
5. LA COEXISTENCIA DE ESTADOS DIFERENTES

Una concepción rigidamente centralista sólo puede adoptarse en aislamiento o en condiciones de gran desequilibrio cultural, y sólo si no entra en contradicción con otras concepciones análogas con centro en otros países. En Egipto, el marco geográfico y los acontecimientos históricos favorecieron la permanencia de visiones centralistas, mientras que en Asia occidental pronto se desarrollaron perspectivas multicéntricas, merced al equilibrio político, militar y económico existente entre sus distintos poderes y a la interacción particularmente intensa que mantuvieron a lo largo del segundo milenio. En el periodo paleo-babilónico (el periodo de formación de las concepciones políticas simétricas) ya era plenamente operativo un enfoque multicéntrico, como evidencia la extensa documentación diplomática de la época.¹

A principios del Bronce final, Egipto también se encontraba en una situación histórica proclive a la aceptación de iguales. Los hicsos dominaban el Delta, una dinastía tebana gobernaba el valle central, y una dinastía nubia el territorio al sur de Elefantina.² Entre los tres palacios reales empezó a establecerse una red de relaciones diplomáticas a base de cartas y mensajeros, declaraciones y procedimientos formales, acuerdos económicos y jurídicos; en ese proceso se atendió muy especialmente a los problemas de rango y de título, y el conflicto se encauzó a través de las negociaciones e incluso del «saber». La primera estela de Kamose presenta la opción entre una política multicéntrica o una monocéntrica como una discusión literaria, aunque el debate entre los funcionarios y el rey es plausible. Los funcionarios recla-

1. J. M. Munn-Rankin en *Iraq*, 18 (1956), pp. 68-110; V. Korošec en *La civilisation de Mari* (París, 1967), pp. 139-150; C. Zaccagnini en *Studi F. Pintore* (Pavia, 1983), pp. 189-253; H. Limet en *Akkadica*, 43 (1985), pp. 6-15.

2. T. Säve-Söderberg en *Kush*, 4 (1956), pp. 54-61.

man la aceptación de la pluralidad basándose en sus ventajas económicas. Pero el faraón la considera una perspectiva mezquina: «¿Para qué me sirve este mi poder, si un jefe está en Avaris, y otro en Kush, y yo debo estar en compañía de un beduino o un negro, cada uno con un pedazo de Egipto?».³ Los roles se asignan según una pauta literaria, utilizando el «coro» de los prudentes consejeros para destacar mejor, por contraste, la firme y heroica conducta del rey. Pero esa distinción de los roles demuestra claramente que el incentivo de la ideología monocéntrica es el prestigio, y el de la ideología pluralista el interés.

Si las circunstancias obligan a abandonar una ideología centralista, al menos por lo que a los contactos interestatales se refiere, hay que minimizar al máximo la pérdida de prestigio que ese abandono comporta dedicando especial atención a las cuestiones de rango y de título. La larga historia de la resistencia egipcia a aceptar la ideología pluralista empieza con Kamose, cuando cuestiona el derecho de Apofis a asumir el título de *ḥqʿ*, «rey (soberano)» tratándolo de *wr*, «grande, jefe»,⁴ y termina con Ramsés II, quien todavía se aplica a sí mismo (en el tratado de iguales con Hatti) el título de *ḥqʿ*, «gran rey», y define a Hattushili como *wrʿ*, «gran jefe» (véase el capítulo 16). Es cierto que existe un motivo «técnico», ya que el título de *ḥqʿ* se aplica sola y exclusivamente a Egipto (al menos durante el Imperio Nuevo). Pero ésta es precisamente la cuestión. Egipto se considera tan distinto a todos los demás países que una paridad real es inconcebible culturalmente e inefable lingüísticamente: puede haber tantos jefes como se quiera, pero sólo hay un rey, el «nuestro».

A pesar de las reticencias egipcias, los problemas de rango y de titulación se resuelven de una forma canónica mediante la distinción entre «grandes reyes» y «pequeños reyes» (*šarru rabû* vs. *šarru šihru*).⁵ Aunque un rey no pueda proclamarse oficialmente como único soberano en un universo de súbditos, no está obligado necesariamente a reconocer a todos como parēs. En la pluralidad existe una jerarquía, resultado de una determinación de los poderes de mantener la ya lograda centralidad parcial y regional. En esta situación, la solución que mejor sirve a los intereses de sus miembros es el «oligopolio», siempre y cuando logre evitar la llegada de intrusos.

