

La inter-textualidad y la inter-materialidad de los objetos. La ofrenda funeraria en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neo-sumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.).

Rodrigo Cabrera.

Cita:

Rodrigo Cabrera (2017). *La inter-textualidad y la inter-materialidad de los objetos. La ofrenda funeraria en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neo-sumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.). Sociedades precapitalistas. Revista de Historia Social, 7, 1-17.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/18>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pg7z/mmA>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



Sociedades Precapitalistas, vol. 7, n° 1, e020, diciembre 2017. ISSN 2250-5121
 Universidad Nacional de La Plata.
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
 Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas (CESP)

La inter-textualidad y la inter-materialidad de los objetos. La “ofrenda funeraria” en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neo-sumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.)

The inter-textuality and the inter-materiality of objects. The “funerary offering” in the tension between material culture and epigraphic evidence between the Early Dynastic IIIB and the Neo-Sumerian period (Lower Mesopotamia, c. 2600-2100 BCE)

Rodrigo Cabrera *

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Argentina. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Argentina | cabrera.pertusatti@gmail.com

PALABRAS CLAVE

Ofrenda funeraria
 Mesopotamia
 Objeto
 Evidencia epigráfica
 Materialidad

KEYWORDS

Funerary offering
 Mesopotamia
 Object
 Epigraphic evidence
 Materiality

RESUMEN

En el presente trabajo, nos proponemos reflexionar sobre la noción de objeto, a partir de los distintos aportes teóricos de la arqueología en relación al tópico de la materialidad. Para ello, analizaremos el concepto de “ofrenda funeraria” durante el tercer milenio a.C. en la Baja Mesopotamia a partir de la contextualización del registro epigráfico (textos económico-administrativos y lexicales) y el respectivo vínculo con la cultura material.

ABSTRACT

In this paper, we propose to reflect on the notion of object, taking into account different theoretical contributions of archeology in relation to the topic of materiality. For this, we will analyze the concept of “funerary offering” during the third millennium BCE in Lower Mesopotamia from the contextualisation of the epigraphic record (economic-administrative and lexical texts) and the respective link with the material culture.

Recibido: 17 de abril de 2017 | Aceptado: 24 de noviembre de 2017 | Publicado: 15 de diciembre de 2017

Cita sugerida: Cabrera, R. (2017). La inter-textualidad y la inter-materialidad de los objetos. La “ofrenda funeraria” en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neo-sumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.). *Sociedades Precapitalistas*, 7(1), e020. <https://doi.org/10.24215/22505121e020>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR

1. Discusión inicial: planteo de la problemática

En la presente investigación, discutiremos la noción de “objeto” y, para ello, consideraremos la diversidad de debates teóricos que existen en arqueología y otras ciencias sociales afines, en las que se enfatizan, en cada uno de los casos, las modalidades intertextuales que conectan el concepto mismo –en cuanto construcción abstracta– con su proyección material. En efecto, cuando hablamos de objetos, de alguna manera, subyace la discusión aristotélica de concepto y forma, al tiempo que se pondera la combinación de materia y forma para dar sentido a la “cosa real”. De este modo, la teleología artefactual implicaría el punto final de todo constructo material; esto es, cuando concepto y substancia se entrelazarían y transformarían para ser objetivados en una cosa. Así, la cosa como fin último, donde definición y material se entrecruzan dialécticamente, puede pensarse como una intertextualidad entre denominación y material.

En nuestro caso, para analizar la idea de objeto y realizar su reconstrucción, decidimos considerar el registro arqueológico funerario de la Baja Mesopotamia entre los períodos Dinástico Temprano IIIB (DT IIIB en adelante) (2500-2350 a.C.) y neo-sumerio (2100-2000 a.C.) (ver [Tabla 1](#)), dadas las continuidades que son reconocibles para ese momento. Partimos del estudio de la noción de “ofrenda funeraria” en su doble registro epigráfico y material, es decir, consideraremos tanto artefactos, ecofactos y estructuras, así como también, la documentación que puede clasificarse como tal.

[Tabla 1.](#) La cronología de la Baja Mesopotamia durante el tercer y la primera mitad del segundo milenio a.C.

Períodos		Cronología	
Dinástico Temprano	I	2900-2750 a.C.	
	II	2750-2600 a.C.	
	III	A	2600-2500 a.C.
		B	2500-2350 a.C.
Sargónico		2350-2200 a.C.	
Lagaš II		2200-2100 a.C.	
Ur III		2100-2000 a.C.	
Paleo-babilónico		2000-1600 a.C.	

En el caso mesopotámico, las tecnologías de la escritura, arcilla húmeda –que luego se dejaba secar– y/o piedra, de acuerdo a la tipología textual y su respectivo contenido, también suponen una aproximación a la idea misma de objeto y su condición material. De este modo, la jerarquía material de la tablilla –desde una perspectiva actual– carece de valor en cuanto elemento en sí mismo (la arcilla) y lo posee en tanto portador de escritura. No obstante, el empleo de un tipo de material, esto es, el uso de una clase de arcillas y la exclusión de otras, informa sobre las tipologías textuales, su intencionalidad y la necesidad de su perdurabilidad y/o conservación en el tiempo.

Además, en cuanto a la “ofrenda funeraria”, es necesario vincular intertextualmente epigrafía y evidencia material, textos y contextos para repensar la noción de objeto y, así, entender las prácticas

de consumo de bienes suntuarios en tumbas de la Baja Mesopotamia del tercer milenio a.C. Por tal razón, el estudio de los contextos mortuorios y, en particular, de las ofrendas a los difuntos sirven para circunscribir el siguiente juego de relaciones dicotómicas: ofrenda funeraria y prácticas socio-económicas; ofrenda funeraria y expresiones políticas; ofrenda funeraria y manifestaciones ideológico-religiosas.

2. Circunscripción espacio-temporal

En nuestra investigación, seleccionamos el proceso iniciado en el DT IIIB (2500-2350 a.C.), cuando reconocemos en la cultura material y la evidencia epigráfica la emergencia de un sector social nuevo asociado al palacio, el cual comenzó a rivalizar con la elite del templo y a apropiarse de la esfera política lentamente (*e.g.* Laneri, 2010 y 2013).¹ Por consiguiente, el DT IIIB se presentó como el punto de despegue de una nueva realidad sociopolítica, donde el palacio, como la nueva gran organización, junto a unidades domésticas enriquecidas, eclipsó la hegemonía del templo a mediados del tercer milenio a.C.

