

LAS OBRAS MÁS HERMOSAS
DE LA LITERATURA ACADIA

EL POEMA DE ADAPA

INTRODUCCIÓN

La composición en la que se narra la historia de Adapa nos ha sido transmitida por cuatro fragmentos de tablillas conocidas en el argot científico mediante las letras A, B, C y D. De estos manuscritos el B es el más extenso y procede del archivo de El-Amarna¹. El manuscrito B es el más importante no solo por su extensión sino fundamentalmente porque nos suministra la parte más interesante de la historia. Los manuscritos A, C y D² proceden de la biblioteca ninivita de Ashurbanipal. El manuscrito D es un fragmento de la parte final de la historia en donde se pone de manifiesto que la historia de Adapa podía ser empleada como un conjuro contra las enfermedades tal vez asociadas al viento del Sur y sobre cuyo tratamiento la intervención de Adapa debía ser considerada especialmente eficaz.

La historia de Adapa es la narración de unos acontecimientos que nos sumen en la perplejidad y el misterio. Posiblemente sean estos dos conceptos los que con mayor

¹ Hoy día este manuscrito está conservado en la Morgan Library de Nueva York con el número de inventario MLC 1296.

² Para una información más pormenorizada sobre cada uno de estos tres manuscritos puede consultarse S. A. Picchioni, 1981: 127, para A1; 131 para A2; 131 para C; 137 para D.

precisión definen su desarrollo. El fragmento A nos introduce en un mundo en donde se manifiesta el tipo de relación existente entre Ea, el dios de Eridu y Adapa, cuya función primordial era atender a todas las necesidades que exigían el culto de este dios.

Un buen día Adapa decide pilotar el barco de Ea, un barco mágico que solo el dios sabía pilotar y del que Adapa no poseía los conocimientos necesarios para manejarlo, cometiendo de este modo una gran imprudencia. El fragmento B retoma la historia en el punto en que lo había dejado el fragmento A. Adapa aprovecha el sueño de Ea y usurpa las funciones divinas yéndose a pescar en el barco del dios. Como consecuencia de su inexperiencia, zozobra en medio del mar y el viento del Sur, un viento huracanado al tiempo que un poderosísimo demonio, hunde la barca. Adapa, profundamente irritado, profiere contra este viento una maldición que se cumple y el viento del Sur se ve en consecuencia privado de las alas que le posibilitan el movimiento. Pero esto conlleva un desequilibrio en la Naturaleza que, advertido por el supremo dios Anu, produce en el dios una cólera irrefrenable. Las noticias que recibe Anu lo llevan a tomar la decisión de castigar severamente a Adapa por tamaña osadía. Pero en ese momento entra en acción el dios Ea, quien dando una serie de consejos a Adapa, tales como no aceptar ni la comida ni la bebida que le ofrezcan en los cielos, pretende salvar a su protegido de una muerte segura. Cuando Adapa sube a los cielos, a la morada del dios Anu, se encuentra con dos divinidades, Dumuzi y Ningizzida, que se hallaban a las puertas de la mansión del dios supremo. Adapa, aleccionado por Ea y con una habilidad suma no exenta de engaño, se granjea el favor de estos dos personajes, los cuales acabarán intercediendo por Adapa ante Anu. El dios de los dioses escucha el alegato de Adapa y decide, al parecer, otorgarle entre otros dones el don de la inmortalidad representado por el alimento y la bebida de la vida. Pero Adapa, siguiendo escrupulosamen-

te los consejos de Ea, rehúsa probarlos, por lo que Anu, sumamente extrañado, le ordena que regrese a la Tierra.

El fragmento D nos refiere una versión ligeramente diferente de la reacción de Anu y acaba con el conjuro contra una enfermedad a la que, una vez introducida en la humanidad, la diosa Ninkarrak pondrá remedio. Durante mucho tiempo los estudiosos se han preguntado cuál era el último significado de esta historia sencilla, breve pero inquietante y capaz de sembrar la perplejidad en los lectores. Desde perspectivas muy diversas se ha tratado de desentrañar todo el armazón simbólico que la envolvía³. Para algunos el texto de Adapa no era ni siquiera un mito⁴, en tanto que para otros no cabía la menor duda de que estábamos ante un verdadero mito⁵. Frente a algunas interpretaciones restrictivas que ven en nuestra historia la representación de un arquetipo, la de un hombre perteneciente a una clase especial donde el mito básicamente vendría a establecer la condición específica del sacerdocio, no la condición genérica de la mortalidad humana⁶, la mayoría de los intérpre-