3. Habachi, *Kamose*, p. 48. Sobre *nḥsj* «negro» G. Posener en *ZAS*, 83 (1958), pp. 38-43; K. Zibelius, *Afrikanische Orts- und Völkernamen* (Wiesbaden, 1972), pp. 140-142.

4. Habachi, *Kamose*, p. 32; Säve-Söderberg en *Kush*, 4 (1956), p. 54; Lorton, *Terminology*, pp. 28-29, 61.

5. *ERAS*, pp. 298-300; P. Artzi y A. Malamat en *Studies W. W. Hallo* (Bethesda, MD, 1993), pp. 28-38.

La terminología de «gran/pequeño rey» es de carácter técnico: el gran rey es independiente y controla a reyes menores que son sus «siervos» o «servidores» (*ardu*); el pequeño rey depende de un soberano, su «señor» (*bēlu*). La jerarquía de rangos puede evolucionar con el tiempo, y el pequeño rey puede convertirse a su vez en el señor de pequeños régulos, jefes locales, altos funcionarios y alcaldes urbanos. La jerarquía se diluye así en la organización interna del estado, y puede llegar incluso a las relaciones personales (amo/esclavo, marido/mujer, etc.). Esta estructura de varios niveles es importante porque implica que los roles describen una relación, no una cualidad absoluta. Todo el mundo es simultáneamente siervo y señor, y el gran rey no es una excepción, ya que es el «servidor» del dios. Estas relaciones verticales y horizontales son complejas y seguramente cambiantes; se trata de un sistema de relaciones personales entre interlocutores bien distinto de la concepción centralista, donde el rey es señor de todos e interlocutor de nadie.

La estructura jerárquica suele gozar de aceptación, y tanto los grandes como los pequeños reyes reconocen sus posiciones respectivas, aunque los pequeños no pueden subsistir sin un señor. De hecho la relación es de reciprocidad, aunque desequilibrada. El pequeño rey debe guardar «lealtad» (*kittu*) al gran rey, pero tiene el derecho a ser «salvado/rescatado» (*šūzubu*) por aquél en caso necesario; el uno debe de «proteger» (*našāru*) al otro, si bien por vías distintas y en circunstancias distintas (véase el capítulo 17). Cuando Shuppiluliuma constata la lealtad de Niqmadu, le recompensa con el rango de vasallo, con el consiguiente tributo:

El Sol, el gran rey, vio la fidelidad de Niqmadu, y es así que Shuppiluliuma, el gran rey, rey de Hatti, estipuló un pacto con Niqmadu rey de Ugarit en estos términos: tu tributo al Sol, el gran rey, tu señor: (sigue la lista del tributo).⁶

El tributo listado es muy duro, y como en nuestra ideología el tributo es más un castigo que una recompensa, el texto puede parecer paradójico. Pero la lógica interna del texto y de la ideología subyacente es perfectamente coherente, pues parte de la premisa de que es el propio Niqmadu quien reclama esta relación de vasallaje, no menos favorable a él que a su señor: «¡Que el gran rey, mi señor, me salve de las manos de mi enemigo! Soy un servidor del Sol, el gran rey, mi señor».⁷

En la ideología asiática, la posición de «gran rey» comporta una serie de obligaciones, básicamente conectadas a la esfera de la «protección» y com-

6. *PRU*, IV, p. 41; véase el capítulo 29.

