

El descenso de Inanna al templo: la transubstanciación apolíneo-fascinante y dionisiaco-tremenda del cuerpo monárquico en la circulación ritual.

Rodrigo Cabrera Pertusatti.

Cita:

Rodrigo Cabrera Pertusatti (2013). *El descenso de Inanna al templo: la transubstanciación apolíneo-fascinante y dionisiaco-tremenda del cuerpo monárquico en la circulación ritual* (Tesis de Licenciatura). DEPARTAMENTO DE HISTORIA ; FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS ; UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/24>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pg7z/r7P>



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>.

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Historia



***El descenso de Inanna al templo: la transubstanciación apolíneo-
fascinante y dionisiaco-tremenda del cuerpo monárquico en la
circulación ritual***

Tesis para optar por el título de Licenciado en Historia

presentada por el

Prof. Fernando Rodrigo CABRERA

bajo la dirección de la

Dra. María Violeta PEREYRA

Buenos Aires, diciembre de 2013

*El descenso de Inanna al templo: la transubstanciación
apolíneo-fascinante y dionisiaco-tremenda del cuerpo
monárquico en la circulación ritual*

por **Fernando Rodrigo CABRERA PERTUSATTI**

Buenos Aires

2013

*“Desde niño me he sentido incómodo frente a lo irracional
y desde entonces he intentado encontrar un orden
tras aquello que se nos presenta como desorden”.*

(LÉVI-STRAUSS 1987: 29)

Índice

Agradecimientos y dedicatoria.....	iii
Capítulo 1: Introducción.....	1
1.1. El templo mesopotámico.....	1
1.2. La literatura y la institución monárquica: aspectos míticos y rituales.....	2
1.3. <i>El descenso de Inanna al Inframundo</i>	4
1.3.1. La figura de Inanna y su asociación con la realeza.....	4
1.3.2. La descripción de la fuente.....	4
1.4. El recorte histórico de la investigación: los períodos neosúmero y paleobabilónico.....	6
1.5. Objetivos e hipótesis de la investigación.....	11
Capítulo 2: Cuestiones metodológicas.....	14
2.1. El fenómeno religioso y el discurso mítico.....	15
2.1.1. El estructuralismo levistraussiano.....	15
2.1.2. Los aspectos empático-hermenéuticos.....	17
2.2. El cuerpo y la <i>performance</i> corporal.....	19
2.3. El rito y los agentes rituales.....	27
2.4. La espacialidad, el territorio y el paisaje.....	30
Capítulo 3: Estado de la cuestión.....	35
3.1. Las fuentes mesopotámicas empleadas en la presente investigación.....	35
3.1.2. <i>El descenso de Inanna al Inframundo</i>	37
3.1.3. El <i>Diluvio Súmero</i>	47
3.1.4. El <i>Enūma Eliš</i>	49
3.1.5. El <i>Código de Hammurabi</i>	52
3.2. Abordaje de la realeza mesopotámica: El rey vicario del dios y el rey-dios mesopotámico.....	54
Capítulo 4: El espacio religioso.....	64
4.1. La arquitectura de los recintos sagrados.....	64
4.2. El templo: espacio económico.....	69
4.3. El templo: espacio político.....	73
4.4. El templo: ‘nexo sagrado’ (DUR - AN - KI) y multivocidad divina.....	75
Capítulo 5: Mito y realeza. El «ser-en-el-mito» real.....	90
5.1. Mito, fertilidad y renovación del cosmos: Las diosas madres	

del Paleolítico y el Neolítico.....	90
5.2. <i>Mater dolorosa</i>	93
5.3. Inanna y el «ser-en-el-mito» real.....	96
5.3.1. <i>El descenso de Inanna al Inframundo</i>	104
5.4. Dumuzi y el «ser-en-el-mito» real.....	125
5.5. Enki/Ea y el «ser-en-el-mito» real.....	129
5.6. Utu/Šamaš y el «ser-en-el-mito» real.....	136
5.7. Marduk/Enlil y el «ser-en-el-mito» real en el <i>Enūma Eliš</i>	142
5.8. El monarca y el «ser-en-el-mito» real.....	148
5.8.1. Šulgi de Ur y el «ser-en-el-mito» real.....	148
5.8.2. Šu-Sîn de Ur y el «ser-en-el-mito» real.....	157
5.8.3. Išme-Dagan de Isin y el «ser-en-el-mito» real.....	159
5.8.4. Lipit-Ištar de Isin y el «ser-en-el-mito» real.....	161
5.8.5. Enlil-bāni de Isin y el «ser-en-el-mito» real.....	163
Capítulo 6: Rito y realeza: el cuerpo transubstancial del monarca.....	168
6.1. La actividad ritual de los reyes.....	168
6.2. El rey constructor/creador mesopotámico.....	175
6.3. El rito del Año nuevo (za ₁ -mu (k)/a ₂ -ki-ti): muerte y resurrección del dios doliente.....	179
6.3.1. El rey como Enlil/Marduk.....	184
6.4. El <i>hieros gamos</i> : el rey como consorte de Inanna.....	186
6.4.1. Las sacerdotisas y su asociación con la institución monárquica.....	191
6.5. El rey como Utu/Šamaš.....	193
Capítulo 7: Conclusiones.....	197
7.1. Aspectos míticos y rituales: la <i>consecratio</i> del cuerpo monárquico.....	197
7.2. Los fundamentos ideológicos de la realeza en época neosúmera y paleobabilónica.....	203
Bibliografía.....	205
Abreviaturas.....	243

Agradecimientos y dedicatoria

La elaboración final de mi tesis de licenciatura fue un proceso largo, que se inició en el 2009, a partir de un seminario de grado dictado por la Dra. Violeta Pereyra. La investigación fue realizada entre las ciudades de Buenos Aires, Montevideo y Mendoza, y completada finalmente en el barrio porteño de Flores.

Son demasiadas las personas que me acompañaron, dándome su apoyo constante, hasta en los momentos en que me sentía completamente abatido.

Quiero dar las gracias infinitas, en primer lugar, a mi mentora y madre académica, la Dra. Violeta Pereyra, quien confió en mí para que desarrollara una investigación en el ámbito de la asiriología enfocada en fuentes epigráficas sumeras y acadias. No imagino mi vida académica sin haberme topado con ella; y el profesional que hoy soy se lo debo eternamente a su labor incesante como docente y tutora. Por ello, fueron valiosos y pertinentes sus consejos e intervenciones, haciendo de esta investigación un trabajo aún más sólido.

Quiero agradecer a mi compañero de la vida, Diego Morán Vera, quien me llenó amor, me dio su luz cuando me oscurecía y me brindó toda la confianza para completar el presente trabajo de tesis.

Deseo expresar toda mi gratitud y compartir esta instancia final con mis hermanas espirituales, Eliana Frenedoso y Melina Pílnik, quienes me alentaron en cada momento; con Adrián Ciccía, quien estuvo codo a codo conmigo en toda mi trayectoria académica, desde el 2003 hasta el presente, regalándome su música; con una amiga y colega antropóloga que me obsequió maravillosamente la Universidad de Buenos Aires, la Lic. Lucia Bidart; con Paula Mosquera, por sus risas y consejos dentro y fuera de los pasillos universitarios; con la Lic. Marina Sarramía y la Lic. Victoria Campo, con quienes tuve la dicha de compartir eternos instantes ajenos a las aulas de la facultad; con la Mag. Marina Méndez, quien me llenó de colores desde el día en que nos conocimos; con mis amigas de la adolescencia, que siempre estuvieron: Anabella Velázquez, Romina López y Patricia Michael.

Quiero destacar mi deuda con mi profesora de Historia del nivel medio, la Prof. Carmen Jiménez Ruiz, quien fue la primera persona que me estimuló siendo todavía adolescente para que circulara por los ámbitos del pasado, planteándome diversos interrogantes, y me potenció de forma providencial.

También, esta investigación está dedicada a la memoria de la Dra. Susana Basílico, quien creyó en mí desde esa primera charla de café allá por el 2005. Asimismo, quiero decir “gracias” a mis compañeros de la cátedra de Historia Antigua I (Oriente): la Dra. Silvia Lupo, la Lic. Silvana Fantechi y el Lic. Rodrigo Núñez Bascuñán. Especialmente, quiero enfatizar mi gran deuda con Rodrigo, quien me extendió una mano solidaria y me prestó su oído en cada circunstancia, como compañero de cursada, como amigo y como colega.

Deseo agradecer a la Dra. Susana Murphy, por haber confiado en mí y otorgarme la posibilidad de participar como docente e investigador en el Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”.

Quiero enfatizar mi rotundo reconocimiento para con los miembros del Proyecto UBACyT: “Espacios de interpretación en la necrópolis tebana”, a cargo de la Dra. Violeta Pereyra, con quienes participamos en congresos, jornadas y otros eventos académicos, y hemos compartido cenas, experiencias, risas y viajes. Entre ellos, quiero agradecer a la Dra. Liliana Manzi, la Dra. Silvana Catania, la Dra. Silvana Yomaha, el Prof. Alejandro Brunetto, Celeste Cienfuegos, Valeria Ojeda y Javier Rocabado. También, quiero mencionar a los futuros orientalistas, Juan Ledezma Sánchez, Agustina Peña y Cristian Jacob, y a una colega y amiga transoceánica, la Mag. Renate Marian van Dijk de la Stellenbosch University, con quien tuve la posibilidad de escribir e intercambiar ideas del ámbito asiriológico.

Este trabajo de investigación también está dedicado a aquellos familiares que ya no están presentes aquí y a los que estuvieron y están dándome todo su amor y apoyo: a mis hermanos, Gastón y Gonzalo, a mi abuelita, a mis cuñadas Mariana y Giselle, a los sobrinos que vienen en camino y a mi querido papá Modesto, quien me regaló mi primer libro sobre arqueología e historia del Próximo Oriente antiguo a los once años y me ‘condenó’ a esta profesión.

Por último y principalmente, quiero dedicar de manera íntegra este trabajo a mi mamá Raquel, quien estuvo, está y estará conmigo mostrándome los costados luminosos y sinuosos de la existencia. Ella ha conocido tanto o más que yo *El descenso de Inanna al Inframundo* y amó y odió a la diosa de la fertilidad y la guerra en su periplo mítico-ritual.

F. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI
Buenos Aires, 27 de diciembre de 2013

Capítulo 1: Introducción

1.1. El templo mesopotámico

El abordaje del problema del descenso de Inanna al templo implica una consideración en torno al espacio, dado que éste constituye un constructo socio-cultural dinámico en el que el sitio se encuentra integrado y dotado de sentido sacro. Nos interesa, asimismo, en la medida en que se erige como una obra humana, donde se condensan nociones geométrico-dimensionales diversas y complejas, susceptibles de ser delimitadas y percibidas a partir de los órganos sensibles, asociadas a otras de carácter religioso, político, económico y social.

En las sociedades antiguas, los criterios para la delimitación de la espacialidad se componen de premisas religiosas, debido a la vindicación divina de las diferentes esferas sociales. Asimismo, la demarcación topográfica de lo que en la actualidad denominamos paisaje se circunscribe a una metáfora sagrada en particular y sólo es reconocible por los miembros de la comunidad que le da origen.

Las obras arquitectónicas monumentales de la antigüedad se ciñen a las nociones de espacialidad y paisaje, en las que se reconocen diversos aspectos sagrados. En este sentido, el templo se presenta como una edificación multívoca central al que se le asignan funciones no sólo rituales. Cada templo es la epifanía de un poder divino que desciende desde el Cielo. Es decir, podemos entender a cada una de estas instituciones a modo de manifestaciones sagradas en un paisaje delimitado por las mismas divinidades. Considerar a cada templo como fenómeno religioso *per se* (*i.e.* como una hierofanía) nos ayuda a comprender de qué modo se revela lo sagrado en el espacio y cómo es percibido por la comunidad¹.

Asimismo, si bien los templos poseen una disposición arquitectónica/espacial concreta y objetiva, responden ineludiblemente a una construcción mítica primigenia; esto es, un espacio mítico. Por consiguiente, todo templo es una manifestación arquitectónica del lenguaje mítico que se circunscribe a un modelo divino primigenio y

¹ M. Eliade sostiene que, debido a la heterogeneidad morfológica de los fenómenos religiosos, éstos aparecen en el mundo de manera dual: “1) revela una modalidad de lo sagrado, en tanto que hierofanía; 2) en tanto que momento histórico, revela una situación del hombre respecto de lo sagrado” (2000 [1949]: 64 y 65).

cada santuario es un tejido de signos a codificar para comprender su significado en el contexto adecuado.

La disposición topográfica de cada templo, en su calidad de espacio mítico y espacio ritual, despierta en los miembros de la comunidad una dicotomía ante la manifestación de lo “numinoso”: por un lado, se vivencia un *mysterium tremendum*, que produce sensación de pequeñez y temor ante un poder omnipotente inasequible, y por otro, un *mysterium fascinans*, donde el estremecimiento ante la divinidad se traduce en veneración o respeto (OTTO 1936 [1917]). El templo, como parte constitutiva del espacio sagrado, es un nexo entre las divinidades y los seres humanos, donde moran las criaturas sobrenaturales, ordenando el espacio circundante y delimitando un topos sagrado.

1.2. La literatura y la institución monárquica: aspectos míticos y rituales

La manera de aproximarse al estudio del espacio sagrado, en la antigua Mesopotamia, está dada no sólo por la interpretación de los restos arqueológicos correspondientes a los templos, sino también por la de las fuentes epigráficas. En la presente investigación, reconstruiremos los aspectos míticos, rituales y espaciales de los templos –utilizados como fundamentos ideológicos de la institución monárquica–, para lo cual nos abocaremos al análisis de fuentes literarias, en las que se evidencian con mayor claridad las modalidades propias de la religión mesopotámica.

La literatura mesopotámica *in extenso* requiere de una labor hermenéutica diferente a la destinada a estudiar las inscripciones reales u otros textos administrativos o votivos –como los famosos ladrillos de fundación–, dado el empleo de construcciones gramaticales complejas, que explicitan, asimismo, el carácter esotérico de la religión súmerica-acadia². Dentro de las modalidades sagradas mesopotámicas, que curiosamente se muestran como un fenómeno abigarrado, la retórica literaria señala a la institución monárquica como una entidad con significación divina, que se relaciona con la construcción y funcionalidad de los espacios sagrados en Mesopotamia.

En el presente trabajo, proponemos realizar una interpretación de la condición sagrada del cuerpo monárquico durante Ur III y el período paleobabilónico, retomando una serie de pasajes de algunos relatos míticos e himnos reales, pero centrándonos en *El*

² El posicionamiento claramente materialista de A. L. Oppenheim es opuesto al que seguimos aquí. Para dicho autor, no debe hablarse de una “religión mesopotámica”, sino más bien de una “literatura mesopotámica”, que no debe ser estudiada “por el historiador de las religiones, sino más bien por el crítico literario” (2003 [1964]: 176).

descenso de Inanna al Inframundo, cuyas tablillas pertenecen, en su mayoría, a esta última época. No obstante, si bien la recensión corresponde al período paleobabilónico, creemos que la asociación de Inanna con la monarquía puede reconocerse ya en época Uruk, así como en el Dinástico Temprano y, de forma considerable, en el período neosúmero. La figura primordial del relato, la diosa Inanna, será el objeto central de nuestro análisis, enfatizando los diversos roles asumidos por la misma. Además, consideraremos las modalidades rituales que se manifiestan en el relato y que nos permitirán elucidar algunos de los aspectos semánticos del fenómeno religioso mesopotámico, e.g. el transporte de estatuas divinas para la celebración de rituales, el *hieros gamos*, el tránsito de los muertos al *Kurnugi*, el juicio de los difuntos y la presentación de ofrendas funerarias para la estancia de los sujetos en el Más Allá.

Por otra parte, si bien *El descenso de Inanna al Inframundo* es recogido en una recensión de época paleobabilónica, creemos que permite rastrear una serie de prácticas rituales, reconocibles en diversas épocas y contextos históricos, que están enlazadas con nociones similares del cuerpo monárquico –entendido como construcción de una misma imagen real– atravesado por múltiples corporalidades³. Para ello, consideraremos la información suministrada por otras fuentes epigráficas, que seleccionamos por la exaltación de la imagen real/corporalidad monárquica, como el *Diluvio Súmer*, el *Enūma Eliš* y algunos pasajes del “Prólogo” del *Código de Hammurabi*. En los tres casos anteriores, se resalta la función ordenadora-apolínea-fascinante del rey –como se manifiesta en la himnología real neosúmera y paleobabilónica– frente a los aspectos dionisiaco-tremendos que se manifiestan explícitamente en *El descenso de Inanna al Inframundo* en conexión con la imagen real.

En este sentido, el objetivo de nuestra investigación –a través del análisis de *El descenso de Inanna al Inframundo*– es considerar de qué modo mito y rito se relacionan con la noción de cuerpo/corporalidad real y en qué lugar se yuxtaponen ambos planos. Presentamos al cuerpo monárquico como un espacio dialéctico entre mito y rito, en tanto que la noción de corporalidad real se articula con la de espacio sagrado, que en Mesopotamia se manifiesta en el templo como Dur-An-Ki⁴.

El presente trabajo considerará los aspectos semiótico-formales y empático-hermenéuticos que pueden rastrearse en el *corpus* mítico mesopotámico. Para ello, nos

³ Como lo plantea S. Citro (2009) para el caso de los grupos tobas en el Noreste de Argentina.

⁴ En súmer, “Unión del Cielo y la Tierra”, epíteto aplicado a la ciudad de Nippur, centro religioso súmer (SL: 51).

centraremos en el estudio de *El descenso de Inanna al Inframundo* y otros mitos relacionados e himnos reales, que consideraremos pertinentes, y en el análisis del *hieros gamos* y otros rituales conectados con la renovación/reordenamiento del cosmos, que tendrían lugar en el templo como espacio dialéctico entre mito y rito.

1.3. *El descenso de Inanna al Inframundo*

1.3.1. La figura de Inanna y su asociación con la realeza

La asociación mítico-ritual de la monarquía con la deidad, se reconoce en diversas construcciones litúrgicas, como en el *DII* o *La exaltación de Inanna*, lo que justificó la elección de la figura de Inanna como foco de nuestro análisis, dado su carácter nefasto-tremendo-dionisiaco, que también podemos hallar en otros dioses mesopotámicos, pero que se encuentran exaltados en su representación religiosa.

En nuestra investigación, si bien nos focalizamos en el primero, hemos escogido otros relatos míticos y/o inscripciones, donde reconocemos la importancia de otras divinidades como An, Enlil, Enki-Ea, Marduk, Utu-Šamaš, que si bien se manifestaban como personajes nefasto-tremendos, también, y en mayor medida, eran divinidades apolíneo-fascinantes, conectadas con la función ordenadora de la monarquía.

1.3.2. La descripción de la fuente

El conjunto de tablillas en lengua súmera, que componen el *DII*, pertenecen al período paleobabilónico en su mayoría⁵. Al respecto, ciertas variantes gramaticales empleadas por los escribas de la escuela de Nippur nos permiten sostener visiblemente su pertenencia temporal, dado que reconocemos ciertos elementos de la lengua súmera que no eran frecuentes y hasta inexistentes en las inscripciones de épocas antecedentes.

La pieza literaria está escrita en un lenguaje esotérico robustecido con metáforas complejas, acorde a los cánones estilísticos sumeros. En ella, se narra el descenso de la diosa de la fertilidad y la guerra al ‘País sin retorno’ o *Kurnugi*.

En su periplo al *Kurnugi*, Inanna ‘visita’ diversos santuarios para luego dirigirse al Inframundo, a fin de arrebatarse el trono a su hermana Ereškigal. Antes de acceder al ‘País sin retorno’, advierte a su visir Ninšubur que en caso de no retornar pida auxilio a los dioses Enlil, Nanna o Enki, en forma respectiva.

⁵ Algunas piezas, incluso, son de Ur III (c. 2100-2000 a. C.), del período paleobabilónico temprano (c. 2000-1900 a.C.) y otras de época neobabilónica (c. 626-539 a.C.).

Luego, Inanna baja hacia el Inframundo y se encuentra con Neti, el portero del *Kurnugi*, sirviente de Ereškigal. La deidad de la oscuridad y del reino de los muertos obliga a Neti a abrir los siete portales del mundo inferior a Inanna, quien al pasar por cada pórtico, es despojada de alguna de sus prendas. Finalmente, al quedar desnuda delante de su hermana, es enjuiciada por los Anunna, quienes la condenan a muerte.

La visir de Inanna, Ninšubur, al ver que su ama no regresa del Inframundo, corre en busca de los dioses Enlil, Nanna y Enki. Este último accede a ayudarla y se muestra conmovido ante la desaparición de la diosa. Crea entonces dos seres asexuados, el *kurgarra* y el *galaturra*, quienes acompañan a Ninšubur al “País sin retorno” en busca de Inanna. Cuando recuperan el cadáver de la divinidad, le devuelven la vida e Inanna emprende su regreso al mundo de los vivos, pero a cambio debe dejar a alguien en su reemplazo.

Al retornar a Uruk y encontrar a su consorte Dumuzi, ocupando su trono y muy despreocupado por su ausencia, lo entrega a los *galla* que la habían escoltado hasta ese sitio. El pastor, marido de la diosa, es apresado y conducido al *Kurnugi*.

Luego, Dumuzi, invadido por la pena, implora al dios Utu (hermano de Inanna) que lo rescate de ese cruento destino. La divinidad solar se compadece del dolor del pastor y le permite regresar si a cambio deja a alguien que lo sustituya. En conclusión, Dumuzi sólo puede quedarse en la tierra medio año, mientras su hermana Ĝeštinnanna (la diosa del vino) ocupa su lugar en el mundo de los muertos. Así, la deidad de los pastores cíclicamente debe descender al “País sin retorno” para que su hermana ‘renazca’ cada año en el reino de los vivos⁶.

Como sostienen diversos autores, en el *DII*, podemos hablar de polifonía, dado el vínculo con otras narraciones mesopotámicas, como *El sueño de Dumuzi y/o Dumuzi y Ĝeštinnanna* (SLADEK 1974; KATZ 1996: 93). Asimismo, en el relato, existen una serie de inconsistencias, que no son reconocibles en la cosmovisión religiosa mesopotámica, como la entrega de Dumuzi a los *galla*, una vez que la deidad vuelve del *Kurnugi*. Inanna se muestra hostil y vengativa, de forma diferente a las imágenes que podemos encontrar en la poesía amorosa referida a ella y el ritual del *hieros gamos* (KATZ 1996: 101).

De todos modos, creemos que la asociación de Inanna con la vida y la sexualidad, así como con la muerte y la guerra, fueron caracteres intrínsecos de su

⁶ Cf. KRAMER 1966 y 1980a

personalidad mítica. En este sentido, la diosa era una figura liminal, que vehiculizaba el tránsito de la vida a la muerte, y exhibía un aspecto nefasto-tremendo conectado con lo irracional y destructivo (e.g. HARRIS 1991: 262-263; COLLINS 1994; BARRETT 2007: 21; SLOBODZIANEK 2010; CABRERA PERTUSATTI 2013).

1.4. El recorte histórico de la investigación: los períodos neosúmero y paleobabilónico

Nuestra investigación se centra en el estudio de los fundamentos ideológicos de la monarquía mesopotámica durante los períodos neosúmero (dinastía de Ur III) y paleobabilónico (dinastías de Isin, Larsa y Babilonia) (Cuadro 1), en cuyo momento se hizo evidente la *consecratio* del cuerpo real, a través de la asociación del monarca con algunos dioses del panteón –especialmente con Inanna– como se manifiesta en la himnología real y en otros documentos de la época.

La elección de los períodos neosúmero y paleobabilónico se justifica, asimismo, dado que en dicho momento fue recopilado el *DII* (c. 1900-1600 a.C.) y, además, se evidenciaban algunas prácticas rituales para vindicar la condición sagrada del cuerpo del rey, como el *hieros gamos* y el $z\bar{a}_3$ -mu o *akītu*.

Los reyes de Ur III fueron divinizados en su totalidad⁷ y los gobernantes de Isin continuaron con la práctica del *hieros gamos*, y, consiguientemente, se colocaron como esposos sagrados de Inanna, menos Iter-Piša (1833-1831 a.C.). De la dinastía de Larsa, sabemos que sólo Sumu-El y Rīm-Sîn fueron deificados. Por último, ninguno de los monarcas de Babilonia habría sido divinizado (LIVERANI 1995 [1988]: 264, cuadro 13), salvo Hammurabi por la utilización de determinados epítetos. Podemos afirmar, de acuerdo al anterior balance, que el *hieros gamos* se habría practicado con seguridad durante las dinastías de Ur III e Isin y, en menor grado, en Larsa y Babilonia.

La deificación del monarca, como práctica inaugurada por los reyes acadios, se mantuvo durante la dinastía de Ur III, “aunque deja de ser un hecho heroico y se convierte en un hecho administrativo y de culto. Los reyes divinos de Ur pretenden arrebatar a los dioses ciudadanos la posesión ideal del país, para concentrar en sus manos toda la organización productiva y redistributiva, aunque luego, inevitablemente,

⁷ No obstante, Ur-Nammu si bien no utilizó el epíteto divino delante de su nombre, construyó una suerte de parentesco divino, que lo ligaba con el legendario Gilgameš y, luego de muerto, se le rendía culto en su sepulcro. La reutilización del epíteto, que fue empleada anteriormente por los reyes acadios, comenzó con Šulgi.

tienen que delegarla en los dioses ciudadanos y *ensi* locales, dada la amplitud de dicha organización” (LIVERANI 1995 [1988]: 220).

Período histórico			
Neosúmero	Paleobabilónico		
Dinastía de Ur III	Dinastía de Isin	Dinastía de Larsa	Dinastía de Babilonia
Ur-Nammu (2112-2095) * Šulgi (2094-2047) * Amar-Sîn (2046-2038) * Šu-Sîn (2037-2029) * Ibbi-Sîn (2028-2004) <i>Caída de Ur</i> (2004)			
		Naplânunum (2025-1985)	
		Emișum (2004-1977)	
	*Išbi-Erra (2017-1985) *Šu-Ilišu (1984-1975) *Iddin-Dagan (1974-1954) *Išme-Dagan (1953-1935) *Lipit-Ištar (1934-1924) *Ur-Ninurta (1923-1896) *Bur-Sîn (1895-1874)	Samium (1976-1942) Zabaya (1941-1933) Gungunum (1932-1906)	
		Abi-Sare (1905-1895) *Sumu-Ilum (1894-1866)	Sumu-abum (1894-1881)

	*Lipit-Enlil (1873-1869)	Nur-Adad (1865-1850)	Sumu-la-El (1880-1845)
	*Erra-Imitti (1868-1861)		
	*Enlil-Bāni (1860-1837)	Sîn-Iddinam (1849-1843)	
	*Zambiya (1836-1834)	Sîn-Eribam (1842-1841)	Sabium (1844-1831)
	Iter-Piša (1833-1831)	Sîn-Iqišam (1840-1836)	
	*Ur-Dukuga (1830-1828)	Silli-Adad (1835)	Apil-Sîn (1830-1813)
	*Sîn-Magir (1827-1817)	Warad-Sîn (1834-1823)	Sîn-Muballit (1812-1793)
	Damiq-ilišu (1816-1794)	*Rīm-Sîn (1822-1763)	
	<i>Isin es anexionada por Larsa (1794)</i>	<i>Toma de Larsa por Babilonia (1763)</i>	Hammurabi (1792-1750)
			Samsu-Iluna (1749-1712)
			Abi-Ešulḫ (1711-1684)
			Ammi-Ditana (1683-1647)
			Ammi-Šaduqa (1646-1626)
			Samsu-Ditana (1625-1595)
			<i>Toma de Babilonia por los heteos (1595)</i>

Cuadro 1: Cronología de reyes neosúmeros y paleobabilónicos. Las cifras están expresadas en años antes de Cristo (a. C.). Los reyes con * emplearon el epíteto divino. Elaborado a partir de ROUX 1990 [1985]: 450-454 y LIVERANI 1995 [1988]: 264-265, Cuadro 13

La dinastía de Ur III se presentó teológica y políticamente como heredera de la predecesora y gloriosa Akkad y, además, apelando a la reutilización de ciertos tópicos del Dinástico Temprano (–de ahora en más DT–). Asimismo, sólo sus dos primeros reyes fueron de origen súmero (Ur-Nammu y Šulgi), mientras los otros tres fueron de origen semita (Amar-Sîn, Šu-Sîn y Ibbi-Sîn) (RUBIO 2009: 17-18).

Por otra parte, la preeminencia semita se profundizó a comienzos del segundo milenio a.C. cuando la población amorrea se hizo mayoritaria en las urbes mesopotámicas, teniendo el control político de la región a través de las dinastías de Isin, Larsa y Babilonia. No obstante, podemos afirmar que algunos matices ideológicos, que fundamentaron el poder político, se evidenciaban tanto en el período neosúmero como paleobabilónico.

Uno de dichos matices ideológicos fue la celebración del *hieros gamos*, como mencionamos más arriba, entre el monarca y la diosa Inanna. Algunos autores coinciden en la práctica efectiva del *hieros gamos* para el 2900 a.C. (DT I), aunque se estipula que ya en época Uruk era reconocible. El rol fundamental era asumido por la *nin*, que actuaba como Inanna, y se encargaba de elegir al *en*. Para el 2300 a.C., se experimentó un cambio substancial ya que el soberano se arrogó el derecho de designar a la sacerdotisa *nin*, y en el 2100 a.C., esta última sólo funcionaba como consorte de la deidad urbana y/o Dumuzi. Posteriormente, para el 1700 a.C., el título de *entu* o *nin* desapareció de los textos administrativos (FRAYNE 1985:22). Algunos autores afirman, que en su etapa conclusiva, el *hieros gamos* era ejecutado por dos estatuas de culto (COOPER 1993b: 91).

Por otro lado, la compilación del *DII* por los escribas de Nippur respondió a una necesidad estratégica y vindicadora de los recién llegados amorreos, cuyos monarcas buscaron continuar la tradición religiosa súmerica, resignificando sus mandatos y, debido a ello, retomaron las prácticas rituales de quienes los antecedieron, como los gloriosos gobernantes de Ur III, *e.g.* Ur-Nammu y Šulgi.

Otro de los tópicos retomados durante la época paleobabilónica consistió en la reutilización del género literario conocido como “himno real”, popularizado durante el período neosúmero. Como plantea L. Vacín, podemos considerar, por ejemplo, a la himnología real utilizada por Šulgi como una formulación propagandística (2011b: 120 ss.). Para M. Liverani, “El himno real suele estar redactado en primera persona, recitado por el rey, y es una exaltada autoalabanza y autocelebración. Esta nueva forma de propaganda de la realeza es complementaria de la antigua forma de la inscripción monumental (que los reyes de Ur heredan de los de Akkad) [...] En los himnos lo que se destaca son más bien sus virtudes, que pueden estar ejemplificadas con episodios, aunque éstos no tengan la especial significación que requieren las inscripciones monumentales” (1995 [1988]: 235).

La apoteosis de la figura regia a través de himnos se reconoce entre los años 2100 y 1700 a.C. aproximadamente, en un arco cronológico que va desde Ur-Nammu de Ur hasta Abi-Ešuh, que no sólo señala la consagración de la literatura súmerica, sino también la glorificación hegemónica de los soberanos neosúmeros y paleobabilónicos (HALLO 1963: 115). Otra de las cuestiones, que se planteaba en dicha época, era la tendencia a resaltar el pasado ejemplar de reyes como Sargón o Naram-Sîn, a los que se le rendía culto junto a Gudea de Lagaš durante Ur III, o de los divinizados reyes de Ur, a los que se adoraba durante la dinastía de Isin, estimulando un “sentido de unidad espacial en el pensamiento político mesopotámico” (HALLO 1963: 113).

De acuerdo con W. Hallo, existe un centenar de composiciones literarias asociadas a los monarcas del período, unas cuarenta para Ur y otras cuarenta más para Isin, así como unas diez para Larsa y otras diez atribuidas a Babilonia. La cifra aproximada de himnos reales es la siguiente: Ur-Nammu, siete; Šulgi treinta; Šu-Sîn, cuatro; Amar-Sîn, probablemente uno⁸; Išbi-Erra, cinco; Šu-Ilišu, dos; Iddin-Dagan, tres; Išme-Dagan, catorce; Lipit-Ištar, cinco; Ur-Ninurta, seis; Bur-Sîn, dos; Enlil-Bāni, dos; Nur-Adad, uno; Sîn-Iddinam, cuatro; Sîn-Iqišam, uno; Warad-Sîn, uno; Rīm-Sîn, uno (HALLO 1963: 113-115).

Uno de los grandes tópicos de la himnología real era la deificación del monarca, que se señalaba, de algún modo, por la celebración del matrimonio sagrado con Inanna y la identificación, por lo tanto, del gobernante con Dumuzi, como hermano de Ĝeštinanna, cuñado de la deidad solar Utu y yerno del dios lunar Nanna, la divinidad más importante de Ur. Asimismo, Nanna se presentaba como hijo de Enlil, el dios más importante de Mesopotamia y, por consiguiente, la deificación del rey lo conectaba con el panteón de Nippur (VACÍN 2011b: 262-263).

En efecto, el tópico del *hieros gamos* puede rastrearse, de algún modo, en los himnos reales de los períodos neosúmero y paleobabilónico, exaltando el vínculo divino con Inanna. Asimismo, la recopilación del *DII* en dicho momento por los escribas de Nippur nos da la pauta para vincular este mito con la himnología que circulaba en el período.

Otra de las celebraciones rituales que se reconoce ya en época neosúmera era el del Año Nuevo o za_3 -mu/*akītu*, como lo señalan A. Falkenstein (1959a) y M. E. Cohen (1993), donde tenía lugar el matrimonio sagrado entre el monarca y la diosa Inanna. El

⁸ A Amar-Sîn e Ibbi-Sîn están registrados en otros géneros como las lamentaciones, las disputas, las inscripciones reales y las canciones de amor (HALLO 1963: 114).

akītu, en época paleobabilónica, se convirtió en el ritual que consagró la imagen de Marduk como divinidad principal de los babilonios, la cual habría desplazado a Enlil y eclipsado el clero de Nippur.

1.5. Objetivos e hipótesis de la investigación

Nuestra investigación se centra en el estudio del *DII* a fin de entenderlo como un discurso mítico, en el que no sólo podemos reconocer ciertos niveles de intertextualidad –que lo conectarían con otros relatos y, en efecto, podríamos registrar ciertos arquetipos–, sino también reconstruir algunos rituales asociados a la fundamentación religiosa de la monarquía mesopotámica para la época neosúmera y paleobabilónica. A tal fin, proponemos un análisis semiótico-estructural del mito de Inanna, comparándolo con otra evidencia documental y, además, efectuar una aproximación semántico-empática del mismo con el objetivo de explicar los fundamentos de la institución real mesopotámica para dicho momento histórico. Para entenderlos, examinaremos cómo discursivamente se producía la *consecratio* del cuerpo real, teniendo en cuenta los aspectos estructurales reconocibles en el *DII*. Por ello, creemos que la recitación del mismo en determinadas ceremonias –llevadas a cabo en los templos como espacios sagrados– delimita un campo semiótico, que debe ser decodificado para explicar cómo funcionaban dichos dispositivos discursivos para que tuviera lugar la transubstanciación ontológica del cuerpo monárquico.

Los objetivos, que se plantean en la presente investigación, se dirigen de modo general a la comprensión del modo en que dialécticamente mito y rito se yuxtaponían a la noción de *cuerpo/corporalidad* real.

Específicamente, los objetivos que nos proponemos alcanzar son:

1. Interpretar las nociones de cuerpo y corporalidad reales a partir del análisis de los planos mítico-discursivos presentes en el texto del *DII* y los que se revelaban ritualmente en el *hieros gamos*, descrito en diversas fuentes literarias e inscripciones reales desde el DT, a fin de reconocer los aspectos apolíneos y dionisiacos manifiestos en la figura real durante los períodos neosúmero y paleobabilónico.
2. Interpretar el *hieros gamos* de manera sincrónica en la cultura mesopotámica antigua –haciendo hincapié en los períodos neosúmero y paleobabilónico– a través de las representaciones iconográficas y discursivas para comprender su utilización en la fundamentación ideológica de la institución monárquica.

3. Interpretar el *DII* en relación a otros mitos de la región, con el objetivo de extraer los mitemas estructurales para comprender cómo funcionaba el pensamiento creador de mitos mesopotámico.
4. Reconstruir los ritos celebrados periódicamente en Mesopotamia y, especialmente, el del Año Nuevo (za_3 -mu), con el propósito de circunscribir la importancia de la figura real como ritualista y como re-actualizadora de la cosmogonía *in illo tempore* durante los períodos neosúmero y paleobabilónico.
5. Identificar los fundamentos de la corporalidad real en función de su carácter sagrado y en relación con el templo como espacio físico de conjunción entre mito y rito, donde el monarca participaba como actor central.