Por otra parte, la incidencia de nuevos sectores sociales, como es el caso de los “mercaderes privados”, tuvo su correlato en los textos administrativos de la época, que los colocaron como los grandes beneficiarios de las transformaciones socio-económicas (Laneri, 2010).² De hecho, la dialéctica-tensión de lo “público” y lo “privado” se tradujo en un cambio importante en la cultura material, ya que sobrevino la aparición de tumbas dentro de casas privadas; esto es, se comenzaron a enterrar a algunos individuos seleccionados en un sector específico de las viviendas a fin de cimentar y reforzar los linajes (Laneri, 2013).

Por tanto, la elección de los períodos DT IIIB y neo-sumerio pretende no efectuar un estudio sincrónico descontextualizado de tumbas y evidencia textual, puesto que, como propone N. Laneri (2010), el abordaje diacrónico es el que nos permite entender los cambios en las costumbres funerarias como reflejo de las transformaciones en la organización social de la comunidad (p. 121). Por ejemplo, un estudio sincrónico de la ciudad de Lagaš (Tell al-Hiba, Irak) durante el DT IIIB, sin conectarla con los registros textuales de Ur III puede llevarnos a interpretaciones sesgadas, como en el caso de S. Chiodi (1997).³

3. Discusión sobre la noción de “objeto” en Mesopotamia: aproximación teórica a la ofrenda funeraria

La práctica de enterrar a los muertos y equiparlos con bienes específicos para concretar el paso hacia el Inframundo o para comenzar una nueva existencia en el Más Allá puede inferirse en algunos enterratorios del Paleolítico superior y, con mayor certeza, durante el Neolítico. Sin embargo, las formas de circunscribir a dicha práctica terminológicamente resulta ajena por la inexistencia de escritura. Así, la ventaja que supone la Mesopotamia del tercer milenio a.C. es mucho mayor, pero resulta igual de complejo reconocer un término específico para ofrenda funeraria, aunque podamos deducirlo por evidencia epigráfica posterior a dicho período.

Por tal motivo, consideraremos a la cultura material no aislada sino a la manera de una “gramática cultural”;⁴ es decir, realizaremos una aproximación interdisciplinaria al fenómeno funerario, donde

ponderaremos no sólo la evidencia arqueológica sino también el registro escrito. En la misma tónica que lo material no sólo se estudia a partir de los objetos, se puede reconstruir la terminología a partir de lo material; es decir, nos acercaremos al concepto de ofrenda funeraria a partir de su inexistencia en cuanto vocablo para el período que estudiamos.

Para abordar lo material y la documentación, tendremos en cuenta premisas teóricas diversas que se presentan como superadoras de las corrientes que separan mente y materia, humano y cosa, sujeto y objeto, dado que, si bien la idea de “cosa” como producto humano se manifiesta con un fuerte sentido de materialidad, dentro de dicha categoría, también podríamos agrupar a los sonidos y las palabras (Hodder, 2011, p. 155). De este modo, tal como lo plantea I. Hodder (2011), los humanos y las cosas dependen mutuamente en una suerte de *entanglement*; es decir, como producto de una experiencia dialéctica, humanos y cosas se co-constituyen (p. 155), y, así, pueden instituirse relaciones de diversos tipos.

En un trabajo reciente, Hodder (2016) sostiene a propósito del concepto *entanglement*:

El *entanglement* puede redefinirse así como la dialéctica de la dependencia [*dependence*] y la dependencia [*dependency*]⁵ entre los seres humanos y las cosas (...) El término *entanglement* busca capturar las formas en que los seres humanos y las cosas se atrapan mutuamente. Pero también busca reconocer las maneras en que un dinamismo continuo y exponencial aumenta en el corazón de la experiencia humana. Desde el primer momento en que, como *Homo faber*, invertimos en hachas de piedra, nos dimos cuenta de que podíamos hacer más y, sin embargo, nos encontrábamos atrapados en las necesidades y exigencias de las cosas y sus límites e inestabilidades. Resultó difícil hacer cosas enteramente sociales –parecían tener vidas propias que no podíamos predecir ni controlar (p. 14).

A propósito del sitio Çatalhöyük (7400-6000 a.C.), Hodder reflexiona sobre la forma en que la sociedad estableció un vínculo estrecho con las cosas a partir del medio y, además, cómo este último proporcionaba ciertos materiales para la supervivencia. En este caso, en la meseta central turca, el material más abundante era la arcilla y, como tal, se constituyó en el elemento fundamental para la vida en este sitio neolítico. Por tal motivo, y dado que, desde el suelo hasta los hornos de uso cotidiano y las viviendas, así como las personas fueron enterradas en hoyos realizados en la arcilla, Hodder (2011) habla de un “uso social de la arcilla” (p. 156). Por ello, producto del *entanglement* humanos-arcilla, aunque existían otras necesidades y requerimientos que la experiencia social exigía, se dieron una serie de condicionamientos que la propia materialidad no permitió e, incluso, frenó por su propia complejidad social.

Según D. Miller (2005), la materialidad implica la constitución de lo inmaterial como dimensión inseparable, cuyo análisis permite pensar en “lo no percibido” o imperceptible desde los objetos, muchas veces recopilado a partir de los registros epigráficos. Sin embargo, a pesar de la amplia evidencia material de la que disponemos y que funcionaba como equipamiento mortuario tanto pre- como post-enterratorio, no existía un vocablo que identificase a la ofrenda funeraria en el tercer milenio a.C.

La capacidad de los objetos para permanecer periféricos a nuestra visión y, sin embargo, ser determinantes en nuestra conducta ya había sido abordada por P. Bourdieu (1972), quien mostró

cómo la misma habilidad de los objetos para condicionar implícitamente a los actores humanos se convierte en el medio primario mediante el cual estos son sociabilizados. Entonces, la materialidad del registro arqueológico –tumbas, restos esqueléticos, bienes funerarios, etc.– son el resultado de la *performance* de ese sistema social. Finalmente, estas prácticas performativas nos proveen un marco para pensar las actividades rituales, cotidianas y eventuales relacionadas con la ubicación física de esos restos y no de manera directa con los bienes de prestigio que presentan (Laneri, 2013).