³ Una de las analogías que mayor éxito alcanzó cuando se trató de interpretar la figura de Adapa fue la efectuada por algunos estudiosos con el personaje de Adán de los primeros capítulos del Génesis. Tanto por lo que de ellos se narra como por el parecido fonético entre los nombres de ambos personajes. Algunos autores vieron en determinados pasajes del poema de Adapa huellas de una antiquísima redacción del tema del Paraíso, llena de figuraciones mitológicas, y llegaron incluso a considerar el poema acadio como una especie de prototipo de la narración bíblica. Véase para estos extremos H. Gunkel, 1895: 148-150 y 420-422, quien, además del texto bíblico del Génesis alude a Job 15: 7-8 y Ezequiel 28: 12 y ss. Pero lo cierto es que, si contrastamos ambas narraciones, podríamos ver según M. Jastrow, 1898: 544 y ss., dos historias que, poseyendo un fondo común, tienen no obstante una serie de divergencias peculiares debidas al mundo del que proceden; en el caso bíblico es preciso retrotraerse al mundo cananeo y en el caso de Adapa, al mundo mesopotámico.

⁴ Cf. J. Bottéro y N. S. Kramer, 1993: 93.

⁵ Ph. Talon, 1990: 53-54.

⁶ M. Liverani, 1982: 311-313 y 316-317, piensa que el mito de Adapa establece la función sacerdotal en todas sus características esenciales.

tes abogan por una explicación de mayor amplitud, según la cual Adapa representaría al género humano. Muerte y resignación fueron las claves de este mito para aquellos que por vez primera estudiaron la historia de Adapa. Así M. Jastrow⁷ pensaba que la figura de Adapa ejemplificaría, dentro de las intenciones especulativas de la clase sacerdotal babilonia, la peligrosidad para el hombre de la vida eterna y el motivo de la resignación frente al ineluctable destino de la muerte⁸. De la resignación, actitud básicamente pasiva, mediante un proceso intelectual se fue paulatinamente pasando a la actitud más digna del reconocimiento de los límites del ser humano: El hombre es esencialmente mortal y todo intento de subvertir este principio conduce inexorablemente al fracaso⁹. A nuestro juicio el mito de Adapa trata de reflejar la ineludible necesidad de que el

Adapa y todos los que continúen la función sacerdotal tendrán acceso a la morada de los dioses, pero seguirán siendo mortales. Dentro de la misma línea E. O. James, 1966: 72, señala que el poema testimoniaría el convencimiento de que la muerte podría ser evitada, al menos, por parte de personajes semidivinos y en situaciones particulares si ella no hubiese sido irrevocablemente fijada por los dioses para todos los hombres. Otra interpretación singular del mito se encuentra en P. Michalowski, 1980: 80-82. Según este autor Adapa realiza una aventura que va desde su mundo al mundo celeste, morada de los dioses y de nuevo regresa al mundo terrenal pero dotado de poderes mágicos. Michalowski ve en esto lo que él denomina un «rite de passage» y ve cómo en el texto se trata de reflejar como significado dominante de la composición el problema de la institucionalización de mágico.

⁷ M. Jastrow, 1898: 554.

⁸ Esta resignación que caracteriza a la religiosidad babilonia fue puesta de manifiesto por F. M. Th. Böhl de Liagre, 1959: 416.

⁹ Dentro de esta línea, con algunos matices, van a moverse la mayoría de los intérpretes, así A. Deimel, 1925: 32, quien insiste en la aspiración del ser humano a la inmortalidad, A. Heidel, 1951: 124, E. Vögelin, 1956: 21, G. R. Castellino, 1967: 130, J. Nougayrol, 1970: 221-222; G. S. Kirk, 1971: 124, señala que el ejemplo de Adapa habría sido utilizado por la clase sacerdotal para conducir a los fieles dentro de los límites de la moderación ante eventuales aspiraciones a la inmortalidad.

cosmos esté en perfecto orden, y uno de los rasgos de este orden es la justa adecuación de los seres de este cosmos a sus características esenciales. A los dioses cumple la inmortalidad, los hombres son esencialmente mortales. Un estrecho paralelo con este mito puede constatararse en el mito de Faetón primorosamente narrado por Ovidio en su primer libro de las *Metamorfosis*¹⁰.

Bibliografía selecta

- DALLEY, ST., «Adapa», 2000, 182-188.
FURLANI, G., «Il mito di Adapa», *ANLR* 4 y 5, 1929, 113-171.
— *Poemetti mitologici babilonesi e assiri*, Firenze, 1954, 17-21.
FOSTER, B. R., «Adapa and the South Wind», 1993, 429-434.
JIMÉNEZ ZAMUDIO, R., *Mitología mesopotámica: Adapa y Etana, Dos poemas acadios*, Madrid, 2004, 15-35.
— «Adapa o la inmortalidad frustrada», *Isimu* 8, 2005, 173-200.
LABAT, R., «Le mythe d'Adapa», 1970, 287-294.
PICCHIONI, S. A., *Il poemetto di Adapa*, Budapest, 1981.
ROUX, G., «Adapa, le vent et l'eau», *RA* 55, 1961, 13-33.
SPEISER, E. A., «Adapa», *ANET*, 1969, 101-103.
TALON, PH., «Le mythe d'Adapa», *SEL* 7, 1990, 43-57.