7. *PRU*, IV, p. 49.

pletamente ajenas a la ideología de los egipcios. No es infrecuente que la conducta del faraón (visto desde la perspectiva de sus súbditos siropalestinos) se considere incorrecta si parece no comprender que su rol conlleva una política de presencia e intervención activas. Por eso recibe solicitudes del tipo: «Eres un gran rey: no te abstengas en este asunto», o «Que el rey, mi señor, no se abstenga de este crimen perpetrado contra la tierra del rey, mi señor».⁸ En cambio, un pequeño rey no puede intervenir fuera (y por encima) de su propio ámbito: «¿Quién se creen que son, los hijos de Abdi-Ashirta, siervos y perros? ¿Son acaso el rey de Kashu, o el rey de Mitanni, apropiándose de la tierra del rey [faraón] para sí?». «Él (= Aziru) ha enviado a sus hombres a tomar la tierra de Amqi... Ni el rey de Hatti ni el rey de Na'rima (= Mitanni) lo habían hecho».⁹ Que los grandes reyes cassitas, hititas o hurritas se apropien de unas tierras pertenecientes al faraón tiene un pase; y si ello es un reflejo de un cambio en las relaciones de fuerza también se puede aceptar. Pero que una acción así la perpetren pequeños reyes (es decir, «siervos») es algo inconcebible: representaría una convulsión no tanto política sino moral.

El rango viene políticamente determinado por las relaciones de poder pero se gana culturalmente mediante una conducta formalizada. Los grandes reyes tienen que saber cómo comportarse y actuar en consecuencia: «Ahora bien, mi hermano me ha escrito como un gran rey, como mi par en rango: ¿no voy a escuchar la palabra de mi par?». «Aunque no haya un tratado con Egipto, la reina (de Hatti) sabe que él (= el faraón) se ha comportado conforme a mi rango».¹⁰ El comportamiento formalizado protege contra la prepotencia del interlocutor: por eso las reglas no son meras etiquetas vacías sino mensajes llenos de significado. La formulación incorrecta del tratamiento debido o del saludo epistolar justifican protestas explícitas.¹¹ Para un gran rey, la ofensa más grave es que sus pares no le consideren como tal, y le rebajen a un «rango inferior»: «Me has llamado de segundo rango y polvo... Has llamado polvo a un gran rey».¹² Y si la degradación se refiere a una tercera persona, y es el resultado de una argumentación retórica, la verdad debe restablecerse: «Si tú dices: "el rey de Babilonia no es un gran rey", entonces mi hermano no sabe qué rango tiene Babilonia».¹³

El rango, determinado por las relaciones de fuerza y por la conducta personal, no es una cualidad «natural» atribuida por y para siempre: la valora-

ción es formal pero puede cambiar. Puede que la discusión en torno al rango del rey de Babilonia sea puramente retórica (y también un reflejo de la dificultad egipcia para aceptar la paridad con los reyes asiáticos), pero casos más marginales pueden resultar realmente difíciles de determinar. Al compilar una lista de los reinos de primer rango, un escriba hitita escribe: «Los reyes que son mis pares son: el rey de Egipto, el rey de Babilonia, el rey de Asiria, el rey de Ahhiyawa».¹⁴ Pero luego se lo repiensa y tacha este último nombre, lo que no tendría mucho sentido si su primer pensamiento no hubiera sido también y hasta cierto punto aceptable.

No faltan casos clamorosos de auge y declive. Dejando aparte la tentativa presuntuosa y efímera de Amurru y el florecimiento silencioso y cauto de Karkemish, entre los ejemplos de encumbramiento el ejemplo de Asiria es el más emblemático. Asiria, reducida a su núcleo histórico y rodeada por el reino de Mitanni en el siglo XV a.C., alcanza bajo Assur-uballit I una posición de «gran reino»¹⁵ que sus vecinos se niegan a reconocer. Assur-uballit asume el título de «gran rey» e inicia contactos diplomáticos y comerciales con Egipto, planteando desde el principio el problema de su aceptación como par de Mitanni y su heredero, lo que provoca inmediatamente una reacción violenta pero inofensiva del rey de Babilonia: «Los asirios, mis súbditos, no te los he enviado: ¿por qué han venido a tu país por voluntad propia? Si eres un amigo, no permitas que concluyan ninguna compra, que vuelvan con las manos vacías».¹⁶ Una tutela (por no hablar de dominio) babilónica de Asiria es impensable en la época de Assur-uballit o en épocas anteriores. El rey babilonio trata claramente de explotar la ignorancia y el interés egipcios respecto a los asuntos mesopotámicos para presentarse a sí mismo como soberano de Asiria, pero no logra impresionar a Amenofis. La primera carta asiria es paradigmática del corpus de Amarna sobre cómo debe iniciarse una nueva relación: mediante un contraste equilibrado de tradición e innovación, y una estricta dosificación de interés y moderación.¹⁷ La segunda carta es sorprendentemente confiada, casi arrogante:¹⁸ el nuevo miembro del «club de las grandes potencias» revela de inmediato su carácter y todas las ambiciones reprimidas de su país.