Estas ideas esbozan la afirmación sobre que lo menos tangible se encuentra basado en lo más tangible. Los modos habituales de estar en el mundo y su orden subyacente emergen como una segunda naturaleza o *habitus* (Bourdieu, 1972). Para Bourdieu, la *praxis* almacena y mantiene la reproducción social, así como también, la memoria de esta última. En este sentido, un conjunto de rituales cotidianos –como las ofrendas de alimento y las libaciones– y esporádicos –relacionados con las festividades pautadas– se llevaban a cabo para reactivar la memoria y la relación con los ancestros, como se encuentra documentado en la presencia de tubos de terracota que conectaban las cámaras funerarias en el cementerio real de Ur (Tell al-Muqayyar, Irak) del DT IIIB (Laneri, 2013). En consecuencia, ante la inexistencia de un concepto aglutinador de una *praxis*, nos atenemos al aspecto *événementielle* y material de la misma, que refería a la práctica de depositación de objetos para el muerto. Al respecto, A. Porter (2016) postula que las vasijas contendoras de bienes para los muertos –en cuanto objetos– no sólo poseían valor a partir de sus propiedades físicas, sino también debido a “su uso habitual –*habitus*– que funcionaba para desarrollar mentalidades” (p. 171).

No obstante, como crítica a esta forma de conceptualización como criterio de verdad o búsqueda de conocimiento, podemos pensar que la premisa que postula que el registro escrito es un indicador de mayor verdad que otros tipos de evidencia debe ser puesta en duda, dado que, como sostiene Hodder (1998), “así como el texto es releído en diferentes contextos, al mismo se le otorgan nuevos significados, frecuentemente contradictorios y siempre socialmente incrustados [*embedded*]” (p. 111). Así, en el marco de la arqueología histórica, los registros y documentos históricos no otorgan una mejor perspectiva de las sociedades estudiadas, sino simplemente una imagen diferente de la que proveen los artefactos y la arquitectura.

Por consiguiente, los objetos están socialmente incrustados de la misma forma que los documentos en una red de relaciones, y, así, sería útil considerar el concepto de “materialidad relacional”, cuyo uso se origina en la sociología de la ciencia (Law, 1999). Por ejemplo, a propósito de las colecciones que existen en los museos, “los objetos están incrustados en prácticas actuales y ganan identidades a partir de sus múltiples relaciones” (Maurstad, 2012, p. 175).

En contraposición al concepto inmaculado de “materialidad de las cosas”, que es sostenido en el plano teórico por muchas corrientes al interior de la arqueología, T. Ingold (2013) plantea una vuelta a los materiales. Para ello, razona sobre lo que considera un “desliz” teórico-interpretativo, como el paso de los *materiales* a la *materialidad*, y retoma algunos preceptos de J. Gibson referidos a los tres componentes del medio habitado, es decir, medio, substancia y superficie: el medio es el aire, el cual permite el movimiento y la percepción; las substancias, donde se incluyen los elementos más o menos sólidos como las rocas, la arcilla, etc.; y, por último, en la interfase entre el medio y las substancias, encontramos a las superficies, las cuales poseen cierto “grado de resistencia a la desintegración y la deformación” (Ingold, 2013, pp. 23-24). Más adelante, formula:

“En el mundo de los materiales, sin embargo, no hay ni agujeros internos ni superficies exteriores. Claro que hay superficies de todo tipo, de diversos grados de estabilidad y permeabilidad. Pero, como ha mostrado Gibson, estas superficies son interfases entre un tipo de materia y otro (...) no entre lo que es material y lo que no lo es” (Ingold, 2013, p. 27).

En los estudios sobre los materiales, se ha hecho foco siempre en los procesos de consumo más que en los de producción y, por consiguiente, el punto de partida ha sido el universo de los objetos. De este modo, para Ingold (2013), “describimos a los materiales como ‘crudos’ [*raw*] pero nunca ‘cocinados’ [*cooked*] –ya que al momento en que se cuajaron en objetos, ya han desaparecido” (p. 31).

En asiriología, la puja materiales *versus* materialidades se ha instalado recientemente, como en caso del trabajo editado por Th. Balke y Ch. Tsouparopoulou (2016), en el que se resalta “la materialidad de la escritura (como un acto) y la materialidad del texto (como un artefacto)” (p. 1). Asimismo, podemos entender que la escritura tenía su propio carácter fetichista que, en cierto modo, la separaba de los objetos portadores de ella, debido al carácter sagrado que poseía en cuanto obsequio divino (Tsouparopoulou, 2016, pp. 260-261).

Entonces, a partir de lo anterior, cabría preguntarnos por las tablillas de arcilla, las cuales se transformaron en el soporte para la escritura cuneiforme, donde se registraban, por cierto, los diferentes aspectos de la vida cotidiana de los mesopotámicos. A propósito, si tenemos en cuenta como punto de partida a la arcilla y no a la tablilla en cuanto objeto, podemos determinar qué tipo de texto iba a imprimirse sobre la misma.

En las escuelas de escribas, las mejores arcillas se empleaban para la elaboración de textos de mayor complejidad, como la literatura, y las de una calidad inferior se utilizaban en la producción de textos administrativo-económicos, donde se registraban, por ejemplo, los bienes que circulaban en calidad de ofrendas funerarias. Asimismo, dadas las diferencias que existían entre ambos tipos de arcilla, unas permitían la realización de textos de dimensiones más grandes mientras que las otras no.

Las tablillas que contenían los textos lexicales eran de una hechura mejor que las administrativo-económicas e, incluso, se asemejaban a las literarias. A partir de ello, uno puede elaborar una especie de taxonomía al considerar el material con el que la tablilla se producía, y, además, inferir qué circulación admitía al interior de la sociedad. En este caso, las tablillas lexicales poseían un fin pedagógico de la misma manera que las literarias, dado que las copias encontradas provienen de escuelas de escribas y, seguramente, eran utilizadas para aprender no sólo el uso de la escritura sino también las lenguas del momento.

De esta forma, si la palabra para ofrenda funeraria sólo se reconoce en tablillas lexicales y, además, en textos literarios a partir de la época paleo-babilónica, ¿qué ocurriría antes? Para entender esto, debemos tener en cuenta que los textos administrativos desde el DT IIIB y, con mayor énfasis, durante el período neo-sumerio, registraban una infinidad de productos que ingresaban para la celebración de rituales diversos.

Asimismo, en dicho período, se reutilizó el espacio sagrado de Ur –donde se ubicaban las tumbas reales del DT IIIB–, se construyeron mausoleos para algunos monarcas como Šulgi y Amar-Suen y

se desplegó una parafernalia litúrgica conocida como “himnos reales” (Laneri, 2008, p. 206). A propósito, no es de extrañarse que sea en Ur III cuando encontremos la primera descripción del Inframundo y la consiguiente jerarquización de su “mundo social” (Katz, 2003).