¹⁰ Cf. R. Jiménez Zamudio, 2016: 493-508.

EL POEMA DE ADAPA

Fragmento A₁

- 1 [. I]nteligencia [.....]¹¹
- 2 Su mandato cual una orden de [Anu] dispone.
- 3 Una amplia [in]teligencia y perfecta hizo para él, a fin
de manifestarle los ordenamientos del país.
- 4 A él le dio sabiduría; (pero) vida eterna no le conce-
dió¹².
- 5 En aquellos días, en los años aquellos, al sabio que
habitaba en Eridu

¹¹ El comienzo del poema está desgraciadamente perdido. Posible-
mente narraría el nacimiento de Adapa. Ph., Talon, 1990: 44, señala la
posibilidad de que dicho comienzo esté conservado en un catálogo litera-
rio, citando a S. A. Picchioni, 1981: 86-87, que en el capítulo dedicado a
los testimonios del nombre de Adapa nos ofrece el posible título del poe-
ma: *a-da-pà a-na qéreb šam[é] / u⁴ an^d en-lil-lá* «Adapa al interior de los
cielos / Cuando Anu y Enlil». La palabra que traducimos por 'inteligencia'
responde a una posible reintegración del término acadio *tašimtum*.

¹² Compárense los cinco primeros versos con las palabras de la tabe-
nera a Gilgamesh que encontramos en un texto de antiguo babilonio
preteniente a la tercera columna del manuscrito Meissner, *Gilg* X líneas
1-5: «¡Gilgamesh!, ¿A dónde te encaminas? / La vida que tratas de alcan-
zar no la encontrarás./ Cuando los dioses hubieron creado la humani-
dad,/ reservaron la muerte para la humanidad;/ ellos en cambio han rete-
nido entre sus manos la vida».

- 6 Ea lo creó como sucesor¹³ en medio del linaje humano.
7 Sabio él —su palabra nadie desprecia—,
8 capaz, el más inteligente de los Anunnaki él era;
9 inmaculado, de puras manos, sacerdote «pashīshu»¹⁴
que observa meticulosamente los ritos.
10 [C]on los cocineros él realizaba las labores de cocina.
11 [C]on los cocineros de Eridu él realizaba las labores de cocina.
12 Todos los días preparaba el pan y el agua de Eridu.
13 [Co]n sus puras manos él la mesa disponía.
14 [Si]n su intervención la mesa no era recogida.
15 Él pilotaba la barca; realizaba la faena cotidiana de la pesca de Eridu¹⁵.
16 En aquellos días, Adapa, el habitante de Eridu,
17 [... ..] mientras Ea permanecía ocioso en su aposento,

¹³ La traducción de «sucesor» por la que nos hemos inclinado es ya antigua y supone una lectura *rid-di* como propuso Ph., Talon, 1990: 54, en lugar de *šed-di* «espíritu benigno» propugnada por otros especialistas.

¹⁴ En sumerio este sacerdote recibía el nombre de *gudu4 šu-sikil*.

¹⁵ Según Ph. Talon, 1990: 45, el pasaje recogido en los versos 5-15 no deben aplicarse a Adapa como habitualmente se hace, sino al dios Ea ya que los epítetos que aparecen en este fragmento tales como *lēu*, *atrahāsis* solo pueden referirse a Ea. Las actividades referidas a la cocina y a la pesca que dependen de Ea, deben mostrarnos aquel momento mítico, anterior a la creación del hombre, en que los dioses tenían que dedicarse a estos menesteres. Para ello emplea el conocido expediente épico *inūma*... «cuando» seguido de formas verbales en imperfectivo tal como se testimonia en el Poema de la Creación del Hombre I 1-4 «Cuando los dioses eran como hombres / llevaban el trabajo, soportaban el esfuerzo / grande era el esfuerzo de los dioses / el trabajo era pesado, enorme la fatiga». Este expediente épico ya había sido empleado por los Sumerios. Como puede comprobarse en el prólogo de *Gilgamesh, Enkidu y el Inframundo* con un desarrollo más amplio, líneas 1-16. Véase A. Shaffer, 1963: 99, y G. Pettinato, 19934: 329.

