo de Siria, coincidente en su mayoría con el III milenio a.e., se divide en varias fases cronológicas nombradas según la importancia del yacimiento en la zona. Así, encontramos el siguiente recuadro donde he sintetizado las fases relevantes que intervienen en este trabajo por su relación con los sacrificios humanos encontrados en la zona:

EDAD DEL BRONCE EN SIRIA - PALESTINA		
Fase		Cronología
<i>BRONCE ANTIGUO</i>	Amuq G / H	3100 – 2500 a.e.
	Ebla	2500 – 2300 a.e.
	Amuq J	2300 – 2000 a.e.
<i>BRONCE MEDIO</i>	Mari	1850 – 1750 a.e.
	Periodo Hicso	II Periodo Intermedio

La cultura material en Avaris que precede al Segundo Período Intermedio egipcio es visualmente idéntica a la del período MB II en Siria-Palestina (Knapp, 1988), lo que nos ayudará a entender más adelante el desarrollo de esta sociedad con costumbres sirio-palestinas del Bronce Medio en el delta egipcio.

1. Contexto geográfico e histórico

1.1 Siria en el III milenio a.e.

En Siria, después de la decadencia del sistema de asentamientos urbanos formados por la influencia de la cultura Uruk, comenzó una nueva fase de urbanización, esta vez de manera más estable y general. Destacan los trabajos realizados en diferentes yacimientos que muestran el impulso de ciudades costeras (Biblos y Ugarit), así como asentamientos en la meseta (Hama, Aleppo, Khashuwa) y en el Éufrates (Carquemish, Emar, Mari, Tuttul).

Esta nueva urbanización trajo la afluencia de nuevos grupos humanos así como de nuevas técnicas y costumbres, generando el crecimiento de nuevos asentamientos así como el declive de muchos otros. En el IV milenio a.e. aunque ya existían núcleos urbanos tanto en Siria (Habuba Kabira) como en la Jazira (Tell Brak) serán en estos momentos cuando sufran un mayor cambio. En el caso de Ebla, destacaremos este periodo para este trabajo ya que contamos con la mayor cantidad de información gracias a su archivo para la Siria del III milenio a.e., donde se adscriben los yacimientos con sacrificios humanos de la zona.

Ebla (Tell Mardikh), la ciudad mejor conocida desde el punto de vista arqueológico, se descubrió en los años 60 por una misión italiana (Liverani, 1995: 180). El descubrimiento de Ebla supuso un cambio en la investigación por primera vez en la Siria, ya que estaba configurada como una ciudad preminente la cual tenía poder sobre territorios cercanos. Asimismo, las tablillas recuperadas del *palacio G* permite conocer más a fondo la estructura y dinámica elbaíta que en su conjunto será una valiosa fuente de información para el III milenio a.e., en Siria.

Será en estos momentos cuando se produzca el auge productivo en Siria, ya que la tecnología permitirá alcanzar un nivel óptimo de explotación de recursos, hasta que se deteriore el suelo y de lugar a la crisis del III milenio a.e. (Weiss *et al.*, 1993; Manning, 1997). Este máximo de asentamiento humano en el III milenio responde quizá a unas mejoras en las condiciones climáticas (pluviosidad más alta), lo que permite mejorar el aprovechamiento agrícola del territorio (Liverani, 1995: 184).

Ebla permite reconocer distintos patrones provenientes de la cultura Uruk, donde la formación de los estados no ha seguido las mismas vías que en la Baja Mesopotamia, con particularidades significativas donde los templos tendrán una función casi exclusiva de culto, ya que la administración se llevaba en el palacio (Manning, 1997). Se desarrolla además una arquitectura característica de la región como es la organización en torno a un patio central. Asimismo, será el momento de consolidación de la arquitectura palaciega, donde contarán con un pórtico frente a una plaza pública.

A través de los distintos documentos recuperados de los archivos eblaítas podemos conocer distintos rasgos de la población, desde su lengua (semita) hasta las aldeas controladas por Ebla (de hasta 800 aldeas de las cuales 100 tenían algún representante en la administración (Liverani, 1995: 190).

Gracias a las tablillas recuperadas del archivo y al trabajo de filólogos como Pettinato (2000), también podemos conocer la estructura social preminente en la Siria del III milenio a.e. A la cabeza estaba el *en* (sumerio) y *malikum* (eblaíta). Por debajo del *en*, está el *misita/adamu*. El *en* tiene funciones religiosas (también reparto de raciones) y económicas, mientras que el *adamu* se encarga de cuestiones administrativa y de la dirección de tropas (individuos que trabajan para el estado) (Liverani, 1995). Había un cargo llamado *lugal-sa-za*, que hasta el momento se desconoce su función exacta. El elemento más distinto son los *abba*, un consejo de ancianos que representarían a la ciudad, lo cual testimoniaría que el estado se organiza a partir de un desarrollo propio de la región. Estos *abba* tienen una participación directa en la decisión del estado y se alimentan y probablemente residen en el palacio.

Asimismo, Pettinato (2000) ha distinguido la naturaleza de las tablillas según se trate de textos económicos-administrativos; aquellos que tratan sobre la importación-exportación de Ebla; listas científicas y geográficas; textos históricos y jurídicos y por último, textos literarios. Como vemos no existe ningún documento específico acerca de las prácticas funerarias, y mucho menos a las prácticas sacrificiales humanas en Siria.

Las excavaciones en Ebla dejaron al descubierto numerosos objetos con claras influencias egipcias, lo que nos permite trazar una línea de conexión entre ambas sociedades. En el palacio real G, del Bronce Antiguo, se hallaron más de doscientas

cerámicas egipcias, apareciendo en dos de ellas los nombres de dos reyes del Reino Antiguo, Kefren y Pepi I. En la ciudad del Bronce Medio II, (Mardikh IIIB -1.800-1.600 a.C.), en la llamada tumba del "*Señor de las Cabras*" se encontró una cabeza de maza con el prenombre de Hotepibre Harnejheryotef, un rey de la dinastía XIII, mientras que en el palacio norte se hallaron diferentes marfiles con motivos y figuras egiptizantes, lo que reforzaba las vinculaciones o relaciones con el Egipto Antiguo (Matthiae, 1979).

Lo que nos interesa resaltar es que a lo largo de esa dinastía XIII los contactos que se habían mantenido con el mundo sirio-palestino aumentan, coincidiendo con la creciente importancia de los asiáticos asentados en Avaris. Así, la maza real encontrada en la tumba de uno de los reyes eblaítas adquiere mayor relevancia en esta conexión del Próximo Oriente con la dinastía hicsa en Egipto (Matthiae, 1979).

La necrópolis eblaíta se compone de numerosas tumbas en hipogeo (cámaras subterráneas) de las cuales se han excavado tres tumbas que proporcionan una información contundente con respecto a las costumbres funerarias en la Siria del Bronce Medio. Los reyes del primer reino fueron enterrados fuera de la ciudad. Los últimos diez reyes (que terminan con Irkab-Damu) fueron enterrados en Darib, mientras que los reyes más antiguos fueron enterrados en un mausoleo real ubicado en Binas y sólo una tumba real que data del primer reino fue descubierta en Ebla (Hypogeum G4)

La tumba real que se encuentra en el palacio real G se denomina hipogeo G4. Data del período de archivo, muy probablemente el reinado de Isar-Damu. La tumba está muy dañada. La mayoría de sus piedras fueron saqueadas y no queda nada del sistema de techo. También carece de restos óseos o bienes funerarios que sugieran que fue pesadamente saqueado, nunca usado, o fue construido como un cenotafio (Matthiae, 1997). Excavada entre 1992 y 1995, se encuentra debajo del sector occidental del palacio a una profundidad de casi 6 metros. La tumba se compone de dos habitaciones abiertas las unas sobre las otras con suelos de yeso de cal (Matthiae, 1997).

Ambas habitaciones tienen forma rectangular (L.6402) tiene 4 metros de ancho, más de 3,5 metros de largo (la longitud total es desconocida debido a los grandes daños) y orientada al oeste-este. La sala occidental (L.5762) tiene 5,20 metros de largo, 4 metros de ancho y orientación oeste-este. La piedra caliza se utilizó para construir las

paredes y pocos bloques que sobresalen de los lados hacia el centro de las habitaciones sugieren que el techo de haber sido una bóveda corbelada (Matthiae, 1997).

En este trabajo, los yacimientos que presentamos con posibles evidencias de sacrificios humanos en la zona Siria, se corresponden en su mayoría con el III milenio a.e., lo que a grandes rasgos se inserta dentro del mundo eblaíta. No es de extrañar que a medida que la complejidad social y cultural avanza, también se produzca un cambio en la mentalidad humana, distinguiéndose una proto jerarquía social que se derivará en el uso y función específica determinada para cada individuo.

De esta manera no podríamos entender el contexto de los yacimientos a los que se adscriben los sacrificios humanos, sino se comprende grosso modo, el funcionamiento de la sociedad, en este caso de la Siria del Bronce Antiguo con especial énfasis en el periodo eblaíta. Podemos confirmar que tanto en las fuentes literarias, como en la gran cantidad de yacimientos estudiados no existe la presencia de sacrificios humanos. No era por tanto una práctica reglada, ni mucho menos una práctica común que fuera digna de mención en los textos.

1.2. Prácticas funerarias

En el caso de este apartado, la intencionalidad con la que fue creado radicaba en la necesidad imperiosa de analizar brevemente las prácticas funerarias llevadas a cabo en Siria durante el III milenio a.e., para su posterior estudio exhaustivo de prácticas sacrificiales humanas como las presentes en Umm el-Marra, ya que no podemos establecer una opinión acerca de las prácticas sacrificiales si no establecemos un breve esquemas de las costumbres funerarias antes.

Además de la información proporcionada por el descubrimiento del Cementerio de Ur por Woolley (Woolley, 1929) y Kish para la zona mesopotámica, actualmente contamos con numerosos estudios en Siria del III milenio a.e. para conocer las prácticas funerarias. Si consultamos la bibliografía, vemos cómo entre esos yacimientos, destacan varios por la abundancia de información así como por la buena preservación de los enterramientos (Montero Fenollós, 2000). Estos yacimientos son Tell Shiyukh Tahtani,

Tell Amarna, Osariyah, Hmam Al Kabir, Tell Siyuh, Tell Ahmar, Malaha, Tell Banat, y Tell Qara entre otros (Montero Fenollós, 2000).

Grosso modo destacan enterramientos en fosa simple, la fosa delimitada por muros de piedra o adobe, en cistas o ataúdes de piedra, en jarra o *pithos*, en pozo excavado así como en cámara monumental semisubterránea, siendo tanto individuales como colectivos. En lo referente a la posición del cadáver vemos existe diferenciación entre la posición flexionada, fetal y decúbito supino. En muchos casos el enterramiento es primario, es decir que no existió exposición previa. La considerable mezcla de huesos que se aprecia en las tumbas es el resultado de relegar a un segundo plano los restos óseos anteriores, haciendo sitio a nuevos enterramientos. Sin embargo, se han observado casos de enterramiento secundario, donde los huesos fueron depositados después de la descarnación. Esta práctica se observa sobre todo en el cementerio de Bab ed-Dra', donde no todos los huesos eran enterrados, siendo preferidos los huesos largos y los cráneos. En algunos casos hay claros signos de cremación, aunque tendríamos que irnos a la zona Palestina donde tenemos el caso de Guezer y Hazor. Aun así, esta práctica no estaba muy extendida, ni en Siria ni en la zona Palestina y desde luego no incluye todas las tumbas en un mismo lugar. Así, en Hzor, en dos tumbas vecinas, la cremación se observó sólo en una (Montero Fenollós, 2000).

Otro ejemplo de lo anteriormente explicado sería, sin lugar a dudas, la tumba monumental T302 de Tell Shiyukh Tahtani, de características y datación similares a las del hipogeo de Tell Ahmar (Peltenburg, 1992). Construida en piedra y cubierta por una bóveda, la tumba estaba revestida por un montículo de tierra. El estudio detallado de su contenido ha permitido documentar dos momentos de uso. El más antiguo está representado por varios adultos y niños enterrados con cerámica (como las llamadas "*copas de champán*"), joyas de oro, plata y cristal de roca, y placas de marfil. Posteriormente se depositaron otras ofrendas: hachas de tubo, lanzas, puñales y figurillas de toro en terracota. Sin embargo, en esta segunda fase no aparecen ni "*copas de champán*" ni huesos humanos (Peltenburg, 1992).

Lo más llamativo de los enterramientos durante el III milenio a.e. en la zona Siria, era que se practicaban intramuros, en una época en la que las necrópolis separadas

de los asentamientos urbanos eran frecuentes en la región del Alto Éufrates (Montero Fenollós, 2000).

La muerte en Siria no se encuentra tan bien documentada como en otras zonas geográficas, aunque según los estudios disponibles (la mayoría de ellos aplicados a Mesopotamia), este culto se iniciaba con el entierro del cadáver en tumbas, cuyas características se ajustaban al estatus social del difunto. Si el mundo de los vivos estaba perfectamente organizado, no lo debía de ser menos el de los muertos (Montero Fenollós, 2000). Los alimentos presentes en la tumba (cereales, carne, bebidas, etc.), se interpretan como parte de lo requerido para su existencia post-mortem. Las ofrendas mortuorias variaban en su calidad y cantidad, un hecho que ha de ponerse en relación directa con los recursos económicos de la familia y su posición en la sociedad de la época. Parece evidente que la costumbre de introducir en la tumba bienes personales indica que el difunto conservaba sus señas de identidad y, con ello su categoría social, en el Más Allá (Pous, 1997).

Una vez inhumado, el cadáver seguía requiriendo nuevas atenciones tanto de tipo verbal como en forma de sacrificios y ofrendas, lo que se convierte en muy interesante debido a que se contempla el caso del ritual sacrificial como vemos durante el III milenio a.e. en la Baja Mesopotamia, así como en Umm el-Marra, Siria (Pous, 1997).

Sea como fuera, las prácticas funerarias en Siria necesitan de una mayor exhaustividad en su estudio para poder lograr un mayor entendimiento. Los estudios que se han llevado a cabo hasta el momento, toman como núcleo central los enterramientos mesopotámicos, lo que dificulta su estudio paralelo si se pretende estudiarlo desde el punto de vista comparativo.

2. Fase histórica hicsa

2.1. ¿Quiénes fueron los hicsos? Origen

Tal y como hemos hecho para el Bronce Antiguo en Siria al que se inscribe el yacimiento de Umm el-Marra, haremos lo mismo para el periodo hicsa al que pertenece

el yacimiento de Tell el-Dab'a. En este apartado analizaremos brevemente el origen de los hicsos, sin entrar en grandes debates, para pasar después a las prácticas funerarias del periodo.

Al leer la bibliografía disponible para este periodo, se encuentra constantemente frases repetidas como “aparentemente”, “posiblemente/probablemente”, “parece que”, “casi seguro que”, “debió de ser”, “se puede sugerir”, “tal vez”, y otras expresiones en el mismo sentido. Esto nos aporta una valiosa información de los expertos en la fase hicsa, ya que al hablar de este periodo no existe un corpus de información bien documentada y estudiada, ya que se cuenta con información unilateral y poco estudiada (Kemp, 2003; Borriau, 2010).

Con el término hicsa, se designa a un grupo humano procedente del Próximo Oriente (la zona sirio-palestina) que se hizo con el control del Bajo Egipto a mediados de siglo XVII a.e. Ahora bien, ¿qué razones existieron para esta migración? ¿Cómo llegaron al poder? En primer lugar, el término “hicsa”, usado por el historiador griego Josefo, se refirió a los gobernantes extranjeros en Egipto como "reyes pastores", ya que tenía el objetivo de evocar las reminiscencias de un pueblo nómada. Sin embargo, el término está compuesto por las palabras egipcias *hk3 h3swt*, interpretadas correctamente como "gobernantes de países extranjeros" (Bourriau, 2003: 50). El término hicsa se aplicó inicialmente solo a los gobernantes asiáticos en el delta oriental y en sí mismo no tenía ningún significado negativo, excepto para denotar un estado inferior al del rey egipcio. Este término fue utilizado por los egipcios y los reyes asiáticos por igual (Bourriau 2003: 52). Al pueblo asiático de Avaris se le denominó *aamu* para distinguirlos de los egipcios.

A este grupo de personas aglutinadas bajo el sobrenombre de hicsos, se ha entendido que gobernaba un territorio comprendido entre Egipto a la zona de Palestina y el extremo sur de Siria (Stiebing, 1971). El movimiento de los hicsos se ha conectado con las migraciones que trajo a los casitas a Babilonia y al norte de Mesopotamia, y los hicsos generalmente han sido identificados como pueblos, principalmente semitas occidentales, aunque con indoeuropeos y hurritas entre sus líderes (Stiebing, 1971). Con respecto a esto último, debemos hacer referencia a las excavaciones de Tell el Dab'a y

la ausencia de presencia hurrita o indoeuropea, lo que sugiere un desecho de la hipótesis de Stiebing.