Por otra parte, las escuelas de escribas pusieron por escrito las obras literarias a partir de la época neo-sumeria, así como también, se elaboró una topografía del Inframundo, que respondía a las necesidades litúrgicas de la elite. Sin embargo, aunque carezcamos de un vocablo que refiera a la ofrenda funeraria, sí tenemos una descripción del ritual funerario en dos textos: YBC 4190 (BDTNS 74246) e IM 43471 (BDTNS 16666), los cuales proporcionan información sobre la celebración en honor al rey Šu-Suen y la princesa Tezēn-Mama.

Además, los textos administrativos contabilizan detalladamente los bienes empleados como ofrendas a los muertos y mencionan los sitios que funcionarían como receptáculos de sus cuerpos. La evidencia epigráfica proveniente de la ciudad de Lagaš es abundante y aclara las cuestiones señaladas con anterioridad. Por un lado, se hace alusión a los beneficiarios de suntuosas pompas fúnebres, quienes pertenecían a la elite del período, y, por otro, se enumeran los bienes depositados para acompañarlos y los sitios reservados para la conmemoración de la memoria póstuma. Por ejemplo, la tablilla BM 18352 (BDTNS 29181) de Ur III, menciona a Geme-Lama, una suma sacerdotisa (ereš-diġir) de la diosa Ba’u, la cual es proveída con dos raciones de alimento, que también se asocian a sendas ceremonias de lamentación: una en los cuartos domésticos y otra en el ki-a-naġ, la capilla mortuoria (Jagersma, 2007, p. 293).

El ki-a-naġ, literalmente “lugar para beber agua”, era el sitio donde se colocaba el cadáver para la celebración de un ritual específico y estaba vinculado con la depositación de ofrendas funerarias, además de figurar como el lugar en el que acontecía una ceremonia de lamentación (a-šēšer₇ ša₃ [k]i-a-naġ = *lamentándose en la capilla mortuoria*). Según B. Jagersma (2007), el ki-a-naġ, más allá de su sentido etimológico, tiene que concebirse como el sitio previo al enterramiento del cuerpo en la ki-maġ o tumba, tal como se lo menciona en la documentación (ki-maġ ereš-diġir-ra-ka ba-an-ġar = *fue ubicado en la tumba de la suma sacerdotisa*) (pp. 296-297). A propósito, C.L. Woolley (1974) halló tumbas subterráneas que se conectaban con una capilla mortuoria, a la que le asignó una función de culto (pp. 1-35).

4. Discusión sobre la noción de “objeto” en Mesopotamia: el estudio de la ofrenda funeraria a partir de los textos lexicales

Como postulamos en el apartado anterior, la idea de “ofrenda funeraria” habilita la discusión dialógica sobre la noción de *objeto* a partir de los elementos propios de la evidencia epigráfica, por un lado, y de la cultura material, por otro. El alcance semántico del concepto puede ser reconstruido por medio de las listas lexicales,⁶ las cuales funcionaban como glosarios, cuya función era categorizar y darle un orden a las palabras a partir de un patrón lingüístico determinado. Algunas de estas listas lexicales poseen el siguiente ordenamiento, aunque pueden estar ausentes ciertas características: en la primera de sus columnas, preservan la semántica de un signo cuneiforme en sumerio (sumerograma); en la siguiente, el valor fonético del mismo; y, finalmente, en una tercera columna, sus equivalentes a otras lenguas del período como el acadio.

En nuestro caso, no tenemos un término específico que se haya utilizado entre el DT IIIB y la época neo-sumeria para esta tipología de ofrendas, sino a partir de su nominación en períodos siguientes. En efecto, la definición de ofrenda funeraria, a partir de la información suministrada por una lista lexical paleo-babilónica (2000-1600 a.C.), conocida como *Lista Nigga* de Nippur –un inventario acrográfico de palabras que comienzan con el símbolo NIĜ– aparece acompañada de las siguientes entradas:

532 ki si₃-ke = “lugar (para estar) ebrio”

533 ki-sig₁₀-ga = “ofrenda funeraria”

534 ki sig₁₀-ga = “sitio (para) colocar/ubicar”

535 ĝešbun = “comida (cúltica)” / “banquete”

536 ki-kaš- ni = “comida”

En otra de estas composiciones lexicales paleo-babilónicas, denominada *Lista Kagal* –cuya procedencia desconocemos–, donde se compilan los nombres de templos y otros sitios, en la tablilla CUSAS 12, 2.1.1 (MS 2656), se delimita el espacio para la depositación de la ofrenda funeraria (e₂ ki-sig₁₀-ga):

o ii 12' e₂ til₃ = “casa de la vida”

o ii 13' e₂ si-ga = “casa del silencio”

o ii 14' e₂ bur₁₂-ra = “casa arrancada”

o ii 15' e₂ kud-da = “casa aislada”

o ii 16' e₂ ki-sig₁₀-ga = “capilla (o casa) para la ofrenda funeraria”

Asimismo, en la tablilla CBS 15051 de la *Lista Ura* de Nippur, cuyo anverso contiene un listado de productos alimenticios, encontramos las siguientes acepciones:

o i 9' ninda dilim₂-da = “pan para una bandeja”

o i 10' ninda ki-sig₁₀-ga = “pan para una ofrenda funeraria”

o i 11' [ninda] ki An-na = “pan para la ceremonia en el sitio de An”

o i 12' [ninda ki^d] Utu = “pan para la ceremonia en el sitio de Utu”

Contamos con información semejante en el reverso de la tablilla CBS 6042 (+) CBS 6491 + N 6042 (SLT 16), que también corresponde a la recensión de la *Ura*:

r i 2 [ninda ki]-sig₁₀-[ga]= “pan para una ofrenda funeraria”

r i 3 [ninda] ki ^d[...] = “pan para la ceremonia del sitio del dios [...]”

r i 4 ninda igi an-[na] = “pan para una ceremonia *igi* de An”

r i 5 ninda še ĝeš-[...] = “pan hecho con sésamo/semilla oleaginosa”

r i 6 ninda ĝešbun = “pan para un banquete”