De acuerdo a estos objetivos, nos proponemos demostrar las siguientes hipótesis de investigación:

1. En la celebración del Año Nuevo mesopotámico, se producía la transubstanciación del cuerpo real, cuyo carácter multívoco le permitía asumir aspectos divinos asociados a Inanna, Dumuzi y otras divinidades. En efecto, la recitación del *DII* en la ceremonia del Año Nuevo –específicamente en el transcurso del *hieros gamos*– permitía que el rey se identificara discursivamente con varios arquetipos míticos de forma simultánea. Es decir, el rey actuaba como Dumuzi y la sacerdotisa asumía el rol de Inanna. Dicha premisa si bien se aplicaba, en nuestro caso, a los períodos neosúmero y paleobabilónico era reconocible en otras épocas históricas.
2. El templo funcionaba como vínculo entre el plano ontológico y la manifestación empírica cuando se producía la unión dialéctica entre dos planos discursivos yuxtapuestos: mito y rito. En otras palabras, entre el *DII* y el *hieros gamos*, celebrado durante el Año Nuevo, había una concordancia de término a término en el cuerpo del monarca que se verificaba en el templo.
3. El templo, como espacio sagrado, se configuraba en el punto liminar del *DII*, donde se articulaban, a modo de tríada, el Cielo, la Tierra y el Inframundo. En efecto, los santuarios funcionaban como umbrales/portales –como se los representa en el relato– entre el mundo de los vivos y el de los muertos y, por ello, debían efectuarse determinadas ceremonias para acceder a cada una de las regiones.

4. El cuerpo real se presentaba como un campo polisémico, dado que se articulaban en él los preceptos cosmogónicos de orden y caos de forma concurrente. Por lo tanto, el arquetipo mítico del “dios doliente” (la divinidad que moría y renacía semejante al ciclo de vida-muerte de la naturaleza), que se puede rastrear en el *DII*, era asumido por el monarca.
5. El cuerpo real era dialógico; *i.e.* se mostraba apolíneo y dionisiaco y, como tal, se encontraban en él los aspectos inefables-tremendos y fascinantes-devocionales, que se manifestaban a través de ciertos arquetipos míticos en el *DII* como en otros relatos míticos y en la himnología real de las épocas neosúmera y paleobabilónica.
6. La himnología real de los períodos neosúmero y paleobabilónico, si bien funcionaba como un discurso político legitimador de la autoridad en el poder, también acusaba diversos niveles de intertextualidad, que la conectaban con el *DII* y otros mitos mesopotámicos, exaltando la imagen del monarca y estableciendo un parentesco sagrado entre éste y los dioses del panteón.

Capítulo 2: Cuestiones metodológicas

Dado que el objetivo central de nuestra investigación es interpretar el *DII* para comprender de qué manera el mito se articulaba con la representación de la figura real – y la respectiva construcción del cuerpo monárquico– durante la celebración de ciertos rituales como el *hieros gamos* para los períodos neosúmero y paleobabilónico, debemos tener en cuenta una serie de premisas teóricas.

La selección de este relato, como de otros que consideramos adecuados en nuestro trabajo, se debe a la primacía de la figura real en los mismos, a través de su identificación mítico-ritual con el binomio Inanna-Dumuzi y con los aspectos inefables de otras deidades mesopotámicas. En este sentido, la comparación con otras fuentes, como los himnos reales neosúmeros y paleobabilónicos, nos ayudará a entender cómo se fundamentó el poder político en dicha época.

En primer lugar, consideramos diferentes aproximaciones teóricas al mito con el objetivo de analizar tanto los aspectos semiótico-formales como los hermenéuticos presentes en el *DII*. No obstante, queremos destacar nuestra deuda con los abordajes estructuralistas, tanto de cuño levistraussianos como lingüístico-sincrónicos. Asimismo, retomamos algunas premisas de la fenomenología y la historia comparada de las religiones, a fin de reconocer las especificidades manifiestas en la cosmovisión mesopotámica.

En segundo lugar, analizamos ciertos rituales que pueden distinguirse en el plano mítico-discursivo, *e.g.* el *hieros gamos*, y, para ello, aplicamos algunas premisas de la fenomenología, a fin de examinar, dentro de la *performance* ritual, la manifestación de la corporalidad real como organizadora del entramado ceremonial y postular la transubstanciación del respectivo cuerpo monárquico.

Además, empleamos algunas conceptualizaciones propias de la filosofía nietzscheana, en relación a la revalorización de la corporalidad frente a los dualismos presentes tanto en la filosofía clásica como moderna. En este sentido, las consideraciones sobre lo apolíneo y lo dionisíaco cobran relevancia a la hora de estudiar los roles ejecutados por los agentes rituales dentro de la *performance* ceremonial.

Por otra parte, con el objetivo de estudiar el proceso ritual y los agentes involucrados en su desarrollo, utilizaremos algunas premisas teóricas de la antropología simbólica, *e.g.* V. Turner y M. Douglas⁹. Asimismo, para examinar la construcción del

⁹ Cf. abajo: III. El rito y los agentes rituales.

cuerpo real, sus manifestaciones y respectivas transformaciones sufridas durante la *performance* ritual, consideraremos el abordaje fenomenológico de M. Merleau-Ponty y el de la antropología de las imágenes de H. Belting.

Finalmente, analizaremos los criterios empleados para determinar tanto la espacialidad como la territorialidad sagradas en calidad de instancias dialécticas mítico-rituales, a través de las consideraciones teóricas de la fenomenología de la religión y de la arqueología postprocesual. En relación a esta última, son interesantes los aportes de la arqueología del paisaje, la cual retoma algunos elementos de la filosofía heideggeriana, que emplearemos para estudiar al templo mesopotámico como ombligo cósmico.

2.1. El fenómeno religioso y el discurso mítico

2.1.1. El estructuralismo levistraussiano

En nuestro trabajo, a la hora de estudiar el *corpus* mítico mesopotámico, nos inclinamos por la perspectiva estructuralista levistraussiana. Los modelos analíticos propios del estructuralismo han acumulado críticas, por parte de otras corrientes científicas, debido al empleo exacerbado de unas premisas acordes a las denominadas disciplinas formales. La praxis estructuralista se focaliza en el análisis de la sintaxis matricial de oposiciones binarias presentes en cada mito. El análisis de las narraciones míticas como un *metalenguaje* o código lógico-ordenador del pensamiento permite rastrear las invariabilidades sincrónicas o constantes inamovibles, que trascienden las oscilaciones de la existencia humana¹⁰. La búsqueda de elementos invariables bajo las diferencias superficiales es el objetivo del estructuralismo como corriente teórica (LÉVI-STRAUSS 1987 [1977]: 26).

En otros términos, en la tesis del antropólogo francés y en una búsqueda por desarrollar una verdadera contribución a la teoría sobre la superestructura –apenas insinuada en la obra de K. Marx– encontramos la estrecha vinculación dialéctica, semejante al dualismo del lenguaje, donde se establecen “unidades constitutivas” no equívocas, contrastadas por parejas, para así, *a posteriori*, “elaborar un sistema”, que se articulará a modo de “operador sintético” entre la “idea” y el “hecho”, actuando este último como “signo”. En palabras de Lévi-Strauss, “el espíritu va de la diversidad

¹⁰ El abordaje levistraussiano considera las estructuras como impersonales. Para Lévi-Strauss, era más importante estudiar las propiedades de los mitos que su función social (DUCH 2002 [1995]: 327-329). Asimismo, la verdadera influencia teórica de dicho autor, proviene de E. Durkheim y sus discípulos, M. Mauss, H. Hubert, etc., pero se posiciona lejos de todo abordaje empático, se distancia de cualquier contacto emocional con las sociedades indígenas que estudia (DUCH 2002 [1995]: 325 y 331).

empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significante” (1964 [1962]: 193).

Hemos retomado el abordaje estructuralista porque nos permitirá analizar los aspectos formales, que vinculan al *DII* con otros mitos de la región, y, además, reconocer los mitemas que configuran el pensamiento mesopotámico. En este sentido, lejos de los dualismos “primitivo”/“civilizado”, “occidental”/“no occidental”, “racional”/“irracional”, presentes en diversos autores decimonónicos, C. Lévi-Strauss postula una tripartición epistemológica. Partiendo de la unidad constitutivo-fisiológica del cerebro de los *homo sapiens sapiens*, divide en tres las formas de conocimiento: ciencia propiamente dicha (occidental), ciencia de lo concreto y arte, “en el que un tercer elemento media entre los pares opuestos” (OLAVARRÍA 1997: 35)¹¹. De acuerdo con la anterior premisa, dada la unidad fisiológica del cerebro humano, más allá de las diferentes respuestas, que históricamente la humanidad ha elucubrado frente a determinados problemas, se puede reconocer una única estructura de pensamiento única detrás de la diversidad cultural.

El pensamiento levistraussiano formaliza y reduce a su mínima expresión el discurso mítico. Para Lévi-Strauss, “el mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen. El *crecimiento* del mito es, pues, continuo, por oposición a su *estructura*, que es discontinua” (1987 [1958]: 252). Asimismo, los estudios mitológicos enfrentan una gran limitación debido a la búsqueda constante de la composición auténtica o primigenia de un relato mítico. Todo mito “se compone del conjunto de sus variantes [y] el análisis estructural debería considerarlas a todas por igual, [permitiendo] someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado” (1987 [1958]: 239-240). Cuando logramos “ordenar” el conjunto de una

¹¹ Lévi-Strauss no cree que la “magia” se articule como una forma incipiente de la ciencia moderna, “porque nos [privaremos] de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si [pretendemos] reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica. Sombra que más bien anticipa a su cuerpo, la magia es, en un sentido, completa como él, tan acabada y coherente, en su inmaterialidad, como el ser sólido al que solamente [pretende]. El pensamiento mágico [...] forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que [constituye] la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda [...]. [Es] mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos [...]. Existen dos modos de pensamiento científico [y] tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico [...]” (1964 [1962]: 30 y 33).

serie completa, podemos alcanzar una ley única e irreductible, que Lévi-Strauss describe así: “ $F_x(a): F_y(b) = F_x(b): F_{a-1}(y)$; en la cual, dados simultáneamente dos términos a y b y dos funciones x e y de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones*, bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: a y $a-1$); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los dos elementos (arriba: y y a)” (1987 [1958]: 250-251).

Según dicho autor, los estudios mitológicos suponen un *a priori* para el entendimiento del espíritu humano, en una modalidad de “lógica oculta”, que eclipsa toda condición subjetiva, *i.e.* disuelve al ser humano (DUCH 2002 [1995]: 335). Asimismo, en su construcción más lógica que antropológica del estudio de los mitos, Lévi-Strauss considera que se debe quitar todo misticismo y/o sacralidad al discurso mítico, despojarlo de sus caracteres de ejemplaridad, y, así, reconstruir las generalidades detrás de cada singularidad (DUCH 2002 [1995]: 332).

En efecto, la perspectiva estructuralista levistraussiana nos permitirá descubrir la lógica detrás de la semiosis mítica presente en el *DII* y, así, efectuar una comparación con otros *corpus* míticos mesopotámicos y entender cuáles son las condiciones formales-estructurales que subyacían detrás de las mismas construcciones. Dicho análisis nos otorgará un marco para comprender cómo funcionaban los dispositivos ideológico-discursivos, que se instrumentaban en la cimentación de la monarquía. En este sentido, el descubrimiento del metalenguaje sincrónico, plasmado en relatos míticos como el de Inanna, se presenta como la clave analítica para explicar los mecanismos que legitimaban el poder político mesopotámico.

2.1.2. Los aspectos empático-hermenéuticos

Dado que analizaremos las especificidades de la empatía manifiestas en el dualismo mito-rito mesopotámico, retomamos una serie de premisas de la fenomenología de la religión y, especialmente, de M. Eliade.

El tipo ideal del pensamiento eliadeano es el *homo religiosus*, cuya función está asociada a su capacidad para recordar, ya que “el hombre se ve obligado a rememorar para conocer la verdad y participar del ser” (DUCH 2002 [1995]: 423). En la tesis de Eliade, a diferencia del posicionamiento levistraussiano, existe un sentido antropocéntrico; no obstante, la noción de “nostalgia del paraíso” y la expresión *illud*

tempus revelan una posición antihistórica del primero, dado que “la religión recupera lo fundamental, lo *ahistórico*” (DUCH 2002 [1995]: 421- 422)¹².

Para este historiador de las religiones, el discurso mítico borra las huellas del tiempo profano¹³ y nos transporta al tiempo sagrado, nos revela la presencia de las criaturas sobrenaturales¹⁴; es decir, los creadores de la existencia (ELIADE 1991 [1963]: 24). Borrar las huellas del tiempo terrenal significa retrotraerse a la experiencia esotérica que narran los mitos, que se “transmite en el curso de una iniciación”, acompañada “de un poder mágico-religioso” (1991 [1963]: 21).

De manera que, conocer el mito, *i.e.* el instante primigenio, la génesis, es indispensable para la concreción de todo ritual debido a que la parafernalia mítica funciona como instructivo pedagógico y, en efecto, penetrar en el “tiempo primordial”, anulando el “tiempo cronológico”, apunta a transformar a los actores rituales en contemporáneos de los actores míticos, ya que todo rito es “reiteración” y no “conmemoración” (1991 [1963]: 23 y 26)¹⁵.

La distinción sagrado-profano y el dualismo mito-rito, considerados en el pensamiento eliadeano, serán utilizados en nuestra investigación para comprender cómo funcionaban los dispositivos míticos y se ‘actualizaban’ durante el proceso ritual. En nuestro caso, el análisis del *DII* a la luz de la fenomenología de la religión, nos dará la posibilidad de corroborar qué función poseía la recitación del relato en honor a Inanna durante determinadas ceremonias y qué aspectos asumían los agentes rituales que participaban en ellas. Por lo tanto, el mito sobre el periplo de la deidad a través del

¹² Para Eliade, la “esencia” es anterior a la “existencia”, y, por tanto, “el hombre es tal como es hoy porque [tienen] lugar *ab origine* una serie de acontecimientos y, al hacerlo, le explican cómo y por qué fue constituido de esta manera [...] La existencia real, auténtica, comienza en el momento en que recibe la comunicación de esta historia primordial y asume las consecuencias. Siempre hay historia divina, pues los personajes son los seres sobrenaturales y los antepasados míticos” (1991 [1963]: 99).

¹³ La oposición entre sagrado y profano, como fundamento de la experiencia religiosa, se observa en la obra de Eliade, donde se revela “lo sagrado no como etapa en la historia de la conciencia, sino como elemento de la estructura de esta misma conciencia” (DUCH 2002 [1995]: 418).

¹⁴ Para Eliade, “la religión es la experiencia de lo sagrado en sí. Los dioses son elementos secundarios de la religión” (DUCH 2002 [1995]: 420).

¹⁵ En palabras de Eliade: “No se puede cumplir un ritual si no se conoce el ‘origen’, es decir, el mito que cuenta cómo ha sido efectuado la primera vez” (1991 [1963]: 23). Según Duch, en el pensamiento eliadeano, el mito aparece como “intuición del ser con carácter transhistórico [...] factor fundacional de la existencia humana” (2002 [1995]: 424). En este sentido, todo mito proclama una realidad *ab initio* más allá de su formulación literaria. Según H. Frankfort, “el mito es una forma poética que trasciende la poesía al proclamar la verdad; es también una forma de razonamiento que trasciende la razón, ya que necesita poner en práctica la verdad que proclama; es también una acción, de comportamiento ritual, que no encuentra su realización en el acto, sino que debe proclamar y elaborar una forma poética de su verdad” (FRANKFORT *et al.* 1954 [1946]: 19).

espacio mesopotámico, que se entonaba en el *hieros gamos*, permitía que el monarca se transformara en un contemporáneo de la secuencia narrada y asumiera los rasgos que se le atribuyen a los personajes míticos, vindicando su función como gobernante terrenal.

Finalmente, retomamos a la luz de la óptica de R. Otto, la dicotomía divina presente en toda forma religiosa; esto es, el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans* (1936 [1917]: Caps. III y IV), que Eliade también considera en su trabajo. El *homo religiosus* experimenta, de manera dual, un fuerte estremecimiento ante lo numinoso, externo y omnipotente, que se traduce simultáneamente en horror y respeto/adoración. En toda experiencia religiosa, el templo actuaba como nexo interactivo de ambos sentimientos místicos.

La experiencia de lo numinoso –en el pensamiento de Otto– no debe considerarse aislada de la filosofía kantiana¹⁶ sino dentro del idealismo alemán, que se levanta contra el materialismo de cuño francés dominante en el s. XVIII (ALMOND 1984: 34 ss. y 45). Cuando Otto alude a la noción de irracionalidad y racionalidad de lo divino, retoma la discusión abierta por I. Kant y continuada por J. Fries en relación a los juicios lógicos y los juicios estéticos (GOOCH 2000: 104).

En nuestra investigación, utilizaremos las premisas teóricas esbozadas en relación al mito y rito, planteadas por Eliade, para abordar el *DII*, y, además, los preceptos fenomenológicos considerados por Otto. El empleo del análisis filológico, además, permitirá entender los aspectos religiosos que fundamentaban a la institución monárquica mesopotámica y, en efecto, se considerarán las *performances* ceremoniales utilizadas por los reyes en la vindicación de su respectivo poder.

2.2. El cuerpo y la *performance* corporal

El cuerpo se manifiesta como un sitio privilegiado por antonomasia, atravesado por una multiplicidad de experiencias, que reflejan la construcción del «ser-en-el-mundo»¹⁷. En efecto, el cuerpo y sus respectivas corporalidades se construyen históricamente. Como postula S. Citro, “el cuerpo inevitablemente es atravesado por los significantes culturales y él mismo se constituye en un particular productor de

¹⁶ En la filosofía kantiana, se da una diferenciación entre persona empírica (*homo phenomenon*) y persona racional (*homo noumenon*).

¹⁷ El concepto de «ser-en-el-mundo», planteado desde la fenomenología y el existencialismo, revela la experiencia mundana del ser humano, su situación de existencia concreta. Por lo tanto, el «ser-en-el-mundo» no se presenta como una noción meramente abstracta, como un “estar vacío”, sino que el concepto de “ser” determina que hay condiciones de existencia y de vinculación; es decir, el hombre siempre es un «ser-en», un «ser-con», un «ser-por», etc.

significantes en la vida social” (2006: 46). En el cuerpo, se representan realidades socio-históricas, que pueden reconstruirse haciendo exégesis de las corporalidades que se enuncian a través de ciertos discursos.

En nuestra investigación, creemos oportuno retomar ciertas premisas teóricas relativas a la *corporalidad* con el fin de abordar las nociones de cuerpo monárquico y sus implicancias performativo-rituales, puesto que el cuerpo se yergue como el punto de contacto entre el discurso mítico y la *performance*-ritual.

La historia de la filosofía, desde el mundo clásico hasta la actualidad, puede entenderse en clave dualista como una colisión entre las consideraciones sobre el alma y el cuerpo. El pensamiento platónico postula que “el cuerpo es la cárcel del alma”, dado que el primero pertenece al mundo de lo tangible y, el otro, al inteligible. Asimismo, la filosofía cartesiana es deudora de esta dicotomía ontológica, expresada a través de la *res cogita* y la *res extensa*. El punto de conexión entre ambas representaciones filosóficas está marcado en un desprecio del cuerpo, en una, y en una determinación, en la otra, del aspecto material frente a otro incorpóreo-intangible. En este sentido, Descartes postula que, a través de la meditación, el cuerpo se separa del alma, siendo esta última el aspecto humano dinámico, que se identifica con el pensamiento y moviliza el aspecto corpóreo.

La filosofía racionalista kantiana, también, se entronca en el dualismo alma-cuerpo –si bien supone una revisión del mismo–, a través de los conceptos de lo nouménico y lo fenoménico, *i.e.* entre la intuición suprasensible o intelectual y la intuición sensible. La contribución kantiana se centra en lo trans-inteligible o, dicho de otro modo, podríamos acceder a través de una intuición metafísica a dichas representaciones de lo nouménico de la que los seres humanos están desprovistos.

Los dualismos propios de la filosofía clásica, que perduraron hasta la modernidad, son superados en el s. XIX por F. Nietzsche, quien se presenta como el primer filósofo destructor de la *moral* anterior. Evidentemente, este retorno hacia lo material y lo sensible como primordial, frente a lo trascendental como subsidiario-creado, implica una crítica contra toda la filosofía precedente, desde Platón, pasando por los autores medievales cristianos y arribando a la tensión entre *homo noumenon* y *homo phenomenon* kantianos.

Para Nietzsche, cuando se coloca el ímpetu o centro de gravedad en el Más Allá, se degrada el valor de lo vital, de lo que verdaderamente poseemos (1996 [1888]: §43, 74). Por consiguiente, el hombre piadoso, a través de los Evangelios y el Paraíso que

promete La Biblia, se concentra en el culto de lo transmudano, lo inasequible en este ‘mundo sensible’. En efecto, la salvación de la humanidad no opera en el plano vital y perecedero, sino en lo nouménico, en esa otra ‘vida’ que promete inmortalidad¹⁸.

La invención de trasmundos que priorizan y exaltan el alma (“pequeña razón”) frente al cuerpo (“gran razón”) es lo que suscita confianza frente a un futuro que se desconoce. Desde la perspectiva nietzscheana, nuestra conciencia de finitud, de temporalidad, determina también la miseria de nuestra condición humana.

En “De los trasmundanos”, el autor sostiene que la “obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo [...] ¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y en ¡verdad! ¡No vino a mí desde el Más Allá!” (NIETZSCHE 1997 [1883/85]: 56-57). En este pasaje, Nietzsche marca la tensión disyuntiva entre vida-muerte, siendo la última una invención y/o producto de la otra. Por lo tanto, lo que tenemos sólo es la vida, nuestro cuerpo, donde debería radicar el verdadero centro de gravedad, y no en el espíritu, creación de un dios doliente, que a su vez connota la ilusión hacedora del cuerpo corrompido, enfermo.

La novedad de la filosofía nietzscheana radica en la inversión del dualismo platónico, donde el cuerpo se manifiesta como instrumento gnoseológico, *i.e.* como hilo conductor de nuestro conocimiento. Efectivamente, Nietzsche trastoca el rumbo del centro de gravedad epistémico hacia el cuerpo, instituyendo un culto al mismo. Refiriéndose a aquellos que conciben el delirio del Más Allá, Nietzsche afirma que “en verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí. Pero cosa enfermiza es

¹⁸ Según Nietzsche, la religión como producto del hombre, se erige en el momento en que éste experimenta una especie de “enajenación” y/o conflicto consigo mismo; esto es, cuando considera foráneos ciertos sentimientos debido al frenesí que los envuelve. De este modo, se “genera una sensación de falta de responsabilidad y una atribución a ‘otras esferas’ –no humanas– de dicho poder” (CRAGNOLINI 2003 [1998]: 59). Por consiguiente, la elaboración de trasmundos no es otra cosa que la negación de la propia decrepitud. Así, el ser deviniente se transforma en un despreciador de la substancia corpórea, entregándose al éxtasis transmudano y repudiando la idea de la existencia terrenal transitoria. La existencia del Más Allá es nada, producto de la demencia humana. Al respecto, Nietzsche acuña el término *Monotono-theismus*, ya que “estos sistemas ordenados en torno a un ‘dios’ (*Theismus*) inmutable (*Monotono*) son *nihil* desde su misma concepción, porque representan una mentira que no se sabe cómo tal: la mentira de la creencia en un orden puro, aséptico, trascendente, no cambiante, más allá de la realidad del devenir caótico y mudable” (CRAGNOLINI 2003 [1998]: 62).

para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos” (1997 [1883/85]: 59).

En nuestra investigación, la pregunta por el *cuerpo* y las *múltiples corporalidades* nace a partir de la reflexión nietzscheana y la inversión del sujeto gnoseológico, que había hegemonizado el pensamiento occidental desde la filosofía clásica hasta la moderna. En ese sentido, la perspectiva de Nietzsche retoma ciertas metáforas del Oriente –e.g. Zaratustra–, que trastocan los fundamentos del pensamiento occidental. En *Así habló Zaratustra*, el filósofo recurre a la noción de “dios doliente”, a través de la imagen cristiana de la divinidad que muere y renace. Esta conceptualización, que a Nietzsche le sirve para plantear una crítica clara contra la religión cristiana, la reutilizaremos para pensar cómo aparece dicho tópico de la deidad agonizante en la antigüedad oriental y especialmente en el *DII*.

La consideración nietzscheana sobre la corporalidad aparece esbozada en un escrito preparatorio de *El nacimiento de la tragedia*, titulado *La visión dionisiaca del mundo*¹⁹, donde podemos reconocer dos conceptos, que se relacionan con la noción de corporalidad y cuerpo: lo “apolíneo” y lo “dionisiaco”²⁰. En el pensamiento de dicho filósofo alemán, la “voluntad de poder” y lo “dionisiaco” aparecerían como dos rasgos relacionados con lo inconsciente, pasional y destructivo. Frente a ello, lo “apolíneo” se presenta como el terreno de la razón y la norma, contrario a las manifestaciones irracionales, que el ser humano trata de reprimir²¹. En nuestro trabajo, la metáfora de lo

¹⁹ *La visión dionisiaca del mundo* es un trabajo escrito por Nietzsche en el verano de 1870. El mismo está incluido en *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, según la edición traducida al español por A. Sánchez Pascual, que utilizamos en nuestra investigación.

²⁰ Otros conceptos, que estructuran la obra nietzscheana, son los de “voluntad de poder” (*Wille zur Macht*) y de “superhombre” (*Übermensch*). Para el filósofo alemán, la historia de la humanidad estaría atravesada por una voluntad no sólo de asegurar la propia supervivencia, sino también de robustecerse, desarrollarse y sojuzgar las voluntades ajenas. La figura que pretendería dicha “voluntad de poder” sobre los demás no es otro que un “superhombre”. Según Nietzsche, la “voluntad de poder” se relaciona con lo corpóreo: “Todo lo material es una especie de síntoma en movimiento de un acontecer desconocido: todo lo consciente y sentido es, a su vez, síntoma de desconocidos [...] Los movimientos son síntomas, los pensamientos también son síntomas: detrás de ellos se nos muestran los apetitos, y el apetito fundamental es la voluntad de poder. El ‘espíritu en sí’ no es nada, del mismo modo en que el ‘movimiento en sí’ no es nada” (2006 [1885/89]: 1[59], 53).

²¹ En *La visión dionisiaca del mundo*, Nietzsche reflexiona sobre la dicotomía apolíneo-dionisiaca, la primera, vinculada al “sueño” y, la otra, a la “embriaguez”. En el lenguaje onírico, se dialoga con la “apariencia”. Como afirma Nietzsche: “Así, pues, mientras que el sueño es el juego del ser humano individual con lo real, el arte del escultor (en sentido amplio) es el juego con el sueño. La estatua, en cuanto bloque de mármol, es algo muy real, pero lo real de la estatua en cuanto figura onírica es la persona viviente del dios” (1990 [1871/72]: 231). En este sentido, la apariencia y el sueño estarían unidos con la noción de lo apolíneo, dado que Apolo se manifiesta como la deidad asociada al arte y lo onírico.

dionisiaco se relaciona con el carácter irracional y destructor de Inanna, mientras que lo apolíneo se vincula al aspecto ordenador de la figura real, que se representa a través de los arquetipos míticos de Dumuzi, Enki, Marduk, Enlil y Šamaš –divinidades conectadas con los fundamentos religiosos del poder monárquico.

En la tesis de Nietzsche, el origen de la tragedia griega (y por extensión, toda obra ‘creativa’-‘creadora’) está unida a la “demencia dionisiaca” (1990 [1871/72]: 30). De este modo, la actitud neurótica endémica conduce a desempeñar un rol sagrado preeminente a un “dios-artista [...] amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere darse cuenta es de su placer y su soberanía idénticos [...]” (1990 [1871/72]: 31). Por lo tanto, lo creativo-creacional está unido a lo dionisiaco, de acuerdo con Nietzsche, y lo apolíneo es el espacio de lo normativo-reglado, que pretende subordinar a la razón lo anterior.

El binomio Apolo-Dionisos y la discusión sobre la revalorización del cuerpo en la obra nietzscheana son retomados por la filosofía posmoderna y la antropología desde mediados de la década del ’60 y, principalmente, en los ’70²². Como afirma Citro,

Por otro lado, la “embriaguez” está unida a la demencia dionisiaca. Según Nietzsche, “el arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica [...] Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así el acto creador del artista dionisiaco es el juego con la embriaguez” (1990 [1871/72]: 231). Ambos arquetipos se presentan en todos los mitos mesopotámicos, dado que siempre se encuentran enfrentadas las premisas del orden (lo apolíneo) frente al caos (lo dionisiaco). Asimismo, la noción de ordenamiento apolínea se vinculaba, de algún modo, con la actividad constructiva de los monarcas mesopotámicos, que apoteóticamente se arrogaban en las inscripciones reales monumentales, como sucede con Ur-Nanše o Gudea de Lagaš.

²² Un trabajo pionero sobre la noción de cuerpo en antropología es el de M. Mauss (1979 [1936]), donde hace mención de “técnicas corporales”. Asimismo, están los estudios de M. Foucault (1993 [1963]; 1987 [1975]; 1995 [1976]), que plantean una aproximación sobre los modos en que se construye la corporalidad y se disciplinan las manifestaciones del cuerpo en la modernidad. Asimismo, son relevantes los dualismos planteados en *El nacimiento de la clínica* (1993 [1963]) en relación a lo normal-anormal, sano-enfermo, cordura-locura, en un intento por normativizar la sociedad a partir de una serie de dispositivos e instituciones de control y disciplinamiento de los cuerpos. En relación a esta última premisa, tenemos la compilación realizada por J. Blacking (1977), sobre la “antropología del cuerpo”, trabajo pionero en dicho campo disciplinar. En el mismo, se condensan artículos sobre etnomusicología, análisis de danzas y fenómenos de trance, posesión y éxtasis (CITRO 2009: 30). En la década del ’80, los trabajos en antropología del cuerpo, en cierto modo, abandonan la idea de cuerpo representacional y el enfoque semiótico –en el que el cuerpo es pensado como símbolo– y se orientan hacia la perspectiva fenomenológica, rescatando a Merleau-Ponty. Entre los estudios sobre el cuerpo y la corporalidad, desde la premisa de «ser-en-el-mundo» y “cuerpo fenomenal”, encontramos a M. Jackson (1983; 1989; 1996) y Th. Csordas (1993; 1994; 1999). En el ámbito local, son notables los estudios realizados por S. Citro sobre *performance* y etnografía de los grupos tobas del Chaco argentino, donde no sólo retoma el abordaje fenomenológico, sino que también incorpora diversas premisas de la filosofía nietzscheana (2006; 2009).

encontramos, para esa fecha, estudios sobre antropología del cuerpo que, primeramente, realizan análisis de tipo semiótico y, de forma posterior, se consideran las cuestiones fenomenológicas y hermenéuticas de la corporalidad (2009: *passim*). Esto último se relaciona con la incorporación de las premisas de M. Merleau-Ponty a otras disciplinas sociales como la antropología y la sociología²³.

Para entender la manifestación de múltiples corporalidades en un mismo cuerpo, resulta oportuno el concepto de “ipseidad” del ser, opuesto al de “mismidad” heideggeriano²⁴. En efecto, existirían un “cuerpo en sí” y un “cuerpo para sí” que se construye en la experiencia (MERLEAU-PONTY 1975 [1945]: 165). En este sentido, el cuerpo se desenvuelve en un espacio y un tiempo, mostrándose así que “la espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ‘ser de cuerpo’, la manera cómo se realiza como cuerpo” (MERLEAU-PONTY 1975 [1945]: 165). La divergencia entre ipseidad y mismidad está vinculada con la apreciación activa y dinámica, en el primer caso, de la condición del ser, distinta a la apreciación del no devenir y estática de la segunda.

En nuestra investigación, a fin de analizar cómo se manifiesta el cuerpo divino de Inanna en el mito de su descenso al *Kurnugi* y el vínculo del cuerpo monárquico con el de la deidad durante determinadas performances rituales, tendremos en cuenta las consideraciones planteadas por Merleau-Ponty. De este modo, la construcción y representación de la corporalidad divina transmuta a lo largo del mito, así como también los agentes rituales adquieren múltiples estatus ontológicos durante las celebraciones rituales.

²³ En la obra de Merleau-Ponty, podemos rastrear las nociones de cuerpo, percepción y de «ser-en-el-mundo». Desde un enfoque fenomenológico, el autor, partiendo de la tradición husserliana, sostiene que la realidad se manifiesta “mostrada” “ahí delante” de manera precedente, *i.e.* pre-reflexivamente. En otras palabras, “el mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo” (1975 [1945]: 10). El nexo conector entre nosotros y eso mostrado (el mundo) es el cuerpo, no como una construcción que se acota a un espacio y un tiempo, sino también a una experiencia, a un modo de vida. Según Merleau-Ponty, “el enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar y reconocer entonces en lo que ve el ‘otro lado’ de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido” (1977 [1960]: 16-17).

²⁴ A través del principio de “cuerpo fenomenal” (*i.e.*, “cuerpo-objeto” y “cuerpo-sujeto”), que se imbrica con la *apertura del/hacia el mundo*, la propia corporalidad se manifiesta como el espacio que otorga sentido a la existencia. Todo sujeto realiza su *ipseidad* –teniendo en cuenta la posibilidad de situaciones– “siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo” (MERLEAU-PONTY 1975 [1945]: 417).

Los sistemas de clasificación modelados por cada sociedad y la noción de “técnicas corporales” subscriptas a los mismos son encarados por M. Douglas en diversas investigaciones (1973 [1966]; 1988 [1970]; 1975). El problema de la “impureza”, la “contaminación” y los “tabúes” es estudiado por la autora en dos oportunidades: en un primer momento, admitiendo una aproximación al estructuralismo levistraussiano (1973 [1966]) y, en una segunda etapa, en un retorno al organicismo durkheimiano (1975). Si bien, la primera Douglas muestra que existe un rechazo general por cualquier tipo de “suciedad”; es decir, de cualquier forma híbrida dada la búsqueda universal de “pureza” (1973 [1966]: 216), en la segunda propuesta, admite que la taxonomía es la que organiza la naturaleza, como clara expresión de las relaciones sociales (1975: 56). En esta segunda aproximación heurística, la antropóloga afirma que lo “impuro” o “híbrido” en algunas sociedades es reverenciado, en otras aborrecido y en otras respetado. La propuesta de Douglas se inserta dentro de la “antropología simbólica”, con el objetivo de entender cómo se vinculan cuerpo y sociedad, a través de diversas formas de control corporal (1988 [1970]).

A partir de las consideraciones analíticas de Douglas, podemos entender cómo ciertas prácticas rituales delimitan la noción de cuerpo y, además, en qué sentido algunos arquetipos míticos poseen diversas significaciones y apreciaciones (negativas y positivas), que prescriben el ordenamiento social; *e.g.* la figura de Inanna, que de modo dialéctico está asociada a los fundamentos ideológicos del poder real y a los nefastotremendos de las potencias del caos. Por ello, la apreciación mítica de la figura de Inanna indica la existencia de un sistema clasificatorio subyacente propio de la antigua Mesopotamia, que considera a la deidad taxonómicamente como aborrecible, pero a la vez, reverenciada.

Otros trabajos, dentro del ámbito de la antropología simbólica, son los de V. Turner (1980 [1967]; 1988 [1969]; 1992 [1983]), que suponen el abordaje de lo performativo; *i.e.* lo no verbal y su conexión con el contexto social²⁵. De este modo, el autor hace hincapié en los actores rituales, que participan de una *performance* respectiva, pero destacando los aspectos no verbales, como puede ocurrir en el contexto de una danza ceremonial (1992 [1983]), donde se analizan procesos de éxtasis (1988 [1969]). Los aportes de Turner se consideran para examinar la transubstanciación del

²⁵ Los trabajos de Turner retoman la noción de rito de paso de A. van Gennep (2008 [1909]).

cuerpo monárquico cuando se unía ritualmente con la sacerdotisa, que asumía el rol desempeñado, en el plano mítico, por Inanna.

Finalmente, destacamos en nuestra investigación, los aportes de H. Belting (2007 [2002]) en el campo de la “antropología de las imágenes”, que supone una superación sugestiva de diversos trabajos sobre las nociones de imagen, representación, percepción, cuerpo y corporalidad. En la tesis de Belting, la *percepción de imágenes* está mediada por la *experiencia del cuerpo*. No obstante, el ser se aproxima a la imagen a través de cuerpos que median y, por tanto, habría una dicotomía entre imagen y medio, planteándose así la naturaleza de la “conciencia de cuerpo” (2007 [2002]: 17).

En las culturas integradas, encontramos “la reveladora praxis de consagrar a los medios de la imagen para su uso en un lugar aislado, transformado, en primer lugar, una sustancia en un medio a través de un ritual” (BELTING 2007 [2002]: 38). El acontecimiento más traumático, en el plano simbólico y material, para dichas culturas, es la muerte. En este sentido, la desintegración física se presenta como la instancia liminal por antonomasia; es decir, el momento de la negación del ‘ser’ y, por tanto, de la ‘construcción’ de imágenes que niegan esa ‘no existencia’ y ‘crean’ un mundo póstumo. La proyección de ultratumba no es otra cosa que una imagen para una ausencia (cuerpo ausente o ser desintegrado). En palabras de Belting, “una imagen encuentra su verdadero sentido en representar algo que está ausente [...] El muerto siempre será un ausente y la muerte una ausencia insoportable, que, para sobrellevarla, se pretendió llenar con una imagen” (2007 [2002]: 178).