Ahora bien, ¿qué razones pudo haber para la migración de grupos asiáticos a Egipto? En primera instancia estaban los nómadas y los trashumantes que buscaban pastos verdes para sus rebaños los cuales fueron ganando importancia paulatinamente. A medida que su número aumentó de manera alarmante, Egipto construyó una serie de fortalezas en la frontera del Sinaí para mantener alejados a los siro-palestinos y sus semejantes (Kemp, 2003). En segundo lugar estaban aquellos al servicio de la corona egipcia, empleados por sus habilidades especiales (constructores navales e ingenieros de minas). Egipto tenía la necesidad de sus habilidades expertas para mantener funcionando sus operaciones marítimas y explotar las minas del Sinaí, como lo habían hecho durante siglos (Kemp, 2003). El siguiente grupo comprendió los botines de guerras. Estos prisioneros fueron empleados como esclavos domésticos o fueron puestos a trabajar en las minas o para servir en el ejército junto con los nubios.

Sea como fuere, este grupo de colonos iniciales en el delta oriental eran un grupo minoritario, los cuales se mantenían a sí mismos y nada reacios a adoptar las costumbres y la manera egipcia de vida (Shaw, 2010). Gran parte de estos colonos “*egipcizaron*” sus nombres, y se introdujeron en posiciones gubernamentales. Inicialmente no parecían tener aspiraciones políticas. Sin embargo, la administración deficiente de los faraones de la dinastía XIII les brindó la oportunidad de tomar eventualmente el delta y el Alto Egipto, contando con el importante apoyo de familias nobles descontentas (Kuhrt, 2002).

Por otro lado, esta perspectiva anteriormente explicada cambia según la visión de Redford (1993), el cual admitió que había una considerable población de asiáticos de estatus servil en Egipto durante la dinastía XII y XIII como resultado de diversas guerras en el extranjero, pero señala que no hay evidencia de que la población de asiáticos fuera más densa en el delta que en otras partes del mundo egipcio. También admite que, a medida que la autoridad real se debilitaba gradualmente durante la dinastía XIII, se permitió que las defensas del delta caducaran y los trashumantes no encontraron oposición al cruzar la frontera hacia el Bajo Egipto.

Manetón, en su *Aegyptiaca*, relata cómo desde las "regiones del Este" los invasores atacaron a los desprevenidos egipcios. Redford postula que Manetón estaba familiarizado con la historia de las invasiones de los asirios (671, 666 y 663 a.e.), los babilonios (600 y 567 a.e.) y los persas (525 y 343 a.e.) en Egipto, cuando el invasor aparecía siempre repentinamente del norte en la forma de un ejército conquistador, dejando caos y destrucción a su paso.

Lo que está claro es que los hicsos siguieron siendo "asiáticos" y "gobernantes extranjeros" de los reyes, lo que subraya la animosidad del lado de Egipto (Redford, 1993). Estos nuevos invasores eran ricos y económicamente poderosos cuyos orígenes radicaba en los pastores nómadas tradicionales (Redford, 1993). Se instalaron en puntos estratégicos como Tell el-Dab'a, Tell el-Yehudiye y Maskhuta. Estos *recién llegados* eran asiáticos de la Edad del Bronce Medio, y esta población no se formó a través de la infiltración esporádica sino a través de una migración masiva de comunidades que ya eran de naturaleza urbana (Redford, 1993: 48; Knapp, 1988: 23).

Asimismo, Knapp (1988) sugiere que los predecesores inmediatos de la dinastía XV eran gobernantes locales en Palestina que aprovecharon la desintegración política del gobierno egipcio en la dinastía XIII para extender su influencia hacia el suroeste a una región con la que tenían estado en contacto. Estos grupos de habla semítica emigraron directamente del sur de Palestina al este de Egipto y se establecieron entre los elementos semíticos que ya estaban allí.

Para finalizar, sea cual sea su origen y las razones de la penetración, lo que tenemos claro es que este grupo fue en un momento dado lo suficientemente fuerte como para hacerse con el control político en amplias zonas del valle del Nilo, marcando el punto de máxima inclinación hacia el elemento asiático en ese inestable equilibrio que durante siglos caracterizó el contacto entre los campos densamente regados, cultivados y habitados del delta y los pastos y estepas del Sinaí y el sur de Palestina (Shaw, 2010).

2.2. Evidencias arqueológicas

Las principales fuentes de información del periodo hicsos en Egipto provienen del yacimiento de Tell el-Dab'a, antigua Avaris, capital del reino hicsos. Lo que en este apartado expondré, será un breve resumen de los hallazgos de Bietak con respecto al período comprendido entre la dinastía XII y el final del período de los hicsos, ya que en su conjunto corresponde al yacimiento hicsos mejor documentado. En lo referente a las técnicas de construcción, junto a otros elementos de claro origen egipcio, aparecen elementos palestinos como las tumbas (que analizaremos en el siguiente apartado), y los templos (de tipo claramente asiático y cuya estratigrafía permite seguir la consolidación progresiva del elemento palestino sobre las premisas netamente egipcias de periodos anteriores).

Lo que solía ser la ciudad de Avaris ahora se conoce como Tell el-Dab'a, excavado por Bietak y su equipo austríaco desde 1966 (Bietak, 1996: 24). Estas excavaciones muestran una presencia paulatina extranjera dentro de la ciudad egipcia, ya que este grupo de población no egipcio tendrá fuertes vínculos levantinos evidenciados por los hallazgos. También muestran que la ciudad se expandió enormemente a finales del siglo / s. XVII, lo que coincide aproximadamente con la época en que la dinastía XV (hicsos) asumiera el control de Egipto (Kuhrt, 2002: 100). Avaris se convirtió en la sede desde la que gobernaron los reyes hicsos.

Si investigamos la historia de las excavaciones de Tell el-Dab'a, vemos como los sondeos se iniciaron en 1885 por Edouard Naville a cargo de la EES (*Egypt Exploration Society*). En 1928, Mahmud Hamza inició las excavaciones en el área de Qantir al norte de Tell el-Dab'a y sugirió que se identificara con el yacimiento de Piramesse, la residencia del delta de la dinastía XIX. En 1941-1942, el yacimiento atrajo la atención de Labib Habachi, un inspector de antigüedades, quien sugirió que Tell ed-Dab'a se identificara con Avaris. También apoyó la opinión de Mahmud Hamza de que Qantir era la antigua ciudad ramésida.

Pierre Montet (1957) y otros investigadores ofrecieron la teoría de que Avaris y Piramesse estaban ubicados en Tanis, cuya suposición fue seguida por la mayoría de los egiptólogos. Sin embargo, de 1966 a 1969 y nuevamente a partir de 1975, Manfred

Bietak y su equipo llevaron a cabo excavaciones sistemáticas en el yacimiento de Tell el-Dab'a para el Instituto Arqueológico de Austria, Departamento de El Cairo (Bietak 1996) y demostraron sin lugar a dudas que Tell el-Dab'a es de hecho lo que había sido la ciudad de Avaris.

Hasta la fecha, Tell el-Dab'a es el único asentamiento urbano de la Edad del Bronce Medio excavado en Egipto, y solo uno de los dos yacimientos (el otro es Tell Farasha) para producir materiales MB IIA. Asimismo, proporciona una valiosa fuente de información cuya estratificación muestra una ocupación asiática continua desde el final de la dinastía XII hasta el final del Segundo Período Intermedio. Por último, Tell el Dab'a corresponde a la fuente principal de hallazgos de tipo sirio-palestinos en el contexto del Segundo Período Intermedio (Weinstein, 1995: 84).

Las ruinas de la ciudad de Avaris cubren un área de aproximadamente 12 kilómetros cuadrados (Bietak , 1996: 22). Las dos áreas principales de excavación en Tell el-Dab'a son Tell A y Area F / 1. En Tell A, que es la secuencia mejor documentada, los estratos del Segundo Período Intermedio están etiquetados de G a D / 2. Los niveles dentro de estos estratos que se pueden asignar al periodo hicsu son E / 2, E / 1, D / 3 y D / 2. Bietak fecha estos estratos en *ca.* 1660 -1540/30 a.e. La fase inicial de la ocupación asiática en este sitio está representada por el estrato H = d / 2 y pertenece a la última parte de la dinastía XII, tal vez al reinado del Rey Amenemhet III (para más información, consultar la fig. 1) (Bietak, 1996).

Por otro lado, los estratos G / 1-4 representan una ocupación anterior de la dinastía XIII e incluyen un palacio de tipo egipcio en el Área F / 1. Bietak atribuye los cambios arquitectónicos y otros cambios culturales en el siguiente Estrato F a los asiáticos que llegan del área de Biblos en el momento de la Dinastía XIII (Bietak, 1996). Después del Estrato G, la ocupación en la parte oriental del asentamiento se detuvo temporalmente. Las áreas de vivienda se convirtieron en cementerios. Se construyó un gran templo nuevo del tipo *MBA* sirio (Bietak, 1996). En la explanada que rodeaba un altar, se excavaron fosas en las que se encontraron fragmentos de cerámica y huesos de ganado calcinado (Bietak, 1996: 30). Asimismo, se recuperaron elementos de la vida privada tales como las ollas hechas a mano de cocción gruesa de tipo I de sirio-palestina muestran que hubo contacto con los nómadas (Bietak, 1996: 36).

En el estrato perteneciente a la dinastía XII tardía, se encontró la colosal estatua rota de un asiático sentado, mencionado anteriormente. Esta estatua es la única de este tipo que se encuentra en Egipto, pero se encontró una similar en Ebla, que data del siglo XVIII a.C (Bietak, 1996: 51).

En la parte central de F / 1 se encontró un palacio administrativo de la dinastía XIII. La estructura del palacio se componía de un diseño estrictamente egipcio, con una escalera que conducía a un piso superior o dosel y una piscina alimentada por un canal construido con ladrillos de barro (Bietak, 1996). Dentro del palacio se encontró un sello cilíndrico hemático, con una representación de una deidad del norte de Siria.

El área F / 1 muestra que los colonos aquí no eran egipcios sino personas del Levante. El diseño de las casas se parecía tanto a *Mittelsaalhaus* como a *Breitraumhaus*, es decir, con una tipología de construcción perteneciente al norte de Siria (Bietak, 1996). Tell el-Dab'a se encontraba consolidado para entonces, creciendo de manera constante (Bietak, 1996: 60), y convirtiéndose en una de las ciudades más grandes de Egipto durante el Segundo Período Intermedio. Tell el-Dab'a era solo la parte oriental de todo el asentamiento y fue parcialmente abandonado durante la dinastía XII.

Cerca del templo principal se encontraron dos jambas de piedra caliza, inscritas con el nombre del rey 'Aa-zeh-Re' Nehesy, probablemente un gobernante de la dinastía XIV, cuyo padre podría haber sido un alto funcionario egipcio el cual decidió instalarse lejos de la dinastía XII fundando un pequeño reino independiente en el delta del noreste. Nehesy gobernó durante un corto tiempo solamente pero dejó una dispersión de monumentos en el delta oriental. Bietak (1996) especula que sus monumentos encontrados en Tell el-Muqdam y Tanis sin duda fueron trasladados allí en una fecha posterior.

Para finalizar, vemos como Tell el-Dab'a en su conjunto se constituyó como uno de los asentamientos más importantes del periodo. No solo está revelando información referente a la vida cotidiana y pública como las estrategias socio-políticas hicsas y la vida económica, sino sería una fuente de información para el tema que se habla en este trabajo, las prácticas funerarias. En Tell el-Dab'a tenemos una muestra directa de lo que

significó para el delta la penetración de grupos asiáticos de una u otra manera (Knapp, 1988; Redford, 1993; Bietak, 1996) (véase fig. 2 y 3).

2.3. Prácticas funerarias

Si algo podemos afirmar acerca de los hicsos y que hemos estado explicando a lo largo de este capítulo, son sus similitudes con las tradiciones sirio-palestinas durante el Bronce Medio. Los arqueólogos han aceptado la opinión de que, al final del período MB II-B (Bronce Medio), un grupo pastoril nómada ingresó desde la zona sirio-palestina y continuó descendiendo hacia Egipto. Teniendo esto en cuenta, me dispongo a analizar las costumbres funerarias durante el periodo hicsos que se han estudiado hasta el momento.

En ocasiones tendemos a olvidar que los hicsos no residían únicamente en Avaris y en el delta, sino también al sur por el Nilo hasta Menfis y probablemente más allá (Stiebing, 1971). Al observar las prácticas funerarias de los hicsos, uno también debe considerar las necrópolis en Saqqara, Lisht y otras ubicaciones siempre y cuando se ubiquen dentro de los siglos XVII y primeros tercios del XVI a.e.

En el caso de la presencia hicsa en Palestina, la relación entre los entierros palestinos MB II y los hicsos debe ser re-examinada, y necesita de nuevos estudios capaces de vislumbrar la verdadera naturaleza de los mismos, ya que ¿acaso las similitudes en los enterramientos pueden indicar un origen común, o un simple contacto o puesta en práctica de nuevas tradiciones procedentes de culturas foráneas? En este apartado analizaremos las distintas prácticas funerarias de lo que se ha denominado como tradiciones hicsas, y por tanto desecharemos un exhaustivo análisis a favor de un esquema general de las prácticas funerarias.

Dado que las prácticas funerarias a menudo son indicadores de los movimientos de población, puede resultar instructivo examinar los nuevos tipos de tumbas y las costumbres funerarias introducidas en Palestina durante el MB II B y C, así como los enterramientos hicsos en fronteras egipcias. Las tumbas y los tipos de enterramiento para los que se ha reivindicado un origen de los hicsos de la zona sirio-palestina, y que

se considerarán aquí, incluyen tumbas de cámara bilobuladas, cámaras con loculi, tumbas de tholos, entierros debajo de las viviendas y entierros de animales como caballos y asnos (Stiebing, 1971).

El primer tipo de enterramiento corresponde a las tumbas bilobuladas y las tumbas con loculi, las cuales lideran el grupo de tumbas durante el MB sirio-palestino (Saller, 1964; Parr, 1968; Stiebing, 1971). En el caso de tumbas bilobuladas, tenemos el ejemplo de Tell el-Far'ah, y Tel el-Ajjul, Lachish y Jerusalén (estas tres últimas también tienen ejemplos de tumbas con loculi) (Stiebing, 1971). Investigadores como Saller (1964) han intentado asociar este tipo de enterramientos, junto con el enterramiento en tholos, a las costumbres hicsas, pero a falta de estudios y tal y como indica Stiebing (1971), estas prácticas no tienen su paralelo en la zona egipcia, y por ende, se hace muy difícil su comparación, por lo que no me extenderé en este tipo de enterramientos.

Dejando a un lado estas prácticas foráneas (ya que no existe paralelo en la zona egipcia), la forma de enterramiento más común en la zona siro-palestina y que puede tener sus conexiones con la sociedad hicsa eran los enterramientos bajo el piso de las viviendas, presente en el mundo próximo-oriental desde el Natufiense. Recientemente, autores como Paul Lapp (1969), defienden que la presencia de los hicsos en Palestina durante el MB II viene definida gracias a las prácticas funerarias dentro de las viviendas, desconocidas en la zona de Palestina hasta entonces, pero muy bien conocidas en el resto de Próximo Oriente. Se entiende bajo esta teoría, que los enterramientos en las viviendas fueron traídos gracias a los contactos continuos entre el reino hicsa con Palestina y pudo haberse adquirido por el contacto con el resto de tradiciones próximo-orientales. Enterramientos infantiles en urnas cerámicas, sepulturas en tumbas y tumbas revestidas de piedra o adobe serán comunes en la zona de Palestina también (Ta'anach y Megiddo) (Lapp, 1969).

Otras de las prácticas más comunes durante el periodo hicsa, y con un paralelo claro en el yacimiento el cual centramos este trabajo (Tell el-Dab'a), son los enterramientos con animales como los caballos y asnos. Tradicionalmente (Kenyon, 1960; Dajani, 1964) la presencia de ovicaprinos, bueyes y gacelas indicaban la presencia de comida ritual en los enterramientos; la presencia equina denota un enterramiento aparejado con un ritual ceremonial distinto. Los enterramientos con

equinos han sido interpretadas como las prácticas funerarias hicsas por excelencia (Stiebing, 1971), y su presencia en Palestina (Tell el-Ajjul) y otras partes del próximo Oriente y Egipto indican su relevancia para con las creencias religiosas.

En el caso de los enterramientos hicsos dentro de Egipto, destaca una técnica, que aunque no estaba consolidada se encontraba en uso: el embalsamamiento de los cuerpos (Callender, 2003) para garantizar que lleguen al otro lado intactos y en buen estado, con alimentos y bienes mundanos para garantizar su comodidad.

Hasta ahora, los investigadores coinciden que la ocupación hicsa no tuvo en cuenta la sacralidad del terreno para los egipcios, ya que numerosos edificios fueron erigidos en el terreno sagrado. Enterramientos puramente egipcios del periodo como el presente en Tell el-Yehudiyeh puede relacionarse con los enterramientos hicsos de Tell el-Dab'a (Bourriau, 2003).

La evidencia arqueológica sugiere que la riqueza funeraria se redujo en gran medida en la dinastía XVII, y que las tumbas decoradas eran casi desconocidas en Tebas en su época (Bryan, 2003). Las tumbas de la élite y de aquellos grupos humanos de un estrato inferior todavía estaban agrupadas alrededor de los cementerios reales.

Por otra parte, se han encontrado enterramientos que datan de la época de las guerras entre los hicsos y los tebanos en la desembocadura del oasis Fayum. Estos entierros son de carácter egipcio, con los cuerpos extendidos en ataúdes rectangulares (Bourriau, 2003).