Otro ejemplo se da en CBS 6580 (SLT 18):

iii 7' ninda ki-sig₁₀-ga = “pan para una ofrenda funeraria”

iii 8' ninda ki An-na = “pan para la ceremonia del sitio de An”

iii 9' ninda ki ^dUtu = “pan para la ceremonia del sitio de Utu”

iii 10' ninda ki ^dIškur = “pan para la ceremonia del sitio de Iškur”

iii 11' ninda kurum₆ = “pan para una ración”

iii 12' pad = (...)

iii 13' pad-pad = (...)

iii 14' dun₃-pad = (...)

iii 15' pad-pad-ra₂ = “migas de pan”

iii 16' pad.an.muš₃ = “ofrenda *nidba*”

iii 17' pad.an.muš₃ = “ofrenda *nidba*”

iii 18' pad-ḫal-la = (...)

iii 19' [...] x [...] = (...)

iv 1' ninda [...] = “pan para (...)”

iv 2' ninda x [...] = “pan para (...)”

iv 3' ninda ĝešbun = “pan para un banquete”

Para el período medio-asirio (1400-1000 a.C.), la *Lista Kagal* (CUSAS 12, 2.1.3; MS 3030) –la cual, de la misma manera que su contraparte paleo-babilónica, contiene nombres de templos y otro tipo de construcciones– ofrece un indicio sobre el sentido de la ofrenda funeraria y su traducción al acadio:

o ii 6 e₂ zag-gu-la E₂ sa-gi = “sala cültica”

o ii 7 e₂ niĝin₃ E₂ ku-u₂ -bi = “sala del feto”

o ii 8 e₂ ki-sig₁₀ -ga E₂ kis -pi = “capilla para las ofrendas funerarias”

En los casos anteriores, la palabra empleada en sumerio para ofrenda funeraria era ki-sig₁₀-ga, cuyo equivalente acadio, *kispu*, tenía un alcance semántico que no se reducía a un único objeto, sino que implicaba la idea de celebración, de práctica ritual, y, además, estaba conectada con el consumo de alimentos y bebidas.⁷ A partir de las descripciones ofrecidas por las listas lexicales, el vocablo estaba unido no sólo a un sitio específico que se construía para la depositación de diferentes tipos de bienes, sino que también se asociaba con la celebración de ceremonias a ciertas divinidades del panteón mesopotámico, como An y Utu.

Asimismo, si bien la expresión aparece en las listas lexicales del período paleo-babilónico, la misma no se registra en documentación anterior a dicho momento, y, por lo tanto, como equivalente al ritual *kispu*, en el cual se celebraba el culto a los antepasados a través de un banquete ritual. Tanto en la *Lista Nigga* como en la *Ura*, ambas de Nippur, a propósito de los convites ceremoniales, la palabra ki-sig₁₀-ga está vinculada a ĝešbun, un tipo de banquete que tenía connotaciones mortuorias en muchos casos, como en la tablilla BM 19293 (BDTNS 40774) de Ur III, proveniente de Puzriš-Dagan (Drehem, Irak), y que sí está registrado para el período estudiado.

Por consiguiente, si recién contamos con un término propio para designar ofrenda funeraria en el período paleo-babilónico, nos quedaría determinar qué vocablos eran utilizados para denominar a la ofrenda entre el DT IIIB y la época neo-sumeria. Tal vez, el registro escrito pueda darnos algunos indicios, pero la cultura material puede resultar más clarificadora en esta circunstancia.

5. Discusión sobre la noción de “objeto” en Mesopotamia: el estudio de la ofrenda funeraria a partir de los textos administrativos y la evidencia material

Entre los textos administrativos, contamos con una infinidad de descripciones sobre distintas prácticas rituales vinculadas a lo funerario y, por tal motivo, nos detendremos en algunas inscripciones específicas. Los términos, que se conectan con la idea de ofrenda funeraria en estos textos, se enlazan con la depositación específica de bienes alimenticios y líquidos, como se observa en la tablilla IM 43471. En ella, hay un inventario de los bienes utilizados para la ceremonia de

enterramiento de la princesa Tezēn-Mama y aparecen dos descripciones del cuerpo de la muerta, el cual antes de ingresar al Inframundo se denomina “viento” (im) y, luego, una vez en él, se transforma en “espíritu” (gidim) (Katz, 2007, p. 173). Las transformaciones del cuerpo vivo en muerto pueden entenderse como un ritual de pasaje (e.g. Katz, 2010, 2014a, 2014b), posibilitado por el uso de ofrendas funerarias, tal como se observa en la tablilla:

<p>1 [x] udu niga 2 u₄ im Te-zi₂[!]-<in>-Ma-ma ba-dab₅- ba-a 3 u₄ +1-kam 4 1 maš₂- gal[?] dNin-sun₂ 5 2 udu niga u₄ giš-a-naĝ Gidim 6 Te- zi₂[!] -<in>-Ma-ma ba-a-ak 7 u₄ 8-kam r. 8 ša₃ Uri₅^{ki}-ma 9 Kur-bi-la-ak maškim 10 ki A-ḥu-We-er-ta 11 ba-zi 12 giri₃ Ḥa-da-ti šar₂-ra-ab-du 13 iti zah_x-da-gu₇ (=ŠEŠ) 14 [mu] dŠu-dSuen 15 [lugal] Uri₅^{ki}-ma-ke₄ 16 [ma]- da Za-ab-ša-li mu-ḥul</p>	<p>[x] carneros engordados para el día en que el viento de Tezēn-Mama fue capturado. Día: 1.</p> <p>1 cabra macho para Ninsun, 2 carneros engordados para el día en el que la mesa de ofrendas del espíritu de Tezēn-Mama fue realizada.</p> <p>Día: 8. En Ur Kurbilak es el <i>maškim</i>, de parte de Aḥu-Wer fueron expedidos a través de Hadati, el <i>šar₂-ra-ab-du</i>.</p> <p>Mes: <i>zah_x-da-gu₇</i> [Mes: 3] Año: “Šu-Suen, rey de Ur, destruyó el país de Zabšali” [Año: 7].</p>
--	---

De acuerdo a U. Steinert (2012), en el anterior texto y en YBC 4190, se contabiliza la cantidad de animales que fueron empleados como víctimas sacrificiales en los funerales de la princesa Tezēn-Mama y el rey Šu-Suen en calidad de ofrendas (p. 319). Asimismo, el ritual funerario aparece como un proceso que llevaba de una semana a un poco más de dos –ocho días en IM 43471 y veintidós en YBC 4190–, en el que se entregaban víctimas sacrificiales: en este caso, ovejas y cabras que fueron enviadas por Aḥu-Wer,⁸ un personaje mencionado en distintos documentos de la ciudad de Puzriš-Dagan.⁹ Aḥu-Wer figura como un funcionario en la “oficina de desembolsos”, una de las cuatro que se encargaban de organizar la actividad ganadera en la ciudad. Las otras eran la oficina del funcionario principal, la oficina de pastores y la oficina de animales muertos (Tsouparopoulou, 2013, pp. 7 y 11). De acuerdo a Ch. Tsouparopoulou (2013), la oficina del funcionario principal tenía la facultad de realizar la transferencia de animales que habían llegado a su oficina hacia la que se ocupaba de los desembolsos –en la que estaba Aḥu-Wer– y, desde ahí, se expedían los suministros necesarios para las ceremonias que se realizaban y/o para el consumo de la familia real y la elite dirigente (p. 7).