La noción de cuerpo y, por tanto, de imagen entre los mesopotámicos la estudiamos, apelando a la dicotomía muerte-ausencia/vida-presencia de la antropología de las imágenes. En nuestra indagación sobre los aspectos míticos y rituales presentes en el *DII*, consideramos el modo en que se presenta el cuerpo de Inanna en el mito como una figura omnipotente y dadora de vida, opuesta a la deidad que sucumbe en el *Kurnugi*. Dicha dualidad representativa se manifiesta durante la ceremonia ritual del *za₃-mu*, cuando el monarca era despojado de sus atributos como gobernante y humillado por el sacerdote oficiante, como se evidencia, por ejemplo, en una tablilla de época neobabilónica, que contiene la descripción íntegra del rito. Si bien, en nuestra investigación, nos abocaremos al estudio de los fundamentos mítico-rituales de la monarquía de los períodos neosúmero y paleobabilónico, la descripción tardía del ritual contiene diversas premisas anteriores.

En nuestra investigación, centrada en las nociones de cuerpo y corporalidad, pretendemos estudiar el modo en que se construye y proyecta dentro del *DII*, no sólo el cuerpo de la divinidad principal del relato, sino, también, la de su paredro, Dumuzi, así como de los respectivos agentes rituales dentro de la *performance* ceremonial que se deducen a partir del mito, principalmente el que se arrogaba el rey mesopotámico durante el *hieros gamos*.

En resumen, los aportes de la filosofía nietzscheana, sobre lo apolíneo y lo dionisiaco, y de la noción fenomenológica sobre la ipseidad existencialista del cuerpo – desde la perspectiva de Merleau-Ponty sobre el «ser-en-el-mundo»–, tanto como las contribuciones de la antropología simbólica, la antropología del cuerpo y la antropología de las imágenes, se articularán como herramientas metodológicas para abordar la temática.

2.3. El rito y los agentes rituales

En nuestra investigación, los aspectos rituales presentes en el *DII* y registrados en otras fuentes serán analizados desde los preceptos teóricos de la antropología simbólica de V. Turner, así como también desde la óptica eliadeana.

Todo rito se compone de un abanico simbólico, que como unidad revela una trama semántica y estructural. En efecto, dado un contexto ritual determinado, podemos reconocer las unidades estructurales que lo componen, reconocer lo que Turner denomina “símbolo ritual”. Todo “símbolo ritual” se yergue como la unidad más ínfima que contiene las propiedades específicas del comportamiento litúrgico (1988 [1969]; 1979a). La hierogamia, interpretada dialécticamente en relación al *DII*, puede considerarse un “rito de pasaje” (1980 [1967]: Cap. 4; 1979b), dado que el rey –agente ritual por antonomasia– experimentaba un cambio de *status* ontológico, como ocurre con Dumuzi condenado por Inanna en el *Kunugi*.

Turner reutiliza algunos conceptos de A. van Gennep sobre los ritos de paso, los cuales “no se encuentran confinados a determinados momentos críticos culturalmente definidos, sino que pueden acompañar a cualquier cambio entre estados distintos, tales como la entrada en guerra de un pueblo o el paso de la escasez a la abundancia, celebrando las fiestas de los primeros frutos o de la cosecha. Los ritos de paso tampoco se hallan, sociológicamente hablando, restringidos a cambios entre *status* adscritos. Se usan también para marcar el acceso a un nuevo *status* adquirido, tanto si se trata de una posición política como de la pertenencia a un determinado club exclusivo o sociedad

secreta. Pueden servir para marcar la admisión de una persona en un determinado grupo religioso que no abarca al conjunto de la sociedad o para cualificar a alguien para el desempeño de los deberes de un culto, y a veces pueden escalonarse en una serie de ritos graduados” (TURNER 1980 [1967]: 105).

El matrimonio sagrado entre Inanna y un respectivo rey implicaba un cambio de *status* para el monarca, su deificación, su transformación en un ser sobrenatural. El gobernante mesopotámico modificaba su condición existencial durante el proceso ritual y se tornaba liminal, experimentaba la metamorfosis de su persona, abandonaba el estadio anterior y se sacralizaba. En el momento del *limen*, el rey se hacía estructuralmente “invisible” (TURNER 1980 [1967]: 106), entraba en una especie de limbo, aparecía como un neófito, un iniciado, un ente indefinido. Los seres liminales “ya no están clasificados, y al mismo tiempo, *todavía* no están clasificados. En la medida en que ya no están clasificados, los símbolos que los representan se toman, en muchas sociedades, de la biología de la muerte, la descomposición, el catabolismo y otros procesos físicos que tienen una matiz negativa, tales como la menstruación (frecuentemente considerada como la ausencia o pérdida del feto)” (TURNER 1980 [1967]: 106). El monarca atravesaba tres estadios diferenciados de los rituales de paso: separación (de la vida cotidiana), *limen* y reintegración (retorno a la comunidad) (TURNER 1979a: 466-467). El aspecto liminal del monarca se evidenciaba durante la celebración de algunos rituales, como el *hieros gamos*, cuando el monarca asumía el papel de Dumuzi como deidad doliente y se le atribuía un carácter inerme.

Asimismo, Inanna se presentaba como una figura liminal, era femenina y masculina, andrógina, ambigua²⁶, aludía a la fertilidad y a la guerra, representaba el éxtasis ritual del tránsito. La divinidad despertaba el *mysterium tremendum* y el *mysterium fascinans*; *i.e.* generaba devoción y a la vez inducía al terror. Inanna, desde la perspectiva nietzscheana, representaba lo “dionisiaco”, es decir, lo irracional, lo instintivo, el quiebre de las estructuras cotidianas, el conflicto, la embriaguez, lo orgiástico, la noche; opuesto a lo “apolíneo”, esto es, la claridad, el equilibrio, la serenidad, la perfección, la moderación, la racionalidad. Por lo tanto, la diosa era una manifestación de lo paradójico, lo impulsivo y lo andrógino, cuyos rasgos subyacían en ella durante el ritual hierogámico.

²⁶ Cf. HARRIS 1991: 265. La autora trabaja con el concepto de *limen* de Turner y de lo dionisiaco de Nietzsche.

La marca de inclasificación, que la diosa ostenta en el relato, resalta la noción cinética de una inconmensurabilidad no anunciada, dado que todo agente ritual se muestra en estado liminal y, por tanto, renuncia a la taxonomía y la normatividad.

En muchas sociedades, algunas personas desempeñan roles sociales asociados a prácticas rituales, que pueden llevarlos a una especie de inclasificación al interior de la misma comunidad. El chamanismo *stricto sensu* alude al estado de trance, mediante el cual, el espíritu del ritualista abandona su cuerpo para ascender hacia lo alto o descender hacia las regiones inframundanas (ELIADE 1960 [1951]: 21). El chamán es el conocedor por antonomasia de las “técnicas extáticas”, que lo facultan para actuar dentro de esa fractura cosmológica de niveles (cielo, tierra e inframundo) que implica la noción de “umbral” o “abertura cósmica”. Por este “agujero”, “los dioses descienden a la Tierra y los muertos bajan a las regiones subterráneas; asimismo, por él, el alma del chamán en éxtasis puede subir o bajar durante sus viajes al Cielo o a los Infiernos” (ELIADE 1960 [1951]: 216).

Extrañamente, como sostiene J. Campbell, el chamanismo es un fenómeno individual y no social, es decir, no implica una iniciación colectiva, ni la pertenencia a una casta religiosa. Más bien, el chamán es el manipulador por antonomasia de las técnicas extáticas, pero de manera privativo-personal. De modo escatológico, abandona su condición mundana y se comunica con los espíritus supra-mundanos. El chamán como un mago, se encuentra en la periferia social y participa de una sobrenaturaleza inasequible, ostentando un poder execrable y nefasto (1991 [1959/1968]: 286).

En nuestro caso, Inanna manifestaba esa modalidad chamánica inaprensible y, seguramente, el personaje litúrgico que asumía su rol era reverenciado, pero también temido. Por lo tanto, aquí se expresaba lo que Campbell analiza como una suerte de fricción entre el chamanismo y las formas de sacerdocio en las sociedades agrícolas.

Por otra parte, el relato denuncia la existencia de un ‘umbral’, de una plataforma vincular entre el arriba, el centro y el abajo. En este sentido, Inanna encarna dentro del mito un principio que podríamos llamar de ‘conmensurabilidad transgredida’. De este modo, sólo las divinidades con capacidades extáticas se presentan en «estado-de-abierto»²⁷, que las empujaría dinámicamente hacia las regiones uránicas y/o infernales.

²⁷ Desde la perspectiva heideggeriana, el «estado-de-abierto» revela la asidua condición de posibilidad del ser humano; es decir, manifiesta la contingencia del *dasein*, que existencialmente no aparece delimitado, sino que es un *siendo* constante. De este modo, la divinidad se presenta como un ente inclasificado, no limitado, integrando de manera dinámica características que podrían considerarse opuestas.

La violación del umbral cósmico se asemeja a un rito de paso y, en esta “ruptura de nivel”, el *axis mundi* o columna universal se establece como un puente entre el Cielo, la Tierra y el Inframundo (ELIADE 1981 [1956]: 24). Por ello, el *omphalos* cósmico se entiende como nexo religioso de las tres regiones del Universo; es decir, como una hierofanía, “que manifiesta realidades [...] que no pertenecen a este mundo, que vienen de otra parte y en primer lugar del Cielo” (ELIADE 1960 [1951]: 209).

2.4. La espacialidad, el territorio y el paisaje

En el mundo Occidental, la noción de paisaje como una metáfora visual articulada a partir de la percepción, empieza a cobrar vigencia desde la Edad Moderna, momento en el que el hombre se arroga ciertas atribuciones divinas. Por lo tanto, el arte paisajista del s. XIX hunde sus raíces en la idea de control de lo terrenal, del espacio, de manipular la naturaleza. El artista *recorta* una porción de territorio, *crea* un mundo por encargo de las elites dominantes (THOMAS 2001: 168). La percepción visual se establece como mediador entre ‘mundo interno’ y ‘mundo externo’, desde donde se erigen los preceptos de potestad y utilización del territorio.

El hombre antiguo no establecía una división tajante entre su comunidad y la tierra; el camino para fijar una frontera entre individuo y medio se hallaba truncado, vedado de manera amplia en su cosmovisión. En otras palabras, la imbricación sentimental que unía al hombre antiguo con su localidad se traducía en una relación de parentesco, en la filiación madre-hijo, tierra-individuos. La circunscripción natal encerraba los misterios del instante auroral, *ab initio*, cuando los seres sobrenaturales aparecían como sus habitantes potenciales (THOMAS 2001: 175-176)²⁸. Tanto en las sociedades antiguas, como en los pueblos etnográficos actuales, el paisaje presente era el habitáculo que *in illo tempore* transitaban los antepasados. El cosmos estaba plagado de vida, susceptible en su totalidad de ser santificado (ELIADE 1981 [1956]: 102).

²⁸ J. Thomas cita a propósito un ejemplo de los Yolngu australianos, quienes creen “que los seres animados se [mueven] por la tierra en los Tiempos de los Sueños, y que ellos se [incorporan] eventualmente al paisaje, proporcionando el carácter propio de cada lugar significativo. Ganar familiaridad con la tierra es, al mismo tiempo, adquirir conocimientos de los Tiempos de los Sueños, que todavía existe embebido en la tierra. El desplazamiento de personas a lo largo de itinerarios ancestrales y sus experiencias en los lugares reproducen el Tiempo de los Sueños” (2001: 175). El “Tiempo de los Sueños” se vincula con la idea de un tiempo sagrado; es decir, el momento en el que los dioses ordenaron el cosmos. En efecto, el reconocimiento de ese tiempo mítico o tiempo de los ancestros estimula la construcción de diversos santuarios utilizados en las ceremonias religiosas, las cuales posibilitan la reactualización de la obra primigenia por parte de los agentes rituales.

Nuestro trabajo, si bien no se fundamenta en el estudio del registro arqueológico, retoma ciertas premisas teóricas del postprocesualismo²⁹ –como la fenomenología del paisaje de Ch. Tilley³⁰–, que han contribuido en nuestra interpretación del registro epigráfico, permitiéndonos repensar algunas concepciones sobre la espacialidad y el territorio³¹. Por un lado, los preceptos del postprocesualismo serán empleados en el estudio del espacio que se configura y delimita en el mito del *DII*, revelándonos a modo de geografía simbólica, que se muestra ordenada por la intervención de la institución monárquica, personificada por los arquetipos de Inanna-Dumuzi.

De acuerdo a Thomas –retomando los preceptos centrales de Tilley–, todo paisaje “es una red de sitios relacionados, que [son] gradualmente revelados mediante las interacciones y actividades habituales con las personas, a través de la proximidad y la afinidad que éstas [desarrollan] con ciertos emplazamientos y a través de acontecimientos importantes, festivos, calamidades, sorpresas y otros momentos que [llaman] su atención, haciéndoles recordarlos o incorporarlos a la memoria escrita” (2001: 174).

En el *DII*, se describe el tránsito entre tres niveles espaciales: el Cielo, la Tierra y el Inframundo. Asimismo, el derrotero de la diosa Inanna, que se detalla en el relato, nos permite reflexionar sobre los criterios empleados por el pensamiento religioso mesopotámico para considerar una topografía mítica o geografía simbólica, que no guardaba, en la mayoría de los casos, vínculos con los sitios específicos.

La apropiación simbólica del espacio está delimitada religiosamente a través de la edificación y/o planificación de diversas marcas territoriales –en nuestro caso, en el *DII*. Dichas estampas implican la confiscación territorial, mediada a través del uso de

²⁹ Una consideración disímil plantea el procesualismo. L. R. Binford, uno de los representantes de dicha corriente, plantea que “el registro arqueológico no se compone de símbolos, palabras o conceptos, sino de restos materiales y distribuciones de materias” (1994 [1983]: 23). El autor argumenta que los “hechos arqueológicos” se presentan a modo de “lenguaje no traducido”. En este sentido, la “arqueología consiste en la transcripción (de manera literal) de la información *estática* contenida en los restos materiales observables para reconstruir la *dinámica* de la vida del pasado” (1994 [1983]: 24).

³⁰ Cf. TILLEY 1994. Otros arqueólogos postprocesuales, próximos a la línea interpretativa de Tilley, son I. Hodder, M. Shanks y R. W. Preucel.

³¹ El concepto de ‘territorio’ tiene diversas connotaciones, dependiendo del ámbito científico aplicativo en el que se inserta. La conducta territorial, es decir, la posibilidad de preservar un área se mide a través de la capacidad de defensa desarrollada por un grupo determinado (TRINGHAM 1972: 463). Por lo tanto, el territorio, ya sea una porción de tierra, agua o aire se reconoce justamente como un “área defendida” (TRINGHAM 1972: 463). Sin embargo, la demarcación físico-territorial se basa en una serie de factores, involucrados a modo de red interactiva. Como afirma R. Tringham, “todos los seres humanos se identifican a sí mismos como parte de una jerarquía social dentro de un espacio o territorio, el cual podría o no ser demarcado y defendido” (1972: 464).

signos rituales reconocidos y aceptados por los miembros de la comunidad de origen. La ‘ritualización’ del espacio apropiado o, quizás también, ‘culturalizado’ por medio de la apropiación simbólica, se expresaba para el *homo religiosus* a través de la filiación tierra-individuos, ancestros-descendientes, como señalamos al comienzo de esta sección.

De manera tal, el ‘espacio’, entendido como una especificidad humana, manifiesta un desafío interpretativo al investigador, ya que no existen únicamente condicionamientos físico-naturales, sino que también son ostensibles los determinantes culturales. En efecto, la ‘configuración espacial’ es una representación humana y, por lo tanto, un ‘proyecto’ cargado de significaciones epocales.

El dualismo hombre-medio geográfico implica la ‘apropiación’ humana del territorio y la creación ideológica de una geografía simbólica. En este sentido, el mapa mental humano recorta una porción de espacio y construye un territorio *ideal* propio, otorgándole valor de usufructo a través de una cartografía imaginaria.

Además, la demarcación espacial implica el uso de “estructuras visibles” y “barreras invisibles”, e, incluso, se utilizan “líneas imaginarias” (TRINGHAM 1972: 464-466). Las sociedades agrícolas ven aumentado el desarrollo de la “territorialidad” y, en efecto, se establece una mayor concentración de los grupos humanos alrededor del área cultivada –convertida ésta en el “núcleo del asentamiento” (TRINGHAM 1972: 469). Nos interesa la idea de territorialidad –como plantea Tringham– asociada a las sociedades agrícolas, que consideran el espacio dedicado al cultivo como una zona a defender y que reconocemos en diversos mitos mesopotámicos, en los que se mencionan algunos sitios significativamente importantes para la vindicación del orden. Así, en los relatos, la monarquía era la que aseguraba dicha apropiación del espacio y mantenía el orden interno al interior de las fronteras, desplazando al caos.

El templo se manifestaba como el sitio consagrado por antonomasia, dado que simulaba ser un microcosmos (ELIADE 2000 [1949]; 1981 [1956]) y, por ello, su construcción requería previamente la determinación de un área sagrada; *i.e.* la configuración y delimitación de un *topos* divino (ELIADE 2000 [1949]; 1981 [1956]). El espacio caótico debía dar paso a un paisaje consagrado, que era la expresión exacta del ‘mapa mental’ humano. La elección del lugar del emplazamiento no sólo redundaba en una premisa funcional y racional, que colocaba a los seres humanos cerca de las fuentes de recursos necesarios para la subsistencia, sino que también el patrón de selección giraba en torno a la idea de “cognición humana” (STEADMAN 2005: 289-290). Por tanto,

todo “paisaje” se presentaba como un “ambiente construido” que se localizaba en lugares “significativos” e “idealizados” (STEADMAN 2005: 291)³².

Asimismo, el lugar escogido para la construcción de un respectivo santuario se revelaba como la morada de los antepasados *in illo tempore*, como el mojón espacial del propio parentesco o linaje ancestral. También, era el habitáculo de los dioses *ab origine*, y, de este modo, la localización elegida se constituía en “espacio sagrado”³³.

El templo, reconocido principalmente como un espacio tripartito o punto de intersección entre el Cielo, la Tierra y el Inframundo, describía un conjunto de referencias significativas que estructuraban el “mundo” religioso de los fieles. En la explicación heideggeriana, el concepto de “mundo” no posee una determinación cosmológica y/o topográfica, ya que se lo comprende de manera existencial y, por lo tanto, antropológica, ajustándose a la finitud del plexo temporal (HEIDEGGER 1951[1927]: 88).

En conclusión, postulamos que todo santuario se erigía como una manifestación religiosa concreta y que acontecía en un espacio immaculado, en un “paisaje cosmizado”. Consideramos, además, al templo a modo de sujeto transmisor de un lenguaje sagrado que debía ser decodificado³⁴. Dentro de este lenguaje, tenemos que reconocer la presencia del *homo religiosus* –como hacedor e intérprete simultáneamente– quien justificaba su existencia a partir de una realidad ulterior, una fuerza coercitiva externa y suprema. Los santuarios, en calidad de transmisores de un lenguaje esotérico, se erigían, asimismo, como instancias espaciales de acceso sólo para

³² Según R. Chapman, partiendo de un *corpus* informativo antropológico más que demográfico, las “tumbas megalíticas transformaban los significados simbólicos por medio de los cuales la conducta territorial se expresaba en el paisaje” (1995: 31). En efecto, las tumbas –cargadas de un simbolismo mágico-religioso evidente– no sólo se establecían como un puente de conexión con los ancestros, sino que también se manifestaban como una vía de expresión de la conducta territorial, legitimando el control de los diferentes recursos naturales (CHAPMAN 1995: 37). Así, las diferentes obras arquitectónicas –ya sean mortuorias (tumbas) o no (templos)– expresaban la adjudicación religiosa del territorio, apelando a un *corpus* discursivo que conecta a los poseedores con los antepasados (familiares difuntos y dioses).

³³ Cf. STEADMAN 2005: 292 a 302; THOMAS 2001: 168, 175 y 176. Según Steadman, “los ambientes construidos frecuentemente se amparan en significados rituales, incorporados a las salas, las casas y hasta la orientación y trazado de la aldea [...] Así, el mismo ambiente construido, incluyendo sus varios materiales de edificación, decoración, orientación y trazado pueden dar instrucciones para el reconocimiento del paisaje sagrado y sus interconexiones con aquellos que lo habitan” (2005: 298-299).

³⁴ Según B. Trigger, los principales centros religiosos se ubicaban en el corazón de las grandes urbes, expresando así la “racionalización teológica de la unidad de la ciudad o el Estado”, aunque también podemos encontrarlos en asentamientos rurales (1972: 590). De esta manera, el alzamiento de un santuario o de un centro con funciones religioso-administrativas y de culto contribuiría a la prosperidad de una comunidad urbana muy pequeña (1972: 591).

los iniciados³⁵. Por ello, el empleo de la arqueología postprocesual y la arqueología del paisaje –que retoman diversos puntos de la filosofía heideggeriana–, así como también de la fenomenología de la religión, nos permitirá entender los fundamentos ideológicos de la apropiación del espacio y la delimitación de un territorio a defender, cuyo proceso era asumido por la institución monárquica.

³⁵ En este sentido, el templo expresaba una suerte de “materialización” de la ideología, como postulan E. de Marrais, L. J. Castillo y T. Earle. En palabras de los autores: “La materialización es la transformación de ideas, historias, valores, mitos, y cosas semejantes, en una realidad física –un evento ceremonial, un objeto simbólico, un monumento o un sistema de escritura” (DE MARRAIS, CASTILLO & EARLE 1996: 18). Asimismo, los autores señalan que el concepto de “materialización”, que postulan en su investigación, difiere claramente del término “objetivación”, elucubrado por Marx.

Capítulo 3: Estado de la cuestión

3.1. Las fuentes mesopotámicas empleadas en la presente investigación

Para entender el funcionamiento de la monarquía mesopotámica durante los períodos neosúmero y paleobabilónico, utilizaremos no sólo el *DII* y otros relatos míticos, como el *Diluvio Súmer*o y el *Enūma Eliš*, así como también el “Prólogo” del *Código de Hammurabi*, sino que además cotejaremos la información presente en los casos mencionados con la himnología real de la época.

La exaltación de la figura real y el culto de los monarcas divinizados se plantean en un *corpus* amplio de documentos del período. En nuestro caso, seleccionamos sólo los denominados himnos reales y algunos poemas de autoalabanza de los monarcas de las dinastías de Ur III e Isin: cuatro poemas de Šulgi (Šulgi A, B, E y X), un himno en honor a Šu-Sîn, un poema de Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V) y otros correspondientes a Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A) y Enlil-bāni (Enlil-bāni A) respectivamente. Asimismo, creemos oportuno señalar otra evidencia epigráfica del período, que se corresponde con otros subgéneros literarios, *e.g.* *La muerte de Ur-Nammu* (Ur-Nammu A), *Tigi para Nanaya de Išbi-Erra* (Išbi-Erra C) y *Samsu-ilūna e Inanna* (Samsu-ilūna A), que contienen información sobre la divinización de los soberanos y los fundamentos del poder monárquico de la época.

Las primeras publicaciones sobre himnología real son las de A. Falkenstein en coautoría con W. von Soden (1953) y su libro *Sumerische Götterlieder* (1959a), donde se aborda la temática de manera íntegra, incluyendo la evidencia epigráfica de época acadia. Posteriormente, W. Hallo (1963) analiza el carácter de los himnos reales y su utilización política en época neosúmera y paleobabilónica, a modo de *locus* justificador de las dinastías gobernantes. En el mismo plano, su artículo aparecido en *BiOr* 5 (1966), enfatiza cómo fue empleada la himnología real por los soberanos de Isin. De la misma índole, son los trabajos de W. Römer de los años 1966 y 1969. Las investigaciones de D. Reisman (1969) y G. R. Castellino (1972) constituyen las primeras indagaciones generales sobre la época neosúmera, considerando en ambos casos los himnos atribuidos a Šulgi. En otros trabajos, Reisman se centra en el estudio de un rey en particular como Iddin-Dagan (1973) o Išbi-Erra (1976) y analiza cómo cada uno de estos monarcas se divinizó a partir de la práctica del matrimonio sagrado. El mismo criterio emplea J. Klein en *The Royal Hymns of Šulgi* (1981). En el año 1988, W. Römer publica otro artículo de síntesis en *BiOr* 45 sobre los himnos reales. Finalmente, los

trabajos más recientes enfatizan los aspectos asociados a la *consecratio* del cuerpo monárquico a través de la relación operada entre el rey y la diosa Inanna y la celebración del *hieros gamos* (JONES 2003; VACÍN 2010; 2011a).

En efecto, como bien se destaca en los estudios recientes, la himnología real se construye como un discurso apoteótico de la monarquía y, por ende, fue utilizada para vindicar a una dinastía en el poder, vinculándola con el culto a Inanna. De este modo, el culto a la deidad de la fertilidad y la guerra, en el que subyacía el dualismo orden-caos/apolíneo-dionisiaco, fue empleado por los monarcas neosúmeros y paleobabilónicos para legitimar sus respectivos mandatos. Por ello, la elección del *DII*, en la presente investigación, como un documento polifónico, resulta oportuna ya que podemos hacerlos dialogar con otras fuentes literarias de la época, tanto las que condensan aspectos políticos como religiosos, a fin de entender qué herramientas míticas y rituales se entretrejieron para fundamentar el poder de los monarcas neosúmeros y paleobabilónicos.

De este modo, tanto en el *Diluvio Súmer* como en el *Enūma Eliš* y el *Código de Hammurabi*, se reconoce a la monarquía como única fuente de autoridad, apelándose en cada caso a determinados arquetipos míticos, como Enki-Ea, Enlil-Marduk, Utu-Šamaš, que fueron personificados ritualmente por los gobernantes mesopotámicos.

El *Diluvio Súmer* es un texto literario, que contiene el relato primigenio inspirador de la versión que se plasma *a posteriori* en La Biblia. En el texto súmer, el protagonista principal es Ziusudra –el Noé del Génesis bíblico–, quien fue salvado de la catástrofe por la intromisión de las mismas divinidades. En el mito, se cuenta el modo en el que los dioses crearon a la humanidad –después de engendrar a los animales–, a partir de barro, a fin de ser utilizada en tareas y oficios, que antes efectuaban las criaturas celestiales. Luego, los dioses enfurecidos por el ‘ruido’ que provocaban los humanos, lanzaron el ‘diluvio’ como castigo. Una de las deidades, que lamentó el exterminio de la humanidad, fue Inanna, que se manifiesta como una *mater dolorosa*. El personaje que logró salvarse del diluvio –Ziusudra–, finalmente, fue entronizado y divinizado y, por tanto, asimilado a los ‘creadores’/‘ordenadores’, *e.g.* el dios Enki.

El *Enūma Eliš* es una fuente que narra la creación del mundo, cuando Ti’amat, la madre progenitora, símbolo del agua salada, se mezclaba con Apsû, el agua dulce. De su unión, surgieron la pareja de Lahmu y Lahamu y, de éstos, de Anšar y Kišar, que representaban a los horizontes terrestres y celestiales de forma respectiva.

Posteriormente, Anšar engendró a Anu y éste a Ea. Este último desplazó a Apsû como deidad de las aguas dulces y la fertilidad, venciendo así al padre progenitor de la especie divina. Finalmente, el relato señala cómo Ea concibió a Marduk, que se elevó en estatus sagrado hasta ocupar el lugar de divinidad principal. El relato refleja, en cierto modo, la manera en que Marduk, como hijo del demiurgo creador Ea, termina de ordenar el cosmos y crear a la humanidad con la sangre de Kingu –contraparte masculina de Ti’amat–. El caos primigenio –representado por Ti’amat, *i.e.* el agua salada– sucumbió ante Marduk, quien es proclamado por la asamblea de dioses como *primus inter pares* y se le otorgó el *status* de “rey de los dioses”.

El llamado *Código de Hammurabi* es una fuente de época paleobabilónica, atribuida al sexto monarca de dicha dinastía (c. 1792-1750 a.C.), cuya inscripción se realizó sobre una estela en diorita de 2,25 m. que contiene, además, una representación en bajorrelieve del rey recibiendo las leyes del dios del sol y la justicia Šamaš. El código guarda reminiscencias de textos legales mesopotámicos contemporáneos y anteriores (*e.g. Reformas de Urukagina, Código de Ur-Nammu, Leyes de Ešnunna, Código de Lipit-Ištar*) y se divide en tres partes: prólogo, cuerpo legal de artículos y epílogo. En nuestra investigación, nos interesan tanto el prólogo como el epílogo, dado que condensan los aspectos conectados con la función del monarca como ordenador y su vinculación con las divinidades del panteón mesopotámico, que legitimaban su figura. Por ello, hemos descartado los estudios sociales enfocados en el cuerpo legal de artículos, ya que excedían los objetivos del presente trabajo.

Creemos que el análisis de las dos partes seleccionadas del *Código de Hammurabi* nos permitirá entender los cimientos del poder monárquico en época paleobabilónica, pero, además, reconocer los tópicos y arquetipos míticos que aparecen en la inscripción y que se asemejan a otros relatos míticos, como el *Enūma Eliš* o el *Diluvio Súmer*.

3.1.2. El descenso de Inanna al Inframundo

Los especialistas han llevado a cabo una reconstrucción del texto del *DII* a partir de sus múltiples copias, que prueban la difusión del texto y su permanencia a lo largo del tiempo, aunque la recensión clásica corresponde a la época paleobabilónica, como vemos en el Cuadro 2.

Museo y/o colección	Tablilla/s	Líneas que contiene/n	Fecha de primera publicación	Autor/es	CDLI			
					Número	Período	Datos	
İstanbul Arkeoloji Müzesi, Estambul	Ni 368	Junto a CBS 9800 = I: 3-57 II: 58-84, 89-113 III: 114-167 IV: 168-211	1914	LANGDON 1914 BE 31, 34; CHIERA 1924 <i>SRT</i> 53	P345344	paleobabilónico	transliteración/ figura como Ni 00368 + CBS 02198(?) + CBS 09800	
	Ni 2279	anv. 3-23 rev. Destruído	1914	LANGDON 1914 BE 31, 34	P345106	paleobabilónico	transliteración	
	Ni 2762	Junto a Ni 9838 = rev. 287-312	1944	KRAMER 1944 <i>SLTN</i> 29; KRAMER, ÇIG & KIZILYAY 1976 <i>İSET</i> 2, 17	P343629	paleobabilónico	transliteración/ figura como Ni 2762 + Ni 9838	
	Ni 4034	anv. 89-94 rev. Destruído	1944	KRAMER 1944 <i>SLTN</i> 30	P345161	paleobabilónico	copia y transliteración	
	Ni 4187	Junto a Ni 4200 = rev. 234-253	1963	KRAMER 1963b <i>PAPS</i> 107; KRAMER, ÇIG & KIZILYAY 1976 <i>İSET</i> 2, 11	P343620	paleobabilónico	transliteración	
	Ni 4200	Junto a Ni 4187 = anv. 211-233	1944	KRAMER 1944 <i>SLTN</i> 28	P345159	paleobabilónico	copia y transliteración	
	Ni 9685	anv. 107-122 rev. 129-140	1950	KRAMER 1950a <i>JCS</i> 4	P356898	paleobabilónico	transliteración	
	Ni 9776	anv. destruido rev. I: 322-327, 339-340; II: 376-384	1969	KRAMER, ÇIG & KIZILYAY 1969 <i>İSET</i> 1, 183, pl. 125	P343420	paleobabilónico	transliteración	
	Ni 9838	Junto a Ni 2762 = anv. 253-274	1963	KRAMER 1963b <i>PAPS</i> 107	P343629	paleobabilónico	transliteración	
University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia	CBS	CBS 6894	anv. sólo trazos rev. 376-412	No publicada	-	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración	
		CBS 9800	Cf. Ni 368	1937 (sólo fotografía)	KRAMER 1937 <i>RA</i> 34	P345344	paleobabilónico	transliteración
		CBS 11064+11088	anv. 100-123 rev. 124-144	anv. en 1942 (sólo fotografía) rev. en 1914	anv. en KRAMER 1942 <i>PAPS</i> 85 pl. 6; rev. en POEBEL 1914 <i>PBS</i> 5 23	P266238	Ur III	fotografía /figura CBS 11088 como P266253 (transliteración de rev.)

		CBS 12638+12702+1 2572	anv. 1-31 rev. 32-48	1934	CHIERA 1934 <i>SEM</i> 50	P267276	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración
		CBS 12684	6 líneas en CDLI	No publicada	-	P267310	Ur III (antes del 2000 a.C.)	-
		CBS 12757	anv. 59-61 rev. Destruído	1974	SLADEK 1974 fig. 2	P267359	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración
		CBS 13902	anv. 275-306 rev. 307-339	1914	POEBEL 1914 PBS 5 22	P268913	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración
		CBS 13908	anv. 52-74 rev. 76-97	anv. en 1942 (sólo fotografía) rev. en 1934	anv. en KRAMER 1942 <i>PAPS</i> 85 pl. 5; rev. en CHIERA 1934 <i>SEM</i> 48	P268918	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración
		CBS 13932	anv. 1-25 rev. 26-49	1934	CHIERA 1934 <i>SEM</i> 49	P268937	paleobabilónico temprano	fotografía y transliteración
		CBS 15162	anv. 338-349 rev. no corresponde al relato	1942	KRAMER 1942 <i>PAPS</i> 85 pl. 10	P269717	-	fotografía y transliteración
		CBS 15212	anv. 145, 147-149, 150-177 rev. 180-207	1940	KRAMER <i>BASOR</i> 79	P269767	-	fotografía y transliteración
		CBS s/n	anv. 131-135 rev. destruido	1914	POEBEL 1914 PBS 5 24	P404875	-	transliteración
	Nippur	N 953	anv. 345-351 anv. Destruído	1974	SLADEK 1974 fig. 8	P274999	paleobabilónico	fotografía y transliteración
		N 983	anv. 258-265 rev. en blanco	1974	SLADEK 1974 fig. 5	P275001	paleobabilónico	fotografía y transliteración
		N 2523	anv. 28 rev. 29-31	1974	SLADEK 1974 fig. 1	P275003	paleobabilónico	fotografía y transliteración
		N 2986	anv. no corresponde al relato rev. 375-380	1974	SLADEK 1974 fig. 9; SJÖBERG 1977 <i>JCS</i> 29	P275004	paleobabilónico	fotografía y transliteración
		N 3200	8x6 líneas en CDLI	No publicada	-	P278253	paleobabilónico	-
Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, Friedrich Schiller Universität Jena		HS 1480 + HS 1580 + HS 2505	I: 5-38; II: 55-95; III: 124-173; IV: 185-236	1961	KRAMER & BERNHARDT 1961	P345597	paleobabilónico	transliteración
National Museum of Iraq, Baghdad		3N-T 211/ IM 58380	anv. 66-76 rev. 77-81	1974	SLADEK 1974 fig. 3	P274954	paleobabilónico	fotografía y transliteración
		3N-T 400/ IM 58460	anv. 300-333 rev. 340-370	1974	SLADEK 1974 figs. 6-7	P356670	-	transliteración

	3N-T 499/ IM 58522	anv. 80-94 rev. 116-123	1974	SLADEK 1974 fig. 4	P404875	paleobabilónico	fotografía y transliteración
British Museum, London/ University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia	<i>UET VI 8</i>	I: 114-121; II: 164-181; III: 265-278	1963	GADD & KRAMER 1963 <i>UET VI 8</i>	P346093	paleobabilónico	copia y transliteración
	<i>UET VI 9</i>	anv. 149, 151-154, 156-166 rev. 167-177	1963	GADD & KRAMER 1963 <i>UET VI 9</i>	P346094	paleobabilónico	copia
	<i>UET VI 10</i>	anv. 231-251, 280- 295 rev. 398-412	1963	GADD & KRAMER 1963 <i>UET VI 10</i> ; SHAFFER <i>UET VI 10</i>	P346095	paleobabilónico	fotografía y transliteración
British Museum, London	BM 17427	anv. 224-230 rev. 253-257	1959	FIGULLA 1959 CT 42, 2; KRAMER 1970 <i>JCS</i> 23 (cotejado)	P283756	neobabilónico	copia y transliteración
	BM 29628	anv. 394-402 (¿?) rev. 401 (¿?)	1902	KING 1902a CT 15, pl. 19	P345454	paleobabilónico	copia y transliteración incompleta
	BM 67932	-	1987	LEICHTY & GRAYSON 1987	-	paleobabilónico	-
	BM 69737	-	1990	ALSTER & GELLER 1990 CT 58, 50	-	paleobabilónico	-
	BM 80054 + BM 80094	anv. 99-107, 115-136 rev. 161-170; 185- 207 (¿?) lado izq. I: 202-204; II: 205-207	1990	ALSTER & GELLER 1990 CT 58, 49	P274244	paleobabilónico	copia y transliteración
	BM 96680	-	1980	KRAMER 1980b <i>PAPS</i> 124	-	paleobabilónico	-
	BM 109167	¿?	1990	ALSTER & GELLER 1990 CT 58, 11	P274206	paleobabilónico	copia y transliteración incompleta
Yale Babylonian Collection of the Yale University, New Haven	YBC 4621	anv. 273-325 rev. 327-375	1950	KRAMER 1950a <i>JCS</i> 4	P293336	paleobabilónico	transliteración

Cuadro 2. Las tablillas que integran el *DII*

Asimismo, en el Cuadro 2, consideramos los museos donde se conservan en la actualidad las piezas que integran el *DII*, así como la publicación respectiva de las mismas y su correspondencia temporal, siendo en su mayoría una recopilación de época paleobabilónica, aunque se evidencian copias tempranas de Ur III, como CBS 11064+11088 y CBS 12684, y del período neobabilónico, como BM 17427.