Los miembros de una comunidad extranjera desconocida fueron enterrados en un pequeño cementerio en Sedment el-Gebel. Los cuerpos estaban envueltos en pieles de oveja y estaban decorados con plumas y flores. Esta no era una costumbre egipcia, y tampoco se relacionó con entierros en Tell el-Dab'a (Bourriau, 2003).

Finalmente, cabe destacar la falta de estudios actuales acerca de las prácticas funerarias hicsas así como la necesidad absoluta de relecturas sobre estudios pretéritos, ya que hasta ahora el corpus de mayor información acerca de este tema lo recoge Stiebing, y data de la segunda mitad del S. XX. Mientras las prácticas funerarias cananeas pueden ser tema de varios trabajos de investigación, las aquellas directamente

relacionadas con el periodo hicsa han sido expuestas en este apartado. Asimismo, la ausencia de sacrificios humanos en las tumbas hicsas durante el Bronce Medio más allá de las fronteras egipcias hacen de estas prácticas puntuales en el tiempo y espacio, como analizaremos en el siguiente capítulo, donde nos centramos en el yacimiento de Umm el-Marra en Siria, así como en Tell el-Dab'a, en el delta del Nilo, ya que son los dos yacimientos con presencia de lo que se ha entendido como sacrificio humano más clara.

CAPÍTULO III

Se ha llegado a este punto, antes de poder analizar la posibilidad de sacrificios humanos en ambos yacimientos en los que se centra el trabajo, se necesita un breve análisis de las necrópolis recuperadas en los mismos.

Para el caso de Tell el-Dab'a, ya hemos hecho un exhaustivo análisis en el anterior capítulo acerca del yacimiento, por lo que no necesita una introducción. Pero, para el siguiente caso sí que es necesaria una pequeña introducción. El yacimiento de Tell Umm el-Marra, ubicado en la llanura del lago Jabbul, al oeste de Siria, entre Aleppo y el valle del Éufrates, Tell Umm el-Marra tiene unas 20-25 hectáreas ocupadas principalmente en el III y II milenio a.e. (Schwartz, 2003). Este yacimiento ha sido excavado desde 1994 bajo los auspicios de un equipo conjunto de la Universidad Johns Hopkins y la Universidad de Ámsterdam dirigido por Glenn Schwartz y Hans Curvers. Hubo doce campañas de excavación, realizadas entre 1994 y 2010, además de una prospección arqueológica realizada en 1996 (Schwartz, 2006; 2007a).

1 Umm el-Marra

Estructura funeraria

La necrópolis de Umm el-Marra (fig. 4) ha sido objeto de numerosos estudios ya que cuenta con la mayor cantidad de enterramientos para la Siria del Bronce Antiguo que se ha encontrado hasta ahora. Tal como se expuso hasta ahora, el complejo mortuario de Umm el-Marra incluye diez tumbas que contienen enterramientos humanos; así como diez características instalaciones con características especiales dedicadas al entierro de los équidos ubicados centralmente en medio de las tumbas y las estructuras adicionales (Schwartz, 2003). Dada la evidencia estratigráfica y de artefactos disponible, los investigadores han propuesto que las tumbas así como las instalaciones cercanas fueron construidas y empleadas secuencialmente desde 2550 hasta 2200 a.C (Schwartz, 2003).

La mayoría de los enterramientos contaban con una subestructura de sillares de piedra caliza y una superestructura de ladrillos de barro rectangulares y, generalmente,

con una entrada al este bloqueada por piedras talladas (Schwartz *et al.*, 2006). Algunas de las tumbas tenían restos notablemente bien conservados que incluían restos humanos acompañados de adornos de oro, plata y lapislázuli que sugerían el carácter de élite de los enterrados (Torres-Rouff *et al.*, 2012). Al mismo tiempo, casi todas las tumbas sufrieron un alto grado de perturbación y robo, es decir, al igual que veremos en Tell el-Dab'a más adelante, ambos yacimientos comparten el saqueos de los enterramientos.

Uno de los aspectos más característicos de los enterramientos próximo-orientales y que puede verse en Siria, es la diferenciación sexual notable entre los restos (Batey, 2011), ya que las mujeres adultas solían asociarse con adornos personales hechos de materiales más costosos que los hombres adultos (Batey 2011, Schwartz *et al.*, 2006). A pesar de esta diferenciación basada en el género, los tipos de objeto no solían estar restringidos a un sexo u otro (para un resultado similar en las tumbas de élite del sur de Mesopotamia, ver Torres-Rouff *et al.*, 2012). Aun así, no solo se encontraron tumbas humanas, sino que el complejo también incluía entierros separados para los animales, característica que compartirá con los enterramientos equinos de Tell el-Dab'a. Orientada de norte a sur, estas instalaciones disponían de infraestructuras subterráneas secundarias destinadas al depósito de restos esqueléticos de équidos, otros animales así como bebés humanos.

Según numerosos estudios pioneros como el de Jill Weber (2008; 2012) los restos óseos de animales indican que los animales fueron sacrificados cuando su amo murió, lo que puede interpretarse como la creencia de que los équidos proporcionarían transporte en el más allá. Si esto es así, también puede extrapolarse a los restos humanos adultos que sirven a su amo, y que según Schwartz desde un primer momento “*quedó claro que eran sacrificios humanos*” (Schwartz, 2003, 2007a y b; 2012). Este sacrificio puede haber formado parte del “sacrificio del séquito cortesano” en el que los seres vivos son asesinados para servir a personas de alto rango más allá de la tumba (ver fig. 5) , que explicamos en el primer capítulo y que ahondaremos en el siguiente capítulo. La presencia de bebés humanos en las instalaciones es más difícil de interpretar, y no está claro si fueron asesinados o si murieron por causas naturales (Schwartz 2012).

Basándose en los patrones de arquitectura así como en la edad de los équidos enterrados, Weber (2008; 2012) identificó cuatro tipos de estructuras funerarias equinas.

Las instalaciones tipo I, tres en número (A, E y F), consisten en una estructura subterránea de barro o de piedra que contiene cuatro équidos jóvenes o de edad avanzada que sugieren un equipo de animales sacrificados tal y como analizamos anteriormente (Ver fig. 6). Las tres instalaciones de Tipo II (B, C y D) son estructuras de ladrillo de barro con dos compartimentos, cada uno con un équido de pie y de edad orientado hacia el oeste, además con restos de al menos un bebé humano.

Para finalizar, vemos cómo el complejo mortuorio en Umm el-Marra no era una entidad estática sino que cambió a través del tiempo, agregándose nuevas tumbas adyacentes a las tumbas preexistentes, expandiéndose de forma horizontal, hasta el último período de uso, cuando las nuevas tumbas fueron excavadas en las anteriores (Schwartz 2003). Esta compleja estructura funeraria muestra un ejemplo perfecto de tumbas pertenecientes a la élite, hasta ahora desconocidas en la Alta Mesopotamia, y presentes en la Baja Mesopotamia con yacimientos como el Cementerio Real de Ur.

2. Tell el-Dab'a

Estructura funeraria

En el apartado anterior nos hemos dedicado a estudiar profundamente el yacimiento de Tell el-Dab'a aunque sin entrar en la estructura funeraria. Tal y como desarrollaremos en este apartado, Tell el-Dab'a cuenta con numerosas y variadas estructuras funerarias, ya sea siguiendo exclusivamente el modelo egipcio (como las presentes en el estrato F / 1; o aquellas de tradición asiática como la presente en los estratos G / 4 – 1). Hay que tener en cuenta, además, que muchas de las tumbas encontradas han sido saqueadas, por lo que carecemos de una importante cantidad de información, por lo que cabría preguntarse ¿acaso las opiniones vertidas en este trabajo acerca de los sacrificios en el caso de Tell el-Dab'a son debido al *argumento a silentio*? Se corre el riesgo de elaborar hipótesis basadas en falsas evidencias o información parcial, lo que dificulta la investigación.

Si estudiamos a los nómadas de Siria-Palestina, vemos cómo usaban sus armas como objetos funerarios de manera común: dos jabalinas, hachas de batalla y dagas, al

igual que en las tumbas de Tell el-Dab'a. Debido a que las tumbas eran tan pequeñas, las cabezas de jabalina a menudo estaban ocultas por los ladrillos que bloqueaban la cámara y permanecían *in situ*. Cabe mencionar que Bietak afirma que todos los otros objetos de metal probablemente fueron saqueados por ladrones, justificando así su ausencia en el yacimiento. Algunas de las tumbas F / 1 estaban interrelacionadas con las casas, una costumbre extranjera a Egipto, pero común en la cultura de la sociedad sirio-palestina del MB tal y como hemos explicado en anteriores apartados.

Asimismo, se encontraron dos series de tumbas de la dinastía XIII al lado de un palacio en los estratos G / 4 - 1, tanto en la zona sur como en la zona este. Lo verdaderamente interesante de esta estructura funeraria es su tamaño (lo suficientemente grande como para albergar seis tumbas en el lado sur) así como su propia configuración, cuyas capillas de las tumbas se asemejaban al modelo egipcio y recordaban según varios autores (Bietak, 1991, 2001; Borriau, 2003; Brönn, 2006) a las mastabas de ladrillos menores o cenotafios del Reino Medio encontrados en Abidos. A unos nueve metros al este de cada tumba había un pozo para un árbol, que reflejaba una característica funeraria egipcia antigua (característico de la Época Predinástica y del Bajo Egipto) (Bietak, 1996). Estas marcadas similitudes no impedían basar los rituales funerarios según sus tradiciones, donde la proximidad directa de las tumbas al palacio, era una práctica asiática tal y como hemos visto anteriormente en yacimientos como Qatna (Lange, 2005).

Otra de las características netamente asiáticas que explicamos en el apartado anterior acerca de los enterramientos en época egipcia, y que se encuentran bien atestiguados en las estructuras funerarias del yacimiento era el entierro de parejas de burros u ovejas o cabras dentro de las fosas de entrada. Enterrar burros frente a las tumbas era una antigua costumbre que se originó en Mesopotamia (Bietak, 1996). Desde allí se extendió a Siria, y era típico de una cultura involucrada en el comercio de caravanas. Se han encontrado ejemplos de esta costumbre en la cultura MB de Palestina en Jericó, Lachish (donde solo se enterraron animales) y Tell Haror, y más cerca de Egipto, en Tell el-Ajjul (Bietak, 1996). Es interesante destacar que estas prácticas eran seguidas de un ritual donde el animal era sacrificado (Bietak, 2001; Brönn, 2006).

Tal y como explicamos en anteriores capítulos, al igual que los egipcios, los asiáticos también proveían a sus muertos de bienes funerarios, y como es de esperar, las tumbas del palacio contenían una variedad de objetos funerarios más espléndida que las tumbas de los plebeyos. En las excavaciones, cabe mencionar los continuos saqueos evidentes en las diversas estructuras funerarias, aunque con excepciones en pequeños complejos donde se recuperaron armas de tipo siro-palestino, entre otras, una daga de bronce con un pomo de marfil y una montura de oro. Otra de las tumbas del complejo también tenía jabalinas de plata, una cabeza de hacha y un cuchillo curvo. También se encontraron joyas en la tumba, entre otros un escarabajo montado en un anillo de oro. En otra tumba en el cementerio del palacio se encontró una estatua serpentina que representaba a un oficial egipcio y, en otra más, un sello perteneciente a un tesorero real y mayordomo principal llamado ‘Amu. Este tesorero real fue enterrado en la moda asiática en una posición contraída. Se recuperaron un hacha de guerra en forma de cincel de tipo MBIA tardío, una daga triangular y ofrendas en alfarería del tipo egipcio. Frente a la tumba se enterraron alrededor de cinco o seis burros, el mayor número encontrado hasta la fecha. Esta gran cantidad de burros puede significar que el fallecido estuvo profundamente involucrado en expediciones comerciales (Bietak 1996: 98).

Se han encontrado tumbas de *emergencia* en las excavaciones de los estratos F y E / 3, lo que significa que el asentamiento en Avaris sufrió alguna crisis determinada, tal vez una epidemia de algún tipo según los nuevos estudios (Brönn, 2006: 64). Algunas de estas tumbas eran meros *pozos* en los que se arrojaban cuerpos, y no se encontraron ofrendas importantes. La causa de la catástrofe y el abandono de la parte oriental del asentamiento aún no se han explicado. Esta parte de Avaris se convirtió más tarde en cementerios que pronto rodearon el complejo del templo recién construido en el estrato F. Sería importante analizar el estado de los cuerpos arrojados en ese pozo común presente en el complejo funerario, ya que según señalan algunos nuevos estudios (Brönn, 2006: 69) podía haberse producido sacrificios en torno a una crisis, es decir, la petición a los dioses la llegada de tiempos mejores.

Muchas de las tumbas en este estrato (F y E) pertenecían a guerreros, enterrados con sus dagas y hachas de batalla (ver fig. 7). Las tumbas abovedadas estaban compuestas por cámaras de adobe construidas sobre un foso en una técnica conocida en

Mesopotamia, a diferencia de las capas H y G que seguían el estilo egipcio. Otras tumbas pertenecían a niños y niñas enterrados no en cámaras, sino en ánforas importadas, lo que tal vez significa que los asiáticos eran más conservadores con respecto a las costumbres funerarias que a los hábitos relacionados con sus vidas cotidianas (Bietak, 2001; Börn, 2006).

La mayoría de los cuerpos fueron enterrados en una posición contraída, de uno a cinco en cada tumba. Lo verdaderamente reseñable en la gran mayoría de enterramientos en Tell el-Dab'a era la presencia de sirvientes en aquellas tumbas pertenecientes a la clase alta. Estos sirvientes, fueron encontrados frente a las tumbas del estrato F, y su estudio forense mostró que generalmente eran niñas con huesos fuertes, enterradas al mismo tiempo que sus amos. Es decir, en el momento de la muerte de sus amos, estas niñas eran sacrificadas para seguir a su amo en la otra vida (tal y como se puede ver también en otros ejemplos mesopotámicos como Ur). Cabe mencionar que no tenemos más ejemplos de esta práctica en Egipto, pero sí en Kush (Bietak, 1996, 2001). El tratamiento de los cuerpos indica que la muerte de esas niñas no fue violenta, por lo que se puede deducir que la muerte fue voluntaria a través del uso de diversas drogas (ver fig. 8). Esta práctica pudo derivarse de costumbres próximo-orientales muy dispersas en el tiempo y presentes en no muy numerosos yacimientos (como Umm el-Marra, que analizamos anteriormente). Este tema será debatido en el siguiente capítulo.

Finalmente, estos templos mortuorios individuales del tipo egipcio se construyeron en el período representado por el estrato E / 3 en los cementerios que rodean el recinto sagrado de Avaris. Según señala Bietak (1996), estos fueron reemplazados por templos similares del tipo del Reino Medio, por lo que se interpreta que los habitantes de Avaris, aunque de origen asiático, adquirieron rápidamente las tradiciones religiosas egipcias décadas antes del comienzo del período de los hicsos (Bietak, 1996: 75). Como conclusión, se encontraron tres tipos principales de enterramientos: tumbas abovedadas de adobe colocadas en fosas, entierros de fosas simples y entierros infantiles en grandes recipientes de origen egipcio y extranjero (ánforas). El número total de entierros es 32.

Las estructuras funerarias así como las diversas tradiciones y creencias en el Más Allá reflejadas en Tell el-Dab'a no hacen sino ayudar a clarificar el origen de los propios hicsos, así como mostrar un fiel reflejo de la psique de esa sociedad. El tratamiento a los cuerpos era de vital importancia para la estancia de esa persona en el Más Allá, por lo que era fielmente cuidado y provisionado de lo necesario para la otra vida, incluso si eso significase el sacrificio humano (ya sea infantil o adulto).

CAPÍTULO IV

*Su amada concubina,
su músico, su amado comediante,
su amado primer ayuda de cámara...
Su amada casa real, los servidores de
palacio, su amado guardián...
Todo aquel que con él en ese lugar yace...
(Woolley, 1934: 556)*

1. ¿Sacrificios humanos en Umm el-Marra y Tell el-Dab'a?

Hasta ahora contamos con más preguntas que respuestas acerca de la práctica sacrificial humana en Oriente Próximo, cuyos ejemplos más destacados (Umm el-Marra y Tell el-Dab'a) proporcionan una serie de datos relevantes para un estudio mucho más profundo. Como es bien sabido, la evidencia de la matanza ritual de humanos, o "sacrificio humano", es extremadamente rara en la Edad de Bronce próximo-oriental (Schwartz, 2012; Porter, 2012) por lo que sería necesario estudios de un carácter mucho más profundo para poder tener conclusiones más seguras.

El mero hecho de que aparezcan restos humanos en posiciones o con características distintas a las tumbas principales pero pertenecientes a las mismas, ya apunta a una diferenciación en el enterramiento. Esa diferenciación en ambos casos era social y jerárquica. La tumba principal (de un miembro de la elite) se encontraba asociada con el enterramiento de un sirviente (en el caso de Tell el-Dab'a, femenino) o de un individuo de la corte sin tener por qué ser sirviente. Se ha visto que no sólo los sirvientes eran víctimas de este tipo de rituales, sino los bebés y niños en ocasiones, como en Umm el-Marra eran objeto de ofrenda para los dioses; o los individuos obtenidos como botines de guerra también eran objetos de sacrificio (como en el caso de Kerma) (Judd y Irish, 2009: 714).