- 18 todos los días del santuario de Eridu cuidaba.¹⁶
 19 [En el m]uelle puro, muelle del esplendor del cielo, se
 embarcó en el velero.
 20 [Sin] timón su barco se deslizaba.
 21 [Sin re]mo trataba de pilotar contra corriente su bar-
 co.¹⁷
 22 [..... en] el anchuroso [m]ar
 23 [.....]. [..].

Fragmento A₂

- 1 (El barco él pilotaba) [.....]
 2 En aquellos días Ad[apa.....]
 3 Todos los días [.....]
 4 En el muelle p]uro.....]
 5 Sin t[imón]¹⁸
 6 Sin [remo]¹⁹
 7 En el m[ar.....]²⁰

¹⁶ Alusión a las funciones específicas de Adapa, tales como la de vigilar como portero de la casa de Ea, mientras este descansaba.

¹⁷ El barco del que se apodera Adapa para su osada travesía es el barco mágico de Ea cuyas propiedades son enumeradas en el viaje que efectuó Enki a Nippur y de cuya travesía poseemos un poema sumerio de unos ciento treinta versos. Véanse para este poema A. A. Al Fouadi, 1959; y J. Bottéro y N. S. Kramer, 1993: 142-150. Ahora bien, Adapa no tiene los medios necesarios para maniobrar y el barco va a la deriva hasta llegar al anchuroso mar. Hasta cierto punto este relato nos recuerda el mito clásico de Faetón quien a pesar de los consejos de su padre Febo, decide conducir el carro en que Febo se desplaza diariamente de una parte a otra del cielo. El destino no puede ser más trágico al precipitarse desde las alturas ya que Faetón es incapaz de conducir el carro. Esta historia está ampliamente relatada por Ovidio en *Metamorfosis* II 1-402. Para un estudio más detallado puede consultarse R. Jiménez Zamudio, 2016: 493-508.

¹⁸ Gracias a esta línea pudo completarse el comienzo del fragmento A1.

¹⁹ Este fragmento completa a A1 21.

²⁰ Cf. A1 22.

8 En? [.....]
9 [.....]

*Fragmento B*²¹

1 ... [.....]
2 El viento del sur²² [.....]
3 En la mo[rada de los peces hizo que se sumergiera]²³
4 «Viento del sur [...] tus hermanos²⁴, cuantos [...]»
5 Quiébrese tu al[a]²⁵.
6 Como con su boca dijo,
7 se quebró el ala [del viento] del sur.
8 Durante siete días [el vien]to del sur no sopló sobre el
país²⁶.

²¹ El manuscrito B es el más extenso y procede del archivo de El-Amarna.

²² Se trata de un viento del sureste, procedente del océano Índico. Los vientos del sureste en la zona sur de Mesopotamia son poco frecuentes pero muy violentos, acompañados de lluvias y tempestades de polvo. Pueden llegar a alcanzar velocidades de más de 100 km por hora y atravesar amplias regiones.

²³ Verso de difícil lectura e interpretación. Nuestra traducción es una posibilidad basada en la lectura acadia que nos ha parecido más razonable.

²⁴ *iltānu* «el viento del norte», *šadû* «el viento del Este», *amurrû* «el viento del oeste». Todos estos vientos eran considerados masculinos frente al *šûtu* «el viento del sur» que es femenino.

²⁵ Fórmula de maldición.

²⁶ En el conjunto de estas ocho primeras líneas vemos cómo Adapa, aprovechando el momento en que Ea está descansando, usurpa las funciones divinas yendo a pescar en el barco del dios. Siendo incapaz de maniobrar correctamente, llega hasta el mar donde emerge el viento del Sur, un viento terrible, y también un demonio especialmente poderoso ya que se trata de Pazuzu, el príncipe de los demonios, cuyo amuleto tenía fines apotropaicos sirviendo para alejar a los malos espíritus. El poder de este demonio era grande sobre los demás demonios, de suerte que si era vencido, se corría el riesgo de que los demás demonios se apoderasen del país. En el fondo de estas líneas subyace un aspecto médico-religioso muy acorde con el papel preponderante que juegan Ea y Eridu en la lite-

- 9 Anu llama [a] su mensajero Ilabrat²⁷ (diciéndole):
10 «¿[P]or qué hace siete días que el viento del Sur no
sopla sobre el país?».
11 Su mensajero Ilabrat le respondió:
12 «¡Oh [mi se]ñor! Adapa, el hijo de Ea,
13 quebró el ala del viento del Sur».
14 Anu, al oír esta noticia, gritó: «¡Basta!»²⁸. Se levantó
de su trono.
15 «[..... ¡Que] me lo traigan aquí!».