Más tarde, cuando la documentación se centra en las relaciones entre Hatti y Asiria, ya nadie puede negar el rol de Asiria de «gran reino». Pero los

8. *EA*, 76, 137.

9. *EA*, 104, 140.

10. *AU*, pp. 6-7; *HDT*, p. 129.

11. *EA*, 42; *PRU*, III, p. 6.

12. Véase W. Brueggeman en *ZAW*, 84 (1972), pp. 1-8.

13. *HDT*, p. 128.

14. *HDT*, p. 101; H. Klengel en *Studies Ph. H. J. Houwink ten Cate* (Leiden 1995), pp. 159-172.

15. A. K. Grayson en *UF*, 3 (1971), pp. 311-319; P. Artzi en *Bar-Ilan Studies in History* (Ramat Gan, 1978), pp. 25-41; Harrak, *Hanigalbat*, pp. 7-60.

16. *EA*, 9.

17. *EA*, 15; Artzi, *Bar-Ilan Studies*, pp. 26-34.

18. *EA*, 16.

frecuentes reconocimientos de este hecho ponen de manifiesto que aún entonces (¡después de un siglo!) se consideraba una novedad. En su carta a Tukulti-Ninurta inmediatamente después de la muerte de su padre, Tudhaliya reconoce que Salmanasar «llegó a ser un gran rey... derrotó con sus armas a grandes reyes... de pequeño rey se convirtió en un gran rey»,¹⁹ pero lo hace para asegurarse que la expansión se termine («mantén las fronteras de tu padre»). En otros casos el tono parece un tanto irónico, seguramente para reforzar la propia argumentación: «Como eres un gran rey, y no uno de segundo rango», tienes que leer con atención mis cartas, contestarlas correctamente y actuar en consecuencia, como se espera de los grandes reyes.²⁰ La connotación que hay detrás de la mención del rango puede esconder incluso cierta irritación mal contenida, como si los hechos materiales no pudieran negarse y resultara difícil aceptar al intruso como par («como un hermano») con todas sus implicaciones sociales: «Es cierto, derrotaste con tus armas (al rey de Hurri), y ahora eres un gran rey. Pero ¿por qué me hablas en términos de fraternidad?».²¹ «Has avanzado hacia el este y has hecho de la montaña... tu frontera, has avanzado hacia el oeste y has tomado las ciudades que Shuppiluliuma había conquistado con sus armas y eran tributarias del dios. Pero ¿por qué continúas escribiéndome?».²²

El rey hitita adopta un tono de superioridad hacia el intruso, y le dice la clase de comportamiento que se espera de un gran rey. En el caso de que los súbditos se rebelen aprovechando la juventud de un rey recién entronizado, deben saber que «entre nosotros los reyes, uno escribe al otro para recabar ayuda». Pero el rey asirio responde a esta actitud condescendiente de su anciano colega con arrogancia: «¡Yo nunca escribiré a otro rey pidiendo ayuda!».²³

El fondo político real (la posible transformación de la protección y la ayuda en un protectorado y sistema tutelar) revela el contraste conceptual entre un comportamiento plenamente integrado en la red tradicional de fraternidad y de protección mutua, y un comportamiento de autosuficiencia y de movimiento ilimitado. La conducta de los asirios se explica por las experiencias pasadas y por su floreciente posición, y se proyecta fácilmente hacia una mayor expansión futura. Esta proyección la podemos entender fácilmente, puesto que conocemos la historia de Asiria. Pero los reyes de Hatti demuestran ser buenos profetas cuando expresan su temor de que el «último

en llegar» no se contente con la mera incorporación al círculo de los grandes reyes, y que busque una mayor expansión aún a riesgo de colapsar todo el sistema.