Ahora bien, ¿qué características debía tener la víctima? ¿Existía algún tipo de diferencia entre los sacrificios adultos y los sacrificios infantiles? ¿Podría establecerse algún tipo de jerarquía sacrificial? Todavía no podemos esclarecer este tipo de

preguntas, al carecer de medios para lograr su respuesta, por lo que se hace necesario un futuro análisis exhaustivo en torno a este tema.

Como ya conocemos en otras sociedades próximo-orientales diversificadas en el tiempo, existían divinidades a las cuales se reservaba un tipo de sacrificio humano específico, como en el caso de Tanit y los sacrificios infantiles de los fenicios y púnicos (Spalinger, 1977/1978). Sin embargo para el caso que en este trabajo nos concierne, las divinidades a las que iba destinado estos sacrificios humanos no eran deidades específicas (como en el caso de Mesoamérica con deidades específicas según el sacrificio humano) (Bourdillon, 1980: 23).

Por otro lado, en el caso de los sacrificios infantiles, sería interesante preguntarse la procedencia de esos niños; ¿eran hijos de la elite hijos, o niños procedentes de las clases sociales más bajas? ¿Cómo eran elegidas las víctimas? En el caso de Umm el-Marra, el sacrificio humano además se vuelve más retorcido al aparecer en tumbas asociadas a equinos o animales como los buitres (Schwartz, 2003). En esta ocasión, las tumbas del Pozo 1 aparecen asociadas con el sacrificio infantil mezclado con animales posiblemente sacrificados también (Schwartz, 2003: 23), ¿acaso eran niños pertenecientes a la élite cuyos enterramientos requerían de sacrificios animales? ¿Eran niños que fueron sacrificados por algún tipo de plegaria a los dioses específica?

Este tipo de sacrificios con un propósito determinado se puede conocer no sólo gracias a los hallazgos arqueológicos (Schwartz, 2003: 14), sino gracias a las fuentes escritas recuperadas. Para el caso de la Siria del III milenio a.e., no contamos con fuentes escritas suficientes para poder esclarecer los orígenes de esta práctica, ya que solo contamos con casos arqueológicos como veremos en el siguiente apartado.

Como analizamos en capítulos anteriores, los enterramientos humanos sirios en el III milenio a.e. normalmente están acompañados de cerámica así como de adornos personales, armas y otros objetos. En el caso de Umm el-Marra, los investigadores sugieren que dada la falta de bienes funerarios, el modo uniforme de asesinar, las posteriores deposiciones de animales a modo de ofrenda, y la ubicación inusual y central, puede determinarse que los humanos en el Pozo 1 no fueron enterrados de

manera normal y que estos datos representan un evento extraordinario, es decir, pertenecen a un culto ritual sacrificial (véase fig. 9). Por ende, en el llamado Pozo 1 se encuentra el principal indicio de actividad sacrificial de manera doble: por un lado la presencia de restos humanos con équidos, y por otro lado su carácter infantil hacen de estos hallazgos un único ejemplo y sin paralelismos en el resto de Oriente Próximo.

Siguiendo esta línea, podemos rechazar la posibilidad de que los animales en el Pozo 1 cumplan el papel de basura, es decir, que forme parte de un basurero, ya que se depositaron cuidadosamente. Estos restos consistieron principalmente en individuos completos con pocos signos de carnicería y especies que normalmente no serían los contenidos de los basureros (por ejemplo, buitres, como en el caso de Çatal Höyük (Hodder, 2007: 20)). Por tanto y siguiendo el modelo propuesto por Schwartz (véase sus diarios de excavación y la bibliografía utilizada para este trabajo) el Pozo 1 no se trata de un depósito de basura, por lo que los restos humanos que se depositaron ahí cumplían un papel ritual. Los patrones repetitivos evidenciados en el modo de la muerte (presentes en todos los restos que han sido considerados como sacrificios humanos), la ubicación y los entierros de animales que lo acompañan indican que las personas, así como los animales, fueron víctimas de asesinatos rituales.

Sin embargo, aunque podamos considerar estos restos como pruebas evidentes de sacrificios humanos, no alcanzan la obiedad de otros hallazgos arqueológicos y que comentaremos en el siguiente apartado como era el Cementerio real de Ur, donde los cadáveres de las personas asesinadas estaban destinados a acompañar a sus superiores sociales al más allá. Este evento en Umm el-Marra puede ser entendido como una ocurrencia singular, ya que no se han detectado aún otras declaraciones de la misma, en contraste con las múltiples tumbas y las instalaciones de animales del Bronce Antiguo. Tal procedimiento podría implicar un ritual de "alta intensidad" (van Baal, 1976), un evento único que tiene lugar en un momento de estrés severo como un gesto extraordinario para suplicar a los dioses por ayuda, en lugar de un ritual de baja intensidad realizado regularmente en circunstancias normales.

Es decir, para el caso de Umm el-Marra, propongo la tesis que en el párrafo anterior he introducido. De acuerdo con van Baal, el sacrificio humano sin llegar a ser una práctica extendida y común, era conocida por las sociedades de la época y era

empleada en casos extremos de necesidad, dirigidas a los dioses por plegarias determinadas. Si bien es cierto que este caso podría encuadrarse dentro del sacrificio de “alta intensidad”, no existen paralelismos en Oriente Próximo que puedan corroborarlo, ya que si este modelo se encontrara tan ritualizado como se propondría debió haber sido realizado con una mínima periodicidad y por tanto estar más presentes en los yacimientos arqueológicos (van Baal, 1976: 169).

Pero, para el caso de Tell el-Daba, la práctica sacrificial humana también puede asociarse con el caso de Ur, donde se propone la tesis del sacrificio del séquito cortesano, posiblemente de manera voluntaria debido a su tratamiento (Bietak, 1996: 38) para servir a su amo en la otra vida.

Hasta ahora, hemos expuesto qué se entiende por sacrificio, las posibles evidencias de estas prácticas en Oriente Próximo y más específicamente en Tell el-Dab’a y Umm el-Marra, pero no hemos analizado profundamente la posible razón que lleva a las comunidades humanas a realizar estas prácticas. Si analizamos tanto la bibliografía disponible como las evidencias en estos yacimientos (y en algunos otros yacimientos que expondremos en el siguiente apartado), vemos que existe una serie de características que resumiré en este cuadro esquemático:

SACRIFICIO DE ALTA INTENSIDAD	SACRIFICIOS CORTESANOS	SACRIFICIOS POR CONSTRUCCIÓN
Material esquelético en contexto religioso; evidencia de violencia o golpes en extremidades	Entierro primario con individuos de alto rango y ajuar; tal vez pueda existir presencia de ataduras o violencia	Esqueleto completo o incompleto (articulado) y en la base estructural del edificio

Hemos distinguido a lo largo del trabajo varios tipos de sacrificios humanos, desde los sacrificios de sirvientes destinados a servir a su amo en el más allá (según se dijo al inicio del apartado con Ur y tal vez Tell el-Dab’a); hasta los sacrificios

entendidos como ofrendas a los dioses (plegarias, como en el caso de Umm el-Marra), hasta los sacrificios constructivos, es decir, los que se encuentran en la base de la tumba (con un tratamiento más o menos bueno de los huesos). En todos ellos existe la posibilidad de evidenciarlo en el registro arqueológico.

Por otro lado, la evidencia del sacrificio humano del séquito cortesano podría consistir en el entierro primario simultáneo de individuos con bienes de prestigio junto con individuos con pocos o ningún tipo de tales bienes y, por lo tanto, probable que sean de menor importancia social (Schwartz, 2012). El reconocimiento del entierro simultáneo de cuerpos, a diferencia del entierro secuencial, será un problema importante en sí mismo. Esta evidencia debe consistir en restos esqueléticos articulados de varias personas en estados similares de conservación en el mismo contexto estratigráfico, tal y como encontramos en Tell el-Dab'a. El caso del sacrificio del séquito cortesano será mucho más fuerte si el individuo sacrificado muestra evidencias de violencia.

El sacrificio por construcción, estaría avalado por el descubrimiento de un completo o casi completo esqueleto humano enterrado en los cimientos de una estructura o adyacente a ellos (Schwartz, 2012).

En el caso de Tell el Dab'a, se han recuperado tres casos cuerpos humanos fuera de la tumba, frente a la entrada. En un caso, se encontraron dos cuerpos completamente desarticulados junto con cinco burros y un buey. Para Van den Brink (1982), estas circunstancias sugieren que los muertos fueron asesinados intencionalmente y enterrados junto con el propietario de la tumba frente a la cual fueron enterrados, lo que corroboraría la tesis que se propuso en anteriores párrafos. Sin embargo, esta interpretación ha sido cuestionada, ya que los esqueletos en realidad parecen ser anteriores a la tumba frente a la cual fueron encontrados. Probablemente pertenezcan a un entierro múltiple como el que se encontró en los estratos anteriores de Tell el-Dab'a, que se vio perturbado cuando se excavó la tumba sobre ellos debido a los saqueos. ¿Acaso estamos ante un ejemplo de *argumentatio a ex silentio*? ¿Podemos afirmar con total seguridad algo, en base a la parcialidad de los hechos?

Sea como fuere, para ambos casos podemos descartar la posibilidad de que los individuos fueran soldados muertos después de su derrota y captura, ya que las mujeres

y los niños se encuentran presentes sobretodo en el caso de Umm el-Marra, ya que Tell el Dab'a no contamos con un número elevado de cuerpos asociados a las prácticas sacrificiales humanas. También debe excluirse la posibilidad de que los humanos fueran criminales comunes ejecutados, porque la ubicación central y especial de su entierro y la adición de numerosos animales sacrificados, sirven como argumento suficiente que relata el carácter extraordinario del evento.

En este momento, se pueden sugerir dos hipótesis para explicar el contenido de la función en ambos yacimientos. La primera se centra en la práctica de sacrificar niños para ganar el favor divino en tiempos de crisis militar, tal y como afirmamos al principio de este apartado. La evidencia de tal comportamiento se deriva de las fuentes del I milenio a.e. del este del Mediterráneo, como la estela Incirli del sudeste de Anatolia (Kaufman 2007). La evidencia actual indica que Umm el-Marra sufrió una gran catástrofe en el último período del MB II evidenciado por la quema de la puerta noroeste de la ciudad y por el abandono de diversas estructuras dentro de la ciudad con recipientes de cerámica completos in situ; y en el caso de Tell el-Dab'a aparecen asociados al abandono del yacimiento determinados enterramientos donde el cuerpo del sirviente se encuentra a la entrada de la cámara funeraria.

Este evento puede estar relacionado con la captura y devastación de la comunidad, tal vez por tropas de los gobernantes hititas del Imperio Antiguo, como se propone para las destrucciones contemporáneas en Alalakh VII y Ebla IIIB (Schwartz *et al.*, 2006: 627). Dado este sincronismo, uno podría sugerir que las matanzas rituales del Pozo 1, así como determinadas tumbas de Tell el-Dab'a fueron perpetradas para asegurar la asistencia divina en anticipación de un ataque o durante un asedio, además de para servir en la otra vida a su amo (en Tell el-Dab'a).

Finalmente, por mucho que en este trabajo intentemos proponer hipótesis para ambos yacimientos, se requeriría estudios mucho más exhaustivos para poder tener una mayor seguridad en las conclusiones. Sea cual fuere las razones que llevaron a esas sociedades a realizar tales prácticas, lo que podemos concluir en este apartado es la corroboración de estudios pioneros (Schwartz, 2012) en los que la relectura de los hallazgos llevan a la afirmación de las prácticas sacrificiales humanas, ya sea por razones dramáticas o necesarias (llevadas por una crisis, guerra, etc.), o como por

razones de tipo social (servir al amo en la otra vida). Asimismo, consideramos que la pregunta principal en torno a la cual gira este trabajo continúa sin respuesta: ¿Cómo identificamos la matanza socialmente sancionada de una persona por otra, a diferencia de la catástrofe o el asesinato, y lo que distingue el sacrificio de otras formas de asesinatos socialmente aceptables como la ejecución?

2. ¿Podemos hablar de sacrificios humanos en Oriente Próximo?

Posibles paralelismos

A la hora de buscar yacimientos con posibles evidencias de sacrificios humanos, no existen demasiados casos donde se pueda establecer esta hipótesis. En este apartado, expondremos cuatro casos donde las evidencias alcanzan tal magnitud que los investigadores coinciden en la hipótesis de sacrificios humanos. Únicamente hay cuatro yacimientos que coinciden en el tiempo y la región que en este tema nos centramos y que son fácilmente susceptibles de leer como sacrificio debido a la historia deposicional así como los patrones.

Cabe mencionar que todos son bastante diferentes, aunque sería posible establecer aspectos comunes de ellos. Moviéndonos de norte a sur, y con un orden cronológico aproximado, el primer caso se encuentra en Arslantepe en la región del Eufrates en el sudeste de Turquía, el cual fue ocupado desde el Calcolítico Tardío hasta la época romano-bizantina (Frangipane *et al.* 2001: 132). Este yacimiento cuenta con numerosa información al respecto, ya que actualmente está siendo excavado por un equipo italiano el cual se ha encargado de musealizar el yacimiento, así como crear una completa página web con toda la información disponible.

En el nivel V1B de Arslantepe (*ca.* 3000 – 2800 a.C), encontramos una tumba (de un total de quince) de cámara de piedra relativamente simple en cuanto a estructura que contenía un enterramiento primario, articulado, masculino de 35-45 años de edad, envuelto en una mortaja y colocado en una tabla de madera (Frangipane *et al.* 2001: 133). El cuerpo estaba adornado con pedazos de plata y dos collares, además de varias piedras preciosas y piezas de metales diversos (64 objetos en total). Asimismo, el

cuerpo contaba con una prenda de cuentas sobre la cabeza y el torso. Debido al derrumbamiento de la techumbre nos falta información que no podrá recuperarse, así como la causa de la muerte. Sin embargo y siguiendo los estudios del propio equipo actual así como de estudios pasados (Espejel Arroyo, 2013) el cuerpo se había colocado en una posición flexionada (Frangipane *et al.* 2001: 134). Encima de la tapa de piedra derrumbada había cuatro individuos, representados por dos esqueletos completos y dos medios esqueletos, en pares en cada extremo de la tumba. El sexo de los individuos era tanto masculino (cráneo y torso) como femenino (esqueleto completo). La pareja femenina no tenía adornos, mientras la masculina contaba con diadema y velos.

Un aspecto de este grupo que se destaca es que estas personas son todas jóvenes, aunque dentro de este grupo de edad hay una oposición muy clara establecida en el posicionamiento de los cuerpos: cada pareja contiene un individuo de 16-18 años y uno de 12-14 / 15 años, y cada cuerpo de edad similar es diagonalmente opuesto al otro (véase fig. 10). Otro aspecto digno de mención es que no se encontraron evidencias de violencia en los restos de los adolescentes como causa directa de la muerte, o en el momento de la muerte (Frangipane *et al.*, 2001: 139); y tampoco cuentan con evidencias de enfermedades.

Este grupo funerario ha sido interpretado como un caso de sacrificio del séquito cortesano, tal y como se han hecho la gran mayoría de casos en la zona sirio-mesopotámica en el III milenio a.e. (Frangipane *et al.* 2001). Por ende, en Arslantepe tenemos el ejemplo perfecto de sacrificio del séquito cortesano, donde un jefe local o rey fue enterrado junto con sus sirvientes o miembros de la familia real, cuya interpretación viene derivada a la similitud en las vestimentas de acuerdo con los estudios (Frangipane *et al.*, 2001).

Aproximadamente 150 km al sur de Arslantepe está el yacimiento de Shioukh Tahtani en la actual ciudad de Aleppo, Siria, el cual destaca un enterramiento datado de mediados del III milenio a.e. (Schwartz, 2012: 42). En este caso encontramos tres cuerpos (dos mujeres y un niño) con una postura flexionada con la espalda tocando los lados del hoyo, los cuales alinean los lados de un gran pozo. Existen varias razones por las que destacar este yacimiento. En primer lugar cabe mencionar el posicionamiento de los huesos así como la estratigrafía de la fosa la cual indica que estos cuerpos se

depositaron en un único evento ya que las piernas y los brazos de los diversos cuerpos se entrelazaron unos con otros (a diferencia de Arslantepe donde existe la posibilidad de coexistir varios eventos en el enterramiento). En segundo lugar, la investigadora Paola Sconzo indica que dos de los adultos estaban vestidos de una manera muy distintiva y con un ajuar funerario representativo, ya que se recuperaron 117 vasijas de cerámica.

En Shioukh Tahtani sería interesante comprobar el uso que ese sacrificio humano pudo realizar, ya que no tenemos detalles que nos haga decantarnos por una u otra hipótesis tal y como lo hemos hecho hasta ahora para otros yacimientos.

Por otro lado, tenemos el yacimiento mejor conocido hasta la fecha y el mejor ejemplo de prácticas sacrificiales humanas en Oriente Próximo y Egipto, Ur (Tell el-Muqayyar). Este yacimiento se encuentra en el sur del actual Irak, al oeste del río Éufrates (Pardo Mata, 2009: 152). Son varias las características que justifican la fascinación que desde los años 20 despierta este yacimiento: en primer lugar destaca el número de personas enterradas (enterramientos primarios) así como la extraordinaria riqueza del ajuar funerario en dos de las tumbas. El total del número de tumbas asciende a 1850 (Woolley, 1934).