La publicación de las tablillas que contienen *DII* comenzó antes de 1910, así como el respectivo estudio filológico de las mismas. L. W. King (1902b) recopila en CT 15, entre varias tablillas, la BM 29628, que contiene algunas líneas finales del poema.

En 1914, S. Langdon publica algunos fragmentos cruciales del texto, donde constan la parte superior de Ni 368 y Ni 2279 completa (anv. 3-23 y rev. destruido) en BE 31, 34. A. Poebel saca a la luz, en (1914), CBS 13902 (anv. 275-306 y rev. 307-339) en PBS 5 22, CBS 11064+11088 (rev. 124-144)³⁶ en PBS 5 23 y otra tablilla en PBS 5 24, que W. Sladek (1974: 101) denomina “N” (anv. 131-135³⁷ y rev. destruido). En 1916, otra vez Langdon trabaja con la tablilla CBS 11064+11088 (rev. 124-144), que translitera y traduce. Asimismo, describe el periplo de Inanna por los siete portales hacia el Inframundo.

En 1924, E. Chiera consigue en Estambul la mitad superior de Ni 368 –ya editada por Langdon en 1914– y la coloca en *SRT* 53 con CBS 9800 (I: 3-57; II: 58-84; 89-113; III: 114-167; IV: 168-211). Dicho autor identifica las piezas CBS 12638+12702+12572 (anv. 1-31 y rev. 32-48) y CBS 13908 (rev. 76-97)³⁸, que aparecen en 1934 en *SEM* 50 y *SEM* 48, respectivamente. Por otro lado, Chiera, además, analiza la tablilla CBS 13932 (anv. 1-25 y rev. 26-49) en *SEM* 49 y afirma que la pieza YBC 4621 (anv. 273-325 y rev. 327-375)³⁹ sin publicar en ese momento contiene la parte final del relato, de manera paralela a la ya conocida CBS 13902.

En 1937, aparece la primera publicación del relato entero de la mano de S. N. Kramer en *RA* 34, quien utiliza las piezas CBS 12638+12702+12572 (anv. 1-31 y rev. 32-48), CBS 13932 (anv. 1-25 y rev. 26-49), Ni 368 y CBS 9800 (I: 3-57; II: 58-84, 89-113; III: 114-167; IV: 168-211), Ni 2279 (anv. 3-23 y rev. destruido), CBS 13908 (anv. 52-74 y rev. 76-97), CBS 11064+11088 (anv. 100-123 y rev. 124-144) y PBS 5 24/“N” (anv. 131-135 y

³⁶ Una fotografía del anverso de esta tablilla aparece en KRAMER 1942: pl. 6.

³⁷ Las tres líneas no están ubicadas (SLADEK 1974: 101).

³⁸ Para ver una fotografía de la pieza, cf. KRAMER 1942: pl. 5.

³⁹ La misma figura en KRAMER 1950a.

rev. destruido), reconstruyendo las dos terceras partes del texto entero. Además, publica una fotografía y la mitad inferior del texto de la tablilla CBS 9800, que ya aparece en *SRT* 53. Para 1939, Kramer identifica y publica dos fragmentos de dos piezas pertenecientes a la colección de Estambul, *i.e.* Ni 4200 (anv. 211-233), Ni 4187 (rev. 234-253), Ni 9838 (anv. 253-274) y Ni 2762 (rev. 287-312), que encontramos de forma completa en artículos posteriores⁴⁰.

Durante la década de 1940, Kramer realiza una copia de CBS 15212 (anv. 145, 147-149, 150-177 y rev. 180-207) que da a conocer en *BASOR* 79. En 1942, dicho autor realiza una nueva edición del poema, valiéndose de todos los fragmentos conocidos hasta 1937, en *PAPS* 85. En este artículo, se dan a conocer las tablillas Ni 4034 (anv. 89-94 y rev. destruido) –que luego se da a conocer en *SLTN* 30– y CBS 15162 (anv. 338-249 y rev. no pertenece al relato de Inanna). También, a esta época pertenece *Sumerian Mythology* de Kramer 1961 [1944], obra que contiene el poema completo traducido con varios fragmentos transliterados, así como fotografías de algunas tablillas y comentarios respectivos sobre el texto. Para 1944, Falkenstein en *AfO* 14 publica una traducción y análisis del *DII*, basándose en trabajos anteriores, sobre todo en los de Kramer. Otro estudio sobre el poema, que retoma las discusiones realizadas por otros estudiosos, es el M. Witzel (1945) en *OrNS* 14.

En 1950, A. L. Oppenheim en *OrNS* 19, estudia las versiones súmera y acadia del poema. Asimismo, para el estudio del mito, son insoslayables las publicaciones de Kramer en *JCS* 4 (1950a) –en la que aparecen traducidas y comentadas las tablillas YBC 4621 (anv. 273-325 y rev. 327-375) y Ni 9685 (anv. 107-122 y rev. 129-140)– y en *PAPS* 94 (1950b). En 1951, del mismo autor encontramos una publicación en *JCS* 5, en la que figuran la transliteración, la traducción y los comentarios respectivos al poema súmera, que utilizamos en nuestra investigación. Posteriormente, Witzel en *OrNS* 21 (1952) retoma estos estudios y realiza una serie de comentarios cruciales sobre los pasajes claves del *DII*. En 1954, Falkenstein presenta una investigación en la 3^{ra} *Rencontre Assyriologique Internationale* sobre la figura de Dumuzi dentro del relato. A continuación, Kramer (1981 [1956]) publica su obra ya clásica *History Begins at Sumer*, que contiene la traducción y

⁴⁰ Las tablillas Ni 4200 aparecen en una publicación de Kramer de 1944 (*SLTN* 28) y Ni 4187 en otro artículo del mismo autor de 1963b (*PAPS* 107). Asimismo, Ni 9838 y Ni 2762 se encuentran respectivamente en *PAPS* 107 y *SLTN* 29.

algunos comentarios de diferentes pasajes centrales del poema. En 1959, H. H. Figulla da a conocer la tablilla BM 17427 en CT 42 (anv. 224-230 y rev. 253-257), que Kramer coteja en *JCS* 23 (1970).

En 1960, Kramer saca un artículo sobre la literatura mesopotámica y las representaciones del Inframundo en *Iraq* 22, en el que se exhiben considerables pasajes sobre el derrotero de la diosa Inanna al *Kurnugi*. Asimismo, dicho autor edita dos libros clásicos sobre mitología súmera: *Sumerian Mythology* (1961 [1944]) y *Mythologies of the Ancient World* (1961), y, en ambos, aparece nuevamente el *DII*. En el último trabajo, Kramer plantea que la figura de Dumuzi no se corresponde con la del dios doliente que luego renace, sino que debe permanecer ligado a las regiones inframundanas (1961: 10). Asimismo, en el mismo año, este estudioso junto a I. Bernhardt publican la tablilla HS 1480 + HS 1580 + HS 2505 (I: 5-38; II: 55-95; III: 124-173; IV: 185-236) de la Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, que permite reconsiderar y reconstruir el comienzo del poema. Dos años después, Kramer, en *The Sumerians* (1963a), retoma una serie de fragmentos del mito, haciendo alusión a la concepción del Inframundo de los antiguos mesopotámicos, como lo hace en su anterior *History Begins at Sumer* (1981 [1956]). Luego, en *PAPS* 107 (1963b), Kramer publica las tablillas Ni 4187 (rev. 234-253)⁴¹, Ni 9838 (anv. 253-274)⁴² y una fotografía de HS 1480 + HS 1580 + HS 2505 (I: 5-38; II: 55-95; III: 124-173; IV: 185-236). En dicho artículo, el autor analiza la representación de la hierogamia en diversos textos literarios, e.g. el *DII*. Asimismo, en 1963, C. J. Gadd –junto al anterior– publican los *UET VI*, en los que hallamos las tablillas *UET VI* 8 (I: 114-121; II: 164-181; III: 265-278), *UET VI* 9 (anv. 149, 151-154, 156-166 y rev. 167-177) y *UET VI* 10 (anv. 231-251, 280-295 y rev. 398-412). En 1966, Kramer da a conocer en *BASOR* 183, una reinterpretación del final del mito y considera que Dumuzi pasa medio año en el *Kurnugi* y la otra mitad lo reemplaza su hermana Ĝeštinanna. Para 1968, Falkenstein realiza un trabajo comparativo entre las versiones súmeras y acadias del mito. En 1969, Kramer, junto a M. Çiğ y H. Kizilyay, en *ISET* 1, editan un conjunto de tablillas de género literario que se conservan en el İstanbul Arkeoloji Müzesi de Estambul,

⁴¹ Cf. Ni 4200 en KRAMER 1944 *SLTN* 28.

⁴² Cf. Ni 2762 en KRAMER 1944 *SLTN* 29.

entre las que figuran Ni 9776 (anv. destruido y rev. I: 322-327, 339-340; II: 376-384), que contiene partes del final del relato.

En 1970, Kramer coteja la tablilla BM 17427 (anv. 224-230 y rev. 253-257) y la publica en *JCS* 23. Este texto ya había sido trabajado por Figulla, quien lo publicó en *CT* 42 (1959).

Para 1974, tenemos la disertación de W. R. Sladek, con foco sobre el *DII*. En su investigación, no sólo realiza un análisis minucioso del conjunto de tablillas conocidas hasta el momento, sino que también considera otros mitos relacionados con el mismo, como *El sueño de Dumuzi y/o Dumuzi y Ĝeštinnanna*. Además, en la tesis de Sladek, aparecen, por primera vez, algunas piezas cuneiformes inéditas, como CBS 12757 (anv. 59-61 y rev. destruido) –ya identificada, con anterioridad, por M. Civil–, 3N-T 211/ IM 58380 (anv. 66-76 y rev. 77-81), 3N-T 499/ IM 58522 (anv. 80-94 y rev. 116-123), 3N-T 400/ IM 58460 (anv. 300-333 y rev. 340-370) –reconocidas por Kramer–, N 2523 (anv. 28 y rev. 29-31), N 983 (anv. 258-265 y rev. en blanco), N 953 (anv. 345-351 y anv. destruido) y N 2986 (anv. no corresponde al relato y rev. 375-380) –registradas por B. Alster–. En 1976, Kramer, M. Çig y H. Kizilyay, en *ISET* 2, vuelven a publicar las tablillas Ni 2762 y Ni 4187, que ya había estudiado Kramer y publicado en 1944 y 1963b respectivamente. Å. W. Sjöberg, en 1977, publica la tablilla N 2986 (anv. no corresponde al relato y rev. 375-380) en *JCS* I 29, que también se analiza en la investigación precedente de Sladek (1974).

Durante la década siguiente, Kramer (1980a) publica un artículo en *AnSt* 30 sobre la muerte de Dumuzi, analizando su representación dentro del relato. En *PAPS* 124, el mismo autor examina la tablilla BM 96680 y hace una traducción y comentarios del poema completo, y consigna también el texto transliterado y algunas fotografías de las tablillas que lo componen (1980b: 299-310). Este estudioso reconoce el prototipo de la *mater dolorosa* en *BA* 46 (1983b), donde describe algunas diosas mesopotámicas, entre ellas Inanna, que cumplen dicho rol en el plano mítico, como en el relato de su viaje al Inframundo, cuando lamenta la pérdida de su padre Dumuzi a manos de los *galla* que la escoltan en su ascenso.

En 1981, en *Descent to the goddess*, S. B. Perera analiza, desde la óptica psicológica jungiana, diversos aspectos del mito de Inanna y su vínculo con el tópico que la autora denomina “el descenso en el subconsciente”. Un abordaje semejante es el que realiza W. I.

Thompson en *The Time Falling Bodies Take to Light* (1981), donde indaga no sólo en los aspectos psicológicos sino también astrales, que aparecen señalados en el mito de la diosa como los movimientos de Venus y Mercurio durante el solsticio de invierno. Asimismo, en 1982, G. Buccellati publica en *SMS* 82 un artículo en el que analiza el derrotero de la diosa a través de las ciudades que menciona el relato, como si el mismo hablara de una procesión ritual de sur a norte cruzando el espacio geográfico mesopotámico. Por otra parte, B. Alster (1983) realiza una traducción y comentarios del mito de Inanna que da a conocer en *ASJ* 5. También en 1983, D. Wolkenstein y Kramer compilan una serie de relatos míticos referidos al culto de la deidad mesopotámica de la fertilidad y la guerra, e.g. el *DII*, *Inanna* y *Enki*, *La exaltación de Inanna*, etc. Durante la 29^{na} *Rencontre Assyriologique Internationale* celebrada en Londres, A. R. George presentó un trabajo del mismo tenor que el de Buccellati del mismo año, que se publicó en *JCS* 37 (1985). En dicho artículo, el autor afirma que la diosa Inanna aparece representada como una estatua realizada de plata, lapislázuli y madera *taškarinnu* del mismo modo que en un *eršemma*⁴³ de Ningirgilu (1985: 111-112). En el año 1987, sale a la luz la tablilla BM 67932 en un catálogo elaborado por E. Leichty y A. K. Grayson sobre las tablillas de la ciudad de Sippar en el British Museum. Para el mismo año, Th. Jacobsen publica *The Harps that Once*, en cuyo trabajo se encuentra la traducción del poema (1987b: 205-232).

En 1990, B. Alster y M. J. Geller editan un conjunto de tablillas en lengua súmera del British Museum, entre las que encontramos: BM 69737 (CT 58, 50), BM 80054 + BM 80094 (anv. 99-107, 115-136 y rev. 161-170; 185-207 (¿?); lado izq. I: 202-204; II: 205-207) (CT 58, 49) y BM 109167 (CT 48, 11), que contienen algunos pasajes del *DII*. R. Harris (1991) saca un artículo en *HR* 30 sobre la figura de Inanna, analizando algunos pasajes del relato súmera sobre el periplo de dicha divinidad al *Kurnugi*. W. H. Ph. Römer escribe un capítulo de *Mythen und Epen I*, obra editada por O. Kaiser, en la que figuran la traducción y algunos comentarios sobre el poema (1993: 458-495). En 1995, el artículo de D. Katz en *ZA* 85 discute la noción de desnudez de la divinidad de la sexualidad y la guerra dentro del relato. Asimismo, en 1996, la misma autora en *AnSt* 18, analiza cómo la figura del dios Dumuzi se transforma en la víctima potencial de la ira de Inanna, vinculando el

⁴³ Un *eršemma* es un texto litúrgico, un tipo de lamentación o canto fúnebre realizado con el tambor *šem* (RUBIO 2009: 23).

poema con otros textos semejantes, donde la diosa no se manifiesta hostil ni amenazante frente a su paredro. Otro trabajo que aparece en 1996 es el de Alster en *ACJ* 18, que plantea cómo finaliza el *DII*. Por otro lado, en el *ETCSL*, editado de manera electrónica por J. A. Black *et al* (1998), incluye la transliteración y la respectiva traducción del mito, valiéndose de todas las tablillas encontradas hasta el presente.

Una especial mención cabe hacer respecto del trabajo de J. Bottéro con Kramer, que no sólo aporta la traducción del mito, sino que, los autores analizan también otros textos relacionados con el *DII*, como la propia versión acadia, donde la figura central es Ištar, o *El sueño de Dumuzi* (2004 [1989]: 291-344).

En el año 2002, R. Jiménez Zamudio compila una serie de textos mesopotámicos de diversa índole. En la sección de literatura, coloca algunos fragmentos de la transliteración y la respectiva copia cuneiforme del poema referido a Inanna. El trabajo de Katz publicado en *Historiae* 2 (2005) se focaliza en el mundo funerario y la noción de ‘viaje’-‘tránsito’ que aparece descrita en la literatura mesopotámica, *e.g.* el *DII*⁴⁴. De la misma índole, es el estudio de C. E. Barrett (*JANER* 7, 2007), donde compara la visión de ultratumba pesimista que se manifiesta en los textos religiosos y la apreciación optimista de la vida en el Más Allá que ofrece el registro arqueológico. La autora hace hincapié en la figura de Inanna en el mito de su descenso al Inframundo y cómo la misma posee un carácter netamente liminal en todas las composiciones litúrgicas. En 2009, L. Verderame estudia el significado simbólico de los ropajes utilizados por Inanna dentro del relato y, de este modo, qué sentido tiene la desnudez de la deidad cuando accede al *Kurnugi* y circula por dicho espacio. Asimismo, el autor considera otros mitos vinculados a Inanna y sobre la importancia religiosa de los *me*. I. Slobodzianek en *Mythos* 4 (2010) realiza un estudio de las modalidades conectadas a lo tremendo dentro de la religión mesopotámica, especialmente la figura de Inanna y sus implicancias terrorífico-nefastas, como se manifiestan en su descenso y ascenso del *Kurnugi*. En el mismo año, se editan los trabajos presentados en la 53^{ra} *Rencontre Assyriologique Internationale*, entre los que encontramos el de J. Klein sobre la representación mítica de Dumuzi y el origen histórico de dicho dios, en el que se pregunta si, en realidad, es un gobernante divinizado como puede ser el caso de Gilgameš. En su estudio, analiza el rol de dicho dios asociado a la personalidad de Inanna, como

⁴⁴ Al respecto, también, cf. KATZ 2003.

esposo sagrado, que en muchos casos y bajo distintos epítetos, puede reconocerse en el DT. No obstante, la representación de la divinidad como símbolo de la fertilidad e identificado con el rol del monarca deificado se hace evidente en Ur III y el período paleobabilónico, respectivamente.

Por último, en trabajos anteriores sobre los caracteres adoptados por Inanna en su viaje hacia el *Kurnugi* nos propusimos incorporar algunas nociones teóricas del estructuralismo para analizar el relato y otras sobre el chamanismo –donde un agente ritual manipula las técnicas estáticas, a fin de provocar una fractura de nivel cosmológico– (CABRERA PERTUSATTI 2010a). Asimismo, nos hemos interesado también por mostrar la importancia de los aportes de la historia comparada de las religiones, la fenomenología de la religión y la antropología simbólica para analizar la circulación por el Inframundo y la caracterización liminal de Inanna (CABRERA PERTUSATTI 2010b). Además, hemos analizado la noción de corporalidad real de las figuras de Inanna y Dumuzi –así como también, de otras divinidades, *e.g.* Enlil, Marduk y Šamaš– y planteamos el modo en que ritualmente el monarca se identificaría con cada una de las respectivas divinidades (CABRERA PERTUSATTI 2011a). En la misma orientación de investigación, a partir de la filosofía nietzscheana –retomando las nociones de lo apolíneo y lo dionisiaco– y el abordaje fenomenológico de M. Merleau-Ponty, planteamos la manera en se construye la corporalidad mítica tanto de Inanna como de Dumuzi dentro del poema (CABRERA PERTUSATTI & VAN DIJK 2012). Finalmente, hemos discutido los aspectos dionisiaco-tremendos que encarna Inanna en su viaje hacia el Kurnugi y en su ascenso cuando renace en el mundo de los vivos y condena a su consorte Dumuzi (CABRERA PERTUSATTI En prensa). En dicho trabajo, nos posicionamos en el plano teórico dentro de la filosofía nietzscheana y la fenomenología de la religión, con el objetivo de marcar las diferentes representaciones míticas que asume Inanna, en calidad de *dea dolens*, ‘entregadora’ y *mater dolorosa* –o diosa plañidera–, *i.e.* para marcar los aspectos inclasificables y nefastos de la deidad de la fertilidad y la guerra.

3.1.3. El Diluvio Súmer

El *Diluvio Súmer* está contenido en una tablilla de época paleobabilónica de Nippur (c. 1600 a. C.) que se encuentra parcialmente destruida (sólo el tercio inferior se conserva en condiciones legibles) (CBS 10673-PBS V: 1); complementada con un

fragmento de Ur, también del período paleobabilónico (*UET VI: 61*); y un texto bilingüe sumero-acadio de la biblioteca de Aššurbanipal del 600 a.C. (*CT XLVI, pl. 23: 5*).

La primera publicación del texto fue realizada por A. Poebel en *PBS V* (1914), donde consta la copia cuneiforme y su transliteración. De manera posterior, A. Clay (1922) recoge el trabajo del anterior en una obra comparativa, donde relaciona el mito diluviano – el autor reproduce las respectivas columnas III a VI– con otros del Cercano Oriente, como las historia de Gilgameš y Atra-hasis, así como también la fuente bíblica y el relato recogido por Beroso.

En 1939, dentro de la tesis doctoral de Th Jacobsen (1939b) *The Sumerian King List*, el autor incluye una pieza cuneiforme, el “fragmento épico K11624”, traducido por F. Geers, que posteriormente se publica en *CT XLVI*, donde se menciona al diluvio como un castigo enviado por Enlil a la humanidad a causa del *hubūru* (“ruido”), que ésta ocasionaba (cf. JACOBSEN 1939b: 59, n. 113, pl. al final).

Posteriormente, A. Heidel realiza una traducción del texto y lo incorpora a un *corpus* documental mayor, donde analiza otros mitos relacionados con la creación como el *Enūma Eliš* (1942: 102-106). En 1969, aparece el trabajo de M. Civil, “The Sumerian Flood History” (1999 [1969]), publicado en una obra mayor de W. G. Lambert y A. R. Millard, donde se encuentra no sólo la transliteración del texto, sino también la traducción y los comentarios analíticos respectivos. Dos años más tarde, G. Pettinato desarrolla un estudio, donde incluye la traducción con comentarios y el texto transliterado (1971: ll. 37-50: 84-100).

En la década del 80, se publica un trabajo de Th. Jacobsen en *JBL* (1981) en el que el autor analiza de manera integral las piezas catalogadas como CBS 10673, *UET VI: 61* y *CT XLVI* (transliteración, traducción y comentarios), así como también plantea una aproximación al texto bíblico, que luego A. Rosenvasser profundizará en su investigación publicada en *RIHAO* (1982). El artículo de S. N. Kramer, aparecido en *AnSt* (1983a), contiene la traducción y comentarios sobre el mito del Diluvio. Por otro lado, la obra maestra de Th. Jacobsen, *The Harps that Once* (1987), que comprende diferentes documentos literarios que sirven para reconstruir el pensamiento mítico-religioso mesopotámico, posee la traducción y comentarios sobre el *Diluvio Súmerio*.

Más tarde aparece la investigación efectuada por W.H. Ph. Römer (1993: 351-559). Luego, se plasman las antologías de fuentes literarias súmeras en forma digital en *ETCSL* (1998), donde se halla tanto la transliteración como la traducción del mito. Asimismo, se publica la transliteración en *ATS* (2002: 67-70) y la copia cuneiforme del texto (238-242). Finalmente, en 2006, se reeditan los *UET VI* por A. Shaffer, donde figuran algunas tablillas del *Diluvio súmero*.

3.1.4. El *Enūma Eliš*

El *Poema babilónico de la creación* o *Enūma Eliš* es un relato mesopotámico dispuesto en siete tablillas, que posee diversos puntos en común con el *Diluvio Súmero*, dado que se explicita el ordenamiento del cosmos y la creación de la humanidad.

Las copias más antiguas del *Enūma Eliš* se reconocen en tablillas de la biblioteca de Aššurbanipal del 600 a.C., aunque los estudiosos estiman que el mito podría remontarse a época casita o, incluso, al período paleobabilónico –bajo el reinado de Hammurabi–, cuando el culto al dios principal de los amorreos –Marduk– sustituyó, en cierto modo, al del súmero Enlil, con sede en Nippur. Dicha afirmación puede aceptarse, dado que en el *Enūma Eliš*, Marduk se arrogó ciertos epítetos y atributos propios de Enlil. Por ello, en asiriología, se habla del poema de la creación como un himno de exaltación en honor al dios babilónico, quien adoptó algunos apelativos de las divinidades cosmogónicas mesopotámicas.

El mito es recobrado de la biblioteca en ruinas de Aššurbanipal en Nínive por Austen Henry Layard en 1849. La primera publicación del texto completo pertenece a G. Smith (1876a). Este trabajo –semejante a los realizados por otros especialistas en filología mesopotámica– ofrece una aproximación al texto babilónico y plantea un estudio comparativo con el texto bíblico, focalizando en algunos tópicos centrales, como el diluvio o el mito de la torre de Babel. Un artículo del mismo autor publicado en *TSBA* 4 retoma las ideas principales de este anterior libro (1876b). *A posteriori*, J. Oppert (1880) presenta algunos fragmentos traducidos del *Enūma Eliš* en el *IV Congresso Internazionale degli Orientalisti* en Florencia. Del mismo tenor, efectuando algunos estudios comparativos con la Biblia en ciertos casos y, en otros, enfatizando la originalidad del pensamiento mesopotámico, encontramos los estudios de P. Jensen (1890), Th. G. Pinches (1890 y 1893) y F. Delitzsch (1896).

En 1902b, L. W. King publica *The Seven Tablets of the Creation* en dos volúmenes, siendo el primer trabajo académico en el que se realiza una traducción y un análisis conjunto de cada una de las siete tablillas que componen el poema babilónico. Asimismo, É. P. Dhorme realiza la transcripción, traducción y comentarios sobre algunos textos religiosos mesopotámicos, entre los que figura el *Enūma Eliš* (1907). Otros estudios semejantes son los de A. Deimel (1936 [1912]), E. A. Wallis Budge (1921) y el artículo de D. Luckenbill aparecido en *AJSL* 38 (1921). La publicación de S. Smith en *JEA* 8 (1922) es un análisis comparativo entre las cosmovisiones egipcia y mesopotámica, haciendo hincapié en el culto a Marduk, Aššur y Osiris de modo respectivo. Otro trabajo insoslayable sobre el poema babilónico es el de S. H. Langdon de 1923 que profundiza años más tarde (1927). La obra de este estudioso continúa siendo utilizada, dado que presenta las piezas que integran el *Enūma Eliš* y un análisis filológico de las mismas.

En la década del '30, contamos con los trabajos de G. Furlani sobre la figura de Marduk y su vinculación con el poema de la creación (1931) y la traducción completa al italiano de este último (1931). Asimismo, R. Labat, en *Le poème babylonien de la Création* (1935), reproduce el poema babilónico completo, como ocurre con *Enuma Eliš und Hexaëmeron* (1936) de A. Deimel.

En los '40, tenemos la obra de A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (1942), donde no sólo encontramos la traducción del poema, sino también un comentario y análisis exhaustivo⁴⁵, además de un estudio comparativo con otros mitos registrados en la región (como los recogidos en el Antiguo Testamento) y con algunas prácticas rituales propias de Mesopotamia. Otra investigación, que establece un cotejo íntegro con el texto bíblico es la de I. Rapaport, *The Babylonian Poem Enuma Elish* (1979), en la que se indaga sobre la idea primigenia de 'creación'.

En la década siguiente, aparecen algunas variantes al texto primigenio, que O. R. Gurney publica en *AfO* 17 (1956). Por otro lado, un trabajo de R. Labat, en *AnBi* 12 (1959), también discute la noción de 'creación' en algunas partes del poema, del mismo modo que lo sostienen A. Heidel (1942) y, posteriormente, A. Kragerud (1972) y I. Rapaport (1979).

⁴⁵ Heidel, en *JNES* 7 (1948), realiza un abordaje minucioso del vocablo Mummu, que aparece en el *Enūma Eliš* como una deidad femenina primordial, y lo compara con el uso que se hace del mismo en otros textos mesopotámicos.

Otro autor insoslayable, que ha dedicado diversos trabajos al estudio del *Enūma Eliš*, es J. Bottéro. El más importante de ellos es *L'épopée de la création* (1979), en el que se condensa de forma completa el poema babilónico relativo al ordenamiento cósmico⁴⁶. En otras obras, Bottéro se encarga de estudiar por qué se exalta la figura del dios Marduk y luego se la asocia con la idea misma de la creación *in illo tempore* (1977 y 1985).

Otras investigaciones sobre la figura de esta divinidad y su asociación con la institución monárquica son los de Z. Ben-Barak (1980) sobre la ceremonia de coronación real: el de T. Frymer-Kensky (1983), donde analiza un texto sobre la figura de Marduk (KAR 143 + duplicados) y su asociación con el ritual del Año Nuevo, en el que la divinidad muere y renace, imponiendo su soberanía; el artículo de W. Sommerfeld (1985), que discute cómo, a partir de la primera dinastía babilónica, Marduk comienza perfilarse como el dios más importante del panteón mesopotámico, desplazando a otros como Anu o Enlil, con los cuales se lo compara⁴⁷; y el de G. J. Geyer en *VT 37* (1987), que establece un paralelo entre la masacre de Ti'amat, a manos del joven dios babilónico, y los profecías mesiánicas de Isaías en el Antiguo Testamento, que anuncian el asolamiento de la tierra por Yahveh, a fin de barrer con los pecados.

Entre los estudios más recientes, contamos con las ediciones novísimas del *Enūma Eliš* de B. R. Foster (2005), P. Talon (2005) y W. G. Lambert (2008) y con diversos abordajes microhistóricos sobre la temática de la creación y los fundamentos del poder monárquico, donde se retoman algunos pasajes de dicho poema. K. Sonik destaca que Marduk se presenta como la deidad preminente de la epopeya de la creación; no obstante, se reconocen otras divinidades que lo preceden con características semejantes, como Anšar, Apsû y Kingu, desplazados por la presencia del aclamado dios babilónico (2008: 741). En efecto, el *Enūma Eliš* presenta a la victoria de Marduk contrapuesta a la evisceración de una mujer –Ti'amat–, que de progenitora y protectora de los grandes dioses (como madre y esposa) se transforma en un ser monstruoso amenazante, que atenta contra el ordenamiento del cosmos, como plantea Sonik en otro de sus estudios (2009: 86). En un tercer trabajo, la

⁴⁶ Cf. el trabajo conjunto de J. BOTTÉRO & S. N. KRAMER (2004 [1989]).

⁴⁷ En el mismo estudio, Sommerfeld enfatiza la exaltación de Marduk en diferentes fuentes desde época paleobabilónica hasta el período neobabilónico. Asimismo, apela al análisis de diversas fuentes, como las improntas de sellos cilindros, donde la deidad aparece conectada al culto de otras figuras divinas como Šamaš.

autora sostiene que el tópico mitológico conocido como “tablillas de los destinos” refiere a un arquetipo específico de soberanía por antonomasia; *i.e.* está conectado con la noción de ordenamiento *in illo tempore* (SONIK 2012). Asimismo, dicho tópico alude a la entronización de Marduk a través de la asamblea divina como deidad principal del panteón en calidad de “rey de los dioses”. Por otra parte, el tópico revela un grado de intertextualidad con otros mitos de la región como el de *Inanna y Enki* o *Ninurta y la tortuga*.

Sobre la intertextualidad en el *Enūma Eliš*, contamos con las investigaciones desarrolladas actualmente por A. Seri sobre la aclamación de Marduk a través de cincuenta nombres, como en la lista de dioses *An-Anum*, compartiendo ciertos principios organizativo-estructurales (2006) o sobre la noción misma de creación y su valor dentro de la epopeya babilónica (2012).

3.1.5. El Código de Hammurabi

El código fue descubierto en la provincia iraní de Juzestán, donde se hallaba la antigua Susa –la capital de Reino de Elam–, por la expedición de J. de Morgan en 1901. La primera publicación del mismo fue realizada por J.-V. Scheil en *Textes élamites-sémitiques* (1902) y luego en *La loi de Hammourabi* (1904). Otras publicaciones tempranas del código son las de E. D. Alves de Sá (2010 [1903]) al portugués; de P. Bonfante (1903) al italiano; de R. Darestre (1903) y M. J. Lagrange (1903) al francés; de R. F. Harper (1903), R. F. Harper y A. H. Godbey (1903-1904), C. H. W. Johns (1903), D. Gordon Lyon (1904 y 1906) y G. E. Vincent (1904) al inglés.

Algunas indagaciones tempranas sobre el *Código de Hammurabi* contienen comparaciones con el texto bíblico, especialmente con el libro del Éxodo, donde se revela la alianza entre Yahveh y el pueblo elegido. En este caso, debemos mencionar las contribuciones de D. H. Müller (1902-1903), H. Grimme (1903), Ch. Edwards (1904) y W. W. Davies (1905), donde se exaltan los paralelos entre la legislación babilónica y la ley mosaica. Otro análisis comparativo entre el *Código de la Alianza* –que hallamos en Éxodo 19-24– con el conjunto de leyes mesopotámicas y heteas, aparece en la tesis doctoral de A. Rosenvasser (1947). Por otro lado, el estudio de S. H. Langdon publicado en *JRAS* (1920) señala ciertas similitudes entre el *Código de Hammurabi* con el *corpus* legal sumero precedente.

Posteriormente, contamos con los trabajos realizados por M. David en *TvR* 17 (1939) y *OTS* 7 (1950), en los que reconoce los paralelos entre el libro del Éxodo y el *Código de Hammurabi*. Entre los más recientes, se encuentran las investigaciones de P. Herger (2005) y de D. Wright (2009).

Por otra parte, entre las primeras investigaciones sobre el código, la obra de A. Poebel *Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the First Dynasty of Babylon* (1909) se presenta como un trabajo de compilación abarcador de otras fuentes de época paleobabilónica, como los documentos que aluden a transacciones comerciales, que no hemos considerado.

Otros estudios sobre el *Código de Hammurabi* son los de A. David (1923), A. Deimel *et al.* (1930-1932), P. Handcock (1932), P. Cruveilhier (1937 y 1938), A. Pohl y R. Follet (1950), J. Nougayrol (1951), E. Bergmann (1953), G. R. Driver y J. C. Miles (1952-1955), C. H. Gordon (1957), H. Castro Dassen y C. A. González Sánchez (1966), J. J. Finkelstein (1967 y 1969), T. J. Meek (1969), A. Finet (1973), E. Szlechter (1974, 1976 y 1977), J. Bottéro (1987), A. Fadhil (1988), M. Roth (1995), M. E. Richardson (2000) y D. Charpin (2010).

Asimismo, los trabajos enfocados tanto en la figura de Hammurabi como en algunos aspectos específicos del conjunto de leyes atribuidas a éste consideran, por ejemplo, el proceso de secularización (HARRIS 1961) y/o centralización del poder político (HARRIS 1968) ocurridos en dicha época. En dichos trabajos, se evidencia cómo, en la época anterior a Hammurabi, las elites sacerdotales asociadas a Šamaš quedaron subyugadas por la presencia de la elite palaciega⁴⁸.

Otros artículos discuten algunos pasajes del código y analizan los epítetos utilizados por el monarca, que intentó –en alguna medida– equiparse con ciertas deidades (REINER 1970: 73), o encontramos investigaciones que plantean ciertos niveles de intertextualidad en las secciones no jurídicas del código (HUROWITZ 1994). Finalmente, abundan los estudios sobre Hammurabi y el contexto histórico de su reinado (ROTH 2002; CHARPIN 2003; HUROWITZ 2005).

⁴⁸ Harris señala que los sacerdotes dejaron de llevar el epíteto de “sirviente del templo Ebabbar” o “sirviente de Šamaš” a “sirviente del rey (nombre real)” (1968: 729).

3.2. Abordaje de la realeza mesopotámica: El rey vicario del dios y el rey-dios mesopotámico

Los estudios enfocados en la institución monárquica se inscriben en diversas vertientes interpretativas. No obstante, conservan algunos rasgos comunes: por ejemplo, abordar la realeza como una institución sagrada, donde el portador del cargo puede ser considerado divino o todo lo contrario. La obra de J. G. Frazer, *The Golden Bough* (1890), es retomada por varios autores, incluso por algunos recientes. De su trabajo, formulado en el ámbito de las religiones comparadas, se desprenden algunos tópicos analíticos, que son reutilizados en el terreno de la asiriología. Para Frazer, en las religiones antiguas, la función de rey no estaba escindida de la noción de deidad de la fertilidad y, por lo tanto, el gobernante asumía los aspectos divinos de esta “deidad agonizante” o “dios doliente”, que moría y renacía como el mismo ciclo de la naturaleza. El sacrificio periódico de este dios, cuyo rol el monarca se arrogaba ritualmente, podía coincidir con la figura de Dumuzi-Tammuz, quien era víctima de Ištar-Inanna y estaba condenado a una muerte periódica para luego renacer.

Otros trabajos pioneros, en el ámbito de la asiriología propiamente dicha, sobre la institución monárquica, son los de É. Dhorme, *La religion assyro-babylonienne* (1910) –en su libro *Les religions de Babylonie et d’Assyrie* (1945) arriba a conclusiones semejantes– y de Ch. Jeremias (1919). En ambos estudios, se analiza a la institución monárquica, haciendo mención de las prácticas rituales que permitían la deificación de los reyes. Por ejemplo, Jeremias habla del culto a la estatua de Ur-Nanše durante el reinado de Lugalbanda, así como de una perteneciente a Gudea en época de Ur III y otra de Šulgi en el período neosirio. El trabajo de T. Fish (1927) también señala la deificación y el respectivo culto del mismo gobernante durante Ur III.