La misma autoridad de la tradición que retrasa el reconocimiento de nuevas potencias también retrasa y minimiza la pérdida de status de los reinos caídos. Al menos en sus declaraciones, Shuppiluliuma demuestra su voluntad de reservar a Mitanni un status especial: «Habiendo sostenido con mi mano a Shattiwaza, hijo de Tushratta el rey, dejaré que se sienta en el trono de su padre. Y para que el país de Mitanni —que es un gran país— no sea destruido, el gran rey, rey de Hatti, dejará que el país de Mitanni viva... Yo, el gran rey, rey de Hatti, he hecho revivir al país de Mitanni que estaba muerto, y lo he restablecido en su puesto».²⁴ Es cierto que Hatti necesita que Mitanni sea un gran reino para mantener a los asirios alejados del Éufrates, pero la atención privilegiada que aquí se observa se debe sobre todo a la consideración hacia el antiguo status de «gran reino» de Mitanni; de no ser así, el tono habría sido mucho menos diplomático, el que habitualmente se daba a los pequeños reinos sometidos a una gran potencia.

Hatti había mantenido idéntica cautela ante la devaluación del status de Kizzuwatna a raíz seguramente de una intervención diplomática más que militar. Kizzuwatna también había sido un «gran reino» en tiempos de Ishputahshu, con una sólida tradición de tratados paritarios durante todo el siglo XV entre Hatti y Kizzuwatna.²⁵ Llegado el momento de formalizar la pérdida de status, se intenta preservar en lo posible la vieja tradición, e incluso se exagera mediante una interminable secuencia de cláusulas simétricas.²⁶ Además, el rey de Kizzuwatna está exento de tributo (aunque ello implique que es un tributario potencial), y se le garantizan algunos privilegios formales menores, como por ejemplo la obligación de los cortesanos hititas de permanecer de pie en su presencia. Igual que en el caso de Mitanni, el grado de sometimiento real de Kizzuwatna a Hatti es perfectamente patente, como lo son los problemas y los objetivos de este último reino: hacer de Kizzuwatna un estado-tapón frente a Mitanni. Pero formalmente trata sobre todo de una cuestión de rango, de respeto hacia la simetría, una renuncia a tolerar la completa aniquilación de lo que en su día fue un «gran reino», algo que paradójicamente será tan característico de la ideología centralista.

19. *KH*, 191; véase H. Klengel en *AOF*, 18 (1991), pp. 236-238.

20. *KH*, 188.

21. *HDT*, p. 138; véanse capítulos 4 y 20.

22. *KH*, 188.

23. *KH*, 191.

24. *HDT*, pp. 40, 42. Sobre «vida/muerte» en la terminología política, véase J. Wijngaards en *VT*, 17 (1967), p. 233; y nuestro capítulo 25.

25. Los tratados paritarios entre Hatti y Kizzuwatna están publicados por H. Otten en *JCS*, 5 (1951), pp. 129-132; *MDOG*, 103 (1971), pp. 59-68; G. Meyer en *MIOF*, 1 (1953), pp. 108-124.

26. *OA*, 12 (1973), pp. 267-297. Comentarios adicionales de A. Altman en *Bar-Ilan Studies in Assyriology* (Jerusalén, 1990), pp. 177-206.

El recuerdo del status de «gran reino» de Aleppo en la época de Mari aún pervivía tres siglos más tarde. Esa memoria no es neutral ni inocua, sino fuente de seria preocupación porque si una política activa y autónoma, aunque sea expansionista, resulta imposible para un pequeño rey, podría ser legítima y lógica para un reino antaño «grande» y con pretensiones de volverlo a ser: «En tiempos pasados los reyes del país de Aleppo detentaban la posición de grandes reyes. Hattushili, el gran rey, rey de Hatti, puso fin a su monarquía... En el futuro la monarquía del país de Aleppo no se extenderá a expensas del rey de Hatti».²⁷ Los reyes hititas están tan preocupados con el recuerdo de Yamhad que eliminarán progresivamente el reino de Aleppo, permitiendo al mismo tiempo el crecimiento de Karkemish (carente de una tradición similar), para luego darse cuenta (acaso demasiado tarde) de que su reino «se estaba haciendo grande a expensas del rey de Hatti». Un caso análogo es el de Tarhuntasha, durante un tiempo la capital hitita bajo Muwatalli.²⁸