Las tumbas estaban compuestas por una fosa rectangular de 1,3 m a 5 m de profundidad, en cuyo fondo se depositaba el difunto envuelto en una estera, o bien cerrado en una especie de caja de mimbre (Pardo Mata, 2009: 154), que podía ser de madera o barro (véase fig. 11). El cuerpo normalmente yacía de lado con las piernas levemente flexionadas y las manos recogidas en el pecho.

En una de las tumbas se recuperó el llamado “Gran pozo de la muerte”, donde destaca la tumba 1237, en la cual se encontraban los cuerpos de aquellos miembros de la corte que gozaron del privilegio de acompañar a su señor al otro mundo, es decir, de sacrificios humanos. En estas tumbas, yacían los cuerpos de 64 damas de la corte, todas ellas con diademas de oro y plata, así como collares de oro, lapislázuli y cornalina (véase fig. 12). Debe resaltarse la ausencia de esqueletos infantiles (tal y como llevamos viendo en la totalidad de los yacimientos estudiados), así como el predominio de mujeres (tal vez relacionado con el culto al dios Nanna y su esposa Ningal).

Si analizamos el caso de las víctimas, contamos con numerosos estudios al respecto para fundamentar nuestra hipótesis (véase toda la bibliografía de Woolley; Pardo Mata, 2009, entre otros). En primer lugar podemos descartar que las víctimas fuesen esclavos o prisioneros de guerra, y apoyamos tal y como hace Roux (1996) que se trataran de guardias reales o miembros de la corte.

Leonard Woolley, imaginó una procesión de cortesanos reales que bajaban por la rampa hacia el pozo, donde se instalaron, bebieron veneno y murieron (Woolley, 1934). Como contrapartida de esta hipótesis, los nuevos estudios apuntan a una violencia mucho mayor de lo que se había realizado, ya que cada vez es más claro que los sacrificios humanos en estas tumbas fueron enviados con golpes en la cabeza por un pico (Pardo Mata, 2009: 175). Tal y como recoge Bottero (1996):

Los hombres yacían al lado (de la cámara), cerca de la puerta. Los cuerpos de las mujeres estaban colocados en filas regulares, atravesadas en el suelo. Todas estaban tendidas de costado, con las piernas ligeramente encogidas y las manos junto a la cabeza, y tan cerca unas de otras que sus cabezas reposaban en las piernas de las mujeres de la fila de al lado (...). Después de que la droga hiciera su efecto, ya se tratara de sueño o de muerte, alguien iba a la tumba a dar el último toque a la colocación de los cuerpos. (Bottero, 1996)

Era entonces cuando se colocaban las arpas o liras sobre el pecho de los músicos, y la copa (con veneno) de barro cocido o metal junto a las víctimas. Asimismo, se mataban animales y se tapaba la entrada a la cámara con ladrillos y piedras, lo que explicaría muchas de las posiciones tanto de los objetos como de los propios individuos.

En definitiva, Ur representa el mejor ejemplo donde se refleja con claridad las prácticas sacrificiales humanas, en este caso, con el objetivo de servir a su amo en el más allá. Las damas de la corte se vistieron con sus mejores galas y como si de una gran fiesta se tratase, tal y como lo relata Woolley cuando lo trabajaba, se valieron de instrumentos musicales, utensilios para comer y comida así como animales de todo tipo, los cuales eran propiedad del señor o señora que acababa de morir.

Para finalizar, el caso del reino de Kerma (en el actual Sudán) es uno de los ejemplos clave a la hora de analizar los sacrificios humanos en cronologías más avanzadas (II milenio a.e.). En Nubia, el sacrificio cortesano es un fenómeno recurrente desde al menos el período clásico de Kerma (hacia 1750 - 1500 a.e.) hasta el tiempo de los reinos de Ballana y Qustul (siglos V - VI d.e.). Los reyes de Kerma, al sur de la Tercera Catarata, fueron enterrados en túmulos acompañados numerosas ofrendas tanto humanas, como animales y con objetos. Estas tumbas, excavadas por G.A. Reisner antes de la I. G. M., contenían no solo objetos como mobiliario, modelos de barcos, alfarería, joyas o armas, sino animales sacrificados así como individuos enterrados al mismo tiempo que su rey, y aparentemente enterrados vivos (Reisner, 1923). Uno de los túmulos de mayor tamaño contenía los cuerpos de al menos 322 individuos, muchas de ellas mujeres, quizás miembros de la realeza o del harén (Reisner, 1923) (véase fig. 13). El sacrificio cortesano no era solo una prerrogativa real en Kerma, ya que se han recuperado numerosos individuos en tumbas subsidiarias pertenecientes a funcionarios judiciales.

Aunque estos hallazgos se nos escapan a nuestros límites geográficos era necesario su breve explicación para demostrar que en la zona norte-africana se conocían estas prácticas más allá de las fronteras egipcias (donde se tiene constancia de sacrificios humanos dispares en el tiempo desde al menos el periodo de Saqqara) (Bremmer, 2007). Asimismo, otra de las características que se pueden apreciar en el caso norte-africano, es el tratamiento a los individuos antes de sacrificarlos. Si bien es cierto que la pureza en el asesinato era algo esencial en el caso próximo-oriental (Bremmer, 2007), en ocasiones puede apreciarse violencia en el individuo como se ve en la fig. 14, donde la víctima se lleva la mano a la cabeza donde sufrió la herida que le llevó a la muerte (cementerio de Kerma).

Para el caso de Kerma y Ur, la interpretación de los individuos sacrificados puede asociarse al caso de sacrificio del séquito cortesano, e incluso dando un paso más, en Kerma tenemos evidencias de sacrificios de prisioneros de guerra (Trigger, 1993: 475-484), cuya presencia en Oriente Próximo se encuentra, aún más si puede, mermada y sesgada. Las evidencias del sacrificio del séquito cortesano no es algo aislado en el tiempo, ya que en yacimientos neolíticos como El-Kadada y El-Ghaba en e actual

Sudán, se han encontrado evidencias de estas prácticas desde al menos el V milenio a.e. (Reinold y Nagger, 2000: 56).

Grosso modo y aunque no son numerosos los casos en los que podemos apreciar las prácticas sacrificiales humanas, podemos afirmar que las antiguas sociedades eran conecedoras de estas prácticas, y aunque no era algo habitual, se valían de ellas para cumplir determinados objetivos para con sus dioses o para con sus señores, tal y como hemos visto en Arslantepe, Shioukh Tahtani, Ur y Kerma así como en los yacimientos principales en los que nos centramos en este trabajo, Umm el-Marra y Tell el-Dab’a.

A través de este capítulo, hemos podido sacar varias ideas en claro: en la gran mayoría de yacimientos que hemos decidido resaltar, las víctimas eran mujeres o niños, y en muy pocas el número de individuos masculinos superaba al femenino; en segundo lugar, la posición y el tratamiento de los cuerpos indica la ausencia de violencia o de asesinato, por lo que correspondería a una muerte inducida por cuenta propia; asimismo los individuos que fueron víctimas de esta práctica ritual cumplía un objetivo específico con respecto a una deidad, o a una jerarquía social como puede apreciarse en el siguiente cuadro:

	<i>ARSLANTEPE</i>	<i>SHIOUKH TAHTANI</i>	<i>UR</i>	<i>KERMA</i>
<i>GÉNERO MAYORITARIO</i>	Dos parejas jóvenes (mismo número de mujeres y hombres)	Mujeres	Mujeres	Mujeres
<i>VIOLENCIA</i>	No	No	No	Generalmente no (salvo determinadas excepciones)
<i>POSIBLE INTERPRETACIÓN</i>	Sacrificio del séquito cortesano	<i>En investigación</i>	Sacrificio del séquito cortesano	Sacrificio del séquito cortesano

CONCLUSIONES

*“Cuando los hombres ofrendan en sacrificio
la vida de sus semejantes a sus dioses,
lo hacen generalmente con la esperanza
de salvar con ello la propia.”*

(Westermarck, 1906:466)

Hasta ahora, muchas son las ideas que hemos expuesto acerca de la práctica sacrificial humana en Próximo Oriente y Egipto, pero pocas las conclusiones derivadas de las mismas. En este trabajo, hemos hablado desde la concepción del sacrificio dentro de la arqueología y antropología hasta el análisis de dos yacimientos clave en Siria y Egipto, puestos en comparación con otra serie de yacimientos con posibles sacrificios humanos en Oriente Próximo, Egipto y Sudán, así como la interpretación científica en base a las evidencias.

Este estudio sobre los sacrificios humanos en el Próximo Oriente y Egipto antiguo ha perseguido tres objetivos. En primer lugar ha buscado evaluar los datos que supuestamente dan testimonio de tales prácticas en la zona de Siria-Palestina y Egipto - Sudán, y ha intentado, en segundo lugar, evaluar el rol de este ritual dentro de su entorno cultural. Finalmente, ha buscado encontrar paralelismos entre culturas contiguas que puedan demostrar contacto y difusión de estas prácticas, tal y como hemos visto en el caso de Tell el-Dab’a con la tradición cananea próximo-oriental. Siguiendo esta línea, sobre la base de la evidencia previa, podemos concluir que el sacrificio humano se puede rastrear a lo largo de esta región de acuerdo con los siguientes patrones:

1. Entendido como un *asesinato* ritual de los sirvientes que continuarán su servicio en el otro mundo, acompañando a la muerte de su señor. Esta práctica podemos verla intermitentemente a través del Bronce Medio en la región próximo-oriental y egipcia tal y como hemos expuesto en este trabajo.
2. Entendido como asesinato ritual infantil o de adultos en la zona de Siria-Palestina para proteger a los habitantes.

3. Como un sacrificio expiatorio dirigido a varias deidades en tiempos de *emergencia* nacional en la que los niños, así como adultos varones jugaron un papel importante.

Si hacemos una relectura de lo anteriormente explicado vemos cómo no hemos conseguido dar respuesta a algunas de las preguntas planteadas al inicio del trabajo. En primer lugar, ¿cómo eran elegidas las *víctimas* / ofrendas del sacrificio? ¿Realmente podemos hablar de *víctimas*? En base a las evidencias que expusimos en los anteriores capítulos con respecto a este tema, podemos concluir que la elección de las personas involucradas variaba considerablemente según el propósito, es decir, contamos con ejemplos tanto de víctimas infantiles, adolescentes y adultas, así como de ambos géneros. Cuando hablamos de víctimas debemos quitarle la connotación negativa que tiene inherente el propio término, ya que en este caso las personas que han sido objeto de sacrificio deben ser consideradas como *elegidas* (dentro de los parámetros de su propia cosmovisión).

Las víctimas del sacrificio tenían un rol primordial para el mantenimiento de la propia sociedad, donde como establece René Girard (1983), era necesaria la violencia permitida para evitar un mal o violencia mayor posterior. Eran las elegidas para ser llevadas ante los dioses, y muchas veces, la acción de morir recaía en sus propias manos, como indican los cuerpos en los yacimientos que hemos expuesto con la *falta* de violencia. A diferencia de otras cosmovisiones, los dioses de las distintas mitologías próximo-orientales, no eran dioses sangrientos o violentos por lo que la muerte de la víctima no debía ser sangrienta. El número de víctimas además variaba según la función, donde el sacrificio de uno por muchos (con el objetivo de evitar desastres) así como el de muchos por uno (para atender y servir al señor muerto) eran dos medios hacia un mismo fin: el bien de la comunidad.

En esencia, el sacrificio humano desde la perspectiva de Girard (1983), o van Baal (1976) puede considerarse como un acto de piedad. Tanto el sacrificador como la víctima sabían que el acto era necesario para un fin específico, ya sea salvar al pueblo de las desgracias o crisis, o para evitar que el cosmos se derrumbase. Por tanto, y siguiendo la estela de autores como Davies (1983), el objeto del sacrificio era más el de proteger que el de destruir la vida, lo que conduciría a una paradoja moral que no

analizaremos en este trabajo. Por ende, podemos afirmar que es un *asesinato* ritual siempre y cuando se despoje de cualquier connotación negativa inherente del término, ya que sería un asesinato totalmente consentido e incluido dentro de la mentalidad colectiva.

Se parte de la base que el sacrificio humano era una práctica conocida por las sociedades del Próximo Oriente y Egipto prehistórico y antiguo (como se ha evidenciado en este trabajo) pero únicamente practicada eventualmente. Ya sean sociedades con tradiciones semitas como los hicsos, o egipcias, o sirias, los sacrificios u ofrendas a los dioses de este tipo era algo que se llevaba a cabo en tiempos extremos, y, por ende, abogamos por la tesis de Schwartz sobre los sacrificios de emergencia que se llevaron a cabo en el yacimiento de Umm el-Marra, en Siria. Umm el-Marra representa el mejor ejemplo de sacrificio de emergencia, es decir, aquel que se lleva a cabo para pedir a los dioses en tiempos de crisis o guerras. Sin embargo, para el caso de Tell el-Dab'a no podría aplicarse esta hipótesis por varias razones: en primera instancia porque los cuerpos a los que se les asocia el sacrificio aparecen relacionados con tumbas de individuos de mayor jerarquía social y, por tanto, su objetivo sería servirles en el más allá como hicieron en vida.

Aunque el ritual en sí mismo puede variar de un ejemplo a otro, el acto del sacrificio humano, podemos establecer que crea y captura el momento que forma parte de un ritual para la perpetuidad, donde tanto su función como la puesta en práctica requieren una serie de funciones clave. Parece existir alguna conexión entre las víctimas femeninas con los sacrificios de tipo cortesano tal y como ocurre en Tell el-Dab'a, donde ya vimos que los cuerpos enterrados fuera de las tumbas eran de niñas. Este acontecimiento además no se encuentra aislado en el tiempo y espacio, ya que se puede encontrar en los yacimientos de El-Kadaba y El-Ghaba en el actual Sudán, donde el cementerio de ambos yacimientos de época neolítica muestran enterramientos jerarquizados con individuos principales y sacrificios humanos (en su mayoría mujeres). La interpretación de estos yacimientos coincide con Ur, o Kerma, es decir, sacrificios del séquito cortesano (Reinold y Naggar, 2000:183).

Con respecto al caso de Tell el-Dab'a hemos dicho que no estábamos seguros de que se tratase de un sacrificio, ya que los cuerpos enterrados fuera de las tumbas

principales podían ser anteriores a las mismas y por tanto ser fruto de saqueos continuos. Aun así, si bien es cierto que hasta el momento las evidencias o hipótesis que avalan el sacrificio son superiores a estas últimas, necesitaríamos de futuros estudios mucho más exhaustivos para poder tener mayor seguridad.

Asimismo, parece ser que el sacrificio cortesano podría relacionarse con el género femenino, siendo este el mayoritario, mientras que los sacrificios masculinos podían estar relacionados con la ofrenda a los propios dioses a cambio de una petición (normalmente asociada a tiempos de graves crisis). Por tanto, tenemos los sacrificios que se dirigen a los dioses y que, por norma general, lo componen víctimas masculinas, frente a los sacrificios que se dirigen a las propias personas de alto rango, cuyos componentes son en su mayoría individuos femeninos.

Con respecto al caso de Umm el-Marra y aplicando los esquemas que han servido de modelo para otras sociedades (Davies, 1983) hablamos de la posibilidad del sacrificio de construcción. El principal problema es que hasta el momento no existen otros casos similares en Mesopotamia, por lo que no podríamos compararlo para ver si podría aplicarse esta teoría. Esta clase de sacrificios surgen de un miedo inherente a cualquier cosa nueva o acto realizado por primera vez. Un nuevo edificio es también una forma de intrusión en el dominio del espíritu local, cuyas iras pueden ser provocadas y que, por ello, deben aplacarse. El alma de la persona enterrada no solo serviría como mensajero de los humanos hacia los dioses, sino que por inercia se convertiría en el protector de ese mismo edificio, configurándose así toda una red de relaciones locales y culto a los muertos.

Si aceptamos la hipótesis del sacrificio por construcción ¿no sería lógico encontrar más ejemplos en otros yacimientos? ¿Por qué esta práctica se sucedía de manera aislada sin parangones en otras sociedades?

Aun así, sea cual fuere el motivo del sacrificio, no debemos olvidar que el objetivo último era servir a los dioses, ya sea de una manera u otra, incluido en los sacrificios cortesanos ya que la aristocracia era asociada a las divinidades. Además de lo anteriormente expuesto, podemos encontrar rastros específicos de rituales, como los rituales de parentesco cuyo máximo exponente se encuentra en el yacimiento de Ur. En

Ur, el sacrificio parece reproducir los rituales de parentesco, *kispu*. Pero ¿qué entendemos por *kispu*? Para la antigua Mesopotamia, los cultos funerarios eran conocidos como *kispu*. Este culto funerario giraba principalmente en torno al cuidado de parientes fallecidos, con un miembro específico de la familia asignado a proporcionar un fantasma o espíritu específico. A los fantasmas se les proporcionaron alimentos y otros bienes, sin embargo, la provisión de agua limpia fue de particular importancia. Se suponía que tanto hombres como mujeres fallecidos debían recibir este cuidado. Sin este cuidado, los muertos tenían el potencial de convertirse en una fuerza sobrenatural maliciosa.