En el anterior texto, el cual constituye uno de los pocos documentos donde se registra el ritual de enterramiento, no aparece el vocablo *ki-sig₁₀-ga*, que sí encontrábamos en las listas lexicales bilingües sumerio-acadias desde la época paleo-babilónica en adelante. Sin embargo, a partir del DT

IIIB, los vocablos sa_2-du_{11} , *nidba* y $sizkur_{(2)}$ pueden poseer la connotación de ofrenda funeraria de acuerdo al contexto.

sa_2-du_{11} (ePSD S) se traduce como “ofrenda regular (para el templo)” y, también, se registra como una unidad de capacidad líquida (Sigrist, 1992, pp. 199-204; Sallaberger, 1993, p. 83). En muchos textos, en los que se menciona la capilla mortuoria (*ki-a-naĝ*), la palabra sa_2-du_{11} puede pensarse como una ofrenda funeraria. Lo mismo ocurre con *nidba* (*pad.an.muš₃*) (ePSD N), el cual funciona como “ofrenda (de alimento)” y guarda semejanzas con el vocablo *ninda*, es decir, “pan”, “alimento”, como vimos, en el apartado anterior, para el caso de la *Lista Ura* de Nippur. Por otro lado, $sizkur_{(2)}$ (ePSD S) tiene un marco de significación mayor, dado que puede traducirse como “plegaria”, “rito”, “(hacer una) libación/sacrificio”, así como también, “ofrenda” (Sigrist, 1992, pp. 204-207; Sallaberger, 1993, pp. 41-42, n.177 y 179).

A pesar de la diversidad terminológica anterior con sus respectivos significados, no contamos con un vocablo que contenga las implicancias semánticas de $ki-sig_{10}$ -ga, el cual corresponde al acadio *kispu* y se conecta explícitamente con la esfera de lo funerario. Pese a ello, $ki-sig_{10}$ -ga-*kispu* alude a la circulación y consumo de bienes de todo tipo y, en este sentido, no refiere a un objeto sino a una práctica estipulada cuando las personas morían, que adoptó una forma con un nombre determinado recién para época paleo-babilónica.

En cuanto a la evidencia arqueológica sobre este tipo de prácticas ceremoniales, en las que se empleaban ciertos bienes alimenticios y líquidos, es un tanto difícil efectuar una descripción exhaustiva dada la conservación necesaria que requieren los mismos; no obstante, podemos asegurar la presencia de restos esqueléticos y recipientes cerámicos contenedores de líquidos y sólidos desde mediados del tercer milenio a.C., tal como ocurre en los cementerios de Ur (Tell al-Muqayyar, Irak) y de Kiš (Tell al-Uhaymir, Irak) (e.g. Woolley, 1934, pp. 302, 378-381, 387-391; Cohen, 2015, pp. 167-220). En algunos sitios de la Alta Mesopotamia, como Tell Banāt (Siria), se hallaron en los enterratorios, por ejemplo, cuencos cerámicos, los cuales se utilizaron como recipientes de bienes alimenticios y líquidos, así como también constituyen la evidencia directa de la culminación de un rito funerario, donde los cuerpos de los muertos se colocaban en un sitio específico y, luego, finalizaba la ceremonia público de lamentación. Según A. Porter (2016), esta práctica constituye “la materialización de rituales socialmente sancionados y socializantes que transformaban a vivos y muertos por igual” (p. 167). De este modo, a partir del registro material, la ofrenda funeraria no sólo se manifiesta en cuanto objeto sino también como actividad performativa llevada a cabo en las capillas mortuorias.

6. Consideraciones finales

La ofrenda funeraria, definida como $ki-sig_{10}$ -ga en las tablillas lexicales paleo-babilónicas, concuerda con las descripciones proveídas por el registro epigráfico y la evidencia material de los períodos previos. En cuanto objeto, la ofrenda funeraria implicó no sólo la depositación de bienes materiales que se contabilizaron minuciosamente en las tablillas administrativas y que, en muchos casos, aparecen catalogados en las listas lexicales, sino que además se circunscribió a la realización

de determinados ritos de paso, los cuales posibilitaban a los muertos el acceso a otro plano existencial.

De este modo, cuando *ki-sig₁₀-ga* es colocado junto a *gešbun*, *ninda* y *pad.an.muš₃*, en calidad de banquete/comida (cúltica), pan y ofrenda *nidba* (o de alimento) respectivamente, y es cotejado con la evidencia arqueológica, podemos entender que la ofrenda funeraria no aludía sólo a un objeto específico, sino que estaba compuesta tanto por los bienes constitutivos del ajuar mortuario como por las actividades ceremoniales que facilitaban que el cuerpo del muerto abandonase su estado vivo y se transfigurase en espíritu (*gidim*).

Por consiguiente, en la dialéctica occidental irreconciliable entre lo abstracto y lo concreto, o entre esencia y fenómeno, quizás, resulte esclarecedor el posicionamiento de K. Marx (1978) en su crítica a L. Feuerbach:

El principal defecto de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es que la cosa [*der Gegenstand*], la realidad, la sensibilidad sólo se conciben en forma de objeto [*des Objekts*] o de contemplación [*Anschauung*], pero no como una actividad sensorial humana [*sinnlich menschliche Tätigkeit*], no como *praxis*; no subjetivamente. Por ende, el lado activo que desarrolló el idealismo, en contraposición al materialismo, fue abstracto –naturalmente, desconoce la actividad real, sensorial, como tal–. Feuerbach quiere en realidad objetos sensoriales muy distintos de los objetos de pensamiento: pero él entendió la propia actividad humana no como una actividad objetiva (...) (p. 5).