Un abordaje igualmente temprano sobre la realeza mesopotámica es el de R. Labat (1939), quien destaca las tipologías religiosas de la institución. Para dicho autor, “también constatamos que el aspecto religioso no sólo era una de las caras del poder real, sino que era el carácter esencial de la realeza. Todos los actos del soberano tenían una significación o intención religiosa” (1939: 361). Asimismo, sostiene que en el personaje real se cristalizaban dos concepciones: por un lado, el origen divino del poder real y, por otro, la imposibilidad de cualquier hombre, más allá de su papel como monarca, de posicionarse

como un dios (1939: 361). Sin embargo, “el rey era un mortal que asumía un poder divino” (1939: 361). Por otra parte, Labat destaca el fenómeno de la deificación monárquica durante la dinastía de Akkad, que continuó y se profundizó en época neosúmera y culminó en el período paleobabilónico, aunque resurgió con ciertos cambios durante la dinastía casita (1939: 372). Este modo de *consecratio* del soberano tendría su justificación empírica en el uso del determinativo divino delante de los nombres de los monarcas, en la construcción de un culto funerario a los reyes difuntos, en la aparición de una himnología real (1939: 372).

Del mismo año, la tesis doctoral de Th. Jacobsen, titulada *The Sumerian King List* (1939b), pretende realizar un estudio minucioso de la institución monárquica a partir de la fuente *La lista real súmerica*, considerando no sólo los aspectos lingüísticos, sino también políticos, que serán retomados por H. Frankfort (2004 [1948]) en una de las obras fundamentales sobre la temática.

Para la década del '40, encontramos los trabajos fundamentales sobre la temática, como el de I. Engnell, *Studies in Divine Kingship* (1943), quien sostiene que en el momento de la coronación de los reyes asirios, la exclamación pronunciada por el sacerdote encargado de la ceremonia (“Aššur es rey”), permitía identificar al monarca con la divinidad principal del panteón (1943: 17). Por otra parte, se producía una equiparación, en el plano mítico-religioso, de la institución monárquica con el denominado “árbol de la vida”, como en la expresión “Šulgi es la planta de la vida” (1943: 25-29).

En otro artículo, Th. Jacobsen (1943) se orienta hacia una perspectiva más política sobre la realeza mesopotámica y discute los posicionamientos adoptados por algunos estudiosos, que sostienen que no sólo el cargo y la institución monárquica son divinos, sino también la figura del mismo rey. Jacobsen, apelando al concepto de “democracia primitiva” y al estudio de los relatos mitológicos mesopotámicos, analiza a la monarquía y otras entidades políticas, como la asamblea de la ciudad, cuyo órgano de gobierno limitaba en gran medida la autoridad real. Esta línea de investigación, sobre los fundamentos ideológicos del poder real, la encontramos en el trabajo conjunto de H. Frankfort *et al.* (1954 [1946]), cuya sección sobre Mesopotamia está a cargo del mismo Jacobsen.

Reyes y dioses (2004 [1948]) de H. Frankfort se presenta como la obra insoslayable sobre la monarquía mesopotámica. Según este autor, “el rey mesopotámico era un mortal

con el abrumador peso de guiar a la humanidad en su servidumbre, y, aunque su elección divina lo dotaba de una potencia que sobrepasaba la de los hombres comunes, no lo acercaba a los dioses” (2004 [1948]: 316). En sentido estricto, al monarca le correspondían las funciones de representante del pueblo, administrador e intérprete de la voluntad divina (2004 [1948]: 274-280). No obstante, como también señala R. Labat, encontramos algunos reyes de época neosúmera, que portaban en sus nombres un determinativo divino como práctica del *hieros gamos* durante la liturgia del Año Nuevo (2004 [1948]: Caps. XXI y XXII).

Un enfoque diferente es el de G. Widengren, quien partiendo de la historia comparada y la fenomenología de la religión, entiende que el monarca mesopotámico se identificaba con diversas deidades del panteón mesopotámico, *e.g.* Dumuzi durante el *hieros gamos* (1976 [1945]). Además, dicho autor considera a la realeza como una institución divina, cuyo detentador del poder también se manifestaba como un ente sagrado, y su carácter, por ejemplo, se reflejaba en el establecimiento de un parentesco divino entre la esfera de lo numinoso y el mismo monarca. En este sentido, su posterior trabajo *The King and the Tree of Life* (1951) analiza a la institución monárquica y los vínculos establecidos con un tópico representativo en particular: “el árbol de la vida”⁴⁹. Para Widengren, la asociación de dicha simbología religiosa con la imagen del rey no hacía otra cosa que reafirmar su condición sagrada.

Otro trabajo, que considera los atributos divinos de ciertas imágenes vinculadas a la realeza, es el R. M. Boehmer (1957-1958), para quien, por ejemplo, la tiara de cuernos jamás podía ser usada en combinación con otro símbolo sagrado como el manto con volados. En efecto, en cada imagen, el rey deificado sólo portaba únicamente uno de los caracteres divinos, pero nunca los dos en simultáneo.

Para la década del '60, S. N. Kramer con *The Sumerians* (1963a) presenta a la historia mesopotámica desde un aspecto anecdótico, mostrando el funcionamiento de la monarquía sin tener en cuenta las especificidades epocales y/o espaciales⁵⁰. Contrario a

⁴⁹ El estudio comparativo de M. ELIADE (1999 [1976]) circula por la misma órbita teórica; no obstante, en este último, la figura del rey no estaría divinizada. Sobre el tópico del “árbol de la vida” y los vínculos con la monarquía, cf. S. PARPOLA (1993:161-208).

⁵⁰ Algo semejante sucede con el trabajo de Th. Jacobsen *The Treasures of Darkness* (1976) y la obra conjunta de J. Bottéro y S. N. Kramer, *Cuando los dioses hacían de hombres* (2004 [1989]), donde se ofrece al lector –

éste, A. L. Oppenheim con *La antigua Mesopotamia* (2003 [1964]) nos enseña la historia mesopotámica enfatizando el contexto sociopolítico e institucional. Además, el trabajo de Oppenheim ofrece una lectura en clave marxista de la problemática señalada y se posiciona como uno de los pioneros en resaltar los aspectos sociales, que involucran a la monarquía.

Del mismo tenor, son los estudios realizados en décadas posteriores por P. Machinist (1976), P. Michalowski (1987), C. Zaccagnini (1994), J. P. Postgate (1995 [1994]) y M. van de Mieroop (1997). En el primero, se analiza la dimensión político-institucional que se encuentra en la literatura. Michalowski estudia la noción de burocracia y su delimitación en el desarrollo de las ciudades-estado mesopotámicas. El artículo de Zaccagnini se focaliza en el análisis de la tradición normativo-legal mesopotámica y los vínculos con la realeza. Finalmente, las últimas dos obras mencionadas no sólo atienden al tema de la institución monárquica, sino que, además, consideran otras esferas sociales y planos institucionales, como las relaciones de parentesco y el templo y el palacio como “grandes organizaciones” en la antigua Mesopotamia. El libro de Postgate, no obstante, se presenta más bien como un análisis sincrónico⁵¹, a diferencia de la gran obra de referencia titulada *El Antiguo Oriente* (1995 [1988]) de M. Liverani⁵², que interesa dado que no sólo ofrece un marco histórico general desde la Revolución Neolítica hasta la época persa aqueménida, sino que considera los aspectos inherentes a las formas de gobierno adoptadas por los estados mesopotámicos, *e.g.* en el DT y en los períodos neosúmero y paleobabilónico.

Para los años '70 y '80, contamos con los abordajes sobre la monarquía desde una perspectiva filológica⁵³ como el de D. Edzard (1972-1975: 335-342) y que, además, tratan de definirla y otorgarle un sentido histórico, como en el caso de M.-J. Seux (1980-1983:

en ambos casos– una minuciosa descripción de los aspectos mitológicos de la cultura mesopotámica, trayendo a colación diversos relatos.

⁵¹ Cf. POSTGATE 1995: 395-411, en un compendio realizado por J. Sasson, donde el autor estudia las formas instrumentadas por el Estado en cuestiones administrativas desde el DT y en época acadia, así como los aspectos ideológicos que involucran a la institución monárquica.

⁵² En este caso, además, podríamos añadir el trabajo de síntesis sobre la historia del Próximo Oriente antiguo de A. KUERT (2000 [1995]).

⁵³ Algunas propuestas sobre la institución monárquica, que abordan la temática por fuera del campo asiriológico, pero que sin embargo consideran su circunscripción conceptual y asociación con lo divino, son las de G. FEELEY-HARNIK (1985) y C. GROTTANELLI *et al.* (1987). Por otra parte, en el ámbito estrictamente de la asiriología, encontramos las formulaciones de J. N. POSTGATE (1995), W. LAMBERT (1998) y F. JOANNÈS (2001).

140-173). En este último trabajo, se realiza una indagación sobre la realeza durante el II y el I milenio a.C.

P. Michalowski (1988) retoma una antigua polémica sobre la divinización real y considera ciertos prototipos divinos que eran resignificados históricamente y se los identificaba con algunos reyes, sobre todo de época neosúmera⁵⁴. A propósito, el mismo autor propone, posteriormente, que los vocablos *en*, *ensi₂* y *lugal* correspondían a nociones distintas, pero todos englobaban la idea de “soberanía”. Sólo los reyes de la dinastía de Ur III lograron combinar los títulos propios de Uruk y de Ur; *i.e.* las titulaturas regias de *en* y *lugal*. Asimismo, para Michalowski –quien sostiene que los análisis sobre la institución monárquica se centran en la arista filológica más en que la histórica–, la divinización se manifestaba como un fenómeno eventual y breve, que, por lo tanto, no se prolongaba en el tiempo, como en los casos de Naram-Sîn y Šulgi (2008: *passim*).

Durante los '90, se publicaron diversos trabajos que presentan una óptica microhistórica, a diferencia de las décadas precedentes, donde abundan las investigaciones de tipo integral⁵⁵. M. Liverani (1993a) edita una obra conjunta que engloba tanto su propuesta sobre la dinastía de Akkad como la correspondiente a J. Cooper, P. Michalowski y P. Steinkeller.

Otros trabajos, que se circunscriben temporalmente a una época determinada, son los de, por ejemplo, S. Parpola (1995) para el período neoasirio. Por otra parte, en los '90, se difunden otros estudios en la esfera de la asiriología a escala microhistórica, como los de W. Heimpel (1992), B. Pongratz-Leisten (1994; 1997a; 1997b), I. Winter (1989; 1996; 1997), G. Selz (1997; 1998), P. Steinkeller (1999), P. Steinkeller & G. R. Magid (1999).

W. Heimpel (1992) se enfoca en la época temprana de la historia Mesopotámica y sostiene la existencia de dos tipos de representación monárquica: una conectada con la “función/calidad de *en*” (*nam-en*) –de tipo sacerdotal-burocrático– y otra que resaltaba los aspectos dinásticos de la realeza. La tesis del autor es semejante a la propuesta esbozada

⁵⁴ La misma discusión aparece en MICHALOWSKI 2004.

⁵⁵ No obstante, no podemos dejar de mencionar la obra de J. SASSON (1995), que citábamos con anterioridad. En ella, encontramos, por ejemplo, un capítulo a cargo de J. N. Postgate y otro escrito por M. Liverani. Este último interpreta a la institución monárquica de forma diacrónica desde época Uruk a la época neoasiria posterior, destacando ciertas labores propias de los reyes, como la construcción de edificios públicos y/o la actividad bélica.

por P. Michalowski (1988), dado que considera los aspectos filológicos y analiza, por consiguiente, las titulaturas y el respectivo alcance de sus significados.

B. Pongratz-Leisten (1994; 1997a) plantea un estudio comparativo de los períodos neobabilónico y neoasirio de forma correspondiente. En sus trabajos, indaga sobre las variables topográfico-espaciales y cómo a través de las mismas se configuraba el culto a determinados dioses, que se conectaban con la autoridad política y la legitimaban. La autora analiza cómo el ritual *akītu* fue reapropiado como práctica ceremonial durante el imperio neoasirio, pero que notablemente, a diferencia del ceremonial específico efectuado por los reyes babilonios, no poseía la misma carga mitológico-religiosa. En efecto, el *akītu* se convirtió en una actividad legitimadora de la autoridad real en los *limes* del imperio y, por lo tanto, a diferencia de su contraparte babilónica, se posicionaba como una práctica centrífuga, dado que el monarca efectúa la procesión ritual del *akītu* en los márgenes de sus dominios y no en el centro o *axis mundis*.

I. Winter se centra en los aspectos iconográficos utilizados para la proyección de la monarquía como institución dominante en diferentes épocas; *e.g.* durante el período acadio, cuando Naram-Sîn se deificó y se hizo representar con la tiara de cuernos (1996) o en el control ejercido por Gudea de Lagaš en el modelado de las estatuas que lo representaban (1989). Asimismo, la imagería visual también iba acompañada –en diferentes casos– de un *corpus* textual específico, que constituía junto al anterior un *todo* a decodificar. Por otro lado, Winter retoma algunos debates teóricos para el abordaje de las imágenes, como la noción de “retrato” de L. Marin y la “antropología de las imágenes” de H. Belting (1997).

Por otra, los trabajos de G. Selz (1998) recuerdan en buena medida la tesis sostenida por W. Heimpel (1992), ya que también enfatiza los aspectos semánticos en relación a las titulaturas regias empleadas durante el tercer milenio a.C. y los preceptos ideológicos que subyacían a las mismas. Además, Selz estudia los principios de la deificación real durante el DT, cuyo resultado es la antropomorfización de las divinidades durante el transcurso de dicha época (1997: 167-209). A conclusiones semejantes, arriba en un estudio posterior, donde dialoga tanto con la microhistoria como con la larga duración (2004).

Por otra parte, para el DT, P. Steinkeller (1999) sostiene que la autoridad política fundamentada en un rey-sacerdote sucumbió ante un rey-militarista *a posteriori*, del mismo modo que las divinidades femeninas fueron perdiendo terreno frente a las deidades

masculinas guerreras. El cambio se relacionaría con la práctica del *hieros gamos* en una época determinada, mediante el cual un rey se unía ritualmente con la diosa de la fertilidad –en la mayoría de los casos, Inanna. En otro estudio, realizado por Steinkeller junto a G. R. Magid (1999), así como en el que integra la mencionada obra conjunta editada por M. Liverani (1993a), se investiga la institución monárquica durante el desarrollo del tercer milenio a.C., considerando la dicotomía entre poder político y poder religioso; *i.e.* la “secularización” del poder político que denota, asimismo, el avasallamiento del templo por el palacio⁵⁶.

Las investigaciones más recientes sobre la institución monárquica continúan en la misma línea microhistórica de la década precedente. Por ejemplo, G. Pettinato en *I re di Sumer* (2003) no sólo compila todas las inscripciones correspondientes a cada una de las ciudades-estado del período precedente a la dinastía de Akkad, sino que analiza el alcance de las diferentes titulaturas y su correspondencia espacial, clasificándolas en tipologías, *e.g.* el “modelo de Lagaš”, el “modelo de Kiš y Ur”, etc. (2003: 91 ss.).

El planteo de Ph. Jones (2005) es un tanto diferente del de los anteriores autores. En primer lugar, considera que el tema de la sacralización del monarca se reducía a un período determinado, que abarcó los siglos XXII a XX a C (2005: 330). Asimismo, establece una dicotomía entre lo que sucedió desde antes de época paleobabilónica hasta el final de la misma (2004-1595 a.C.) y el primer milenio a.C. (2005: 331). El autor considera que durante el período paleobabilónico el monarca aparecía en las fuentes con un rol cósmico-ritual muy marcado; *i.e.* a modo de garante del orden universal (2005: 331).

En efecto, el rey mesopotámico se mostraba como una especie de guardián de la justicia, en una clara alusión al dios Sol Šamaš, así como también se lo retrataba en calidad de esposo divino de Inanna-Ištar; esto es, como Dumuzi, el patrono de la fertilidad. De manera tal que la imagen real, equiparada a Šamaš y Dumuzi, connotaba que el soberano era una suerte de figura benévola, contraria a la representación violenta del dios de la guerra Ninurta. En este sentido, el gobernante trataba de mantener el orden interno en los confines de su estado y sólo explicita su aspecto belicoso con los extranjeros.

Otro trabajo anterior de Jones (2003) plantea el tema de la deificación del rey Iddin-Dagan –gobernante de la primera dinastía de Isin en época paleobabilónica– a partir del

⁵⁶ *E.g.* LIVERANI 1995 [1988]: *passim*.

análisis de un himno en su honor, donde se menciona la práctica de la hierogamia con la diosa Inanna. Asimismo, N. Brisch también resalta la importancia del matrimonio sagrado para el período neosúmero –específicamente, reconoce su práctica en fuentes del reinado de Šū-Sîn, donde se mencionan hasta los nombres de las supuestas sacerdotisas que intervinieron en la ceremonia– (2006: 168 ss.). Del mismo modo, sostiene que la divinización de los monarcas podía plantearse, en algunos casos, para el DT, pero se hizo evidente durante la época acadia y llegó a su cenit con la III dinastía de Ur⁵⁷.

V. Emelianov (2004) considera que el monarca mesopotámico se establecía como el depositario último de los entes numinosos que gobiernan el cosmos; es decir, los me. En este sentido, el rey –garante del orden– era considerado como el portador del *melammu*, atributo divino conectado con la idea de lo terrible-nefasto en la religión mesopotámica.

La tesis de N. Yoffee (2005) sobre el origen de las ciudades-estado mesopotámicas –formulada desde la óptica antropológica– parte de una crítica a las concepciones neoevolucionistas, que se aplicaban y aplican a las investigaciones sobre el origen del estado. Para dicho autor, la presencia de entidades políticas independientes durante el DT, que se encontraban en una puja simultánea para hacerse con el control absoluto, implicaba la inexistencia de un poder hegemónico y, además, la concurrencia de poderes locales, que limitaban la concentración del mismo.

Posteriormente, la compilación de N. Brisch titulada *Religion and Power* (2008), contiene las formulaciones realizadas por J. Cooper, G. Selz e I. Winter sobre la monarquía mesopotámica.

J. Cooper sugiere que la realeza mesopotámica “fue siempre sagrada, pero raramente divina” (2008: 261). Por lo tanto, la deificación de monarcas como Naram-Sîn o Šulgi debe ser repensada como un fenómeno contingente, asociado más que con la victoria, con el fracaso y el colapso final de ambos reinados, ya que ambas elucubraciones divinas ocurrieron no al comienzo sino en el momento cúlmine y desastroso de ambos gobiernos (2008: 262).

Por su parte, G. Selz (2008) continúa su línea filológica de análisis, dado que estima el empleo de diversas titulaturas, pero se centra en las utilizadas en época temprana. Por

⁵⁷ Además, Brisch afirma que puede haberse practicado la deificación durante los reinados de Rīm-Sîn de Larsa y Hammurabi de Babilonia (2006: 162).

ejemplo, habla de algunos arquetipos divinos como el de Dumuzi, que se menciona en la *Lista Real Súmera*, diferente al que encontramos en otros relatos como los correspondientes al matrimonio sagrado. Asimismo, postula que, en algunas de sus placas, al rey Ur-Nanše de la primera dinastía de Lagaš se lo identificaba con el dios Šul-utul. Además, considera obsoleta la dicotomía poder humano-poder divino, ya que no permite entender el verdadero fundamento de la monarquía.

I. Winter (2008), como en sus anteriores estudios sobre la imaginería real, sostiene que la realeza mesopotámica es una institución divina, pero que sólo ocasionalmente los monarcas fueron deificados. Por otra parte, considera que el *melammu*, que emana de los dioses y reyes está asociado a una especie de temor reverencial, como postula Emelianov (2004). Además, considera que la representación del cuerpo real, en todos los casos, a pesar de que el gobernante no estuviera exaltado sagradamente, posee ciertas características divinas.

Asimismo, B. Pongratz-Leisten (2008) analiza cómo el matrimonio sagrado se configuró como un ritual a través del cual los reyes se vinculaban con la esfera de lo numinoso. No obstante, la autora estima que la ceremonia poseía un claro componente político.

Otras indagaciones recientes, que remiten a épocas específicas, son las de M.-A. Ataç sobre las titulaturas reales durante la dinastía de Ur III, así como las imágenes sobre sellos-cilindros de dicha época (2008), y la imaginería imperial durante el período neasirio (2010); el de P. Král (2010) sobre la deificación de Naram-Sîn; los de L. Vacín sobre la ‘solarización’ en la construcción del poder monárquico para época neosúmera –marcando un antecedente claro del período paleobabilónico consecutivo en relación al culto a Šamaš y los vínculos con el monarca como ‘rey de justicia’– (2009) y la himnología real en honor a Šulgi (2010); el de M. Rede (2009) sobre la premisa protocolar *šar mišarrim*, que ostentaron los monarcas amorreos de época paleobabilónica, exaltando el culto a la deidad solar⁵⁸; y los de M. Eppihimer (2010; 2013), en los que –partiendo de una línea de análisis semejante a la de I. Winter– se plantea un estudio minucioso de la estatuaria real tanto del

⁵⁸ Nuestro análisis de la frase ^dUTU - šu KA₂ DINGIR - RA^{KI} del Prólogo del *Código de Hammurabi*, desde el concepto de lo apolíneo de la filosofía nietzscheana, contempla las posturas delineadas por L. VACÍN (2009) y M. REDE (2009). Cf. CABRERA PERTUSATTI 2011c.

período acadio⁵⁹, como de los sellos-cilindros de época paleoasiria⁶⁰, enfatizando en ambos casos las vinculaciones establecidas por los monarcas con la esfera de lo sagrado para vindicarse en el espacio político.

Finalmente, R. M. van Dijk postula cómo la monarquía utilizó el motivo del bucráneo, a lo largo de la historia mesopotámica, encontrando dicho tópico iconográfico tanto en época Uruk como en el período neasirio ulterior (2011a y c). Asimismo, la autora considera la práctica de la cacería ritual del toro y el león en Mesopotamia como símbolo del control de las fuerzas del caos por parte de la autoridad monárquica (2011b). En efecto, las representaciones del rey cazando dichas fieras tienen como objetivo construir una imagen idealizada de la monarquía, donde se destacan los aspectos destructivos de la figura del líder político.

Nuestra investigación retoma diversas líneas de análisis, dado que no sólo nos enfocamos en los aspectos filológicos propiamente dichos, sino que, además, retomamos aportes del estructuralismo levistraussiano, de la fenomenología de la religión, de la filosofía nietzscheana y de la antropología simbólica. En un artículo anterior, realizamos un análisis estructuralista de una placa votiva de Ur-Nanše con el objetivo de delimitar los elementos iconográficos estructurales, para luego focalizar en los aspectos semánticos, a fin de localizar los matices simbólicos de la placa, que dieran cuenta de las modalidades de la divinización del monarca (CABRERA PERTUSATTI 2009). En otras oportunidades, nos enfocamos en los aspectos empático-hermenéuticos (CABRERA PERTUSATTI 2010a y b; CABRERA PERTUSATTI & NÚÑEZ BASCUÑÁN 2010)–, que nos permitieron decodificar los mecanismos propios de la múltiple integración divina del monarca a través de la multívoca corporeidad real.

⁵⁹ Eppihimer enfatiza el rol jugado por la estatuaria en honor a Maništušu en la consolidación del poder acadio, que luego reutiliza Naram-Sîn para divinizarse a través de sus representaciones en estelas (2010).

⁶⁰ En este caso, la autora considera cómo los monarcas paleoasirios construyen las bases de su poder político, reutilizando el arte de la glíptica y el consiguiente estilo representativo del período de Ur III (EPIHIMER 2013).

Capítulo 4: El espacio religioso

4.1. La arquitectura de los recintos sagrados

El templo súmerico se representaba lingüísticamente a través de la expresión “casa del dios”, es decir *𒂍𒀭 (e₂-dingir)⁶¹. En las lenguas semitas, como el hebreo, también era considerado la morada divina *per se*, esto es, *bēt'el* (WIDENGREN 1976 [1945] 317; BOTTÉRO 2001 [1998]: 83), y en egipcio se expresaba de un modo semejante, *pr-ntr* (𓂏𓂗) o *ḥwt-ntr* (𓂏𓂗) (PEREYRA 2007: 1).

Por consiguiente, todo santuario del Cercano Oriente antiguo se reconocía lingüísticamente como la ‘residencia’ u ‘hogar de la deidad’. En un plano arquitectónico, el templo se erigía como la mansión terrenal de una criatura celestial respectiva. No obstante, dicha construcción no se presentaba como las restantes casas de los hombres del común, sino que resaltaba de las demás de forma eminente.

Los primeros recintos divinos mesopotámicos, construidos de manera simétrica sobre un montículo de tierra virgen, respondían a un patrón rectangular y se componían de tres naves y numerosas puertas que se abrían en tres direcciones (OPPENHEIM 1944: 54). La simpleza de estos primeros establecimientos fue sustituida hacia finales del tercer milenio a.C. por formas arquitectónicas más complejas, donde la separación entre el dios y los fieles se hizo más pronunciada y evidente. La aparición de estructuras de dimensiones colosales con una torre escalonada (zigurat), empleadas para acoger a la deidad en su descenso a la tierra (1944: 54), acusaron la desmembración de las relaciones más cercanas entre comunidad y divinidad, así como también el advenimiento de una clase sacerdotal en estado maduro.

Las técnicas de construcción variaron, pero ciertos materiales empleados seguían siendo los mismos: el uso del ladrillo de adobe secado al sol (aunque también ya se conocían los ladrillos cocidos en horno) se empleó en toda la historia mesopotámica (1944: 58)⁶². Otros materiales utilizados en la construcción y decoración de los templos fueron

⁶¹ MEA 324. En acadio, se traduce como *bīt ili* o “casa del dios”.

⁶² Para Oates, “los contenidos esenciales eran tierra, paja triturada y agua. Luego estos materiales eran paleados y pisados para formar una mezcla consistente, a la cual se le daba forma de un ladrillo de tamaño estándar en un molde abierto. Luego los ladrillos eran puestos al sol para que se secaran al menos por dos semanas y después ya estaban listos para ser emplearlos en la construcción [...] El ladrillo de barro tenía mejores cualidades aislantes que los ladrillos cocidos o bloques de concreto, que rápidamente lo

bienes suntuarios importados desde el exterior -como maderas exóticas, piedras y metales preciosos- debido a la escasez de los mismos en la región bajomesopotámica (OPPENHEIM 1944: 58; POSTGATE 1995: 114 y 135; CABRERA PERTUSATTI 2009: 16)⁶³.

En los niveles más antiguos de Tepe Gawra (XVII-XX) (norte de Mesopotamia), se encontraron los restos de los primeros santuarios mesopotámicos conectados aún con la cultura material calcolítica halafiense (5500-4500 a.C.), como lo denuncia la cerámica hallada en el sitio (GIEDION 1986 [1941]: 196 y 201; ROUX 1990 [1985]: 79). En un comienzo, su excavador, A. J. Tobler, no logró distinguir con claridad si los *tholoi* (construcciones redondeadas) hallados se correspondían con viviendas o con santuarios debido a las semejanzas que presentaban ambos tipos de edificaciones (GIEDION 1986 [1941]: 196). El estrato XVIII ya ostentaba un templete arcaico que se reconoció como tal por la existencia de un pedestal rectangular en el fondo de la *cella* o cámara central (1986 [1941]: 201). El nivel XIII de Tepe Gawra pertenecía al período 'Ubaid (4500-3750) y acusaba una cuantiosa influencia arquitectónica bajomesopotámica aunque persistían restos cerámicos de época Halaf. Los arqueólogos que trabajan con este tipo de obras incipientes y primigenias deben esforzarse de manera formidable para distinguir una residencia religiosa de una casa en sí.

El santuario de Tepe Gawra XIII se levantaba como una estancia única, el espacio interior “estaba dividido por dos tabiques que contribuyen a formar nichos abiertos en cada extremo” (GIEDION 1986 [1941]: 209). El templo de Eridu del nivel VII del período Djemdet Nasr era mucho más grande que el de Tepe Gawra y en el espacio interior encontramos una *cella* bastante extensa “con pequeñas habitaciones auxiliares a lo largo” (1986 [1941]: 213).

En los períodos subsiguientes al ubaidiense, la escisión entre el pueblo y los centros de culto estuvo enfatizada en mayor grado, como se evidencia en las figuras decorativas de muchos cilindros-sellos (cf. figs. 1 y 2).

reemplazarían, pero sus características principales como material de construcción eran la adaptabilidad y el fácil empleo en la edificación” (1990: 388 y 389).

⁶³ En los textos arcaicos de Uruk, ya aparecían los topónimos Aratta (la región centro meridional iraní) y Dilmún (la zona del golfo pérsico, quizás Bahrein) (NISSEN 1986: 330 y 332).



(a)



(b)



(c)



(d)



(e)



(f)



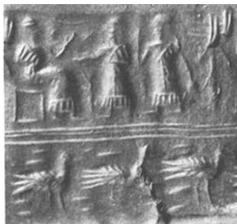
(g)



(h)



(i)



(j)

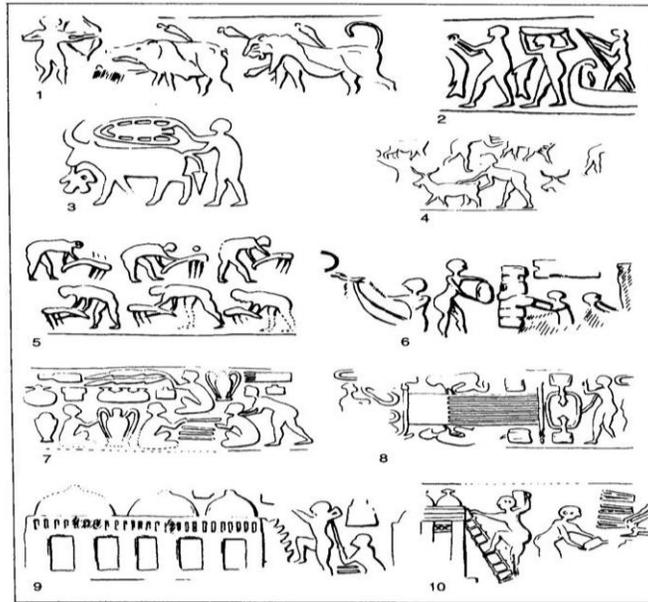


(k)

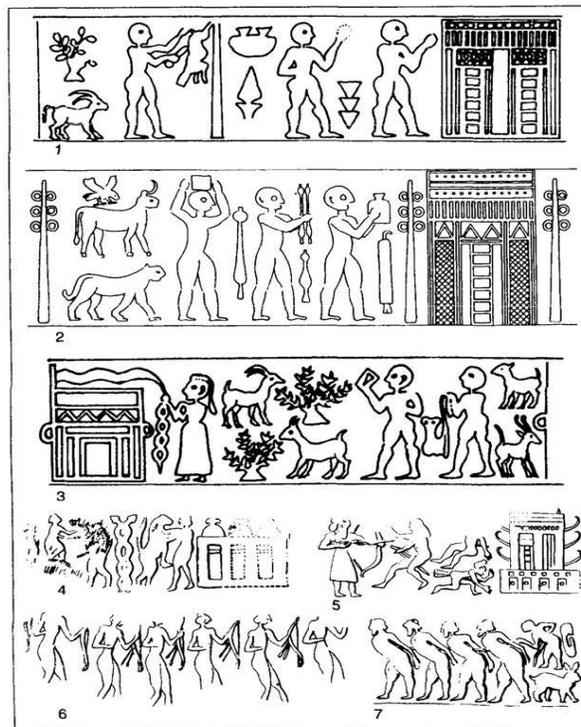


(l)

Fig. 1: Improntas de sellos cilindros. De la (a) a la (f) corresponden al estilo utilizado en Djemdet Nasr; la (g) y la (h) al propio del DT III; de la (i) a la (l) al estilo acadio. Es interesante ver cómo de representaciones absolutamente esquemáticas, geométricas y de índole naturalista, se van incorporando temas mitológicos, así como también aparecen figuras humanas y temáticas un poco más realistas. Tomado de FRANKFORT 1955: pls. 90, 91 y 92



(a)



(b)

Fig. 2: Glíptica del período Uruk. En el grupo (a), vemos escenas que podemos llamar de la “vida cotidiana”: (1) y (2) caza y pesca; (3) y (4) ganadería; (5) agricultura; (6) construcción; (7) y (8) artesanía; (9) y (10) almacenamiento. En (b) tenemos: (1), (2) y (3) afluencia de bienes al templo; (4) defensa de los almacenes; (5) defensa del templo; (6) fila de guerreros; (7) fila de prisioneros. Tomadas de LIVERANI 1995 [1988]: figs. 19 y 25

En cierto modo, la transformación de las representaciones pictográficas fuertemente esquemáticas y naturalistas (a veces con estampas de personas desempeñando labores cotidianas), dominadas por criaturas zoomorfas, en otras que exhibían rasgos de una sociedad más estratificada (como los grabados de personas que llevaban “los frutos de su trabajo” al templo como “regalo” para el dios), también nos permiten reconocer los cambios en la arquitectura y el rol de los santuarios y del grupo dirigente (ANTONOVA 1992).

Durante la fase Uruk, el rey desempeñaba las funciones de sumo sacerdote y se lo representaba a la cabeza de todas las ceremonias religiosas. Asimismo, era el garante del orden en cada ciudad y asumía por tanto las funciones directivas y defensivas de la misma. Simbólicamente, aparecía luchando contra criaturas mitológicas que asechaban los templos y sus reservas alimenticias (LIVERANI 1995 [1988]: 121)⁶⁴. El tópico de la cacería real en las estampas de cilindros-sellos ya desde época Uruk y en los relieves neosirios colocaba a la autoridad del monarca como garante y defensora del orden hacia el interior del propio estado, dado que los animales cazados –de manera usual, leones y toros– por su fiereza evocaban el caos que debía ser subyugado (VAN DIJK 2011 a y b).

En el DT, la parte del templo denominada *cella* ya no era accesible de forma directa desde el exterior, del mismo modo que se experimentó una división mayor del espacio interno y las formas de circulación a través del mismo se complejizaron y volvieron más ‘burocráticas’. El visitante tenía que manifestar absoluta pureza, debía demostrar ser puro. Los santuarios redujeron la cantidad de entradas a un único portal de acceso, muy alejado de la *cella* que resguardaba la estatua de la deidad. *A posteriori*, se acentuó aún más el resquicio entre comunidad de fieles y espacio interno con la incorporación de una *antecella*. El contacto con las deidades antropomorfas aún se volvió más inaccesible con la edificación de patios internos. Según Giedion, esto se tornó más acuciante a comienzos del

⁶⁴ Según Liverani, “todo el peso de la justificación ideológica recae en la propia existencia del templo y en las ceremonias que se celebran en él o en torno a él. La propia figura del rey, así como el prestigio de los funcionarios y sacerdotes, giran directamente alrededor del templo. La base de la formación de las comunidades protoestales en la Baja Mesopotamia debió ser una fe entusiasta, sin fisuras ni dudas. El rey es sumo sacerdote y se aprovecha del prestigio que refleja en él la divinidad” (1995 [1988]: 121).

período acadio (1986 [1941]: 215)⁶⁵. Para este momento, la puerta de acceso al altar ritual y la mesa de ofrendas se redujeron al máximo. Asimismo, dentro del espacio sagrado se exaltó la entrada al recinto o, como postula Giedion, se la “monumentalizó” (1986 [1941]: 215).

El paroxismo arquitectónico enalteció los portales como medio de acceso al espacio sagrado, y el uso de pilares o torres en algunas edificaciones de Kiš, Mari o Khafajah así lo demuestran (REDMAN 1990 [1978]: 368). Lo mismo sucedió con el empleo del ladrillo plano-convexo, utilizado para lograr formas ovales alrededor de los templos más importantes durante el DT (DELOUGAZ 1955; DELOUGAZ & LLOYD 1955).

4.2. El templo: espacio económico

La construcción de templos acompañó el proceso de urbanización y surgimiento del estado en la Baja Mesopotamia (YOFFEE 1995: 284-285). A fines del ubaidiense (c. 4100-4000 a.C.), se experimentó un desarrollo generalizado del tejido social –y la correspondiente aparición de la burocracia–; esto es, se dio la estructuración verticalista del *corpus* social. La aparición de las primeras ciudades trajo aparejada la acumulación de riquezas en estos nuevos centros, especialmente en los templos que se transformaron en los polos hegemónicos de la economía y la política (LIVERANI 1995 [1988]: 97; FOREST 2005: 191). El proceso de urbanización fue complejo y gracias al mismo se enunciaron una serie de premisas que denunciaron una sociedad distinta de las que existieron en el Calcolítico.

El sur mesopotámico se dividía en una infinidad de pequeños principados o estados prístinos, que se denominan comúnmente ciudades-estados (YOFFEE 1995: 290-292; FOREST 2005: 191)⁶⁶. En cada una de las ciudades-estados, el templo se convirtió en una

⁶⁵ De acuerdo con Giedion, “es lógico que esta separación se produjera precisamente al comienzo del período acadio. Una y otra vez los cilindros-sellos acadios reproducen a los dioses antropomorfos en diálogo con Sargón, y el propio rey era representado algunas veces con una corona de cuernos, el distintivo de un dios” (1986 [1941]: 215).