En este caso, las relaciones de parentesco proporcionan una fuente continua de poder y control psico-social, donde los gobernantes tienen relaciones con los dioses siendo además elegidos por la propia divinidad para gobernar. Durante una catástrofe, como la caída de un imperio, se entiende que el producto del dios, es decir, el gobernante, se ha alejado de la regla (Cooper, 1983). Al comienzo o al final de un reinado, se requiere el respaldo divino, especialmente en el caso de los usurpadores, quienes desafían el poder de los dioses en el derrocamiento del gobernante de su elección y quién además no tienen un parentesco establecido con el dios bajo cuyos auspicios ahora gobiernan. En estos casos, ese parentesco puede construirse inmediatamente a través del sacrificio de múltiples individuos para formar el grupo de parentesco apropiado y no involucraría la muerte del gobernante mismo.

Bajo esta interpretación, por lo tanto, la práctica del sacrificio humano es específica y contingente, y podríamos considerarla dentro de los sacrificios de “alta intensidad”. Actualmente existen numerosos estudios (véase la bibliografía de Schwartz utilizada para este trabajo) que señalan como causa directa del estrés social la formación y urbanización del estado. Pero si el sacrificio humano, como defienden estos autores, fuese una respuesta a esto en el Oriente Próximo, y si las causas fueran tan generalizadas, entonces ¿por qué los sacrificios humanos no están más extendidos?

Bajo esta premisa, esperaríamos ver mucho más regularizado esta práctica con la evidencia textual y arqueológica, por lo que podemos concluir con respecto a este tema la premisa que partimos al inicio de este capítulo: las sociedades del Próximo Oriente y Egipto conocían de estas prácticas, pero no era algo común ni generalizado.

Por otra parte, desde este trabajo se aboga por un cambio de visión con respecto a los estudios de esta temática, donde hasta el momento se suele asociar la práctica sacrificial humana con sociedades no civilizadas, o sociedades marginales. Hemos visto que los sacrificios humanos son prácticas mucho más poderosas, entendidas en los propios términos de la cosmovisión de las sociedades, que los sacrificios de los animales.

En este trabajo sobre el sacrificio humano se ha rechazado además la visión de esta práctica como un soborno a los dioses o un cebo para sus adoradores, y se aboga por un acto de abnegación teñido de profunda devoción (Davies, 1983). La víctima, como se ha establecido al principio de este capítulo, servía como puente entre el mundo terrenal y la divinidad. La propia palabra “*sacrificar*” significa “*hacer sagrado*”, por lo que al sacrificar o hacerse sagrada, la víctima crea, en el momento de su muerte, una unidad innegable entre el hombre y la divinidad. Este acto carecería de significado si no tuvieran todos, plena conciencia de que es justo y necesario.

Al mismo tiempo ¿por qué tenemos tan pocas evidencias, textuales y arqueológicas, de estas prácticas? Si tomamos como ejemplo el yacimiento de Ur, como máximo exponente histórico del sacrificio humano, entenderíamos esta práctica como profundamente conocida y fundamentada, con rituales específicos de esta sociedad. Pero aun contando con este yacimiento, se carece de información, ya sea por los continuos saqueos y problemas políticos de la región que han hecho que evidencias de gran importancia se pierdan para siempre; así como por otros problemas derivados de la investigación. Sea como fuere, no contamos con la suficiente información como para poder determinar el grado de presencia de esta práctica en los yacimientos próximo - orientales y egipcios. Pero sí podemos confirmar su existencia y conocimiento en las sociedades, estando presente para determinados momentos en los que se requiera.

Los hallazgos que hemos explicado en este trabajo dan testimonio de una similitud de este rito en una base intercultural, fundada con seguridad en los contactos culturales derivados de la difusión comercial.

Es imposible negar la falta de información con respecto a esta práctica en Oriente Próximo, cuya naturaleza puede ser variada como explicamos al inicio de este

capítulo y desgranamos a lo largo de todo el trabajo. Por un lado, corremos el riesgo de caer en la *argumento ex silentio*, es decir, sacar una conclusión en base a fuentes parciales. Por otro lado, ¿hasta qué punto podemos introducirnos o conocer la *psique* de estas sociedades para separar un sacrificio de otro? Lo que está claro es que se necesitan más trabajos de investigación que traten este tema en profundidad para poder conocer mejor estas prácticas en un futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aston, D.A. & Bader, B. (2010). Fishes, ringstands, nudes and hippos: A preliminary report on the Hyksos palace pit complex L81: in *Egypt and the Levant*, 19.

Bermejo Barrera, J. C. (1992). "De la arqueología de las religiones a la arqueología de las formas simbólicas: bases teóricas y metodológicas" En F. Acuña (ed.). *Finis Terrae. Estudios en Lembranza do Prof. Alberto Balil*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela: 417-438.

Bietak, M. (1968). Vorläufiger Bericht über die erste und zweite Kampagne der österreichischen Ausgrabungen auf Tell Ed-Dab'a im Ostdelta Ägyptens (1966, 1967), en: *MDAIK* 23.

- (1996): *Avaris, the capital of the Hyksos: recent excavations at Tell el-Dab'a*. British Museum Press for the Trustees of the British Museum.
- (2007). Où est le palais des Hyksôs? À propos les fouilles a Tell el-Dab'a et Ezbet Helmi, CRAIBL.
- (2010). A Palace of the Hyksos Khayan at Avaris,“ in: P. Matthiae, F. Pinnock, L. Nigro, and N. Marchetti (eds.), *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East (2-11 May 2008 in Rome, Wiesbaden: O. Harrassowitz*.
- (2010). Le Hyksos Khayan, son palais et une lettre en cuneiforme, CRAIBL.

Bietak, M y Frostner-Müller, I (2006). Eine palatiale Anlage der frühen Hyksoszeit (Areal F/II). Vorläufige Ergebnisse der Grabungskampagne 2006 in Tell el-Dab'a: in *Egypt and the Levant*, 14.

- (2007). Discovery of a New Palatial Complex in Tell el-Dab'a in the Delta: Geophysical Survey and Preliminary Archaeological Verification,” 119-125, in: Z. Hawass & J. Richards (eds), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt, Essays in Honor of David O'Connor*, vol. I, Cairo: Supreme Council of Antiquities.
- (2009). Der Hyksospalast bei Tell el-Dab'a. Zweite und dritte Grabungskampagne (Frühling 2008 und Frühling 2009), *Egypt and the Levant* 19.

- Borgeaud, P. (1986). "Le problème du comparatisme en histoire des religions". *Revue européenne des Sciences Sociales. Cahiers Vilfredo Pareto* 24: 59-75.
- Bowie, F. (2000). *The Anthropology of Religion*. Blackwell. Oxford.
- Bubloz, Y. (2006). "Le comparatisme en Histoire des Religions: entre *Tremendum* et *Fascinans*" En M. Burger y C. Calame (eds.). *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*. Edidit - Archè. Paris-Milano: 9-16.
- Clarke, D. (1978.). *Analytical Archaeology*. Methuen & Co Ltd. Bristol.
- Davies, N. (1983). *Sacrificios humanos*. Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Eliade, M. (1981). *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- García Quintela, M. V. (1999). *Dumézil (1898-1986)*. Ediciones del Orto. Madrid.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. Ed. Anagrama. Barcelona.
- Hodder, I. (2007). (ed) *Excavating Çatalhöyük: South, North and KOPAL area reports from the 1995-99 seasons*. McDonald Institute for Archaeological Research / British Institute of Archaeology en Ankara Monograph.
- Holdrege, B. A. (1994). "Comparative religion with a difference" En U. Bianchi (ed.). *The notion of "Religion" in comparative research. Selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3er-8th September, 1990*. "L'Erma" di Bretschneider. Roma: 803-812.
- Hubert, H. y Mauss, M. (1968). "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice" En M. Mauss (ed.). *Oeuvres. I. Les fonctions sociales du sacré* (Vol. 1). Ed. de Minuit. París: 193-307.
- Kaufman, S.A., 2007. The Phoenician inscription of the Incirli trilingual: a tentative reconstruction and translation. *Maarav* 14(2), 7–26.
- Kemp, B. J. (2003) *El Antiguo Egipto. Anatomía de una Civilización*, Crítica,.

Barcelona.

Judd, M., y Irish, J. (2009). Dying to serve: The mass burials at Kerma. *Antiquity*, 83(321).

Lapp, P. (1969). The 1968 Excavations at Tell Tacannek, *BASOR*, No. 195 1.

Lange, K.E. 2005. Unearthing Ancient Syria's Cult of the Dead. *National Geographic Magazine*. 207/2, 108-123.

Liverani, M.; Vivanco, J.; Córdoba, J. (1995). *El Antiguo Oriente*. 1ª ed. Barcelona: Crítica.

Lloyd, S. (1960). Ur-al ' Ubaid, ' Uqair and Eridu . An Interpretation of Some Evidence from the Flood-Pit. *Iraq*, 22, pp. 23-31.

Montero Fenollós, J.L. (2000). Metales para la muerte. Costumbres funerarias en la Alta Mesopotamia durante el III milenio a.C., *Aula Orientalis* 17-19.

Nishiaki, Y. (2010). Archaeological evidence of the Early Bronze Age communities in the Middle Euphrates steppe, north Syria. In: Ohnuma *et. al.* (eds.) sasasasasasasasas

Paden, W. E. (2001). "Universals revisited: human behaviors and cultural variations". *Numen* 48 (3): 276-289.

-- (2005). "Comparative Religion" En L. Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion. Second Edition* (Vol. 3). Thomson Gale. Detroit-New York-San Francisco-San Diego-New Haven-Waterville-London-Munich: 1877-1881

Pardo Mata, P. (2009). *Ur: ciudad de los sumerios*, Cuenca.

Parr, P. (1968). The Origin of the Rampart Fortifications of Middle Bronze Age Palestine and Syria, *Zeitschrift des Deutschen Palastina - Vereins*, 84.

Pettinato, G. (2000). *Ebla, una ciudad olvidada*. Madrid: Trotta.

Porter, A. (2012). *Mobile Pastoralism and the Formation of Near Eastern Civilizations: Weaving Together Society*. Cambridge. University Press, Cambridge.

- Pous, D. T. (1997). *Mesopotamian Civilization. The Material Foundations*, Londres 1997
- Ravinell Whitney, G.A. (1975): *The role of human sacrifice in the ancient Near East*. (American Schools of Oriental Research. Dissertation Series, No. 1.) xvi, 383 pp. Missoula, Montana: Scholars Press for the American Schools of Oriental Research.
- Recht, L. (2010). Human sacrifice in the ancient Near East. Trinity College Dublin Journal of Postgraduate Research 9: 168-180.
- (2015). Identifying sacrifice in Bronze Age Near Eastern iconography. N. Laneri (ed). *Defining the Sacred*: 24-37.
- (2015). Symbolic order: Liminality and simulation in human sacrifice in the Bronze Age Aegean and Near East. *Journal of Religion and Violence* Spring 2015: 403-432.
- Redman, C. H. (1990). *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente*. Crítica. Barcelona.
- Reinold, J., y Naggar, C. B.-E. (2000). *Archéologie au Soudan: Les civilisations de Nubie*. Paris: Éditions Errance.
- Reisner, G. A. (1923). *Excavations at Kerma I–V*, Harvard African Studies V–VI, Cambridge, Mass.
- Renfrew, C. (1994). "The Archaeology of Religion" En C. Renfrew y E.B. Zubrow (eds.). *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge University Press. Cambridge: 47-54.
- Reverdi, O. y Grange, B. (eds.). (1981). *Le sacrifice dans l'Antiquité. Huit exposés suivis de discussions par Jean-Pierre Vernant, G.S. Kirk, Walter Burkert, H.S. Versnel, Albert Henrichs, Giulia Piccaluga, Udo W. Scholz, Robert Turcan*. (vol. XXVII). Fondation Hardt. Genève.
- Ries, J. (1994). "La méthode comparée en histoire des religions selon Georges Dumézil et Mircea Eliade" En U. Bianchi (ed.). *The notion of "Religion" in comparative*

research. *Selected proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3er-8th September, 1990.* "L'Erma" di Bretschneider. Roma: 713-719.

Román, M. T. (1996). *Diccionario de las religiones.* Alderabán. Madrid.

Sanmartín, J.; Serrano, J.M. (1998). *Historia antigua del Próximo Oriente. Mesopotamia y Egipto.* Akal. Madrid.

Säve-Söderbergh, T. (1951). The Hyksos Rule in Egypt, *JEA*, 37.

Schwartz, G.M. (2003). *The archaeology of Syria. From complex hunter gatherers to early urban societies,* Cambridge: Cambridge University Press.

- Curvers, H. H., Dunham, S., Stuart, B. (2003). Third-Millennium BC Elite Tomb and Other New Evidence from Tell Umm El-Marra, Syria, *AJA*.
- *et. al.* (2006). A 3rd-millennium BC elite tomb from tell Umm el-Marra, Syria, *American Journal of Archaeology* 110.
- (2007a). Status, ideology and memory in third millennium Syria: 'royal' tombs at Umm el-Marra, in *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*, ed. N. Laneri. Chicago (IL): Oriental Institute of the University of Chicago.
- (2007b). Taking the long view on collapse: a Syrian perspective, in *Sociétés humaines et changement climatique à la fin du troisième millénaire: une crise a-t-elle eu lieu en Haute Mésopotamie?* , eds. C. Kuzucuoğlu & C. Marro. (Varia Anatolica XIX.) Paris: De Boccard/Institut français d'études anatoliennes Georges-Dumézil – Istanbul.
- (2012). Archaeology and sacrifice, en *Ritual Killing: the Archaeology of Sacrifice in the Ancient Near East* , eds. A. Porter & G. Schwartz. Winona Lake (IN): Eisenbrauns.
- (2013). Memory and its Demolition: Ancestors, Animals and Sacri • ce at Umm el-Marra, Syria. *Cambridge Archaeological Journal*, 23

Segal, R. A. (2001). In defense of the comparative method. *Numen* 48 (3)

Shaw, I. (2010). *Historia del Antiguo Egipto.* La esfera de los libros.

Speiser, E. A. (1931). Ethnic Movements in the Near East in the Second Millennium B.C.," AASOR, 13.

Spalinger, A., (1977/1978). A Canaanite ritual found in Egyptian reliefs. *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 8, 47–60.

Sugiyama, S. (2005). *Human Sacrifice, Militarism and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*. Cambridge: Cambridge University Press.

B.G. Trigger, B. G. (1993). *Early Civilizations: Ancient Egypt in Context*, Cairo, 84

van Baal, J., 1976. Offering, sacrifice, gift. *Numen* 23, 161-178.

van den Brink, E.C.M. (1982). *Tombs and Burial Customs at Tell el-Dab'a*, Vienna, 48–50.

Van Dijk, J. (2007). Retainer sacrifice in Egypt and in Nubia. En Jan N. Bremmer (ed.), *The Strange World of Human Sacrifice. – Studies in the History and Anthropology of Religion*, Vol. 1 (Leuven, Peeters, 2007).

VV.AA. (2001). Diccionario Akal de las religiones. Filoramo, G. (ed.) Akal. Madrid.

Wait, G. A. (1985). *Ritual and Religion in Iron Age Britain (vol. 149)*. BAR British Series. Oxford.

Woolley, L.; Hall, H.; Legrain, L. (1934). *Ur Excavations: II Royal Cemetery*. 1ª ed. Londres, Trustees of the two museums by the Oxford University Press.

- (1965). *The Sumerians*. Nueva York, W.W. Norton.

- Moorey, P. (1982). *Ur "of the Chaldees"*. Ithaca, Nueva York, Cornell University Press.

ANEXOS

FIG. 1. Cronología del Segundo Periodo Intermedio (Kuhrt, 2002).

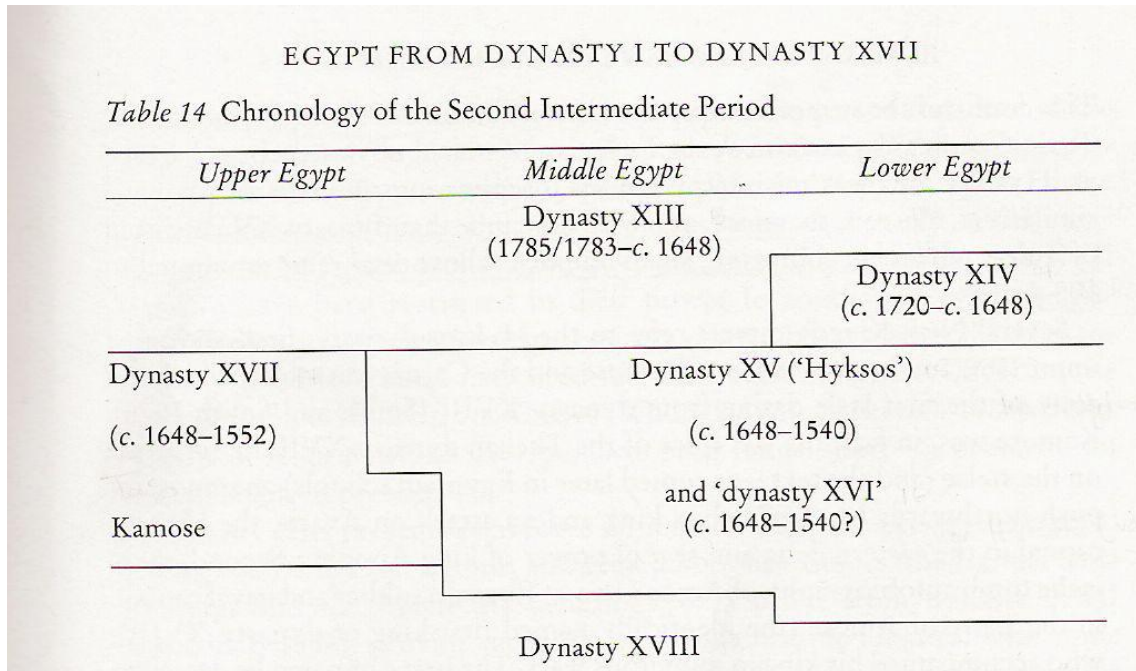


FIG. 2. Yacimiento de Tell el-Dab'a (Bietak, 1996).