*Consejos que Ea da a Adapa para el momento
en que haya de presentarse ante el gran dios Anu*

- 16 Ea —él conoce los asuntos del cielo—²⁹ lo tocó.
17 [.....] le hizo llevar (a Adapa) (el cabello desarre-
glado),
18 un vestido de luto le mandó ponerse³⁰
19 [y una ad]vertencia le hace:

ratura exorcística. Todo esto explica el temor que sentían los grandes dioses ante la desaparición del viento del Sur. Cf. para estos extremos P. Michalowski, 1980: 78.

²⁷ Divinidad procedente posiblemente de Asia Menor, de etimología desconocida y que fue rápidamente asimilada a la divinidad sumeria Ninshubur, con las funciones de mensajero de Anu.

²⁸ Lo que hemos traducido por «¡Basta!» literalmente es «¡Ayuda!» Posiblemente se trate de una exclamación de estupor.

²⁹ Mejor que por una oración de relativo, dada la falta de marca de Subjuntivo en la forma verbal *i-de*, he preferido traducir la frase como «Ea conoce los asuntos del cielo...». La traducción de SPEISER, E.A. 1969: 101 parece aunar ambas posibilidades al traducir el texto «Ea, el que conoce lo que atañe a los cielos...».

³⁰ Algunos autores como W. VON SODEN, 1976: 431, lo completan con *ul-ta-al-bi-is-su* tomando como base la línea 27 *ka-ar-ra la-ab-ša-ta* «un vestido de duelo llevas puesto». Esta conjetura es aceptada también por Ph. Talon, 1990: 55. Pero como señala S. A. Picchioni, 1981: 134, se trata de una propuesta hipotética ya que en C 13 tenemos otro paralelo diferente. Nosotros hemos recogido la conjetura de Von Soden.

- 20 «[Adapa, a presencia del] soberano [Anu] tú te encaminarás³¹.
- 21 [A los cielos subirás]³².
- 22 Cuando subas a los cie[los]
- 23 [y te acerques a la puerta (de la mansión) de Anu]³³
- 24 [en] la puerta (de la mansión de) Anu estarán [Dumuzi y Gizzida]³⁴,
- 25 Te observarán, te harán muchas preguntas:
- 26 ¡Jov[en]! ¿Por quién así te presentas?
- 27 ¡A[dapa]! ¿Por quién llevas un vestido de luto?».
- 28 «En nuestro país dos dioses han desaparecido, (responde Adapa)
- 29 (y por ello) yo así me comporto»³⁵.
- 30 «¿Quiénes son los dos dioses que en el país han desaparecido?».

³¹ La reintegración de este pasaje se ha hecho gracias a B 58. Véase también C 15.

³² Reintegración efectuada según B 46. No obstante, Ph. Talon, 1990: 55, sugiere que esta línea debería reconstruirse en acadio del siguiente modo: [*ha-ra-an ša-me-e ta-ha-ba-at-m*]a «Tomarás la senda del cielo y...».

³³ Reintegración textual según B 48. Véase también C 17.

³⁴ Reintegración textual según B 49. Obsérvese la casi total correspondencia entre las líneas 24-32 y 49-57 del fragmento B. Dumuzi y Gizzida eran en realidad divinidades asociadas al mundo de la vegetación, cf. R. Labat, 1970: 292. No obstante, dentro de la tradición literaria mesopotámica y más concretamente, dentro de nuestro poema, han sido consideradas como divinidades ctónicas. El dios Ea habría sido el que condujo a estas divinidades al cielo para que abogaran ante Anu por Adapa, así F. M. Th. Böhl de Liagre, 1959: 430 y ss. Para P. Dhorme, 1907a: 271-274, estas divinidades serían respectivamente los guardianes del árbol de la vida y del árbol de la verdad, árboles que se hallaban en el cielo, cerca de la morada de Anu. En este mismo sentido se expresa A. Ungnad, 1925: 111-118. S. A. Picchioni, 1981: 73-74, considera a ambas divinidades entidades asociadas al mundo ctónico, pero no alcanza a explicarse su presencia en el cielo.

³⁵ El término acadio *epšēku* es una forma verbal en Estativo de 1 pers. sg. y su valor más exacto sería «hace tiempo que yo me comporto así».