De esta manera, para definir a la ofrenda funeraria en el marco de la concepción mesopotámica no basta con circunscribirse de manera unidireccional hacia la lógica de lo concreto en una suerte de dinámica-fetichismo de los objetos, sino también entender las actividades (la *praxis*) y lo conceptualmente abstracto, pero con incrustación en la cultura material, de la misma construcción. La superación de la separación irreconciliable entre fenómeno y esencia habilitará la discusión sobre la noción de objeto no sólo entendido éste en cuanto “cosa” material, sino también, por ejemplo, en calidad de palabra o sonido.

Notas

¹ Para entender la dinámica política del momento, debemos tener en cuenta que, a diferencia del período Uruk Tardío, que era hegemonizado por la elite del templo, se dio un proceso de secularización según M. Liverani (1995). En dicho contexto, a la antigua “gran organización” del templo, se sumó la “gran organización del palacio”, la cual comenzó a tomar prerrogativas propias de la anterior.

² De acuerdo a Laneri (2010), el comercio de bienes suntuarios de larga distancia, ya no sólo controlado por las instituciones centrales, supuso ganancias sustanciales para agentes privados (como los *dam-gar₃*), que participaban en él (p. 122).

³ La interpretación de la autora supone una revisión de la documentación administrativa de Lagaš durante el DT IIIB, pero tal exploración filológica contiene algunos errores en cuanto al abordaje de

la terminología específica referida a la dimensión funeraria. Desde el punto de vista de Chiodi (1997), muchos de los beneficiarios de “ofrendas funerarias” estarían todavía vivos en realidad y participarían de los distintos convites ceremoniales, dado que aún recibirían un tipo de entregas reguales conocidas como sa_2-du_{11} (p. 37). Del mismo modo, ella entiende que el vocablo $en-en-ne_2-ne$ o $(en-en-)DUR_2.DUR_2-ne$ no haría referencia a los “ancestros”, sino más bien a un grupo de miembros de la burocracia mesopotámica, los “superintendentes” (p. 22), y concluye así que $En-entar-zi$ y $Lugal-anda$, monarcas anteriores al reinado de $Iri-KA-gina$, no estaban aún muertos cuando este último era gobernante (p. 187). Asimismo, su lectura de determinados vocablos conectados con el culto mortuorio son erróneos, como, por ejemplo, la frase $tug_2 gidim-e-ne-kam$ (en la tablilla VS 14, 163 [Ukg 3]), que transcribe como $tug_2 gada^?HUL_2-e-ne-ka$ y traduce como “son los trajes de lino de los especialistas en la fiesta”. De este modo, Chiodi (1997) considera que no sería el término $gidim/𒄩$, “espíritu”, el que tendríamos en dicha inscripción luego de $tug_2/𒄩$ sino otros dos vocablos: $gada/𒄩$, “lino”, y $hul_2/𒄩$ “regocijarse”, “alegría”. En cuanto a la interpretación de este último término, cuyo significado tampoco atina, ya que lo entiende como “fiesta”, tal como aparecería en el vocabulario específico eblaíta y en los textos literarios sumerios (1997, p. 184), la conduce también al equívoco. En definitiva, los rituales mencionados en las inscripciones analizadas no poseerían, de acuerdo a Chiodi, una connotación funeraria. Cf. W. Sallaberger (1993) para un estudio exhaustivo de los textos administrativos de Ur III y, además, B. Jagersma (2007) y D. A. Foxvog (2001/2002) para una revisión crítica del trabajo de S. Chiodi.

4 La expresión fue empleada por J. Assmann en alusión a la terminología cultural rusa (1992) y también fue utilizada por otros autores, entre ellos, en el ámbito de la asiriología, por M. Bouso García (2012) en su tesis doctoral.

5 Hemos mantenido los términos del inglés *dependence* y *dependency* entre corchetes, dado que tienen distintas acepciones semánticas en su lengua original y, por lo tanto, le dan otro matiz a la reflexión de Hodder. *Dependence* refiere a la condición misma de depender, en su calidad más abstracta si se quiere, mientras que *dependency* alude al aspecto más concreto, esto es, al vínculo que ata, subordina o subyuga una cosa (o persona) a otro.

6 Las listas lexicales pueden consultarse en el sitio web ORACC.

7 La bibliografía referida al *kispu* es extensa, teniendo en cuenta la diversidad de contextos geográficos y cronológicos de los que tenemos referencias. Podemos mencionar, a propósito, un trabajo inicial de A. Tsukimoto (1980), en el que el vocablo es traducido como *Totenbeigabe*, es decir, “ajuar funerario”, que el mismo autor en su tesis doctoral publicada en 1985 interpretaría como *Totenpflege*, “cuidado de los muertos”. El *kispu* como *Totenpflege*, por consiguiente, no aludía de forma unidireccional a la depositación de bienes para el muerto sino también a la celebración de rituales periódicos en su memoria. De acuerdo a Tsukimoto (1985), aunque un análisis etimológico del término *kispu*, el cual contiene la raíz verbal *ksp*, “hacer pedazos” o “trozar”, y que nos lleva entenderlo como una actividad que implicaba repartir comida en honor a los difuntos, debemos también considerar su aspecto cultural en tanto “cuidado del muerto” (pp. 23-26). En uno de sus últimos artículos de 2010, aborda dicha temática considerando esta última acepción sobre el

concepto *kispu*.

⁸ Cf. Sigrist (1992, pp. 317-319) para más detalles sobre el rol de este funcionario.

⁹ Puzriš-Dagan fue el centro de distribución de animales durante la dinastía de Ur III. La oficina central de la urbe fue construida en el año 38 de reinado de Šulgi.

Bases de datos electrónicas consultadas

BDTNS: Molina, M. (Ed.). (2002-). Base de Datos de Textos Neosumerios. Disponible en: <http://bdts.filol.csic.es>

ePSD: Tinney, S. (Ed.). (2004-). Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary. Disponible en: <http://psd.museum.upenn.edu/epsd/>

ORACC, DCCLT: Veldhuis, N.C. (Ed.). (2003-). Open Richly Annotated Cuneiform Corpus, Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts. Disponible en: <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/corpus/>

Bibliografía

Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.

Balke, Th. & Ch. Tsouparopoulou (2016). *Materiality of Writing in Early Mesopotamia* (Materiale Textkulturen, Vol. 13). Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Bourdieu, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Librairie Droz.