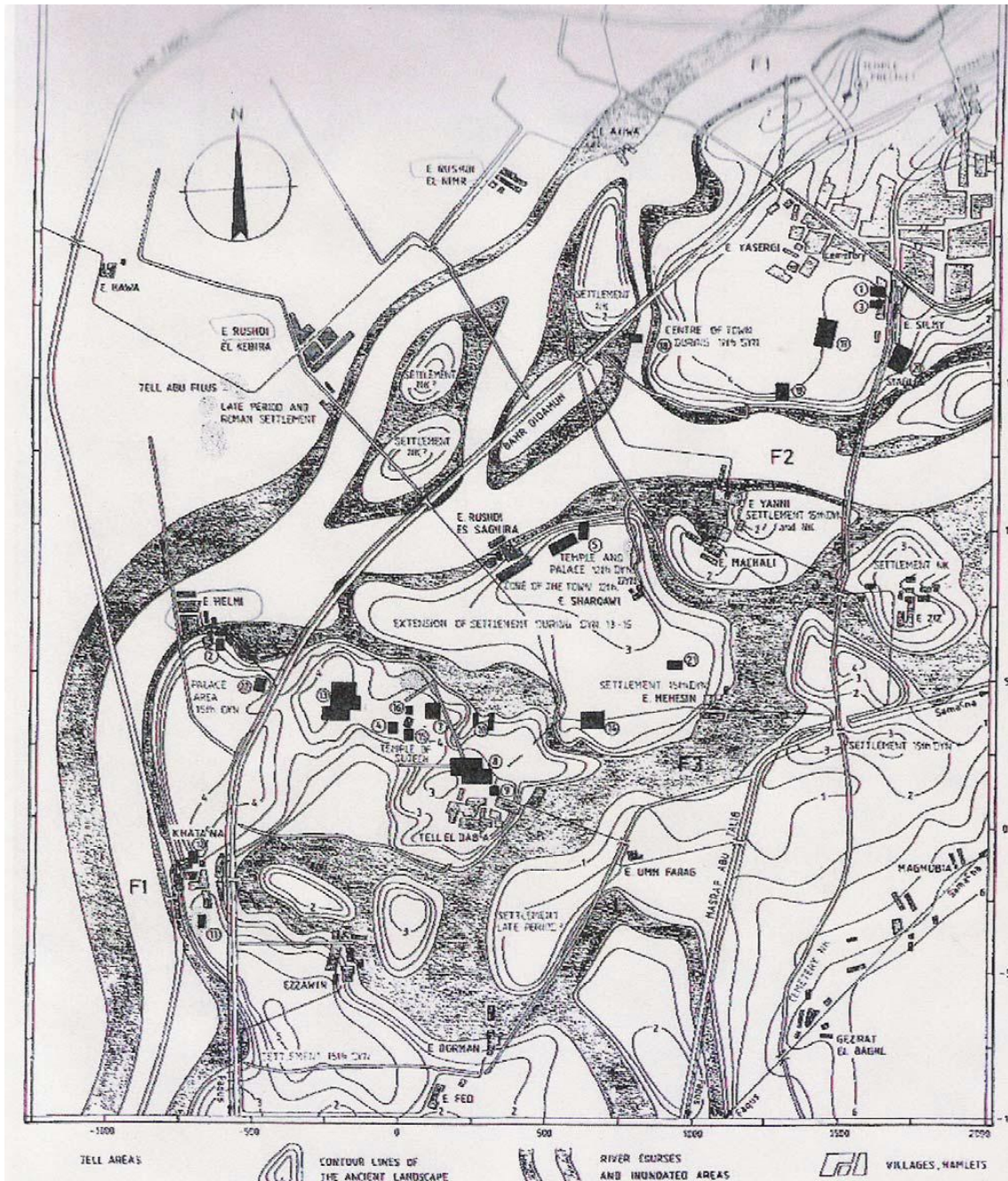


FIG. 3. Esquema estratigráfico de Avaris (Bietak 1996).

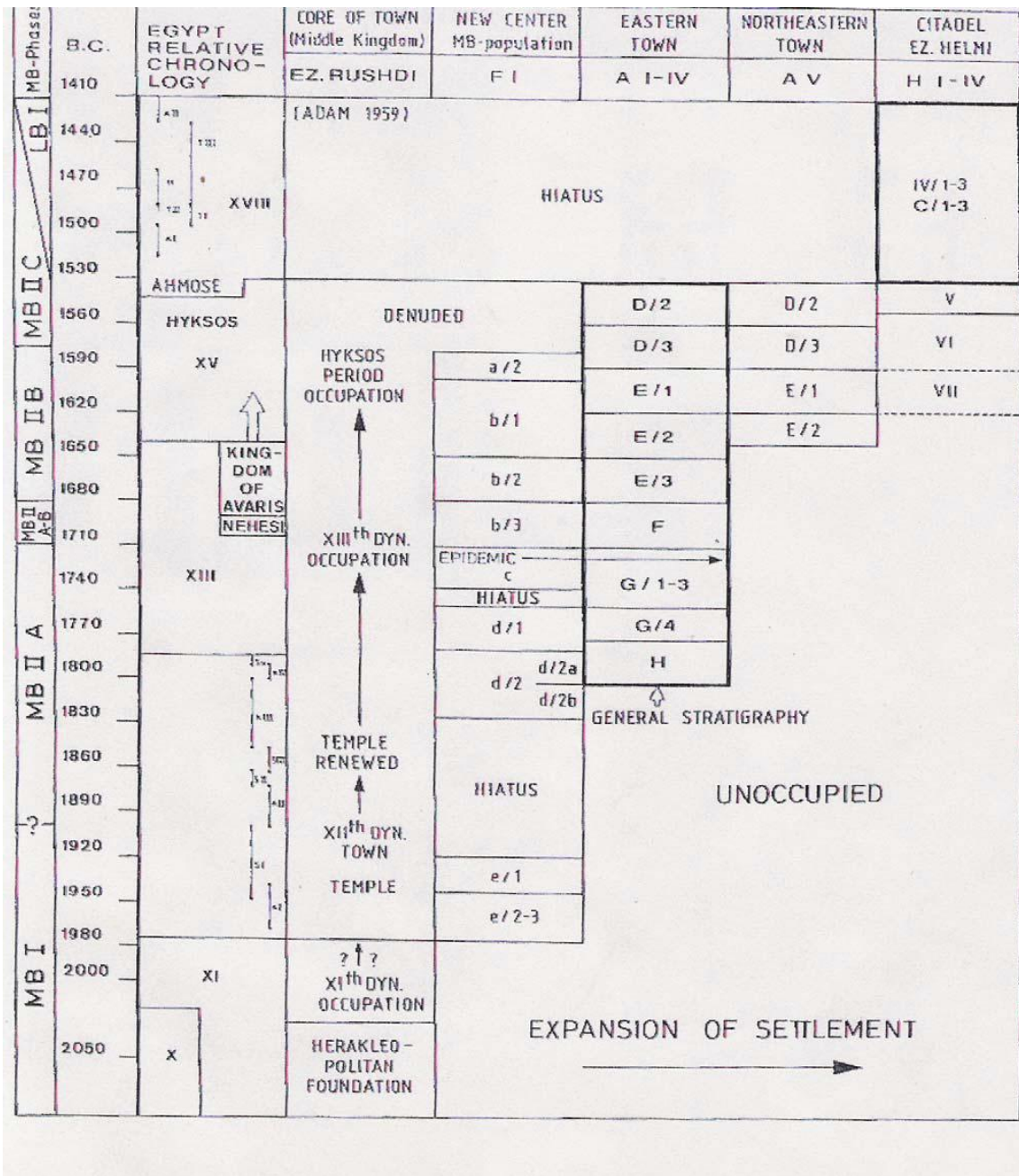


FIG. 4. Yacimiento de Tell Umm el-Marra (Schwartz, 2003).

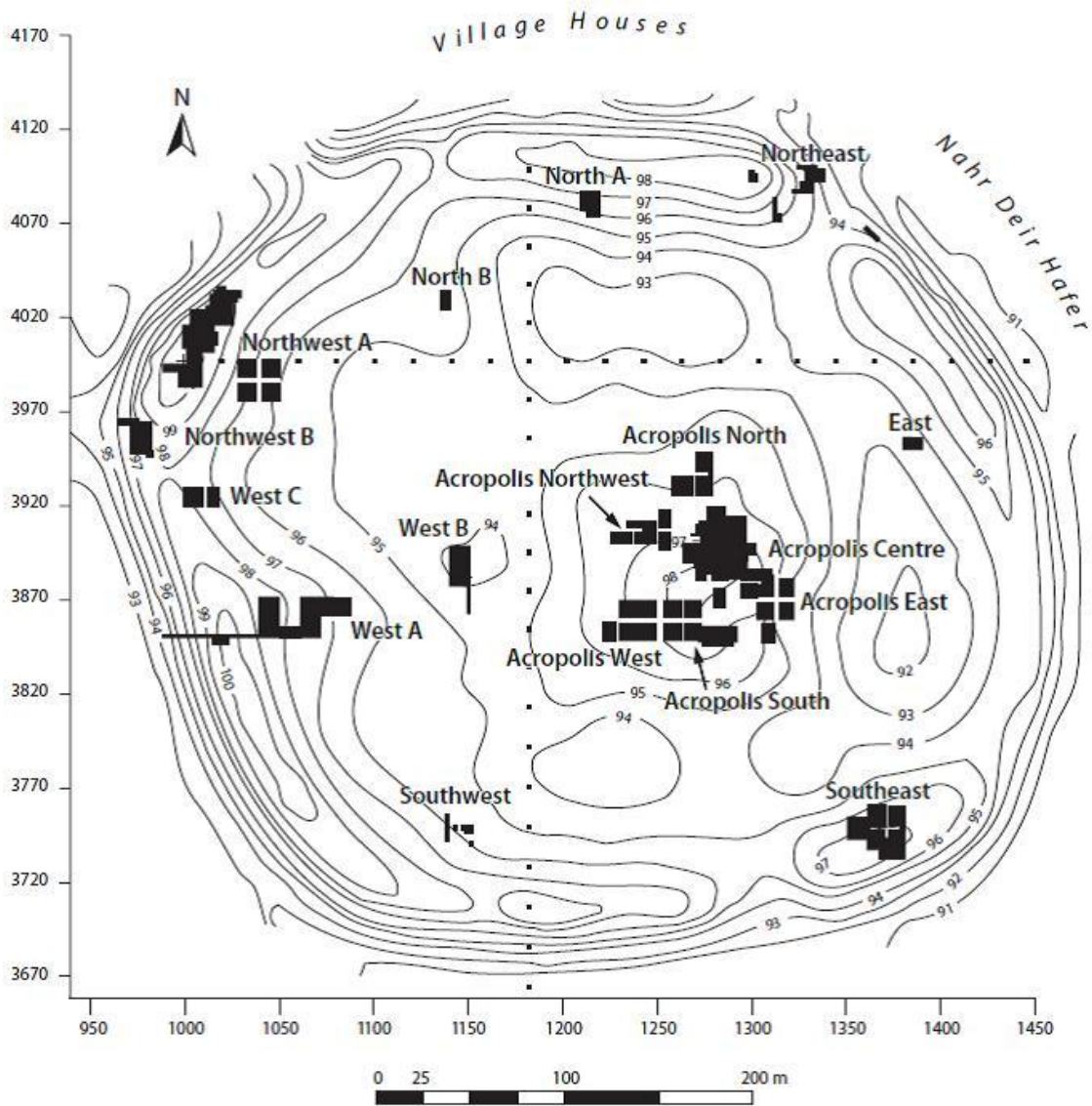


FIG 5. Estructura funeraria con restos humanos variados (Schwartz, 2013).



FIG. 6. Tumba del complejo E (equinos y restos de bebés humanos (Schwartz, 2013) de Umm el-Marra.



FIG. 7. Enterramiento de guerrero en Tell el-Dab'a.

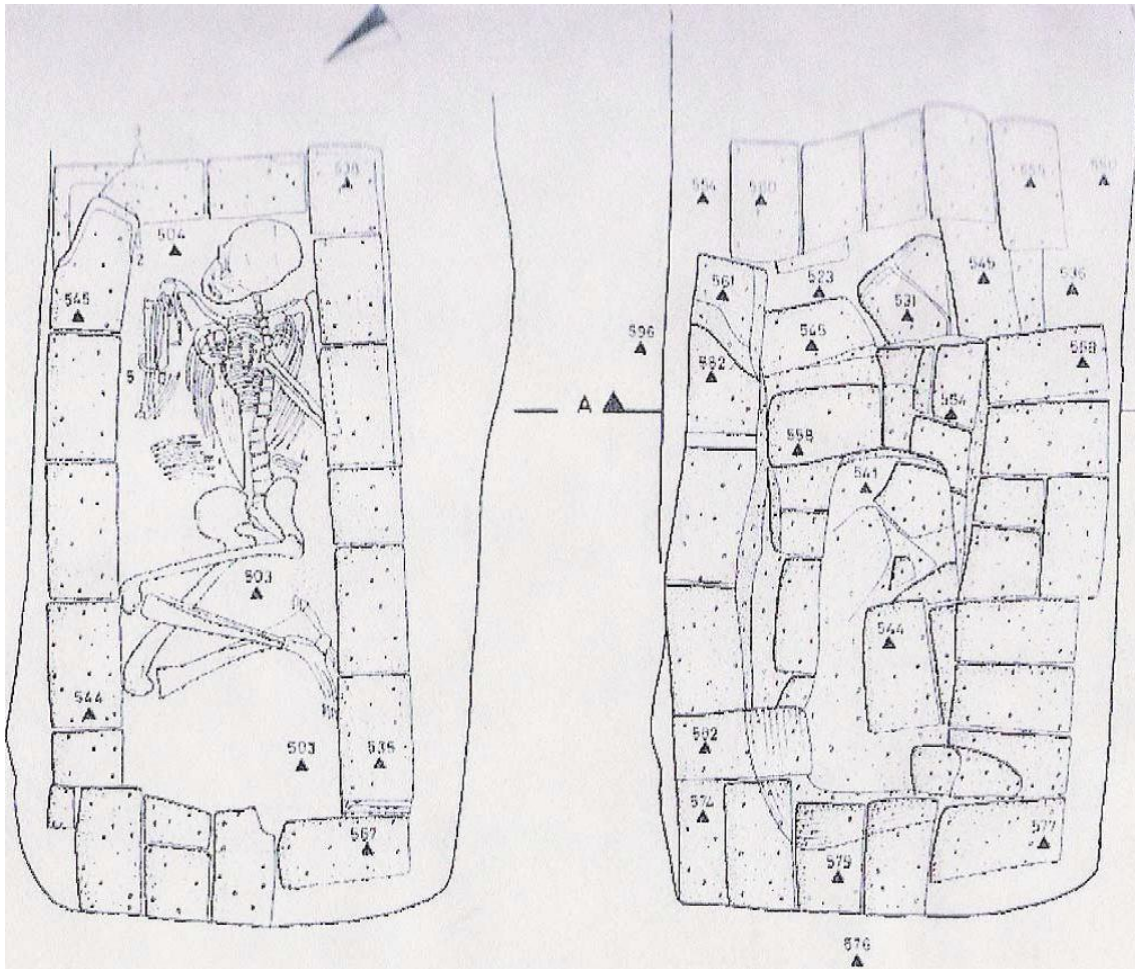


FIG. 8. Varios enterramientos con sacrificios humanos en Tell el-Dab'a.