⁶⁶ Yoffee discute por qué no se estableció una entidad política unificada antes de Sargón de Akkad, y postula que el problema no debe reducirse a una mera cuestión etnolingüística de enfrentamiento entre súmeros y acadios, como lo señala también Jacobsen (1939a: 485-495). Este último analiza las fuentes míticas y la nomenclatura regia utilizada en Mesopotamia, y afirma que existía una unidad espiritual de la sociedad súmera organizada en torno a la ciudad santa de Nippur. Esto se evidenciaría en la adopción del título *lugal Ki-en-gi Ki-uri* (“Rey de Súmer y Akkad”) por algunos monarcas de época neosúmera. El nombre *Ki-en-gi* funcionaba como una variante arcaica de Nippur (cf. JACOBSEN 1939a: nota 11). Otro trabajo interesante es el de Hallo (1963: 112-118), que transita la misma órbita metódica. Para dicho autor, también

“gran organización” y asumió el rol de regente dentro de la economía mesopotámica (LIVERANI 1995 [1988]: 97).

Durante el DT, el dinamismo y el crecimiento de la población urbana condujeron a la agudización de las diferencias en los órdenes sociales y a la necesidad de controlar áreas más extensas, con el fin de obtener un dominio absoluto del territorio y de las materias primas. La naciente elite hacía de la ostentación de bienes de lujo, importados desde regiones lejanas como Anatolia, Irán, el Golfo Pérsico, el valle del Indo y Afganistán, una actividad necesaria para resignificar su poder, así como también lo era la guerra (FOREST 2005: 195). La necesidad de diversos bienes, que escaseaban en la Mesopotamia meridional, se tradujo en la obligación de adquirir mayores espacios de subordinación que se transformasen en entidades tributarias.

Conjuntamente con el proceso de urbanización, se desencadenó la polarización de la economía entre actividades orientadas con exclusividad a la producción de alimentos y otras encaminadas hacia las labores especializadas. De este modo, mientras la producción primaria se concentraba en aldeas dispersas, los especialistas se aglomeraban en las nacientes urbes, transformando a las otras en sus tributarias. La reciprocidad entre la ciudad y la comunidad aldeana provocaba el flujo de bienes especializados y servicios, por un lado, y la salida de excedentes alimenticios por otro (LIVERANI 1995 [1988]: 98). Asimismo, podemos distinguir ya desde el período Uruk una dicotomía entre los hombres “libres” (productores de alimento) y los dependientes del templo (especialistas) (1995 [1988]: 152). No obstante, el templo extendió su área de influencia en las aldeas a través de la ejecución de diversas obras hidráulicas y de infraestructura. De igual manera, cada aldea ‘colaboraba’ con el centro hegemónico, cediendo una parte de la producción (tasación) y por medio de la prestación de trabajo (agrícola y/o militar) (1995 [1988]: 150).

La “gran organización” del templo, además de desempeñar funciones religiosas, asumió un doble rol administrativo-financiero y acumulaba, de este modo, los excedentes para el respectivo proceso redistributivo (WIDENGREN 1976 [1945]: 319-320; OPPENHEIM 2003 [1964]: 60-61; REDMAN 1990 [1978]: 354; LIVERANI 1995 [1988]: 100-109; POSTGATE 1995 [1994]: 114). Además, todo santuario se encontraba atravesado por “los

se daba una dependencia del sector dirigente para con la ciudad de Nippur, hecho que se puede rastrear cuando analizamos la himnología regia.

rituales de regeneración y las doctrinas de orden y justicia” (REDMAN 1990 [1978]: 354). En muchos casos, el oficio de sumo sacerdote y el de administrador eran desempeñados por la misma persona, es decir, el *ensi* (STERBA 1976: 20-21).

El templo condensaba dentro de sí las siguientes funciones: “cultivo de cereales, vegetales y árboles frutales, incluyendo el control de las aguas de irrigación; administración de rebaños de ovejas, cabras, vacas y equinos; pesca en aguas dulces y saladas; manufactura de textiles, artículos de cuero y madera, trabajos en metal y piedra; promoción de vínculos comerciales con lugares extranjeros” (POSTGATE 1995 [1994]: 115).

La actividad agrícola constituía la base de sustentación económica de la sociedad súmera durante el DT⁶⁷. Las tierras de cultivo se dividían de forma tripartita en: *nigenna*, *kur* y *urula*. La primera era trabajada por los integrantes de la comunidad a través del sistema de corvea y el templo suministraba todos los medios de producción desde las herramientas hasta las semillas. La segunda clase de tierras se entregaba a los miembros de la comunidad que obtenían de ella su sustento. Por último, la *urula* se concedía en arriendo a particulares (STERBA 1976: 17-18)⁶⁸.

El santuario también controlaba la producción de bienes artesanales y manufacturas diversas. El cuerpo de artesanos se encontraba unido al recinto sagrado, el cual lo proveía

⁶⁷ La distribución y el formato de los campos los encontramos mejor documentados durante el DT III B. Como postula Liverani: “Por primera vez podemos comparar fragmentos de paisajes situados tanto en el sur como en el norte, o mejor dicho, en el ‘delta’ y en el ‘valle’ –es decir, ambos en zonas (como las de Lagaš, Umma y Uruk) cuya agricultura dependía de manera absoluta de los penetrantes canales de irrigación, y en regiones como Kiš y la cuenca del Diyala (ambas irrigadas), que contaban con precipitaciones anuales por debajo de los 200 mm. y que no permitían la fácil implementación de la canalización. Además de las divergencias ecológicas entre el sur y el norte, la forma de organización socioeconómica también resultaba distinta en cada lugar, y contamos con testimonios de propiedad familiar (denominada comúnmente “privada”) en el norte y de propiedad pública (estado y/o templo) en el sur” (1996: 13). Consultar, también GRUBER 1948: 69-77.

⁶⁸ En FRANKFORT 2004 [1948]: 243-244, se plantea un desarrollo exhaustivo del tema. Según el autor, “la tierra que pertenecía a la comunidad (representada por su dios) estaba dividida en tres partes. Una parte, la tierra *kur*, se parcelaba para proveer el sustento a los miembros de la comunidad que la cultivaba [...] Otra parte de la tierra –a veces, por ejemplo, un cuarto del total– se reservaba para el dios; se llamaba la tierra *nigenna*, y lo que producía se almacenaba en el templo. Todos los miembros de la comunidad, con independencia de su rango o cargo, estaban obligados a cultivar esta tierra y se comprometían a la *corvé* necesaria en los diques y canales para asegurar su riego. Los aperos y yuntas de bueyes y asnos que se usaban en esta tarea comunal se guardaban en los establos y almacenes del templo; evidentemente, pertenecía a toda la comunidad. El templo suministraba también el grano para la siembra y no sólo el producto de los campos, sino también los aperos, los objetos del culto y los animales que se necesitaban para sacrificios o para las raciones del pueblo, eran igualmente propiedad del templo [...] Un tercer tipo de tierra del templo (tierra *urula*) se arrendaba a los particulares para su cultivo”.

de los materiales necesarios para la fabricación de diferentes productos. El templo mismo disponía, además de una *cella* orientada al culto, de otros espacios con funciones estrictamente económicas, como almacenes, archivos y talleres (LIVERANI 1995 [1988]: 145). La morada divina albergaba a artesanos locales y de lugares lejanos que se especializaban en la confección de artículos de lujo, elaborados con metales como el bronce, así como también se utilizaban finas joyas importadas desde el extranjero⁶⁹. Otras manufacturas eran aquellas que derivaban del empleo de las materias primas de la producción agrícola-ganadera para la elaboración de cerveza, aceite de sésamo, queso, manteca y diversas prendas de lana (STERBA 1976: 18).

Por otro lado, el templo asumía el rol dirigente para las empresas de intercambio de bienes con zonas alejadas del aluvión mesopotámico, como las mesetas anatólica e iraní (Aratta^{ki}), la península arábiga (especialmente Ma₂-gan^{ki}, el actual Omán), el golfo pérsico (Dilmun^{ki}), el valle del Indo (Me-luh-ha^{ki}), Afganistán y otras regiones aún más distantes (Fig. 3)⁷⁰. El intercambio de materias primas y productos manufacturados, llevado a cabo entre los diferentes estados bajomesopotámicos, fue poco frecuente, porque la zona era ecológicamente homogénea y ofrecía las mismas condiciones económicas (CRAWFORD 1973: 237-238). A veces, el envío de productos a otras regiones (e incluso dentro del radio del aluvión mesopotámico) no anunciaba una transacción mercantil, sino el “intercambio de regalos” como un tipo de expresión diplomática entre los diferentes estados. También la transferencia de materias primas y manufacturas de un templo local a otro del extranjero pudo poseer una connotación religiosa, ya que podía tratarse de la ofrenda a un dios determinado⁷¹.

⁶⁹ Entre los bienes manufacturados, figuraban herramientas, armaduras, armas, vasijas, cacerolas y estatuas.

⁷⁰ Desde el ubaidiense, el comercio entre la región bajomesopotámica y el golfo pérsico se desarrolló, y aparecieron nuevos núcleos culturales como la civilización de Harappa en el valle del Indo y otros sitios más alejados al sur de la península arábiga como Umm an-Nar (actual Omán), que también participaron del mismo. Cf. EDENS 1992: 118-121.

⁷¹ Cf. WESTENHOLZ 1977: 19-21. Dicho autor además postula que posiblemente muchos de estos “envíos” funcionaban como “muestras gratuitas” de determinadas mercancías. En un medio endémicamente belicista, la sociedad mesopotámica utilizaba estos mecanismos diplomáticos para mitigar el clima de constante hostilidad.

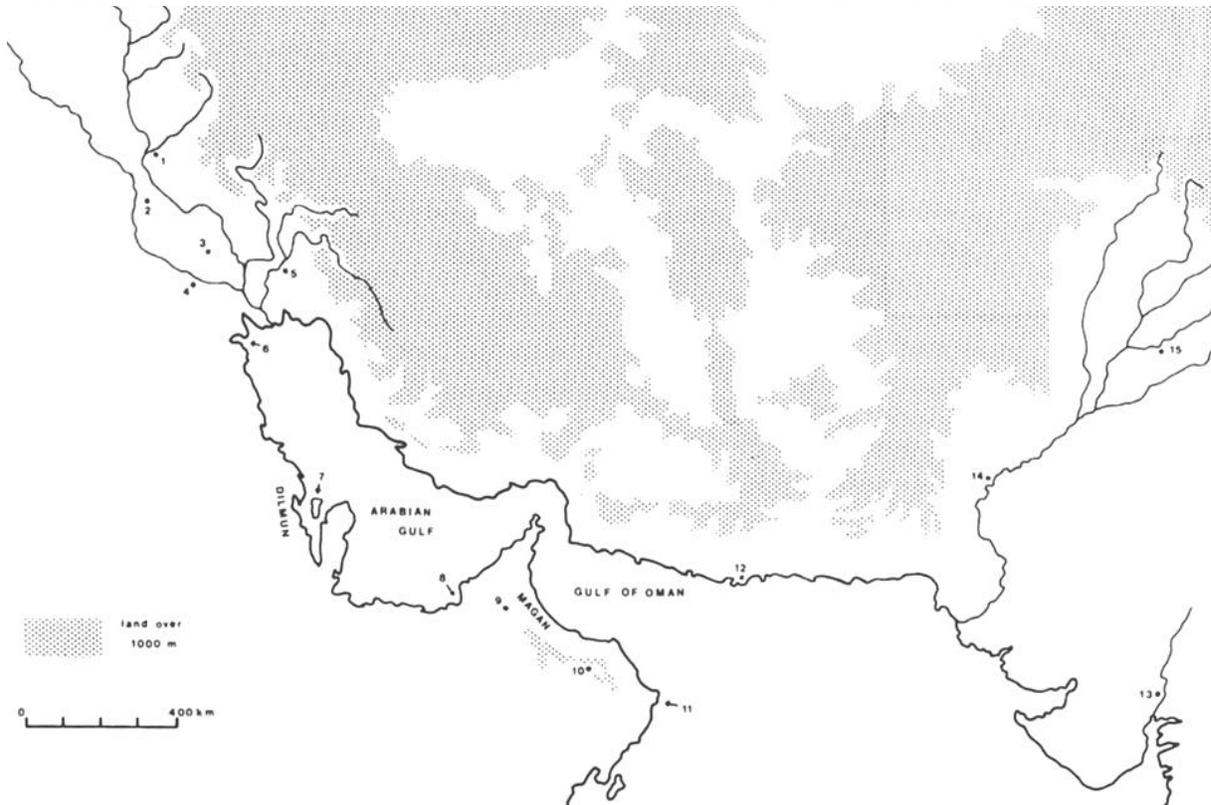


Fig. 3: Mapa del golfo arábigo durante la Edad de Bronce con los nombres de algunos sitios: (1) Khafajah; (2) Kiš; (3) Lagaš; (4) Ur; (5) Susa; (6) Failaka; (7) Bahrein; (8) Umm an-Nar; (9) Hili; (10) Maysar; (11) Ras al Junayz; (12) Sutekagen-dor; (13) Lothal; (14) Mohenjo Daro; (15) Harappa. Tomado de EDENS 1992 fig. 1

Por otro lado, cada santuario actuaba como ente financiero, banco comercial, tesorería pública y agencia de beneficencia para la comunidad. El templo se encargaba de realizar préstamos y respaldar las operaciones mercantiles llevadas a cabo con el extranjero, e incluso otorgaba a veces “créditos” para emprendimientos de particulares (STERBA 1976: 19).

4.3. El templo: espacio político

A la cabeza de la administración del templo, encontramos al *ensi* ($ensi_2 = PA.TE.SI, \text{𒀭} \text{𒌦} \text{𒌶}$), traducido como “gobernante civil”, “administrador”, “mandatario” e incluso, a veces, como “colono”⁷², funcionario destacado dentro de la sociedad súmera por

⁷² Cf. MEA 295. El primer signo del término (𒀭) puede ser leído como PA y traducido comúnmente como “pastor”. En muchos contextos, el vocablo PA.TE.SI puede aparecer abreviado como PA y posiblemente transcribirse como $ensi_2$. Dicho término se corresponde con el acadio *išši'akku*. Asimismo, 𒀭 puede entenderse como *ugula*, es decir, “jefe”, “vigilante” y/o “capataz”. Si la palabra $ensi_2$ es seguida por otro término, que comience con una vocal, aparece una /k/; esto es, el fonema final de la partícula genitiva. Según

ser además sumo sacerdote (STERBA 1976: 20), como lo era el *lugal* (𒊕𒌆), “hombre grande” o “gran hombre”, que lo interpretamos como “rey”). La autoridad del *ensi* a veces subyugaba a otros estados vecinos. La historiografía tradicional lo describe como el gobernador o administrador supremo de los bienes de la divinidad en la tierra (FRANKFORT 2004 [1948]: 248-249). Asimismo, dada la compleja estructuración de cada comunidad, debajo del *ensi* figuraba una gama de burócratas y oficiales con funciones ritualistas y administrativas. Supeditado al anterior, estaba el *en* (𒂗), “señor”⁷³ o sumo sacerdote ceremonial con funciones específicamente rituales, quien actuaba en conjunción con un grupo amplio de sacerdotes menores, adivinos, oblatos, prostitutas del templo, etc., como aparece detallado en las fuentes administrativas asociadas a los templos (STERBA 1976: 20-21)⁷⁴.

Los títulos de *en* y *ensi* ya se atestiguaban en época Uruk y Djemdet Nasr, mientras que el de *lugal* apareció en el DT. Los dos primeros eran propios de los monarcas de Uruk y Lagaš respectivamente, y el otro era esgrimido por los de Ur y Kiš (LIVERANI 1995 [1988]: 156). Sin embargo, existían gobernantes que recibían, por ejemplo, el tratamiento de *lugal* y no pertenecían ni a Ur ni a Kiš, como es el caso de Ur-Nanše. Seguramente, en un comienzo, las nomenclaturas regias se circunscribían a un ámbito gentilicio, pero de manera tardía respondían a una usanza distinta.

En los textos arcaicos de Uruk (c. 3100 y 3000 a.C.), cuyo contenido es en un gran porcentaje económico-administrativo y está asociado al ámbito de los templos, se hace mención de algunos funcionarios con los nombres de LUGAL o EN.^dINANNA. Según H. Nissen, para esta época, ambos títulos no poseían el sentido que adoptaron en el período siguiente, ni tampoco podemos saber con certeza a qué función específica referían (1986: 329 y 331). Dicho autor coteja estas inscripciones iniciales con la información que aporta la *Lista de profesiones estándar* hallada en Fara (c. 2500 a.C.), en la cual no figuran ambos

J. L. Hayes, el vocablo *ensi*₂ deriva de una frase genitiva, *en.si.a(k)*, es decir, “el señor de ‘si’”. Para Th. Jacobsen, “si” es un concepto que hace referencia a la “tierra arable”, y, por tanto, *ensi*₂.*a(k)*, “el señor de la tierra arable”. La transcripción de 𒂗𒌆𒀭 como PA.TE.SI y, posteriormente, como *ensi*₂ resulta de PA.TE = *en*₅, y, así, *en*₅+*si* = *en*₅-*si* o *ensi*₂ (cf. discusión terminológica en HAYES 2000: 269).

⁷³ Cf. MEA 99. El término *en* es polisémico en lengua súmerica y, en acadio, se traduce como *bēlu*.

⁷⁴ Entre los oficiales dedicados al culto, también podemos citar a los acróbatas, los músicos, los “sacerdotes lamentadores”, los encantadores de serpientes, los portadores de agua, las hieródulas o *nu-gig*, los *lagar*, las tejedoras, los coperos, el *ishib*, el *gudu*, el *ushku*, el *abgal*, el *abrig*, las *nin-dingir*, las *sal-dingir*, las *sal-me*, las *sal-ishib*, etc., (cf. POSTGATE 1995 [1994]: 126-127).

títulos (1986: 326-328). Además, todos los oficios detallados están precedidos por el vocablo NAM₂, que Nissen de forma dudosa interpreta como “líder” (1986: 329)

Desde el período Uruk, los santuarios condensaban las funciones de culto y económico-administrativas, e incluso a veces era difícil delimitar el campo de incumbencia de cada una de estas esferas sociales⁷⁵. Ciertos oficios burocráticos que pueden pensarse como meramente económicos, también exhibían una veta política y, por qué no, religiosa. El lenguaje de la antropología social tal vez nos ayude a bosquejar de forma más nítida esta polivalencia funcional o multivocidad de los cargos burocráticos.

Como postulamos con anterioridad, el gobernante de la ciudad-estado también se circunscribía al ámbito religioso y/o económico, y la bienes intercambiados entre dos o más centros religiosos no implicaba sólo una transacción mercantil. El envío de obsequios u ofrendas a los dioses extranjeros se insertaba dentro de la lógica de la “reciprocidad”, cuya finalidad no era la de maximizar ganancias, sino la de mitigar las hostilidades y rivalidades entre los estados, como lo plantean los teóricos sustantivistas para el estudio del intercambio en los sociedades etnográficas (POLANYI 1994 [1977]).

4.4. El templo: ‘nexo sagrado’ (DUR - AN - KI) y multivocidad divina

La polisemia funcional de todo santuario también señalaba un uso multívoco del espacio en la antigua Mesopotamia. En tanto que centro económico, el templo delimitaba y circunscribía un ámbito de acumulación de materias primas, de producción de manufacturas y de redistribución de bienes y servicios. Asimismo, como foco religioso, demarcaba un espacio sagrado dentro de un paisaje hierofánico por la intromisión divina.

El *homo religiosus* consideraba que el único espacio “real” y “significativo” era el denominado sagrado, ya que presentaba una estructura cognoscible y heterogénea, cualitativamente superior a la del espacio profano, extensamente informe y homogénea (ELIADE 1981 [1956]: 15). Para el hombre antiguo, “su mundo” se erigía como una metáfora divina, como expresión terrenal de una experiencia transmundana. La irrupción de lo sagrado planteaba que “ese mundo” ya no era una masa infinita, sino que poseía una orientación y una delimitación respectiva; es decir, lo inmaculado lo “[fundamentaba] ontológicamente” (1981 [1956]: 15).

⁷⁵ Algunos autores también creen que el templo mesopotámico cumplía el rol de centro médico (cf. BOWER 1990: 405).

Asimismo, un área se transformaba en sagrada porque la misma era el habitáculo divino *ab origine*. Las criaturas celestiales eran las constructoras del espacio hierático; establecían sus fronteras para apartarlo del ámbito profano (ELIADE 2000 [1949]: 522)⁷⁶.

La circunscripción mítica de dos espacios peculiarmente diferenciales implicaba también el establecimiento de un *limes* entre ambos, que poseía un equivalente material. Así, todo sitio que constituía la morada divina *in illo tempore* quedaba santificado y separado “del espacio profano circundante mediante un vallado o una cerca de piedras amontonadas [...] El vallado, el muro o la cerca de piedras se cuentan entre las estructuras arquitectónicas de santuario más antiguas que se conocen [...]. Lo mismo ocurre con las murallas de la ciudad: antes que construcciones militares, son defensas mágicas, puesto que preservan, en medio de un espacio ‘caótico’, poblado de demonios y de larvas, un lugar acotado, un espacio organizado, ‘cosmizado’, es decir, provisto de un ‘centro’” (ELIADE 2000 [1949]: 525-526).

Ante la relatividad del ámbito profano, la manifestación de lo inmaculado estaba cargada de una simbología numinosa, codificable únicamente por el *homo religiosus*. La iconografía divina, plasmada a lo largo del paisaje santificado, ayudaba al individuo en el descubrimiento de este topos celestial. Por consiguiente, no era el individuo quien elegía el lugar sino que sólo tenía la posibilidad de descubrirlo a través de una revelación (ELIADE 2000 [1949]: 524). La hierofanía topográfica dejaba traslucir cuál era el “punto fijo”, el “centro totémico” (ELIADE 2000 [1949]: 524; 1981 [1956]: 15-16).

La construcción de una casa o de una morada divina implicaba repetir la labor cosmogónica primigenia, es decir, separar el cosmos del caos, deslindar el territorio fértil y habitable de aquel sitio inseguro y que se presentaba como no colonizado desde el plano geográfico (ELIADE 1981 [1956]: 20). Para el hombre antiguo, en los lugares por fuera del *limes* que circundaba “su mundo”, el “verdadero”, se levantaba el desorden, la nulidad espacial. Así, como los dioses *in illo tempore* crearon el universo transformando el caos, otorgándole un formato y un *corpus* normativo, el hombre religioso edificó su paisaje repitiendo la labor divina primigenia (ELIADE 2000 [1949]: 528 y 536; 1949: 27; 1981 [1956]: 21-23).

⁷⁶ Para Eliade, “la noción de espacio sagrado implica la idea de repetición de la hierofanía primordial que consagraba aquel espacio transfigurándolo, singularizándolo en una palabra: aislándolo del espacio profano circundante” (2000 [1949]: 522).

La ubicación del templo siempre fue en el centro, en el “ombligo del universo”. El *omphalos* terrenal era una réplica exacta de un modelo trascendente y, por lo tanto, la construcción de un altar inevitablemente debía repetir la cosmogonía. Así, sus diferentes pisos o terrazas no eran otra cosa que los “‘cielos’ o niveles cósmicos” (ELIADE 2000 [1949]: 528).

El *homo religiosus* se presentaba como un ser nostálgico ante las formas trascendentales que permeaban su concepción del cosmos y lo obligaban a añorar el paraíso inicial, el habitáculo de sus predecesores celestiales (ELIADE 2000 [1949]: 540 y 543). De manera tal que, cada esfera social y/o actividad que pensemos como absolutamente mundanas tuvieron un correlato en un modelo sobrehumano. Para el hombre antiguo, “(...) todos los órganos y experiencias fisiológicas del [individuo], todos sus gestos, tenían una significación religiosa. Cae esto por su propio peso, pues todos los comportamientos humanos los instauraban los dioses o los héroes civilizadores *in illo tempore*: ellos fundaban no sólo los diversos trabajos y las diversas maneras de alimentarse, de hacer el amor, de expresarse, etc., sino también los gestos sin importancia aparente” (ELIADE 1981 [1956]: 102).

Todo santuario estaba dentro de un paisaje cosmizado y en el mismo ocurría un quebrantamiento simbólico-estructural de superficies, ya que el recinto implicaba una “abertura hacia lo alto”, en dirección al mundo inteligible; no obstante, suponía una conexión con el plano subterráneo (ELIADE 1981 [1956]: 17 y 24). Por consiguiente, podemos pensar que el templo funcionaba como una “columna universal” o *axis mundi* que unía tres planos ontológicamente distintos: el Cielo, la Tierra y el Averno (ELIADE 1981 [1956]: 24). Cada templo, como imitación de un modelo sobrehumano, estaba asociado a la “montaña cósmica”: la cúpula penetraba en la inmensidad uránica y los cimientos descansaban en la profundidad del mundo inferior (ELIADE 1981 [1956]: 25-26). El plano terrenal/humano y, por tanto, conocido, en el que se levantaban los templos, era el enlace entre el Cielo y el Inframundo.

Los zigurates, contruidos generalmente de siete peldaños, denotaban el ascenso por los siete pisos planetarios (GIEDION 1986 [1941]: 249; DHORME 1945; BUSINK 1949 ELIADE 2000 [1949]: 532; 1981 [1956]: 26; WIDENGREN 1976 [1945]: 301; 1960: 1-2), cuyas cimas sólo eran accesibles para los iniciados. La palabra “zigurat” procede del acadio

ziqurratu, que significa “torre escalonada” (*MEA* p. 332; BOTTERO 2001 [1998]: 84)⁷⁷. En sùmero, el vocablo aparece escrito ^(e2)u₆-nir (𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦)⁷⁸ y también u₃-nir (𒌦𒌦𒌦𒌦)⁷⁹.

Los nombres de muchos santuarios señalaban esta unión entre distintos ámbitos cosmogónicos; *e.g.* DUR-AN-KI, Esagila o Ekur. DUR-AN-KI era el nombre del templo de Enlil en Nippur y su nombre significa “la unión del Cielo y la Tierra” (WIDENGREN 1976 [1945] 302; 1960: 2). El vocablo se compone de tres términos diferentes: DUR (𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦𒌦); AN (𒌦) y KI (𒌦). DUR suele traducirse como “lazo”, “atadura” (*MEA* 108) y, cuando es antecedido por el prefijo ^{uzu} (determinativo para los nombres de las partes del cuerpo) (*MEA* 171) lo encontramos como ^{uzu}DUR, es decir, “ombligo”, “cordón umbilical”. Esta acepción indica un vínculo parental entre el espacio terrenal y el espacio celestial, donde el primero se convierte en la expresión filial del otro. El concepto de DUR-AN-KI tal vez podría ser mejor delineado si nos enfocamos en una fuente mítica como el *DII*. En el relato, la diosa de la fertilidad se precipitó hacia el mundo de los muertos, pero primero “visitó” una serie de santuarios mesopotámicos (Fig. 4).

⁷⁷ Widengren sostiene que la palabra zigurat debe traducirse como “punta”, *i.e.* “cima” (1976 [1945]: 301).

⁷⁸ Otra lectura del mismo puede ser ^(e2)IGI.E₂-nir. El término IGI.E₂ puede traducirse como “el ojo del templo” o también “la mirada (puesta) en el templo”. El vocablo nir tiene el sentido de “héroe”, “altanero” (*MEA* 325), “soberanía”, “autoridad”, “nobleza” (*ESG* 40), “puro”, “bueno”, “espléndido” (*ATS* 109). De este modo, entendemos ^(e2)u₆-nir como “la casa del (de la) ojo (mirada/visión) puro (noble)”.

⁷⁹ La palabra u₃-nir puede interpretarse del siguiente modo: por un lado, tenemos u₃ (𒌦𒌦𒌦) que admite la lectura IGI.UDU o IGI.DIB, debido a la polisemia que presenta el signo 𒌦. Como UDU significa “oveja”, “carnero” (*MEA* 537; *ATS* 122; *ESG* 57) y con el sentido de DIB se traduce como “tomar”, “agarrar”, “contener”, “pasar”, “atravesar” (*MEA* 537; *ATS* 80; *ESG* 11). Creemos que 𒌦𒌦𒌦 caracterizado como IGI.DIB puede adoptar el significado de “fijar la mirada” o “contener la visión”. Asimismo, u₃ es una palabra demasiado multívoca que traducimos como “sueño” (*MEA* 455; *ATS* 121; *ESG* 56). Jiménez Zamudio sostiene que u₃ puede ser una variante gráfica de u₅, como aparece en el *Cilindro A de Gudea*, y entenderse por “subir a”, “montar”, “conducir”, etc. (*ATS* 122). De la misma manera, Foxvog, siguiendo a M. Civil, cree que u₃ adopta el sentido de “terreno elevado”, “isla” (*ESG* 55). Pensamos que u₃-nir, dada su polisemia, parece significar “contener la mirada en la pureza”, “subir hacia la pureza”, o también, “elevación noble (pura)”. No obstante, si el vocablo u₃ está asociado al sustantivo “sueño”, el concepto u₃-nir debe traducirse como “sueño noble (puro)”. Esta acepción tal vez sea correcta porque el zigurat se construía como la antecámara del Cielo, *i.e.* el espacio sagrado donde el sumo sacerdote se comunicaba con las divinidades de forma onírica.

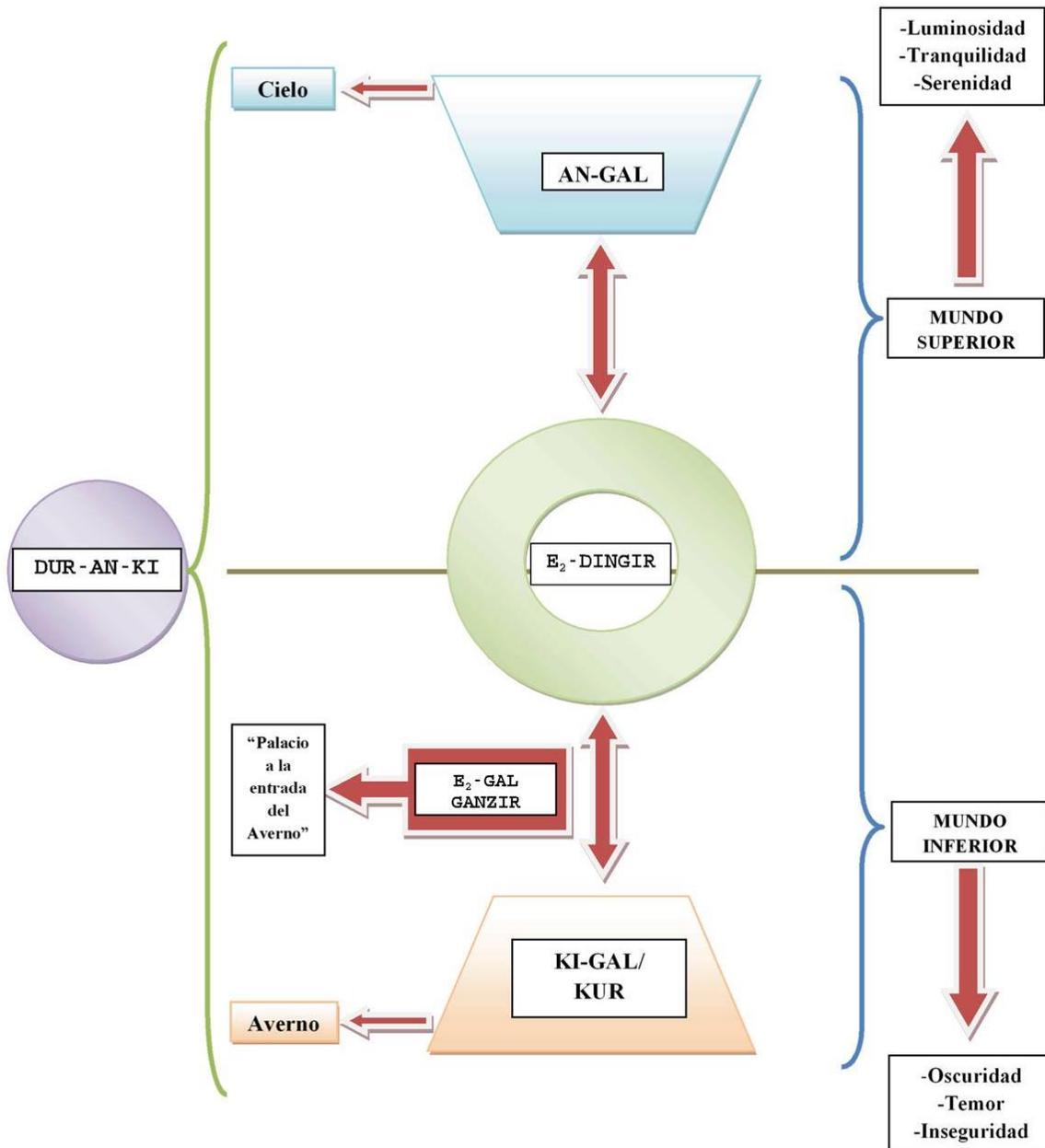


Fig. 4: El DUR-AN-KI a través del *DII*

A través del DUR-AN-KI se reconciliaban los dos polos cosmológicos de la religión mesopotámica y el templo, como “la casa del dios” (E_2 -DINGIR), condensaba los caracteres propios de la esfera celestial y, además, del ámbito infra-mundano. El plan arquitectónico del santuario súmerico se cimentaba así en un modelo trascendente, mítico, que arquetípicamente fundamentaba su construcción. La dualidad del arriba y el abajo; esto es, la oposición entre el “mundo superior” (AN-GAL) –sinónimo de vida y luz– y el “mundo

inferior” (KUR/KI - GAL) –sinónimo de muerte y oscuridad– se sintetizaba en el templo como espacio dialéctico. Pero, entre el recinto sagrado terrenal y el plano celestial, así como entre el primero y el mundo de los muertos se levantaba una barrera franqueable de manera ocasional.

Hacia el Cielo, sólo podían ascender aquellas personas dotadas de un poder sobrehumano o los mismos dioses. El zigurat se configuraba como un “pasaje” hacia el espacio uránico, como una estructura dialógica entre la divinidad y el individuo. La mayoría de los templos mesopotámicos contaban con una torre más elevada que funcionaba como eslabón con las deidades. El templo de Marduk en Babilonia, el Esagila, tenía un recinto empinado que se denominaba Etemenanki, “la casa que es fundamento del Cielo y de la Tierra”. Esta cámara cumplía una función medular durante el ritual del Año Nuevo, cuando el mismísimo Marduk descendía hacia la tierra para determinar el destino para el año que comenzaba y, además, celebrar el *hieros gamos* con alguna hieródula (WIDENGREN 1976 [1945]: 301-302; 1960: 1-3)⁸⁰. La sala se levantaba como una réplica exacta del recinto que albergaba a Marduk y la asamblea de dioses, quienes fijaban el porvenir para el año entrante. Asimismo, el rey era una manifestación terrenal de la deidad tutelar mesopotámica (*tamšil-ili*), y por ende, portaba las tablas del destino en el pecho como Marduk (EBELING 1931: *passim*; LABAT 1939: *passim*; WIDENGREN 1976 [1945]: 301-303; 1960: 3-4).

En dirección al Kur-nu-gi₄ (𒌒 𒌒 𒌒 𒌒) (ATS 99)⁸¹ o “País sin retorno”, se describía una topografía del Más Allá, que comenzaba en el E₂-gal Ganzir (𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍 𒂍)⁸² y culminaba en el KI - GAL o KUR. El mundo inferior era un sitio temido

⁸⁰ Según Giedion, “Etemenanki se alzaba dentro de un *temenos* casi cuadrado, de unos cuatrocientos metros de lado. Fuera de este recinto se hallaba el templo Esagila [...] Se podía llegar al zigurat por una *vía sacra* realmente majestuosa construida para las fiestas de Año Nuevo, que tenían lugar en el equinoccio de otoño. Probablemente fuera el camino procesional más largo y ostentoso que fuera construido jamás. Rebasaba los muros de dos lados del patio del zigurat, pasaba a través del primer puente de piedra tendido sobre el río Éufrates, atravesaba la Puerta de Ištar, flanqueada por sus torres macizas, y discurría entre los brillantes ladrillos vidriados de las paredes, adornadas con más de cinco mil animales en relieve” (1986 [1941]: 242).

⁸¹ El prefijo de negación nu (𒌒) antepuesto al verbo gi₄ (𒌒 𒌒 𒌒 𒌒), “regresar”, da la idea de que el tránsito hacia el averno es un viaje de ida solamente.

⁸² La transcripción exacta es E₂-gal IGI.KUR.ZA. El término Ganzir o IGI.KUR.ZA significa algo hacia así como “mirar hacia el mundo inferior” y, en efecto, E₂-gal Ganzir es el “Palacio a la entrada del Infierno”. Entre los tantos significados de la palabra kur (𒌒), “montaña”, una de ellas puede ser “mundo inferior” o “Infierno” (ATS 99; ESG 32). Ya que la “montaña” es un lugar no sólo de muerte, sino también de

por el hombre mesopotámico, poblado de divinidades y espíritus demoníacos. A diferencia del AN-GAL, a este sitio tenían acceso todas las personas, ya que una vez que perecían marchaban hacia allí. El E₂-gal Ganzir se oponía y complementaba la funcionalidad que caracterizaba al zigurat en la cima del templo.