- 31 —«Dumuzi y Gizzida, ellos son».
 32 Se mirarán el uno al otro y repetidas veces sonreirán³⁶.
 33 Ellos referirán a Anu un discurso favorable.
 34 El rostro benévolo de Anu ellos te mostrarán.
 35 Al presentarte tú ante Anu,
 36 te ofrecerán un alimento de muerte; pero ¡no lo comas!
 37 Te ofrecerán una bebida de muerte; pero ¡no la bebas!
 38 Un vestido te ofrecerán. ¡Póntelo!
 39 Te ofrecerán unguento. ¡Úngete!
 40 ¡No olvides la advertencia que te he dado!
 41 ¡Las palabras que te he dicho retenlas con firmeza!
 42 El mensajero de Anu llegó (anunciando el mensaje de Anu):
 43 «Adapa quebró el ala del viento del Sur.
 44 Traedlo a mi presencia»³⁷.
 45 [La sen]da de los cielos le hizo tomar.
 46 A los cielos subió [y]
 47 al subir él a los cielos

³⁶ La forma verbal acadia *iššeneḫḫū* es una forma de 3.^a pl. Gtn de *šeḫū* cuyo significado es «sonreír» preferible al de «maravillarse». Mediante esta forma verbal se expresa la repetición de la acción.

³⁷ Las líneas 43-44 refieren las palabras del dios Anu puestas en boca del mensajero y enunciadas en estilo directo. Este expediente expresivo ha sido considerado como un *topos* ligado al mundo veterotestamentario por algunos comentaristas. Sin embargo debemos preguntarnos qué significa «ligado al mundo veterotestamentario». Si lo que quiere decir es una dependencia de la tradición literaria bíblica, no podemos estar de acuerdo, ya que podría ser más bien al contrario. Lo más objetivo sería considerar esta fórmula dentro del mundo cultural oriental. Otra posible interpretación morfo-sintáctica de estas dos líneas podría ser que, ya que el término *ša* de la línea 43 difícilmente puede ser un pronombre relativo al no ir el verbo *išbir* en Subjuntivo, entonces la línea 43 constituyese las palabras del mensajero, en cuyo caso *ša* sería una partícula de Genitivo, y a su vez en la línea 44 tuviésemos las palabras de Anu ante la noticia del mensajero y todo ello dentro de un conciso formalismo.

- 48 y acercarse a la puerta (de la mansión) de Anu,
 49 Dumuzi y Gizzida se hallaban a la puerta (de la mansión) de Anu³⁸.
 50 Lo vieron y gritaron a Adapa: «¡Vale!
 51 ¡Joven! ¿Por quién así te presentas?
 52 ¡Adapa! ¿Por quién un vestido de luto llevas?».
 53 —«En el país han desaparecido dos dioses (responde Adapa) y
 54 (por eso) yo un vestido de luto llevo».
 55 —«¿Cuáles son los dos dioses que han desaparecido del país?».
 56 —«Dumuzi y Gizzida».
 57 Se miran el uno al otro y repetidas veces se sonríen.
 58 Cuando Adapa se acercó a presencia del soberano Anu,
 59 Anu lo contempló y exclamó:
 60 «¡Ven, Adapa! ¿Por qué quebraste el ala del viento del Sur?».
 61 Adapa responde a Anu:
 62 «¡Soberano mío! En la morada de mi señor,
 63 en medio del mar yo estaba pescando peces³⁹.
 64 El mar estaba en calma⁴⁰ pero

³⁸ Las líneas 49-57 se corresponden casi exactamente a las que hemos visto en 24-32. En estas últimas el dios Ea refería a Adapa todo cuanto iba a suceder cuando Adapa llegase al cielo, a fin de que estuviese prevenido. Ahora, en cambio, se narran los hechos, los cuales suceden tal como Ea los había anunciado. Este tipo de repeticiones constituyen un rasgo típico de la literatura mesopotámica.

³⁹ La pesca era de vital importancia para los habitantes del Sur de Mesopotamia. Una excelente información sobre la importancia y las técnicas de la pesca puede consultarse en A. Salonen, 1970, cuyo libro está dedicado a estos temas.

⁴⁰ Cuando Adapa comenzó a pescar el mar estaba completamente en calma. Esta línea ha sido entendida de diversas maneras. Así Shlomo Izre'el, 1993: 55-57, traduce el término acadio *inšil* < **imšil* como «cortó en dos mitades» y el sujeto gramatical de dicho verbo sería el Viento del Sur mencionado a continuación.

- 65 el viento del Sur sopló y me hundió;
 66 me hizo permanecer [en] la morada de los peces⁴¹.
 67 Con la rabia de mi corazón yo maldije al [viento del
 Sur]⁴²».
 68 Interceden⁴³ por [él Dumuzi] y Gizzida.
 69 Palabras propicias en su favor dicen a Anu⁴⁴.
 70 Quedó en calma su corazón y permaneció en silen-
 cio⁴⁵.
 71 —«¿Por qué Ea a una humanidad imperfecta⁴⁶
 72 los secretos de los cielos y la tierra ha revelado?
 73 Le ha concedido un corazón robusto.
 74 Ciertamente así él lo hizo⁴⁷.
 75 ¿Qué vamos nosotros a hacerle?
 76 Traedle el alimento de la vida para que lo coma».
 77 Le trajeron el alimento de la vida pero él no lo comió.