El cambio del status político de un reino produce disfunciones en un sistema multipolar pero tendencialmente «oligopolista», aunque en el fondo no sean incompatibles con ese tipo de sistema. En cambio sí resultarían contradictorias con una ideología centralista. Los grandes reyes niegan plenos derechos y libertades a los pequeños, pero la posición de los grandes reyes es más débil que la del soberano del imperio universal, y esto es así porque para negociar y mantener los contactos dan lugar a un mecanismo «abierto» en el que también participan los pequeños reyes. El contraste fundamental de opiniones entre los grandes y los pequeños reyes discurre sobre si una expansión de los pequeños reyes contra «terceros» estados sería compatible con su sumisión formal ante sus respectivos señores.

El documento más interesante sobre esta compleja dialéctica es la larga carta-memorandum escrita por un rey hitita a Madduwatta, un rey vasallo que actuaba con demasiada independencia en el complejo y vasto sector del suroeste de Anatolia.²⁹ Parece que Madduwatta no suponía una amenaza directa para la soberanía hitita, lo cual reconoce que sería un error, pero sí amenazaba la soberanía de otros, algo que el rey de Hatti no puede aprobar. La «teoría» hitita es que Madduwatta había recibido de su señor algunas tierras que podía gobernar siempre que se mantuviera dentro de sus fronteras. Pero la «teoría» de Madduwatta es que él era tan libre como cualquier rey

27. *HDT*, pp. 88-89.

28. *HDT*, p. 113.

29. *HDT*, pp. 145-151. Véase I. Hoffmann en *Or*, 53 (1984), pp. 34-59; J. Freu en *Hethitica*, 8 (1987), pp. 123-175; S. De Martino, *L'Anatolia occidentale nel medio regno ittita* (Florenca, 1996), pp. 43-62.

independiente para extender sus fronteras siempre que respetase el territorio hitita. Y eso es lo que cree hacer cuando conquista Hapalla, Iyalanti, Zumarri y Wallarima. Pero Hapalla era territorio de Hatti y, tras la protesta del rey hitita, Madduwatta devuelve el territorio pero conserva el resto. Las mismas diferencias surgen en el caso de Alashiya (Chipre): el problema judicial para Madduwatta consiste en determinar si la isla «perteneía al Sol» o no, mientras que el rey hitita considera la conducta de Madduwatta ilegítima, independientemente del status de la isla. La comparación con otros reyes también es irrelevante, puesto que son «independientes» (*kurewaneš*), mientras que Madduwatta es un servidor del Sol.³⁰ Como veremos más adelante (en el capítulo 8), si los demás grandes reyes creen que el responsable es el soberano, éste podría sufrir represalias, o verse obligado a renunciar a su soberanía sobre unas regiones jurídicamente inciertas. De ahí que no pueda tolerar una acción agresiva que nazca dentro de su esfera de influencia.

Estas «teorías» opuestas sobre los derechos de los pequeños reyes no son sino argumentos retóricos y formas de razonar favorables a los intereses de quienes las proponen, pero es la clase de teorizaciones que con más frecuencia se plasman en los textos de la época. Sea de un modo general o concreto, una discusión de esta índole es impensable en un sistema monocéntrico. Cuando el faraón se enfrenta a un Aziru que se comporta más o menos como Madduwatta, opta sencillamente por ignorar los problemas políticos reales y reduce su mensaje a una exigencia de lealtad y de devoción, para luego pasar de improviso a exigir la entrega de algunos refugiados.³¹ Desde la perspectiva egipcia, los «movimientos» políticos del rey de Amurru son irrelevantes puesto que el rol superior y único del faraón no está en duda: aquellos movimientos seguramente responden a los tediosos problemas tan típicos de los pueblos de la periferia «caótica».

30. I. Vincentelli en *RSO*, 46 (1971), pp. 146-148. Sobre *kurewaneš* como «independiente», véase *AU*, pp. 346-348; Heinhold-Krahmer, *Arzawa*, p. 94.

31. *EA*, 162.