Todo santuario como DUR-AN-KI era la unión de dos contrarios, un *limes* entre el Cielo y el Mundo Inferior. El templo se ubicaba en el centro del cosmos, era el sitio más sagrado de todos en la tierra. Asimismo, todo recinto inmaculado se manifestaba como la “montaña primigenia” *per se*. El nombre Ekur (E₂-kur;  ) o “casa de la montaña”, aplicado por ejemplo al templo de Enlil en Nippur, era una muestra clara de que el santuario funcionaba como la representación material de la cumbre trascendental. La montaña se erigía como la afirmación de la “vida” y la “muerte”, de lo “fértil” y lo “infértil”, del “caos” y el “orden”. Como veremos en un apartado posterior⁸³, el vocablo kur aludía de manera multívoca a la montaña de la vida y a la morada del ocaso final. Congruentemente, el templo como escenario liminal, subrayaba ese tránsito entre el arriba y el abajo, entre la luminosidad y la oscuridad, entre el sosiego y el pánico.

Como centro cósmico, el templo evocaba la nostalgia por las formas primigenias, la añoranza por el paraíso inicial. Todo Edén era un símbolo de vida y de fertilidad y, por lo tanto, su representación pictórica siempre estaba asociada a un vergel en el que el follaje abundaba. El nombre súmerico para Babilonia, Tin-tir-ra (*Kišal balāṭi*) significa algo así como “bosque de la vida” (WIDENGREN 1976 [1945]: 303; 1960: 4)⁸⁴.

renacimiento, del “averno” tal vez también se regrese. No obstante, el epíteto Kur-nu-gi₄ describe un sitio del que no se puede retornar. Los textos míticos, que aluden al tránsito hacia el “País de los muertos”, tienen como protagonistas centrales a los dioses mesopotámicos y quizás, por ello, se les permite la vuelta. Sin embargo, en el *DII*, la deidad muere y *a posteriori* es vivificada por la intromisión del dios Enki. Por lo tanto, los dioses también se transforman en víctimas potenciales de la decrepitud. Un relato interesante sobre la búsqueda de la inmortalidad es la *Epopéya de Gilgameš* donde Gilgameš (mitad humano, mitad dios) y su amigo Enkidu enfrentan diferentes peripecias para lograr este objetivo. Como colofón, no consiguen obtener el don de la vida eterna, lo que nos lleva a asumir la ineludible finitud del ser entre los mesopotámicos (cf. ELIADE 1999 [1976]: 114-118; BOTTÉRO 1998 [1992]; D’AGOSTINO 2007 [1997]).

⁸³ Cf. 5.3. Inanna y el «ser-en-el-mito» real.

⁸⁴ Tin-tir-ra corresponde a la forma cuneiforme   . El signo  significa “vivir”, “vida” (MEA 465). El segundo,  (tir), también puede leerse ŠE.NIR o ^{se}NIR y, por consiguiente, interpretarse como un tipo de cereal. Nótese el uso del mismo signo en , ezinu (MEA 367), es decir, “grano”, “cereal”. El vocablo ezinu equivale a ŠE.ŠE.NIR=^{se}ŠE.NIR=^{se}TIR. Cuando encontramos , esto es ^{gis}tir, lo traducimos como “bosque” (MEA 375). El término  aquí

La idea de un paraíso primordial estaba conectada con la imagen de la costa del Golfo Pérsico y especialmente con algunos centros religiosos de la región. El paisaje bajomesopotámico se entrelazaba con el arquetipo inaugural de la existencia y la abundancia. La ciudad santa de Eridu⁸⁵ aparecía en las fuentes súmeras como la instancia “primordial” e “inmanente, el lugar donde el mundo se hizo habitable por primera vez, donde se inventaron el ladrillo y la ciudad” (LEICK 2002 [2001]: 49). Esta localidad era la sede del dios Enki (el Ea acadio), patrono de la fertilidad y la sabiduría. Su nombre significa “Señor de la tierra” y su templo, el E₂-Abzu (𒂗𒍪𒍪), era considerado el primer centro religioso de la región. El Abzu (𒂗𒍪) se equiparaba al océano de agua dulce que representaba el caos primigenio, de donde surgía la vida. De este modo, en la confluencia del Tigris y el Éufrates se erigía el Abzu, donde los mesopotámicos ubicaban su paraíso terrenal (WIDENGREN 1976 [1945]: 303-304 y 308; 1960: 4-6). El vocablo Ab-zu surgió de la confluencia de dos términos: zu (𒍪), que significa “conocimiento” (MEA 6; ATS: 127; ESG: 62), y ab/eš₃ (𒂗), que puede traducirse como “casa”, “santuario” “agujero” (MEA 128; ATS: 75 y 84; ESG: 4 y 16)⁸⁶. Quizás la expresión zu-ab/eš₃, es decir, Ab-zu, haga referencia al “templo/casa del conocimiento” o “abismo de la sabiduría”. Este precipicio acuoso rodeaba el conjunto de la tierra y circulaba por las entrañas de la misma, fertilizándola.

Otro teónimo que funcionaba como sinónimo de Ab-zu era Engur (𒂗𒍪), considerado como el mar o lago mítico *per se* (MEA 484; ATS: 84; ESG: 15)⁸⁷. El signo 𒂗 resultaba de la conjunción de 𒂗 (nigin₂, “alrededor”) más 𒍪 (an, “Cielo”), ameritando la transcripción ANXNIGIN₂, *i.e.* “alrededor del Cielo”. Sobre las aguas del Abzu se levantaban los cimientos de todo templo mesopotámico hacia la inmensidad celestial. Antes

funciona como genitivo. De este modo, Tin-tir-ra puede traducirse como “bosque de la vida”. Babilonia también puede aparecer escrita 𒂗𒍪𒍪, Tin-tir^{ki}, donde 𒍪 funciona como determinativo de lugar.

⁸⁵ El término Eridu corresponde a la forma cuneiforme 𒂗𒍪𒍪 (MEA 87), cuya transcripción es NUN.KI.GA = NUN^{ki}-GA. La traducción es confusa, pero puede ser “sitio del príncipe” o “lugar principesco”. Nótese el uso del signo 𒍪 en ^dNun-gal(𒍪𒍪𒍪), como sobrenombre del dios Enki, y en Nun^{ki}(𒍪𒍪𒍪), como variante toponímica de Babilonia (MEA 87).

⁸⁶ En MEA, encontramos eš₃ como “casa” o “pieza”. En ESG, ab figura como “ventana” o “abertura” y eš₃ como “santuario”. En ATS, ab también es traducido por “mar” y eš₃ por “templo”, “santuario”, “casa”, “fiesta mensual”.

⁸⁷ En ATS, Engur deriva de *a-ap-au-um*, esto es, el Abzu.

de la creación, las aguas dulces (Abzu; *Apsû*) y el mar primordial (*T'iamat*) se confundían en un mismo elemento acuoso e informe, como lo relata el *Enūma Eliš*⁸⁸. El poema babilónico tenía como personaje central a Marduk y planteaba la creación del cosmos, la subyugación del caos y el establecimiento del orden. El *Apsû* se representaba como una entidad masculina, generadora de la fertilidad, opuesta a *Ti'amat*, símbolo de la confusión y la infecundidad.

Sobre el Abzu, se edificaba la ‘casa’ de Enki, el patrono de la abundancia, cuyo símbolo era el ‘árbol de la vida’ (Fig. 5). En la mayoría de los santuarios, encontramos un árbol que personificaba la regeneración de la naturaleza y que obviamente se conectaba con el culto a esta divinidad. En diversos templos, se halla incluso cierta evidencia de la construcción de jardines y bosques que emulaban el Edén inaugural. El ‘árbol de la vida’ se colocaba en el centro del anterior escenario, acompañado de un recipiente con agua que imitaba al Abzu (WIDENGREN 1976 [1945]: 304; 1960: 5-6).



(a)



(b)



(c)

Fig. 5: La representación del “árbol de la vida” en improntas de sellos cilindros: (a) es de época acadia, (b) y la (c) son del período Temprano de Larsa. Tomada de FRANKFORT 1955a: figs. 659, 708 y 710

⁸⁸ Cf. FRANKFORT *et al* 1954 [1946]: 223-242, para una descripción detallada del *Enūma Eliš*, escrita por Jacobsen. También, consultar JACOBSEN 1968: 104-108; 1976.

Las impresiones sobre sellos cilindros reiteraban el tópico que se denominaba “vaso manante”, asociado a los dioses de la fertilidad, especialmente Enki y su equivalente acadio Ea (Fig. 6) (LOMBARDI 1992: 119-147). Indudablemente, la vasija como un receptáculo de vida y fecundidad, personificaba la potencia vivificadora del Abzu. Asimismo, el “vaso manante” se incorporaba a la representación del banquete (Fig. 7) (FRANKFORT 1955a: 38), relacionado también al culto de la redención periódica del cosmos y la ceremonia del Año Nuevo o za_3 -mu.



Fig. 6: Improntas de sellos cilindros de época acadia con la representación del “vaso manante”. La divinidad con la corona de cuernos es Enki/Ea. Tomadas de FRANKFORT 1955a: figs. 580 y 582



(a)



(b)



(c)

Fig. 7: Escenas de banquete en improntas de sellos cilindros: (a) es del DT II, (b) del DT III y (c) de época acadia. Tomadas de FRANKFORT 1955a: figs. 316, 465 y 587

En los mitos cosmogónicos, el paraíso original se ubicaba en las cercanías del Golfo Pérsico, más claramente en la región conocida como Dilmún. La zona aparecía en las fuentes como un lugar donde reinaba la paz y abundaban materias primas exuberantes. El siguiente pasaje del relato de *Enki y Ninhursag* describe la región de Dilmún:

1. [El lugar] es [puro]...
2. [la tierra de] Dilmún es pura;
3. [La tierra de Dilmún] es [pu]ra...
4. la [tie]rra de D[il]mún es pura;
5. La tierra de Dilmún es pura, la tierra Dilmún es limpia;
6. La tierra de Dilmún es limpia, la tierra Dilmún es brillante.
7. ¿Quién se había asentado en Dilmún?
8. El lugar, después que Enki se asentó junto a su esposa,
9. Ese lugar es limpio, ese lugar es brillante;
10. (¿Quién se había asentado) (en Dilmún)´?
11. El lugar (después) que Enki (se asentado) con Ninsikilla,
12. Ese lugar es limpio, (ese lugar es brillante)
13. En Dilmún, el cuervo no prefiere graznidos
14. El pájaro-*ittidu* no profiere los graznidos del pájaro-*ittidu*
15. El león no mata,
16. El lobo no roba la oveja,
17. Desconocido es el cabrito devorado por el perro salvaje,
18. Desconocido es el grano devorado...
19. Desconocida es la... viuda,
20. El pájaro que está en lo alto no su (...),
21. La paloma no inclina la cabeza
22. El ojo enfermo no dice: “Yo soy el ojo enfermo”,
23. La cabeza enferma (no dice): “Yo soy la cabeza enferma”.

Tomado con modificaciones de KRAMER & ALBRIGHT 1945: 11⁸⁹

⁸⁹ Cf. transliteración en KRAMER & ALBRIGHT 1945: 10. Una explicación del mito se puede encontrar en FRANKFORT *et al.* 1954 [1946]: 208-213, a cargo de Th. Jacobsen.

En la narración, Ninḫursag representa a la Madre Tierra que se une a Enki, personificación de las aguas de la fertilidad. En las líneas citadas, se hace referencia al *hieros gamos* entre ambos dioses, el cual acontecía en este lugar asociado al ordenamiento cosmogónico *per se*. En otro relato, la mencionada diosa creó a la humanidad tomando barro del Abzu, mientras su esposo les asignó un destino a las criaturas resultantes (Frankfort *et al* 1954 [1946]: 216-217; JACOBSEN 1981: 513-529)⁹⁰.

Es evidente que los jardines plantados en los templos se utilizaron como escenarios durante la hierogamia cósmica y, seguramente, aludían a las condiciones topográficas adyacentes al golfo pérsico, asumiendo el rol del Edén *ab origine*. En estos jardines, brotaba el mencionado ‘árbol de la vida’, de cuyo cuidado se encargaba el monarca. El rey mesopotámico, como aparecía en diversos relieves, era el custodio y el jardinero ritualista, responsable de la existencia del árbol cósmico (WIDENGREN 1976 [1945]: 305-306; 1951). Si, como dijimos, tanto el paisaje boscoso y exuberante como el ‘árbol de la vida’ personificaban la abundancia y la fecundidad, el rey era el garante del orden, la subsistencia en cada rincón de la tierra. En el mito de *Enki y Ninḫursag*, el dios patrono del Abzu cumplía el rol de jardinero y preparaba una especie de ‘regalo’/‘dote’ para entregárselo a su compañera. Durante el *hieros gamos*, ocupará el papel de esposo celestial y se celebrará un banquete como símbolo de la unión, el orden y la abundancia. Veamos cómo ocurre en el relato:

154. Llenó los diques con agua,
155. Llenó los diques con agua,
156. Llenó los campos sin cultivar con agua.
157. El jardinero en el polvo, en su alegría (...),
158. Lo abraza.
159. “¿Quién eres tú (...) [mi] jardín?”
160. Enki [respondió] al jardinero (...)
161. “[Tráeme los pepinos en sus (...)]
162. [Tráeme las manzanas en sus (...)]
163. [Tráeme las uvas en sus (...)]”.

⁹⁰ Cf. nuestro apartado 5.5. Enki/Ea y el «ser-en-el-mito» real.

165. [Él le trajo los pepinos en sus (...)]
166. Él le trajo las manzanas en sus (...),
167. Él le trajo las uvas en sus (...), las amontonó en su regazo.
168. Enki, cuyo rostro se volvió verde, tomó su bastón,
169. Hacia Uttu, Enki dirigió su paso.
170. “Quien (...) en su casa, abra, abra”.
171. “¿Quién? ¿Quién eres tú?”
172. “Yo, el jardinero, daría tres pepinos, manzanas y [uvas] como un ‘así sea’”.
173. Uttu con el corazón alegre abrió la puerta de la casa.
174. Enki a Uttu, la hermosa dama
175. Le da los pepinos en sus (...),
176. Le da las manzanas en sus (...),
177. Le da las uvas en sus (...).
178. Uttu, la hermosa dama, (...) para él, (...) para él.
179. Enki tomó su joya de Uttu
180. Él la abrazó, se colocó en su regazo
- (...)

Tomado con modificaciones de KRAMER & ALBRIGHT 1945: 17⁹¹

Asimismo, como señala Widengren, el ‘árbol de la vida’ era considerado un atributo del dios que muere y resurge de las cenizas, conocido como Tammuz o Dumuzi (1960: 8). El nombre de esta divinidad es ^dDumu - zi (d) - Ab - zu (𒌦𒍪𒀭𒂗𒍪𒀭), es decir, “Hijo legítimo del Abzu” (MEA 84 y 144). Dicha deidad encarnaba el prototipo de pastor de la región mesopotámica, consorte de la diosa Inanna. Es interesante subrayar que a Dumuzi se le atribuían cuatro manifestaciones divinas: “(1) la potencia de la savia que asciende entre los árboles y plantas, Damu; la potencia de las palmeras datileras y sus frutos, Dumuzi Ama-ušumgal-anna; (3) la potencia del grano y la cebada; Dumuzi del Grano; y (4) la potencia de la leche, Dumuzi el Pastor” (JACOBSEN 1962: 190). Los epítetos mencionados aludían a los tópicos de la regeneración y la abundancia de la naturaleza dentro de la cosmovisión mesopotámica. El nombre “Hijo legítimo del Abzu” lo relacionaba con la

⁹¹ Cf. transliteración en KRAMER & ALBRIGHT 1945: 16.

fuerza generadora de vida, con la fecundidad del cosmos. Como cónyuge de Inanna, en la mayoría de los mitos en los que aparece, interpretaba el rol de novio divino durante el matrimonio sagrado. En el plano del rito, el rey encarnaba la energía viril de Dumuzi y desposaba a la diosa de la sexualidad y la guerra para asegurar el orden y vencer al caos subrepticio en la misma naturaleza (1962: 212). Por lo tanto, el monarca mesopotámico *pertenecería* al Abzu, al mar primigenio de agua dulce y estaría enlazado con las fuerzas vivificadoras del universo y el medio ambiente.

El paisaje pantanoso de la Baja Mesopotamia obligaba a la población a vivir en un tipo de chozas de cañas, como lo hacen aún los mandeos (WIDENGREN 1976 [1945]: 305-306; 1960: 7-9). Esta clase de viviendas se asemeja a aquellas que se utilizaban ceremonialmente durante la hierogamia cósmica y que aparecían representadas en diversos objetos de culto (Fig. 8). El símbolo de la diosa Inanna es un haz de cañas (𒀭) (MEA 103) y en muchos sellos cilindros se colocaba encima de un tipo de habitáculo que seguramente emulaba el mítico ‘lecho nupcial’ (Fig. 9).

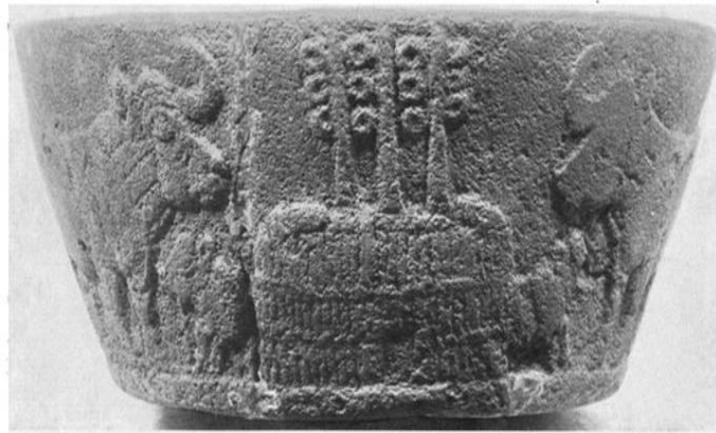


Fig. 8: Representación de una vivienda que se asemeja a una choza de cañas en un vaso de piedra, del santuario del Templo Pequeño en Khafajah. Tomada de DELOUGAZ & LLOYD 1955: fig. 98



**Fig. 9: Impresión de sello cilindro del período Uruk con un animal que porta sobre su lomo un haz de cañas, símbolo de la diosa Inanna.
Tomado de FRANKFORT 1939: pl. 3e**

En cada santuario, se construía una habitación denominada gi_6 - par_3 (*gipāru*) ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$)⁹², donde se plantaba una arboleda semejante al bosque sagrado del paraíso *ab origine*, utilizado para celebrar la hierogamia entre el rey y la *nin/entu* (reina y/o sacerdotisa principal) quien asumía el rol de esposa del dios. Dentro del gi_6 - par_3 , había una cabaña nupcial conocida como $\tilde{g}a_2$ - nun (*ganūnu*) ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$)⁹³, semejante a la choza de cañas que mencionamos anteriormente (WIDENGREN 1976 [1945]: 306-307; 1960: 12).

Como señalamos a lo largo de este apartado, el templo mesopotámico jalonaba un perímetro sagrado, posibilitaba la demarcación de una órbita religiosa. Siempre como *axis mundi* o columna cosmogónica, se ubicaba en el centro del universo. Por otro lado, el santuario se transformó en la expresión material de una metáfora ontológica, en la representación espacio-terrenal del discurso mítico. De igual modo, cada templo suponía una estructura dialógica, donde los enunciados míticos dialécticamente se conectaban con los enunciados rituales.

⁹² El término gi_6 - par_3 se compone de dos vocablos: gi_6 ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$) que traducimos como “noche”, “oscuridad”, “sombrio”, “negro” y que también puede leerse gi_2 , ge_6 , $\tilde{g}i_6$ (MEA 427; ATS 90; ESG 22); y par_3 ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$), transcrito a veces *dag*, que significa “habitación”, “sala”, “cuarto” (MEA 280). De este modo, gi_6 - par_3 hace referencia a un “cuarto oscuro” o “sala sombría” destinada para fines rituales. Según algunos autores, el gi_6 - par_3 era una estancia del templo utilizada como vivienda por el sacerdote *en* y la sacerdotisa *entu* (MEA 427 ATS 90; ESG 22).

⁹³ La palabra $\tilde{g}a_2$ - nun ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$) también puede aparecer como $\tilde{g}anun$ ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$) o e_2 - $\tilde{g}a_2$ - nun ($\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner\llcorner$) y traducirse como “depósito”, “almacén”, “granero” e incluso con el sentido de “santo aposento” o “cámara nupcial” (MEA 233, 244 y 324; ATS 89; ESG, 22). Otro término para denominar a la “cámara nupcial” es e_2 - $u\check{s}bar_x$ (ATS 83).

Capítulo 5: Mito y realeza. El «ser-en-el-mito» real⁹⁴

5.1. Mito, fertilidad y renovación del cosmos: las diosas madres del Paleolítico y el Neolítico

Desde el Paleolítico, el ser humano estableció un vínculo férreo con el medio circundante, garantizándose de este modo su supervivencia. Al arte auriñaciense del Paleolítico Superior pertenecen unas figurillas que se consideraban amuletos de la fertilidad. Estas diminutas estatuillas, denominadas ‘Venus’, eran representaciones de mujeres en miniatura con los atributos sexuales pronunciados⁹⁵. La exaltación artística de lo femenino se debió a que la hembra era la encarnada de engendrar, es decir, se la consideraba como la portadora de vida por antonomasia. Como afirma Giedion, “dichas figurillas no eran diosas sino símbolos mágicos potentes, capaces de crear nueva vida por medio del parto o de renovar la vida de los muertos, junto a los cuales fueron enterradas en tiempos más recientes” (1986 [1941]: 89). La actividad de subsistencia *per se* durante el Paleolítico era la caza y, por consiguiente, eran comunes dentro de las pinturas parietales las figuras de hombres abatiendo diferentes animales. En este caso, los diseños rupestres funcionaban como conjuros mágicos que posibilitaban la caza.

Durante el Neolítico, el hombre nómada se volvió sedentario con el descubrimiento de la agricultura. Asimismo, este nuevo período inauguró una concepción cosmogónica distinta. El ídolo de la fertilidad se transformó en una diosa, en la *Terra Mater* y *a posteriori* se la integró a un panteón de deidades antropomorfas. Finalmente, la aparición de divinidades masculinas y guerreras supuso la metamorfosis y subyugación de la diosa de la fecundidad, y así “el principio patriarcal dio paso al sangriento período que precedió a la fundación de los primeros Estados” (GIEDION 1986 [1941]: 91).

El patrón de subsistencia caza-recolección del Paleolítico sucumbió ante la alianza articulada entre los individuos y la vegetación durante el Neolítico. La dualidad hombre-

⁹⁴ La construcción ontológica de la figura real a través de arquetipos mitológicos la denominamos «ser-en-el-mito», mediante los cuales los monarcas mesopotámicos fundamentaron el poder político. Desde la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, el «ser-en-el-mito» se relacionaría con el concepto de «ser-en-el-mundo», ligado a la experiencia de los sujetos y, por consiguiente, no se presentaría como una noción abstracta o en ‘estado de vacío’ sino en conjunción con el medio en el que vive. Por consiguiente, el «ser-en-el-mito» real es una figura construida históricamente, apelando a la experiencia concreta de los soberanos mesopotámicos, que emplearían determinados arquetipos para vindicar el poder político.

⁹⁵ Cf. LEROI-GOURHAN 1968, 1982; MARINGER 1979; RICE 1981; HODGE MCCOID & MCDERMOTT 1996.

animal, representada religiosamente por la metáfora de la “sangre y los huesos”, desapareció ante la dualidad hombre-vegetación, personificada por la unión del “esperma y la sangre” (ELIADE 1999 [1976]: 68). Como afirma Eliade, “la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer se solidarizan; en consecuencia, las mujeres se convierten en responsables de la abundancia de las cosechas, pues ellas son las que conocen el ‘misterio’ de la creación [...] El suelo fértil se asimila a la mujer. Más tarde, después del descubrimiento del arado, el trabajo agrícola se asimila al acto sexual [...] La sacralidad de la vida sexual, y en primer lugar de la sexualidad femenina se confunde con el enigma milagroso de la creación. La partenogénesis, el *hieros gamos* y la orgía ritual expresan, en planos distintos, el carácter religioso de la sexualidad” (1999 [1976]: 69). Por lo tanto, el parto no era otra cosa que la expresión a escala humana de la fecundidad de la tierra, que como ésta presentaba una compleja estructura cósmica.

La vida de cada individuo quedó condicionada por el ciclo de muerte y resurrección de la naturaleza. El hombre antiguo consideraba que después de la muerte siempre había espacio para la resurrección, es decir, para una segunda vida. Así como los conjuros rituales en pro de las cosechas inauguraban un nuevo ciclo de la naturaleza, las ceremonias ante el cuerpo del fallecido funcionaban como una llave hacia una existencia posterior⁹⁶. La renovación del cosmos durante el Año Nuevo, cuando tenía lugar la hierogamia entre el dios fecundador y la *Terra Mater* (ELIADE 1981 [1956]: 90), fue asimilada al tránsito hacia esa nueva vida ultramundana. En efecto, “la vida humana no se siente como una breve aparición en el tiempo, entre dos nada; está precedida de una preexistencia y se prolonga a una posexistencia. Muy poco es lo que se sabe de estas dos etapas extra-terrestres de la vida humana, pero se sabe al menos que existen. Para el hombre religioso, la muerte no pone, por tanto, un término definitivo a la vida: la muerte no es sino otra modalidad de la existencia humana” (ELIADE 1981 [1956]: 91).

El pasaje dinámico entre la vida, la muerte y la resurrección, entre el crecimiento y el decrecimiento tenía una explicación cósmica en la “metafísica de la Luna”⁹⁷. El hombre

⁹⁶ En palabras de Eliade: “El mundo y la existencia humana se valoran en términos de la vida vegetal, y de ahí que el ciclo cósmico se conciba como la repetición indefinida del mismo ritmo: nacimiento, muerte, resurrección” (1999 [1976]: 71).

⁹⁷ La metafísica lunar exalta los principios femeninos de la sociedad. La mujer simboliza la procreación, el crecimiento, la vida, pero también personifica la muerte. Subraya la transitoriedad de la existencia, delimita

religioso consideraba que el astro lunar siempre personificaba una entidad femenina, asociada obviamente al culto de la fertilidad, de la *Terra Mater*. La Luna en su tránsito celestial nace, crece, decrece, muere y renace periódicamente y, de esta manera, “valoriza religiosamente el devenir cósmico y reconcilia al hombre con la muerte. El Sol, por el contrario, revela otro modo de existencia: no participa en el devenir; siempre en movimiento, permanece inmutable, su forma es siempre la misma. Las hierofanías solares traducen los valores religiosos de la autonomía y la fuerza, de la soberanía y la inteligencia” (ELIADE 1981 [1956]: 97).

Durante el cuarto milenio a.C., se extendió en Mesopotamia el cultivo de diferentes cereales, especialmente de cebada. La economía del aluvión mesopotámico se enfrentó no sólo las vicisitudes climáticas, sino también las condiciones palúdicas del terreno, que obligaron a los pobladores a la ejecución de diferentes obras hidráulicas y a la respectiva canalización de la zona. La hostilidad del medio ambiente se tradujo en miedo e incertidumbre entre los habitantes de la antigua Mesopotamia. De este modo, los cultos agrícolas o, mejor dicho, la veneración de deidades de la fertilidad tuvieron su origen en el dilema económico al que se enfrentaban cotidianamente los mesopotámicos. Una mala cosecha era sinónimo de devastación, hambruna y muerte (JACOBSEN 1963: 474-475).

La aparición de divinidades antropomorfas, entre ellas, el dios pastor, que luego adoptó el nombre de Dumuzi y la diosa de la fertilidad, conocida después como Inanna, garantizaban la renovación del ciclo cósmico. La complementariedad dual entre la deidad de los pastores y la divinidad que personificaba la fecundidad *per se* se representaba de forma ritual anualmente, acompañando el ‘(re)nacimiento’ de la vida, la puesta en marcha de un nuevo ciclo agrícola.

La opacidad del fenómeno religioso mesopotámico dentro de las representaciones estéticas de época temprana dificulta el reconocimiento de los atributos correspondientes a cada entidad divina. Más aún cuando los rasgos que creemos que pertenecían únicamente a las divinidades también constituían matices identitarios de muchos monarcas. Esto sucede cuando analizamos la simbología presente en diversas improntas de sellos-cilíndricos del DT, así como también al enfocarse en el estudio de la estatuaria mesopotámica temprana.

metafóricamente cada una de las ‘fases’ de la vida. Lo femenino está unido a la fertilidad y, por ende, al cambio estacional de la naturaleza.

Las esculturas antropomorfas del DT condensaban las facciones de las deidades principales del panteón mesopotámico. Muchas de ellas representaban a la “Gran Diosa Madre”, asociada al culto en todo el Cercano Oriente antiguo (e incluso en la Grecia pre-helénica), al dios de la fertilidad, quien aparecía en los mitos como su consorte y también como su hijo (FRANKFORT 1935: 110 y 115).

La presencia de la diosa de la fertilidad desde época Uruk aseguraba una posición privilegiada a la mujer en la sociedad. El ídolo de la fertilidad, que en dicho período se transformó en la Gran Madre Tierra desempeñó un rol central dentro del complejo mítico-ritual mesopotámico. La divinidad dadora de vida, asociada al ciclo de crecimiento, muerte y renacimiento de la naturaleza, se relacionaba de manera intrínseca con la institución monárquica. Durante el DT, el poder político estaba ligado íntimamente a la clase sacerdotal y, en efecto, era demasiado complejo delimitar las implicancias de lo administrativo y de lo religioso en forma separada. La autoridad del *ensi* o el *en*, el sumo sacerdote del santuario matriz, en una trama dicotómica condensaba los atributos propios de un dirigente estatal, así como también las funciones que competían a un líder ritual.

Era común la vinculación del monarca mesopotámico con la imagen de un pastor que cuidaba de su rebaño. Por ello, dentro de la ceremonia del Año Nuevo, cuando tenía lugar el *hieros gamos*, el gobernante asumía el rol de novio divino, es decir, se convertía en Dumuzi. El papel de esposa del dios pastor era ocupado por la sacerdotisa principal del templo, la *nin-dingir*, que encarnaba a la diosa Inanna. Por consiguiente, el rol de la mujer, sobre todo el de la *nin-dingir*, legitimaba el cargo monárquico y sacralizaba la figura del rey durante la hierogamia.

5.2. Mater dolorosa

El monarca en el papel de Dumuzi, esto es, como el “dios doliente”, la divinidad que agonizaba, moría y renacía, tenía su contrapartida en la “diosa de luto”, la *Mater Dolorosa*, quien estimulaba su resurrección. La plañidera lloraba angustiada y lamentaba la muerte de su esposo (Inanna), hijo (Ninsun) o hermano (Geštinanna) (KRAMER 1983b: 75-77). Las composiciones poéticas al respecto eran abundantes y siempre la “diosa de luto”

intercedía para provocar el renacimiento del “dios doliente”⁹⁸. En el caso de Inanna, este rol doliente –que se manifiesta en el *Diluvio Súmer*o y en el subgénero literario conocido como “lamentación”– es trasgredido, ya que se muestra vengativa y destructiva como vemos en el *DII*.

La preponderancia del rol femenino se debía a la centralidad que poseía el culto a la fertilidad, la dependencia para con los mandamientos de la *Terra Mater*, que se resumían en el desarrollo armonioso de las actividades agrícolas. Muchos autores hablan de la subsistencia de una especie de matriarcado en pugna con un patriarcado belicista emergente. Asimismo, creemos que el culto a la diosa de la fertilidad era un símbolo de hegemonía femenina, la supremacía de una casta sacerdotal compuesta por mujeres, como lo señalan diversos autores (JACOBSEN 1976; WAKEMAN 1985; GOLDSMITH & GOULD 1990).

La iconografía mesopotámica redonda en diversos tópicos vinculados a la exaltación de lo femenino como la mítica águila con cabeza de león, la cual tiene un orificio en el vientre que muchos autores designan como “ombligo”. Definitivamente, la aparición del *omphalos* en cualquier tipo de representación antropomorfa o zoomorfa denotaba que el sujeto caracterizado es una mujer o un andrógino, emparentado con el culto a la fertilidad (GOLDSMITH & GOULD 1990: 143, 147, 152 y 154). Ciertos animales mitológicos, como los leones sin melena, podían ser entidades femeninas o seres asexuados que también estaban asociados al recinto de la divinidad de la fecundidad (GOLDSMITH & GOULD 1990: 149). La continua repetición de estas criaturas en las improntas de sellos cilíndricos y sobre otros soportes de época temprana confirmaban la hegemonía de un sacerdocio femenino, que posteriormente fue subyugado por la complejización de la estructura social y su exacerbado carácter bélico.

⁹⁸ Aunque Kramer postula que la aparición del tópico de la “diosa de luto” en la literatura súmera se produjo recién en época de Ur III, creemos que existen evidencias suficientes como para probar la presencia mítico-ritual del mismo ya en el período Uruk. El vaso de alabastro dedicado a la diosa Inanna, que data del 3200 a.C., es un claro ejemplo de ello. Kramer sostiene que la divinidad plañidera “aparece en numerosas y diversas formas: como la reina divina que lamenta la destrucción de su ciudad y su templo, la supresión de su culto y el sufrimiento del pueblo saqueado y devastado. O ella es la esposa, la hermana y hasta la madre de Dumuzi, o alguna figura semejante a él, quien ha sido conducido al Inframundo, un trágico destino que simboliza la muerte del rey y la destrucción de la ciudad y el templo de dicha diosa” (1983b: 70).

Los centros de poder económico y político durante el DT eran los templos, los cuales se encontraban fuertemente jerarquizados. Como vimos en apartados anteriores, en la cima de estas instituciones religiosas se halla el *ensi*, acompañado de su consorte la *nin*. A fines del DT y con más fuerza en época acadia, se produjo un cambio en las bases del poder político que condujo al ascenso de las estructuras palaciegas como centros dirigentes. Esto supuso, además, la ascensión de una monarquía de carácter belicoso, el avasallamiento de la clase sacerdotal y el advenimiento de una sociedad profundamente paternalista (WAKEMAN 1985: 7-20).

Asimismo, la divinidad dadora de vida, vinculada a la fertilidad se transformó en una diosa guerrera, sedienta de sangre y vinculada a la prostitución sagrada. Basta con analizar el sentido que adquirió en época acadia el signo para Inanna (𒀭𒊩), el cual comenzó a leerse *Ištar* y se lo asoció, además, al concepto *irnina*, “victoria” y, por extensión, “conquista” (MEA 103; JACOBSEN 1963: 476). En efecto, la diosa de la fertilidad y la sexualidad ahora era una deidad relacionada con la violencia, que garantizaba el éxito en el campo de batalla. La diosa Inanna adoptaba caracteres masculinos, aparecía como una entidad andrógina y se afiliaba su culto con la emergente monarquía semita. La expansión del reino acadio y la correspondiente conquista del Cercano Oriente estaban legitimadas simbólicamente por la intromisión de la diosa de la guerra *Ištar* (ROHRLICH 1980: 86-88).

De todos modos, la fuerte militarización de la sociedad mesopotámica no era un atributo exclusivo del período acadio, ya que podemos apreciarlo desde el DT III, cuando el dios Enlil, vinculado a las tempestades, se convirtió en una divinidad guerrera, que intercedía en todos los enfrentamientos librados. Lo mismo sucedía con otras deidades del panteón mesopotámico que, debido a la intensa actividad guerrera de la sociedad, adoptaron rasgos agresivos, como por ejemplo, el patrono de Lagaš, Ninġirsu.

En diversos contextos mítico-rituales, podemos ver cómo las divinidades masculinas asumían roles centrales frente a las sometidas deidades femeninas, incluso en los relatos cosmogónicos. Durante la ceremonia del Año Nuevo, cuando se recreaban varios pasajes del *Enūma Eliš*, el dios Marduk aniquilaba a Ti'amat, una entidad femenina que personificaba al océano primordial (ROHRLICH 1980: 96). Marduk simbolizaba la virilidad y el despotismo, la preponderancia de los hombres sobre las mujeres, la subyugación de éstas en una sociedad extremadamente patriarcal (ROHRLICH 1980: 97). Sin embargo, las

mujeres continuaron ocupando posiciones privilegiadas y desempeñando cargos religiosos y políticos de elevada talla jerárquica (STOLL 1995).

Podemos afirmar sucintamente que el proceso de neolitización edificó un nuevo constructo cosmogónico, en el que el culto a la fertilidad de la tierra tuvo su origen en un modo de subsistencia diferente: la agricultura. Como vimos a lo largo de este apartado, la transformación del ídolo de la fecundidad en la “Gran Diosa Madre” se produjo cuando se erigió un panteón integrado por una multiplicidad de deidades antropomorfas.

Asimismo, el surgimiento del estado, en el aluvión mesopotámico, condujo a una mayor complejidad de la trama social y al aumento de los conflictos entre los diferentes centros urbanos. Finalmente, la radicalización de las pugnas interestatales se tradujo en una fuerte militarización de la sociedad y en un cambio exacerbado de la cosmovisión. Muchas de las divinidades vinculadas al ciclo agrícola no sólo fueron entidades involucradas con la fertilidad y la tierra, sino que además se transformaron en deidades violentas relacionadas con los aspectos tremendos-nefastos.