⁴¹ Se refiere evidentemente al mar. Para esta línea puede consultarse el comentario erudito de S. A. Picchioni, 1981: 134-135. En cuanto a la expresión «la casa de los peces» véase M. L. Thomsen, 1975: 197-200.

⁴² Reintegración según A. Heidel, 19512: 151. Shlomo Izre'el, 1993: 57, conjetura en cambio el término *šipta* «conjuro».

⁴³ Lo que traducimos por «interceden» responde a la expresión idiomática acadia del mB *apālu idi*.

⁴⁴ La reintegración de esta línea está hecha según los trazos de la tablilla y de acuerdo con la línea 33.

⁴⁵ *is-sa-ku-at* «permaneció en silencio» es una grafía quebrada por *is-sakut*. Cf. W. Von Soden, 1976: 431.

⁴⁶ Shlomo Izre'el, 1993: 57, sigue en su traducción la antigua interpretación de J. A. Knudtzon, 1915: 969, según la cual *lā banīta* «lo que es malo» estaría sustantivado y no habría necesidad de unirla a *amīlūta* como se hace habitualmente.

⁴⁷ Esta línea es en acadio *šu-ú-ma i-te-pu-us-su*. Tradicionalmente se ha traducido como «le dio (a Adapa) un nombre», es decir «le hizo famoso»; pero la palabra acadia *šumu* «nombre» tiene en su primera sílaba una vocal breve y el texto nos muestra un índice de vocal larga mediante la repetición vocálica. Por ello deberíamos entender *šu-ú-(ma)* como un pronombre anafórico: «él (Ea) ciertamente...».

- 78 La bebida de la vida le trajeron pero él no bebió⁴⁸.
 79 Un vestido le trajeron y él se vistió.
 80 Aceite le trajeron y fue unguido⁴⁹.
 81 Anu lo contempló y se sonrió delante de él.
 82 —«¡Ven, Adapa! ¿Por qué no comiste ni bebiste?
 83 No seguirás vivo (siempre). ¡Ay!, ¿las gentes? [...]»⁵⁰.
 84 —«Ea, mi señor, me dijo: ¡No comas ni bebas!».
 85 —«Cogedlo y [llevadlo] a su tierra».
 86 [.....]

*Fragmento C*⁵¹

- 1 [.....] al oírlo él
 2 [.....con la ra]bia de su corazón
 3 [.....a un men]sajero envía

⁴⁸ Era una idea muy difundida entre los antiguos mesopotámicos que estos alimentos eran apropiados para conceder la inmortalidad; pero estaban exclusivamente asignados a los dioses, de modo que si algún mortal llegaba a probarlos, moría irremisiblemente. S. A. Picchioni, 1981: 136, nota 83. 1, hace notar la falta de la orden de Anu en este punto, que se correspondería con la de la línea 76. Esta deficiencia, según este autor, se debe a que la tablilla en que aparece nuestro texto estaba destinada a fines didácticos y por tanto fue simplificada. No obstante en la versión original debía aparecer la línea correspondiente a la orden de Anu.

⁴⁹ Tanto la donación del vestido como la entrega del aceite son un claro símbolo de la hospitalidad de los pueblos mesopotámicos.

⁵⁰ Seguimos en esta línea la interpretación de S. A. Picchioni, 1981: 120 y 136, nota 83. 1, que nos parece más acertada que las de A. Heidel, 19512: 151 y St. Dalley, 2000: 187. Por otro lado, B. Kienast, 1973: 238, nota 7, pone de manifiesto que el término acadio *balātu* no significa «vivir eternamente» sino sencillamente «estar en vida», «vivir». No poseemos ningún texto en base al cual podamos proponer una reintegración. Shlomo Izre'el, 1993: 54, para la segunda parte de la línea hace la siguiente lectura: *a-a ni-ši da-al[a-t]i* cuya traducción sería «¡Ay pobre humanidad!».

⁵¹ El fragmento C = K 8743 fue publicado por St. Langdon, 1915, tab. IV, 3. El texto de este fragmento se corresponde con el fragmento B, líneas 13-24.

- 4 [Ea?, de insondable inteligencia, conoce]dor del corazón de los grandes dioses⁵²
 5 [(el cual)? ...de los dio]ses? distingue
 6⁵³ [.....(del)] rey al llegar
 7 [.....] el mensaje hizo transmitir
 8 [.....] al soberano Ea
 9 [.....] envió⁵⁴
 10 [Ea, de insondable inteli]gencia, conocedor del corazón de los gr[andes] dioses
 11 [.....(en)] los cielos lo hizo estable
 12 [.....] le hizo llevar el cabello desarreglado
 13 [.....] frotó y roció el vestido de luto
 14 [.....una pa]labra le dijo:
 15 [«Adapa, a presencia del»⁵⁵ soberano Anu tú irás y
 16 [una ad]vertencia, mi consejo recibe
 17 [] al acercarte a la puerta (de la mansión) de Anu
 18 [Dumuzi y Gizzida a la puerta (de la mansión) de An]u estará[n]⁵⁶
 19 [.....]