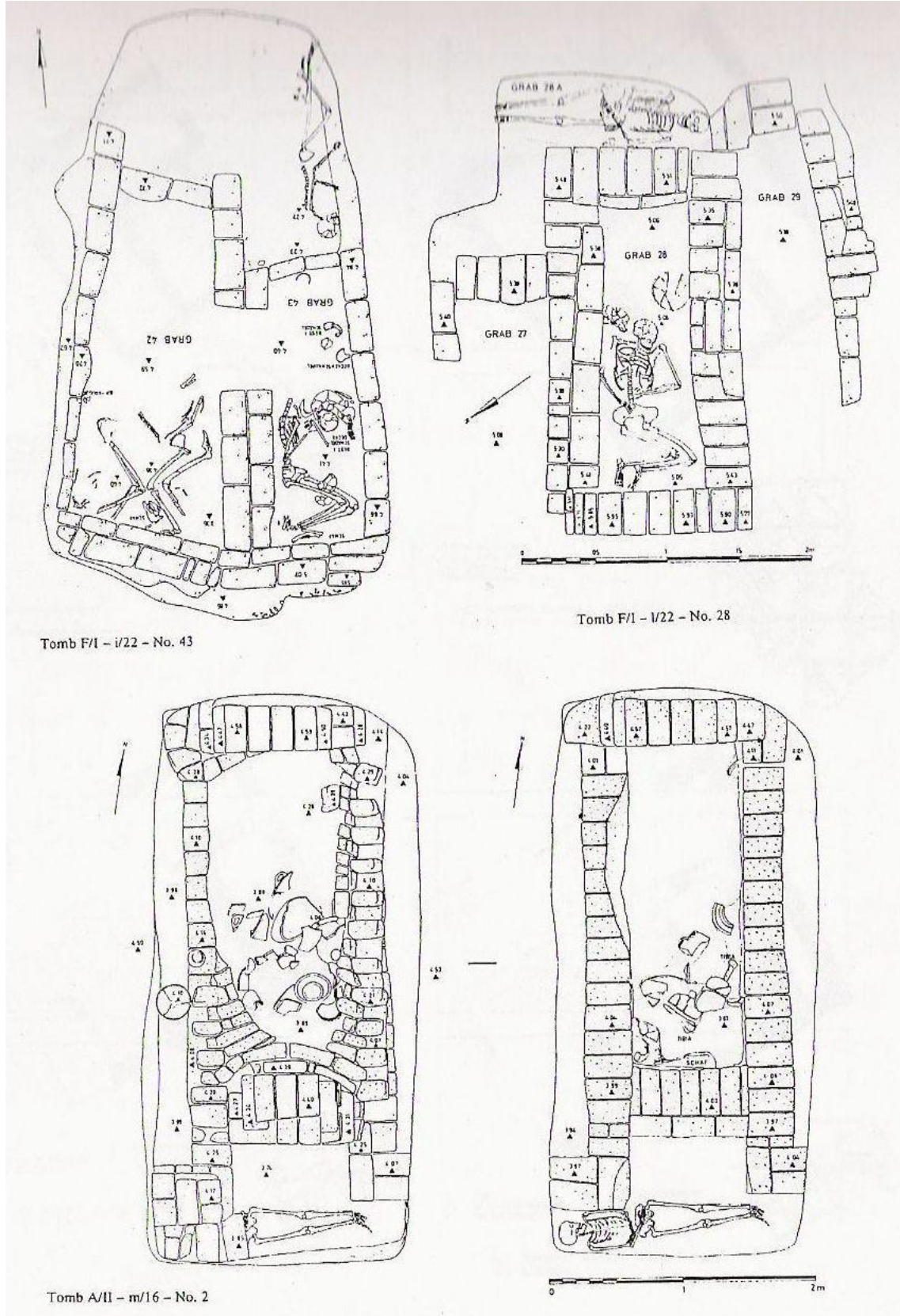


FIG 9. Estructura funeraria del Pozo 1 (*Shaft 1*) (Schwartz, 2013).

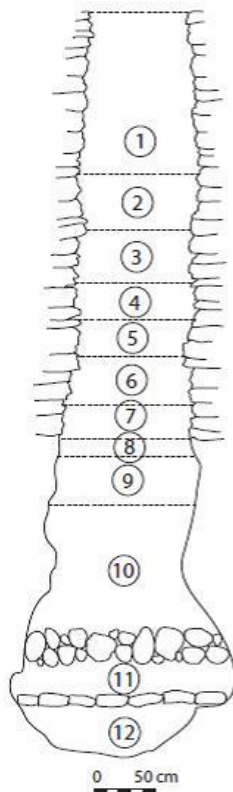


Table 1. Contents of the layers of Shaft 1.

Layer	Description of contents
1	Adult (aged) female equid; infant sheep/goat; puppy; infant <i>Lepus</i> (hare)
2	Hind end of donkey
3	Adult male equid (horse?); equid fetus
4	Three disarticulated partial sheep, cut and defleshed; equid fetus
5	Adult (aged) female dog
6a	Adult male dog; subadult sheep
6b	Four equid fetuses; sheep/goat fetus/neonate
7	Adult equid (horse?); equid; adult dog
8	Rear half of articulated young equid; complete dog
9	Disarticulated equid, sheep/goat, dog and bird remains
10	Two <i>Gyps fulvus</i> (griffon vultures) missing bones distal to the humerus
11	Thirteen humans; adult dog; small birds in niches
12	Area without ritual depositions below the boulders and sherds of layer 11

FIG 10. Estructura funeraria de Arslantepe (Schwartz, 2012).

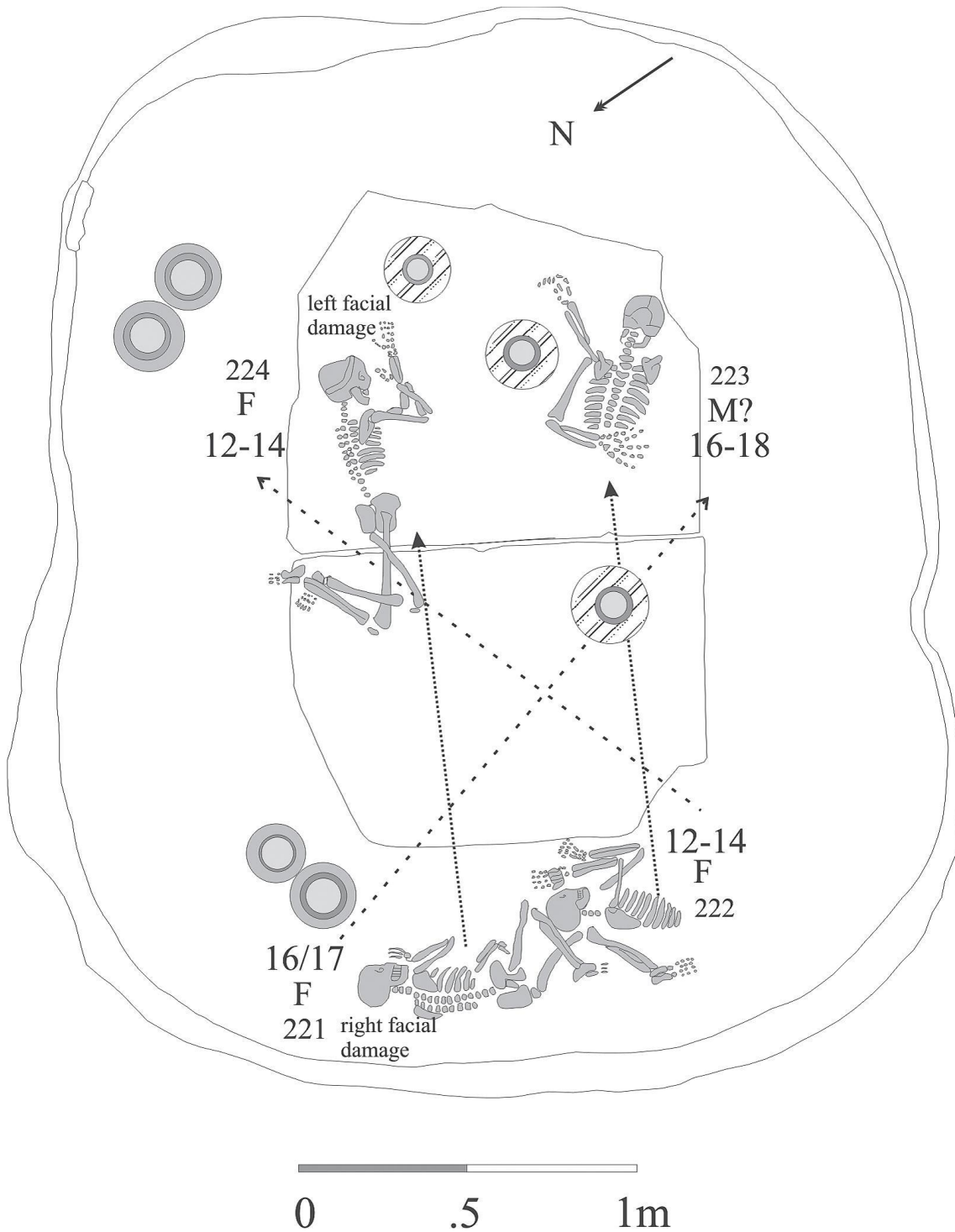


FIG 11. Estructura de la necrópolis de Ur (Woolley, 1934).

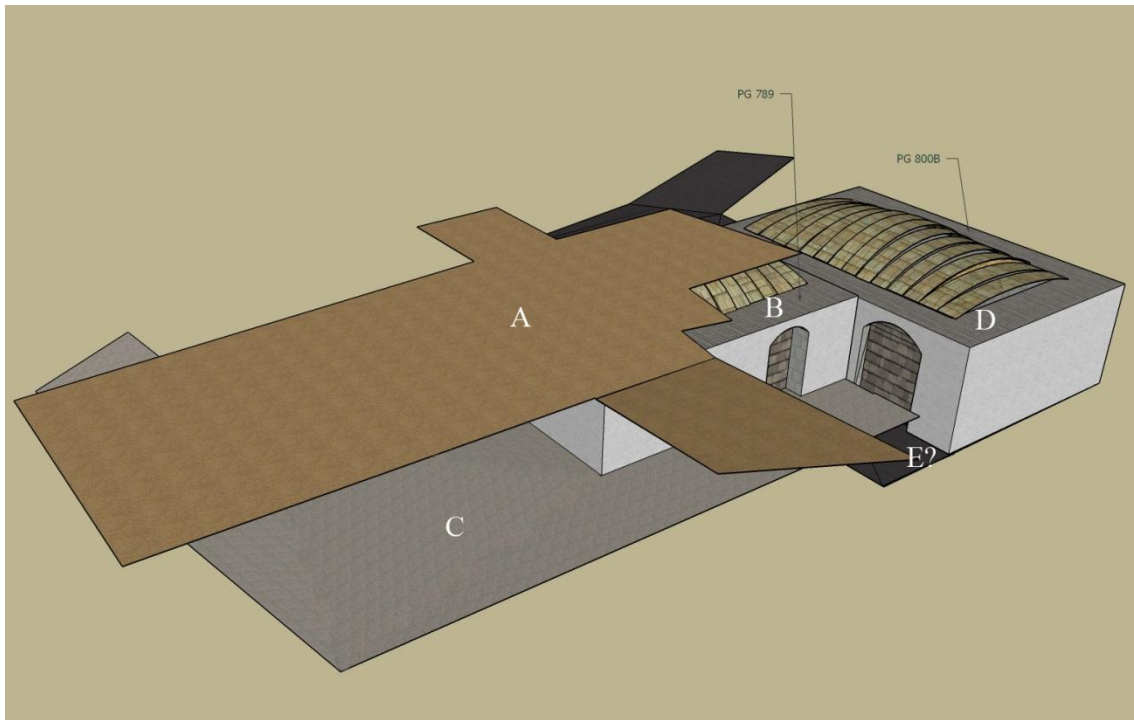


FIG 12. Gran pozo de la muerte (tumba 1237), Ur (Woolley, 1934).

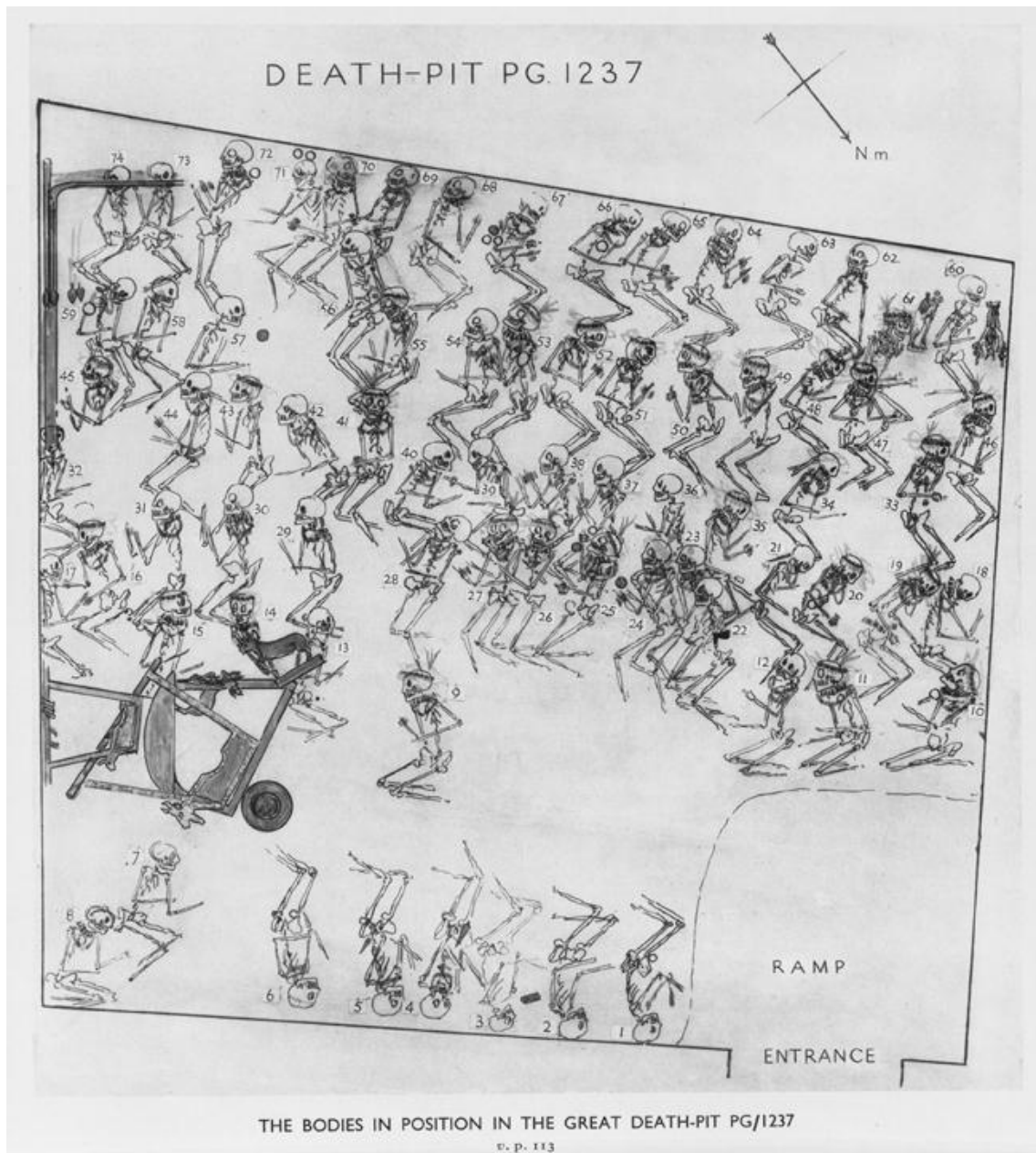


FIG 13. Recreación de una tumba Real del Cementerio de Kerma (Reisner, 1923)

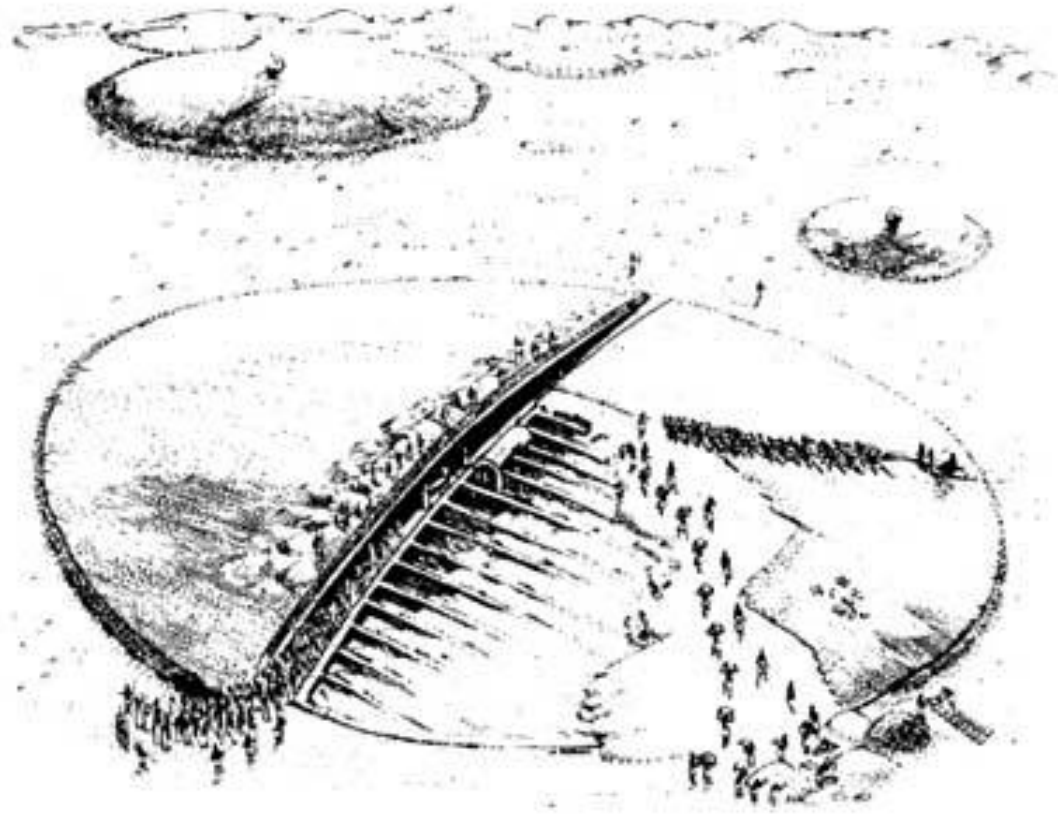


FIG 14. Detalle de un individuo con golpe en la cabeza (Reisner, 1923)