Bouso García, M. (2012). *Las prácticas funerarias en el Valle del Éufrates durante el tercer milenio y la primera mitad del segundo: estudio intertextual a partir de las evidencias arqueológicas y epigráficas* (Tesis doctoral), Facultat de Filologia, Universitat de Barcelona, Barcelona. Recuperada de: <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/43168>

Chiodi, S.M. (1997). *Offerte "funebri" nella Lagaš presargonica*, 2 Vols. (Materiali per il vocabolario sumerico, Vol. 5). Roma: Università degli Studi di Roma.

Cohen, A.C. (2005). *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur* (Ancient Magic and Divination, Vol. 7). Leiden: Brill.

Foxvog, D.A. (2001/2002). Review. *Archiv für Orientforschung*, 48/49, 175-180.

Hodder, I. (1998). The Interpretation of Documents and Material Culture. En N.K. Denzin & Y.S. Lincoln (Eds.), *Methods of Collecting and Analyzing Empirical Materials* (pp. 110-129). London: Sage.

- Hodder, I. (2011). Human-thing Entanglement: towards an Integrated Archaeological Perspective. *Journal of the Anthropological Institute*, 17, 154-177.
- Hodder, I. (2016). *Studies in Human-Thing Entanglement*. Recuperado de: <http://www.ian-hodder.com/books/studies-human-thing-entanglement>
- Hodder, I. & A. Moll (2016). Network Analysis and Entanglement. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 23(1), 1-29.
- Ingold, T. (2013). Los materiales contra la materialidad. *Papeles de Trabajo*, 7(11), 19-39.
- Jagersma, B. (2007). The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash. *Bibliotheca Orientalis*, 64, 289-307.
- Katz, D. (2003). *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, MD: CDL.
- Katz, D. (2007). Sumerian Funerary Rituals in Context. En N. Laneri (Ed.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars, Vol. 3.) (pp. 167-188). Chicago: The University of Chicago Press.
- Katz, D. (2010). The Naked Soul. Deliberations on a Popular Theme. En J. Stackert, B.N. Porter & D.P. Wright (Eds.), *Gazing on the Deep. Ancient Near Eastern and Other Studies in Honor of Tzvi Abusch* (pp. 107-120). Bethesda, MD: CDL.
- Katz, D. (2014a). "His Wind is released". The Emergence of the Ghost: Rite of Passage in Mesopotamia. En A. Mouton & J. Patrier (Eds.), *Life, Death and Coming of Age in Antiquity: Individual Rites of Passage in the Ancient Near East and Adjacent Regions* (pp. 419-437). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Katz, D. (2014b). Tod A. *Reallexikon der Assyriologie*, 14, 716-721.
- Laneri, N. (2008). Texts in Context: Praxis and Power of Funerary Rituals among Elites in Ancient Mesopotamia. En L. Fogelin (Ed.), *Religion, Archaeology, and the Material World* (pp. 196-215). Carbondale, ILL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Carbondale.
- Laneri, N. (2010). A Family Affair: The Use of Intramural Funerary Chambers in Mesopotamia during the Late Third and Early Second Millennia B.C.E. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 20(1), 121-135. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1551-8248.2011.01031.x>
- Laneri, N. (2013). Understanding the Living. Socio-Economic Dynamic of Funerary Practices in Southern Mesopotamia during the Early Dynastic Period. En B. Christiansen & U. Thaler (Eds.), *Ansehenssache. Formern von Prestige in Kulturen des Altertums* (pp. 385-399). München: Herbert Utz.
- Law, J. (1999). After ANT: Complexity, Naming and Topology. En J. Law & J. Hassard (Eds.), *Actor Network Theory and After* (pp. 1-15). Oxford: Blackwell.
- Liverani, M. (1995). *Antico Oriente. Storia, società, economia* [*El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*] (2^{da} ed.). Barcelona: Crítica.

- Marx, K. (1978) Thesen über Feuerbach 1 [1844-1845]. En K. Marx & F. Engels, *Werke* (Vol. 3), (pp. 5-7). Berlin: Dietz.
- Maurstad, A. (2012). Cod, Curtains, Plans and Experts: Relational Materialities in the Museum. *Journal of Material Culture*, 17(2), 173-189.
- Miller, D. (Ed.) (2005). *Materiality* (Politics, History, and Culture). Durham, NC: Duke University Press.
- Porter, A. (2016). The Materiality of Mourning. En C. Felli (Ed.), *How to Cope with Death: Mourning and Funerary Practices in the Ancient Near East. Proceedings of the International Workshop, Firenze, 5th-6th December 2013* (pp. 157-188). Pisa: ETS.
- Sallaberger, W. (1993). *Der kultische Kalender der Ur-III-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Ergänzungsbände zur Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie, Vol. 7/1). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Sigrist, M. (1992). *Drehem*. Bethesda, MD: CDL.
- Steinert, U. (2012). *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs, Vol. 44). Leiden-London: Brill.
- Tsouparopoulou, Ch. (2013). A Reconstruction of the Puzriš-Dagan Central Livestock Agency. *Cuneiform Digital Library Journal*, 2, 1-15. Recuperado de: http://www.cdli.ucla.edu/pubs/cdlj/2013/cdlj2013_002.html
- Tsouparopoulou, Ch. (2016). Deconstructing Textuality, Reconstructing Materiality. En Th. Balke & Ch. Tsouparopoulou (Eds.), *Materiality of Writing in Early Mesopotamia* (Materiale Textkulturen, Vol. 13) (pp. 257-275). Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Tsukimoto, A. (1980). Aspekte von *kispu(m)* als Totenbeigab. En B. Alster (Ed.), *Death in Mesopotamia. Proceeding from 26^e Rencontre Assyriologique Internationale* (Copenhagen Studies in Assyriology, Vol. 8) (pp. 129-138). Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Tsukimoto, A. (1985). *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (Alter Orient und Altes Testament. Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments, Vol. 216). Kevelaer/Neukirchen-Vluyn: Butzon und Becker I/Neukirchener Verlag.
- Tsukimoto, A. (2010). Peace for the Dead, or *kispu(m)* Again. *Orient*, 45, 101-110.
- Woolley, C.L. (1934). *The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonic Graves Excavated between 1926 y 1931* (Ur Excavations, Vol. 2). London-Philadelphia: Trustees of the British Museum and of the Museum of University of Pennsylvania.
- Woolley, C.L. (1974). *The Building of the Third Dynasty* (Ur Excavations, Vol. 6). London-Philadelphia: Trustees of the British Museum and of the Museum of University of Pennsylvania.