*Fragmento D*⁵⁷

- 1 [.....le] dijo y él [.....]⁵⁸
 2 [aceite? or]denó para él y él fue un[gido]

⁵² La reintegración de este pasaje está hecha sobre la línea 10.

⁵³ Las líneas 6-9 son de difícil interpretación.

⁵⁴ Muy posiblemente el complemento de este verbo debía ser un término como *mār šipri* «un mensajero». Así P. Jensen, 1900: pág. XVIII.

⁵⁵ La reintegración de esta línea se la debemos a P. Jensen, 1900: pág. XVIII, basada en el fragmento B, línea 20.

⁵⁶ Reintegración efectuada a partir del fragmento B, línea 24.

⁵⁷ El fragmento D = K 8214 fue publicado por S. A. Strong, 1894: 274-279.

⁵⁸ La reintegración de esta línea ha sido elaborada gracias al paralelismo formal de las líneas 1-3 y comparándola con el fragmento B, líneas 38-39.

- 3 [un vestido]⁵⁹ ordenó para él y él fue vesti[do]
 4 Anu ante las actuaciones de Ea rio sonoramente y
 (dijo):
 5 [«De entre los dioses»⁶⁰ del cielo y de la tierra, cuantos
 hay, ¿quién así va a ac[tuar?]
 6 ¿Quién tendrá en mayor consideración su palabra
 que la palabra de Anu?».]
 7 [...]Adapa desde el horizonte hasta las cumbres del
 cielo
 8 [di]rigió la mirada y contempló su imponente esplendor.
 9 [En aquellos] días Anu sobre Adapa puso una custodia?
 10 [.....] Ea estableció su libertad.
 11 [An]u para hacer resplandecer su soberanía en el futuro
 fijó el destino
 12 [.....] Adapa, semilla de linaje humano⁶¹
 13 [.....] quebró victoriosamente el ala del viento del
 Sur⁶²,
 14 [.....] hacia el cielo subió. ¡Esto ciertamente (sea)
 así!⁶³
 15 [.....] cuyo maléfico respirar en las gentes puso⁶⁴

⁵⁹ En la copia de S. A. Strong, 1894: 275, todavía podemos leer la palabra [š]u-ba-ta «un vestido».

⁶⁰ En S. A. Strong, 1894: 275, aún se lee el sumerograma DIGIRMEŠ «los dioses».

⁶¹ šēr amīlūti es el término acadio cuya traducción literal es «semilla de humanidad»; no obstante, S. A. Picchioni, 1981: 139, prefiere traducirlo como «perteneciente al género humano».

⁶² Entre las diversas formas de completar esta línea nosotros nos inclinamos por la de Ph. Talon, 1990: 57, [šá ra-ma-]ni-šú «que por sí mismo», posiblemente inspirado en la traducción de R. Labat, 1970: 294: «[por su propios] medios».

⁶³ šī-i lu-u ki-a-am «esto sea así» era una expresión empleada para introducir un conjuro.

⁶⁴ En esta línea comienza el conjuro. Según A. L. Oppenheim, 1977: 26, hasta el final, el texto es un conjuro copiado de forma resumida y con

- 16 [el *simmu*] enfermedad que en el cuerpo de las gentes
 ha puesto,
 17 [.....] que Ninkarrak⁶⁵ aliviará
 18 [*el enfermo*] álcese y el *simmu*, la enfermedad, dirijase
 a otro lugar.
 19 [.....] ese terror se abata y
 20 [.....] que un buen sueño no concilie⁶⁶.
 21 [.....] el hombro⁶⁷, el gozo del corazón de
 las gentes
 22 [.....]
 23 [*trazos*]

una finalidad apotropaica. Su contenido debía ser recitado para mostrar ante los demonios la función decretada por los dioses y la efectividad de Adapa, el cual era considerado un exorcista.

⁶⁵ Divinidad curativa.

⁶⁶ Para W. Von Soden, 1976: 433, las líneas 19-20 contienen una maldición contra una persona cuya naturaleza y relación con el texto precedente son problemáticas.

⁶⁷ Ciertamente esta línea no es muy clara debido al término *bu-ú-du* «espalda», «hombro». S. A. Picchioni, 1981: 140, prefiere esta lectura a escribir de forma no comprometedor BU Ú. DU.