5.3. Inanna y el «ser-en-el-mito» real

La devoción por la diosa Inanna transcurrió paralelamente al culto a la fertilidad. Para fines del período Uruk Tardío, cuando aparecieron los primeros textos en escritura cuneiforme, podemos dilucidar gráficamente el signo correspondiente a la diosa de la fecundidad (NISSEN 1986). Un haz de cañas () antecedido por el determinativo divino () es interpretado con el valor de ^dInanna (MEA 103). Asimismo, abundan en las imágenes de sellos-cilíndricos y sobre otros soportes ciertos tópicos que exaltaban la sexualidad femenina (Fig. 10). Un ejemplo de ello es el vaso de Uruk (Fig. 11), donde el símbolo para Inanna se erige como el ícono predominante en la escena representada (CABRERA PERTUSATTI & VAN DIJK 2012).



Fig. 10: El símbolo de Inanna en época Uruk.

Tomado de SZARZYŃSKA 1997: 150, Fig. 1

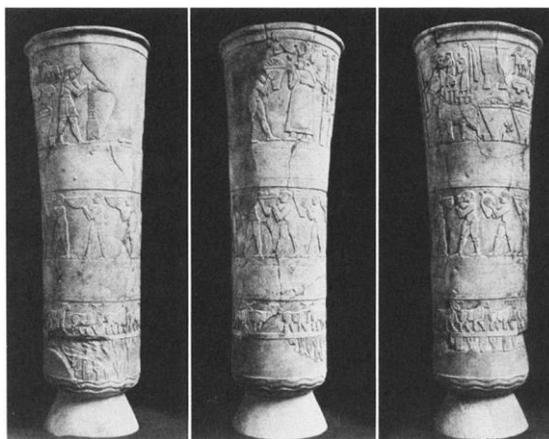


Fig. 11: “Vaso de Uruk o Warka”.

Tomado de PERKINS 1957: lámina 17

Además, otra figura preponderante sobre el recipiente es un personaje femenino que quizás desempeñe el rol de la deidad de la fecundidad durante el *hieros gamos* (LEICK 2002 [2001]: 79-80; COLLINS 1994: 108-109). Por otra parte, se simboliza la afluencia de bienes hacia el templo de la divinidad en calidad de ofrendas.

Siguiendo el análisis que Jacobsen realiza del término “Inanna”, podemos reconocer en él una construcción genitiva. Según dicho estudioso, el nombre de la divinidad de la fertilidad deriva del término *nin-an.a(k)*, *i.e.* “Señora del Cielo” (JACOBSEN 1963: n. 6)⁹⁹. Asimismo, el signo cuneiforme puede adoptar el sentido de *mušlanu*, que se descompone gramaticalmente en *in-nin* o *nin₉*, un epíteto honorífico de diversas diosas (JACOBSEN 1963: n. 6). Cuando se traduce al acadio, es leído *irmina*, *i.e.* “victoria”, “conquista” (1963: n. 6). En efecto, la etimología del nombre semita nos ayuda a discernir el nuevo aspecto adoptado por la diosa, la cual se transformó en un símbolo bélico a través del teónimo “Ištar” (1963: n. 6)¹⁰⁰.

⁹⁹ La *-a(k)* final indica la declinación genitiva, y la *(k)* aparecería sólo si el vocablo siguiente comenzase con vocal. *A posteriori*, el término pierde la *n-* inicial, dando lugar a *in-an.a(k)*. Otra lectura del signo , tardíamente , puede ser *inanna.k*, *ninni₆* o *innin*, y ser utilizado como un determinativo para los nombres de las deidades femeninas asociadas a la fertilidad (MEA 103). Otro teónimo aplicado a Inanna es ^dNin-ku₃-nun-na, denominación utilizada en URUXKAR^{ki} (ATS: 109).

¹⁰⁰ Otro modo de escribir el nombre de esta divinidad es  , que debe leerse ^dEš₄-tar₂ o ^dIštar (MEA 418).

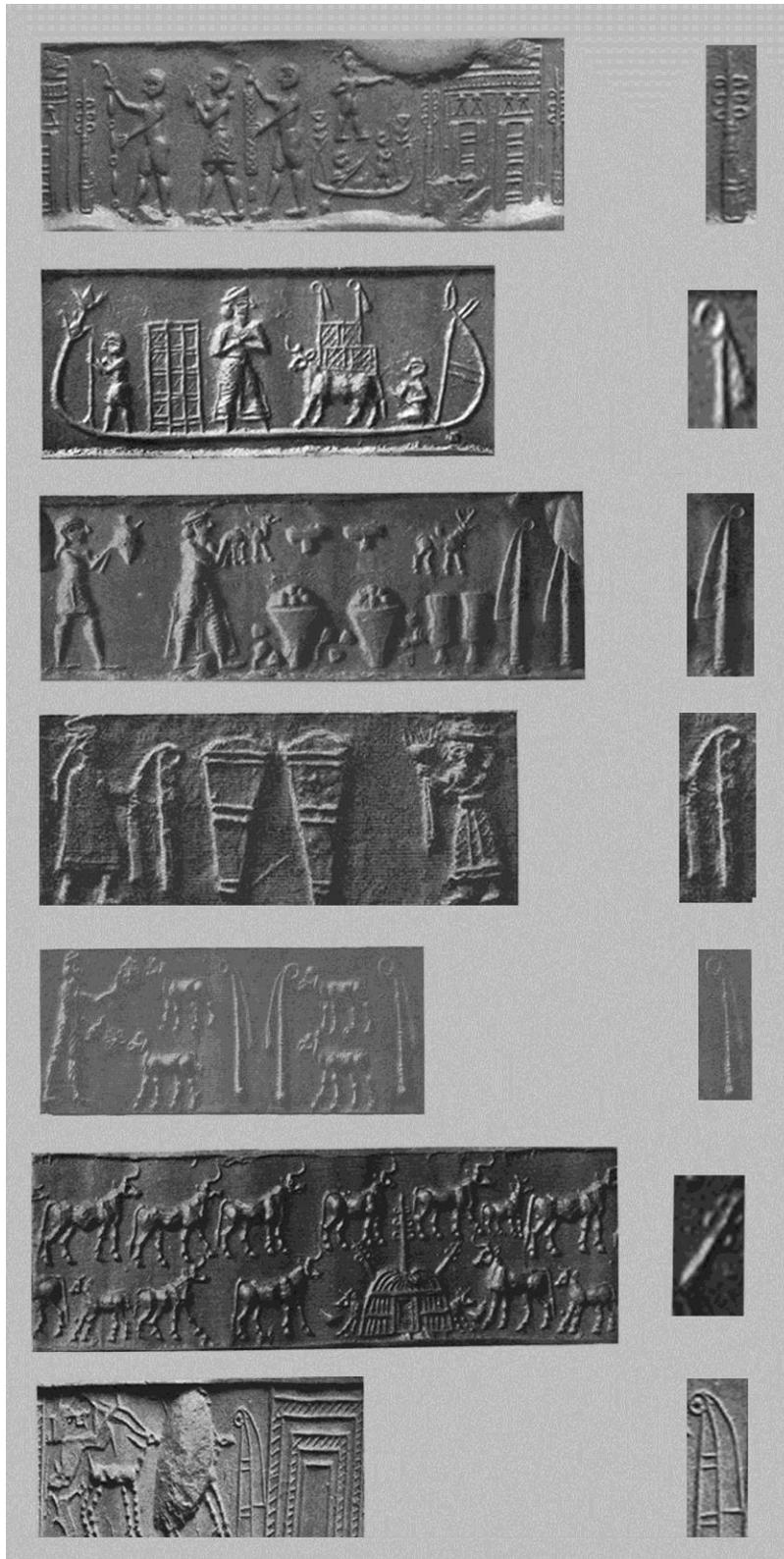


Fig. 12: Variantes del símbolo de Inanna en sellos cilindros de los períodos Uruk y Jemdet Nasr. a-e, tomados de FRANKFORT 1939: Pls. III y V; f y g, tomados de FRANKFORT 1939: Pls. VI y VII

En diversos sellos cilindros, donde el estilo naturalista de las etapas precedentes desaparecería frente a otro más humanizado y, por tanto, donde se evidenciaban ciertos patrones mitológicos, los símbolos conectados a Inanna daban cuenta de la adscripción de un sacerdocio encargado de su culto.

La representación de santuarios en asociación con los símbolos de la deidad mesopotámica de la fertilidad y la guerra recorrían variadas estampas realizadas sobre sellos cilindros (Fig. 12 a-b; f-g). Las escenas de pastores alimentando al rebaño aparecían en coalición con el símbolo de Inanna (Fig. 12 e), así como también eran usuales aquellas que ostentaban la concurrencia de dádivas hacia el templo de la diosa (Figs. 12 a, c-d).

El recinto sagrado y la simbología de Inanna aparecían juntos al estar vinculados con las figuras de carneros, gacelas y ganado vacuno. Asimismo, su representación en el plano mítico como un carnero o vaca sagrada, en una de sus manifestaciones, reflejaba su carácter de deidad de la fertilidad (COLLINS 1994: 114).

Otro aspecto de la expresión iconográfica del culto de Inanna era el *gigūnu* o cabaña nupcial hecha con cañas, donde tendría lugar el “matrimonio sagrado” (Figs. 12 f y 13) y al que ya mencionamos. En los sellos cilindros, es evidente la vinculación que existía entre el *gigūnu*, la vaca sagrada y el haz de cañas de la diosa, resaltando los aspectos fecundativos.

En época acadia y posterior, Inanna, identificada con Ištar, aparecía como una leona; es decir, asumiendo una actitud agresiva y belicosa, a la vez que continuaba exaltado su carácter de divinidad sexual, enlazada con la fertilidad. También, existen otras figuras de la diosa como una entidad alada, con o sin armas, garras de águila en vez de pies y una tiara con cuernos (Figs. 13 y 14).



Fig. 13: Representación de Ištar en sellos cilindros del período acadio.

Tomada de FRANKFORT 1939: Pls. XIX y XX

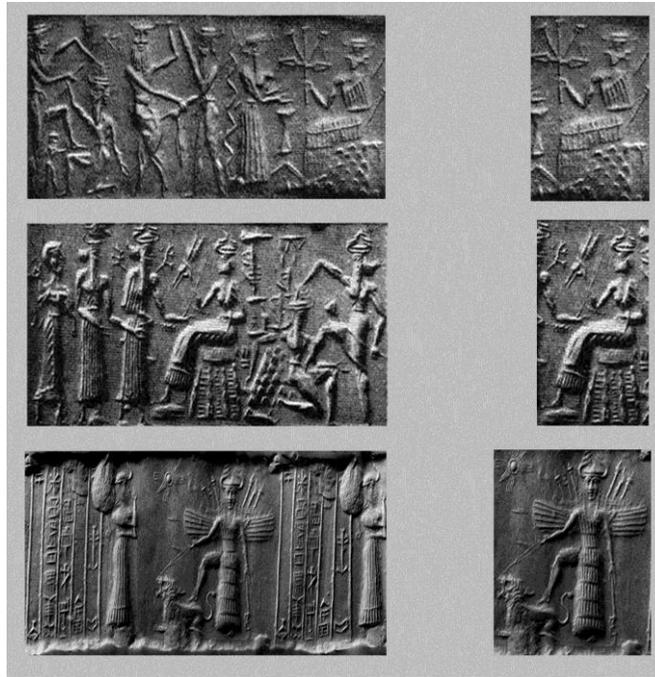


Fig. 14: Representación de Istar en sellos cilindros del período acadio.
 a y b, tomadas de FRANKFORT 1939: Pls. XIX-XX; c, tomada de PORADA 1983: Fig. 25

La asociación ave-deidad femenina es evidente en las representaciones estéticas mesopotámicas (ALBENDA 2005: 187). De este modo, la iconografía denuncia la androginia de la divinidad, su carácter híbrido e inclasificable, que también se explicitaba en el *DII*.

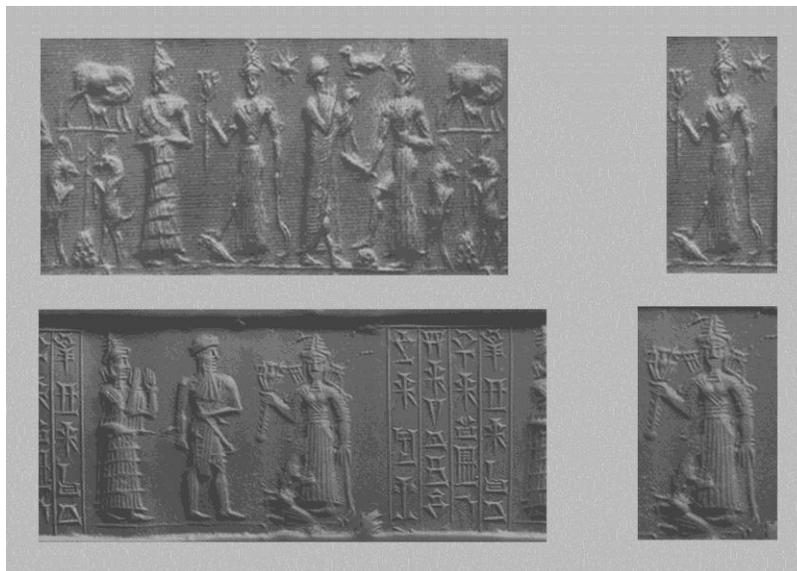


Fig. 15: Representaciones de Istar en sellos cilindros de época paleobabilónica.
 a, tomada de FRANKFORT 1939: Pl. XXVI; b, tomada de PORADA 1993: Fig. 24

La apariencia belicosa y, por tanto, la exaltación del *puluḫtu*¹⁰¹ o carácter dionisiaco de Ištar era un arquetipo simbólico presente en sus representaciones iconográficas (Fig. 13 a) y mitológicas. La deidad aparece parada sobre un león, al cual subyuga y con su mano derecha sostiene un cetro, e incluso puede estar alada (Fig. 14 c y 15 a) o con armas que brotan de su espalda (Figs. 13, 14 c y 15 b). Asimismo, Ištar también se manifiesta como una deidad entronizada, ante la que acuden diversos personajes sagrados presentando ofrendas, haciendo libaciones o celebrando rituales en su honor (Fig. 14).

La deidad protectora de los animales domésticos y las actividades agrícolas (JEAN 1931: 15), en época acadia se convirtió en una divinidad belicosa, que avaló el proceso de expansión de la dinastía de Sargón (ROHRLICH 1980: 91). Durante la hegemonía acadia de Mesopotamia, el concepto *ištaru* comenzó a utilizarse como un apelativo aplicado al conjunto de las divinidades femeninas (BOTTÉRO 2001 [1998]: 38; GIEDION 1986 [1941]: 96; WAKEMAN 1985: 20; HARRIS 1991: 271)¹⁰². La diosa Inanna, como el planeta Venus, junto a su hermano Utu (el Sol) y su padre Nanna (la Luna) formaban la tríada de dioses astrales que se complementaba con la tríada de dioses cosmogónicos (Anu, Enlil y Enki) (ELIADE 1999 [1976]: 98, 103 y 104; WAKEMAN 1985: 19). En época paleobabilónica, las deidades astrales asumieron posiciones preeminentes frente a las otras tres, adoptando nombres semitas: Ištar (Venus), Šamaš (el Sol) y Sîn (la Luna) (ELIADE 1999 [1976]: 104). Además, debemos destacar la importancia que adquirió el dios Marduk con respecto a Enlil dentro del panteón mesopotámico, como se evidencia en el *Enūma Eliš*.

El teónimo Ištar proviene del nombre Eštar, el cual deriva de ‘Attar, una divinidad ugarítica masculina, cuya contraparte femenina es ‘Attart/ ‘Ashtart. Ambas deidades eran manifestaciones sexuadas del planeta Venus: ‘Attar, como la estrella matutina (masculina), y ‘Attart, como la estrella vespertina (femenina). Esta dualidad religiosa nos ayuda a entender por qué la Inanna súmera se presentaba como una diosa de la guerra y de la fecundidad en simultáneo, *i.e.* poseía caracteres femeninos y masculinos yuxtapuestos (COLLINS 1994: 110-111). En el vaso de Uruk, por ejemplo, encontramos el haz de cañas delante de un carnero, y detrás de ellos, observamos la presencia de una leona. Muchos

¹⁰¹ Sobre el *puluḫtu*, ver la discusión terminológica que realizamos en relación a dicho vocablo y la expresión *melammu*.

¹⁰² Según Collins, el período acadio puede denominarse como la “Dinastía de Ištar” debido a la importancia que adquirió el culto a la diosa de la guerra y la sexualidad (1994: 111).

autores señalan que el carnero está asociado a la dicotomía femenino/fértil que subyace en Inanna, y la leona al principio bélico/masculino, que también se vincula a esta diosa (COLLINS 1994: 113-114)¹⁰³. Además, al recinto de culto de dicha deidad se asocian el águila y la lechuza¹⁰⁴.

La manifestación de Inanna dentro de la cosmovisión mesopotámica debe pensarse como una “reconciliación de contrarios”; es decir, como un fenómeno religioso paradójico que transitaba bipolarmente entre lo racional y lo irracional (HARRIS 1991: 263). Inanna se configura, de este modo, como el símbolo sexual *per se*, y, asimismo, como una entidad belicosa. Dicotómicamente, la divinidad se posiciona en el filo de las antinomias y personifica el orden y el desorden, la estructura y la antiestructura. Desde de la perspectiva de V. Turner (1988 [1969]; 1980 [1967]; 1979a y b; 1992 [1983]), Inanna se erigía como un personaje *liminal*, que habitaba en los *limes* y jamás encontraba un punto de quietud y/o estabilidad (HARRIS 1991: 265). Por otro lado, la diosa del amor y la guerra encarnaba lo que F. Nietzsche denomina “dionisiaco”; es decir, la transgresión de la norma y el orden (2007 [1870]; 1990 [1871/72]; HARRIS 1991: 268). Las ceremonias en honor a Inanna seguramente representaban el quiebre de la ley, la exaltación de las pasiones, la entronización de lo instintivo.

Inanna se presenta, a lo largo del *corpus* mítico mesopotámico, como una *Mater Dolorosa* ante la muerte de su esposo (Dumuzi), pero paradójicamente es ella quien lo conduce a ese trágico final (KRAMER 1983b). Asimismo, la divinidad de la fertilidad adopta una fisionomía andrógina, se presenta con caracteres de hombre y mujer yuxtapuestos. Además, se perfila como una gran madre y también desempeña el rol de esposa del rey (HARRIS 1991: 269-270).

El personal asociado a su recinto estaba constituido por prostitutas, eunucos, hieródulas y travestis que ejercían papeles significativos durante los rituales en honor a Inanna (HARRIS 1991: 271 y 276). Los templos mesopotámicos tenían entre sus miembros diversos personajes que poseían nombres que denotaban etimológicamente ciertos rasgos asexuados, *e.g.* los *assinnu*, los *ḥabbūbu*, los *kurgarrū*, los *kulu’u* y los *pilpilu* (HARRIS 1991: 276).

¹⁰³ Según Harris, Ištar era la única diosa a la que se le colocaba el epíteto de “leona” (*labbatu*) (1991: 272).

¹⁰⁴ Nótese la semejanza articulada entre el nombre ^dInanna y ^dnin-ninna₂^{mušen} (en acadio *eššebu*), traducido como “pájaro de mal agujero”, “lechuza” y/o “águila” (ATS: 109).

‘personificar’ el carácter ambiguo de la misma Inanna. De este modo, mientras tenía lugar el ritual, los participantes no se presentaban ni como humanos ni como animales, sino que como entidades antropomórficas danzaban para trasgredir el ordenamiento social (HARRIS 1991: 275). En efecto, el movimiento se sublevaba contra el equilibrio y lo andrógino se manifestaba como un neutralizador de la antítesis masculino/femenino (HARRIS 1991: 277).

En diversas representaciones del DT, los monarcas y los sumos sacerdotes aparecen con el torso descubierto y llevando un faldellín (GROENEWEGEN-FRANKFORT 1987: Figs. LVI; LVII A y B; LVIII y LIX). Además, en todas las imágenes, el busto de estos personajes se encuentra exaltado. Algunos estudiosos postulan que la magnificación iconográfica del pecho en los hombres era un indicador de ginecomastia, un trastorno generado tanto por un desbalance hormonal así como también por castración (GOLDSMITH & GOULD 1990: 146 y 152). Por consiguiente, siguiendo esta opinión, muchos cargos religiosos y políticos de elevada jerarquía, e incluso el de rey, fueron ocupados por eunucos. Esto denota la pujante influencia que ejerció el culto a la diosa Inanna sobre diferentes cargos en la cúspide de la jerarquía social.

5.3.1. *El descenso de Inanna al Inframundo*

En el mito del *DII*, se explicita el viaje de Inanna hacia el *Kurnugi*, donde se resaltan sus principales rasgos. Como sostienen diversos autores, en el *DII* podemos hablar de polifonía, dado el vínculo con otras narraciones mesopotámicas, como *El sueño de Dumuzi* y *Dumuzi y Geštinanna*¹⁰⁶ (SLADEK 1974: *passim*; KATZ 1996: 93). No obstante, en el *DII*, existirían una serie de inconsistencias aparentes, que si bien tendrían reflejo en la cosmovisión religiosa mesopotámica, como la entrega de Dumuzi a los *galla*, una vez que la deidad vuelve del *Kurnugi*, no se repiten en otra evidencia epigráfica. Inanna se mostraría hostil y vengativa, de forma diferente a las imágenes que podemos encontrar en la poesía amatoria referida a ella y al ritual del *hieros gamos* (KATZ 1996: 101).

¹⁰⁶ Cf. *Dumuzi y Geštinanna*: tug_2 - ba_{13} kug^{tug_2} $pala_3$ - a tug_2 nam - nin - zu nam - ba - mu_4 - mu_4 - un kur - $še_3$ ed_3 - de_3 (*No te pongas tu sagrado traje ‘ba’, no te pongas los trajes de suma sacerdotisa, desciende hacia el Inframundo*) / men kug me - te ka $silim$ - ma $saḡ$ - zu - a um - ta - $ḡa_2$ - ar kur - $še_3$ ed_3 - de_3 (*Quítate el sagrado tocado, el espléndido ornamento de tu cabeza, desciende al Inframundo*) / $ḡi$ - li - a igi - zu la - ba - ni - in - du_7 kur - $še_3$ ed_3 - de_3 (*No realces tu apariencia con una peluca, desciende al Inframundo*) (Adaptado de ETCSL c.1.4.1.1).

Por otra parte, en el *DII*, se señala la noción de tránsito y la movilidad entre diferentes niveles espaciales; en este caso, el Cielo, la Tierra y el Inframundo. El concepto de tránsito o pasaje puede rastrearse en diversos textos literarios mesopotámicos. En varias inscripciones reales, a diferencia de los anteriores –con una evocación claramente religiosa–, se explicita el encuentro y el vínculo entre dos partes a través de una superficie –ontológica u óptica– de contacto, *i.e.* el momento liminal donde la misma existencia se muestra comprometida. La eterna búsqueda de ordenamiento, por el hombre antiguo, necesita de la colocación de un *limen* entre el mundo de los vivos y el Inframundo, que en Mesopotamia se da de forma similar que en otras culturas del Próximo Oriente antiguo, como en Egipto.

En lengua súmera, existe una copiosa terminología para señalar el espacio que hace referencia al Inframundo. No obstante, el vocablo, que aparece con mayor frecuencia, es *kur*, como vemos en el *DII*; *e.g.* ^dInanna kur-š_e₃ i-im-ğen (*Inanna fue hacia el Inframundo*)¹⁰⁷. El significado del término es “montaña” o “región montañosa”, pero dada su polisemia, también indica “país (extranjero o enemigo)”, “oriente”, “éxito”, “botín”, “llegar”, “alcanzar”, “encender”, “salir (el sol)”, “tomar”, “lograr” (*MEA*: 366; *SL*: 151). No obstante, en los textos míticos, entre ellos en el *DII*, el término que se presenta con frecuencia es *kur* o *kur-nu-gi*₄ (“País sin retorno”).

Otros términos para señalar el Inframundo, son *arali/a*, nombre dado a un desierto en un mito de Dumuzi: *e*₂-a-nir-ra-gal-gal-la, “grandísima casa de luto”; *ğansis* o *ğasis*_x; *hubur*; *ki-kal-la-kal-la*, “lugar desértico”; *ki-nu-gi*₄, “lugar sin retorno”; *lam*; *urugal*, “gran ciudad” (*SL*: 23, 55, 96, 114, 139, 140, 156 y 303).

En el *DII*, se emplea la construcción *abul-la kur-ra* o “puerta del Inframundo” para delimitar la idea de “umbral”, que se conecta con la expresión ^(giš)*kun*_{4,5} y, también, con el vocablo *kur*, señalados precedentemente. La palabra *abul* surge de la unión de los signos *ka*₂, “puerta”, y *gal*, “grande”, *i.e.* *KA*₂.*GAL* = “puerta grande”. Asimismo, en súmera, encontramos los términos *ga-an-zir*₂ [*šE*₃-*KA*], *ga-an-ze*₂-*er*,

¹⁰⁷ La palabra *kur* se representa por los pictogramas  y  en época Uruk y Jemdet Nasr, respectivamente. En súmera clásico y neosúmera, se escribe con los signos  y , de forma correspondiente, mientras en el período paleobabilónico se utilizan los cuneiformes  y  (*MEA*: 366).

ganzer_{2,3}, ganzir y ḫilib/ḫalib [IGI.KUR], que refieren a la “entrada al Inframundo” (SL: 75 y 113). El vocablo ganzir es el que aparece cuando Inanna ingresa al *Kurnugi*.

El comienzo del *DII* señala cómo la diosa de la guerra y la fertilidad abandona su morada celestial y realiza un periplo por siete templos mesopotámicos antes de descender al Inframundo. De acuerdo a G. Buccellati, el recorrido está marcando un itinerario por siete urbes: Uruk, Badtibira, Zabalam, Adab, Nippur, Kiš y Akkad. Asimismo, el itinerario tendría, como punto final, Kutha, la residencia de los dioses del Inframundo. Justamente, en la versión acadia, Ištar ingresa a dicho sitio (BUCCELLATI 1982: 3-4). Veamos cómo se describe, en el relato, el pasaje:

an-gal-ta ki-gal-še₃ ḡeštug₂-ga-ni na-an-gub

*Desde la inmensidad celestial hasta el gran abismo*¹⁰⁸ *ella posicionó sus orejas*¹⁰⁹,

[...]

^dInanna an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

Inanna abandonó el Cielo, abandonó la Tierra; hacia el Inframundo bajó.

nam-en mu-un-šub nam-lagar mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

La dignidad de en abandonó, la dignidad de lagar abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Unug^{ki}-ga E₂-an-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

Al Eanna en Uruk abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Bad₃-/tibira\^{ki}-a E₂-muš₃ (INANNA)-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-[e-a]-ed₃

Al Emuškalamma en Badtibira abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Zabalam (ZA.MUŠ₃.UNUG)^{ki}-a Gi-gunu₄ (GU₁₅)^{ki}-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

¹⁰⁸ El término an-gal se traduce literalmente como “gran Cielo”, pero creemos que alude a la “inmensidad celestial”, la morada de la diosa Inanna. Asimismo ki-gal hace referencia a la “gran tierra”, por lo que pensamos que el concepto representa lo opuesto a la “inmensidad celestial”. En efecto, ki-gal funciona como sinónimo de kur, “Inframundo” (ver *ATS*: 55). Kramer traduce sendos vocablos como “*great above*” y “*great below*” respectivamente (*IDNW*: 1).

¹⁰⁹ ḡeštug₂ (GIŠ.TUG₂.PI) significa “oreja”, pero también puede corresponder al español “mente”, “conocimiento”, “sabiduría”, ya que para los antiguos mesopotámicos el sentido del oído es la fuente del aprendizaje y, por extensión, del conocimiento (*ATS*: 55). También, en *ATS* encontramos el término ^{giš-}tug₂ḡeštug como “oreja”, ^{giš-}ḡeštug^{tug₂} como “sabiduría” y geštu(g) con el sentido de “oído”, “atención”, “inteligencia” (*ATS*: 89-90).

Al Gigununa (o Giguna) en Zabalam abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Adab (UD.NUN)^{ki}-a e₂-šar-ra mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

Al Ešara en Adab abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Nibru^{ki}-a Bara₂-dur₂-ğar (NINDA)-ra mu-un-šub [kur-ra ba-e-a-ed₃]

Al Baradurgarra en Nippur abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Kiš^{ki}-a Ĥur-sağ-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-e-[a-ed₃]

Al Hursagkamma en Kiš abandonó; hacia el Inframundo bajó.

A-ga-de₃^{ki}-a e₂-ul-maš^{ki} mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃

Al Eulmaš en Akkad abandonó; hacia el Inframundo bajó.

[...]

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 13932; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279.

(Adaptado de IDNW: 1 y 2 y ETCSL c.1.4.1: 1-13)

El poema marca, de este modo, un recorrido desde el sur mesopotámico hacia el norte, uniendo la meridional Uruk con la septentrional Akkad. De la misma manera, la diosa Inanna, antes de abandonar el mundo de los vivos, atraviesa siete portales, que no extrañamente equiparan la cantidad de templos que visita antes de descender al *Kurnugi* (Fig.16).



Fig. 16: Las siete ciudades mencionadas en el *DII*

El periplo de Inanna, asimismo, puede referirse a la traslación de los astros por el firmamento. Los conocimientos astronómicos y astrológicos de los mesopotámicos se

expresaban por medio del lenguaje mítico. En efecto, en el discurso religioso, se sintetizaban las apreciaciones realizadas sobre los astros, de manera tal que el derrotero ritual que se plantea en el *DII*, podría indicar la ruta seguida por algunos astros a través de la bóveda celeste, como por ejemplo, el planeta Venus o la Luna. De algún modo, el itinerario de los astros se equiparaba con el recorrido realizado por las deidades de las ciudades súmeras en el paisaje mesopotámico.

Por otra parte, Buccellati sostiene que el viaje efectuado a través de las siete ciudades mesopotámicas podría indicar el transporte de una estatua de la divinidad por los respectivos templos de las mencionadas urbes (1982: 5 y ss.). Asimismo, en relación a la hipótesis de Buccellati, podríamos pensar en la celebración del *hieros gamos* en cada una de dichas ciudades con los gobernantes, quienes asumirían consiguientemente el rol ritual de Dumuzi.

Además, antes del descenso al *Kunugi*, Inanna debe despojarse de la totalidad de sus prendas; *i.e.* quitarse cada uno de los *me* y sus atavíos ceremoniales. El tránsito al País sin Retorno es sinónimo de la desnudez mortal de la diosa (KATZ 1995). No extrañamente, la divinidad recoge la totalidad de los *me* en una cantidad igual a ‘siete’, dado que dicho número connota la idea misma de potencialidad vital.

me imin-bi za₃ mu-ni-in-kešda

Estas siete “fuerzas divinas” ella tomó.

me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-še₃ mu-un-la₂

Recogió las “fuerzas divinas”; entre sus manos las transportó.

me šar₂ ġiri₃ gub-ba i-im-ġen

La totalidad de las “fuerzas divinas” tuvo en su poder¹¹⁰.

^{tug²}-šu-gur-ra men edin-na saġ-ġa₂-na mu-un-ġal₂

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 1393; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279

(Adaptado de IDNW: 2 y ETCSL c.1.4.1: 14-16)

La importancia de los *me*¹¹¹ en la religión mesopotámica y su vinculación con la mitología propia de la diosa de la guerra y la fecundidad puede rastrearse en diversas

¹¹⁰ En sentido literal ġiri₃-gub denota la idea de “poner el pie sobre algo” (ATS: 90). Aquí podemos traducirlo como “puso el pie encima de la totalidad de las fuerzas divinas”.

construcciones litúrgicas, como en *La exaltación de Inanna*¹¹². Del mismo modo que en el *DII*, la protagonista se arroga la manipulación de los me:

nin me šar₂-ra ud dalla e₃-a

Señora de la totalidad de las “fuerzas divinas”, la que hace brillar al día.

munus zi me-lam₂ gur₃-ru ki-aḡ₂ An Uraš-e

*La mujer recta, revestida de resplandor, la amada del Cielo y la Tierra*¹¹³.

nu-giḡ An-na suḥ-kešda gal-gal-la

La ‘nugig’ de An, la de los grandísimos adornos.

aga zi-de₃ ki-aḡ₂ nam-en-na tum₂-ma

La legítima corona, la que es apropiada de la amada señoría.

me imin-be₂ šu-sa₂ du₁₁-ga

La que a las siete “fuerzas divinas” toma con sus manos.

nin-ḡu₁₀ me gal-gal saḡ-kešda-bi za-e-me-en

¡Mi señora!, de las grandísimas “fuerzas divinas”, tú eres la guardesa.

me mu-e-il₂ me šu-zu-uš mu-e-la₂

Tú transportas las “fuerzas divinas”; las “fuerzas divinas” hacia tus manos alzaste.

¹¹¹ En el campo de la asiriología, ha sido abordado por diferentes autores, e.g. OBERHUBER 1963; FARBER-FLÜGGE 1973; ROSENGARTEN 1977; ZGOLL 1997; EMELIANOV 2004, 2005, 2009 y 2010. La palabra se traduce como “fuerza(s) divina(s)” o “disposición(es) divina(s) que gobierna(n) el cosmos” (MEA 532), y, además, como “esencia”, “oficio”, “responsabilidad”, “norma ideal”, “oráculo”, “culto”, “silencio” (SL: 171). Los me fueron sistematizados en listados con un alcance claramente prescriptivo y litúrgico. Por otra parte, el término también equivale al verbo copulativo “ser” (MEA 532; SL: 171). La lista de autores que abordaron la problemática es extensa, pero consideramos que el recorte realizado se ajusta acertadamente al marco teórico que hemos expuesto de forma precedente. K. Oberhuber considera a los me como “potencia numinosa” (*numinose Wirkkraft*), “poder numinoso” (*numinose Macht*), “numen” (*Numen*), “lo numinoso” (*Numinose*) (1963: 9). Asimismo, A. Zgoll señala que los me se conectan con el nacimiento, el crecimiento y la muerte; las fuerzas de la naturaleza, el potencial bélico y el poder político (1997: 66-75).

¹¹² La autoría de dicha obra pertenece a Enheduanna, sacerdotisa del dios lunar Nanna e hija de Sargón de Akkad. No obstante, las copias más antiguas de la composición fueron fechadas en época paleobabilónica.

¹¹³ Otra traducción podría ser: *La amada de An y Uraš*. Sin embargo, creemos que la palabra *uraš* no debe ser traducida como teónimo sino como nombre común, con el sentido de “tierra”, dado que no posee el determinativo divino delante (Cf. MEA: 535; SL: 302 –en éste encontramos otras acepciones–; ATS: 124). Asimismo, el signo  admite el sonido *ib*, traducido como “interior” (MEA: 535).

me mu-e ur₄ me gaba-za ba-e-tab

Tú recogiste las “fuerzas divinas”; las “fuerzas divinas” a tu lado fueron hechas dobles [por ti].

Fragmento de *La exaltación de Inanna*. Tablilla YBC 4652, v. líneas 1-8.

(Adaptado de HALLO & VAN DIJK 1968)

La discusión sobre los *me* resulta interesante en nuestra investigación porque se los asociaba a la monarquía en algunos himnos e inscripciones reales y, por consiguiente, simbolizaban la idea de ordenamiento cósmico, que el soberano debía resguardar. Su equivalente en acadio era *paršu* y, entre sus múltiples traducciones, encontramos la de “autoridad divina”, “poder”, “decisiones de la autoridad”, “mandato”, “decreto” (CAD P: 195), que señalan la trascendencia de la institución real como sinónimo de ordenamiento por antonomasia.

V. Emelianov plantea el modo por el que el gobernante mesopotámico se transformaba en el depositario último de ese poder divino, que emanaba del cielo (2004 y 2010) y, asimismo, cómo dicha potencialidad numinosa poseía ciertos aspectos rituales, que se conectaban con algunos fenómenos de la naturaleza y el cosmos (2005 y 2009). En uno de los artículos más recientes del autor, se desarrolla un minucioso abordaje del concepto de *melammu*, en acadio, y *me-lam₂*, en súmerico (EMELIANOV 2010). El significado de *melammu* es “resplandor”, “brillo sobrenatural e imponente” (inherente a las cosas divinas y reales); “resplandor de la buena salud” (CAD M2: 9 en EMELIANOV 2010: 1109, n. 1). El estudio del vocablo *me-lam₂* plantea una fuerte vinculación con la expresión ^{tug₂}*ni₂-lam₂*, “cubierta”, “vestido” y, por ende, el primero, podría connotar “cubierto/abrigado con los *me*” (EMELIANOV 2010: 1111).

El vocablo *melammu*, con el sentido de “brillo sobrenatural e imponente”, también se vincula con el término súmerico *ni₂* ()₂, equiparable al acadio *puluhtu* (CAD P: 505; MEA 399; ATS: 107; ESG: 39), es decir, “terror”. La noción de “terror” o “miedo” ante un poder inasequible y celestial recorre diversas fuentes litúrgicas mesopotámicas, donde podemos reconocer expresiones como *ni₂-huš₂*, “esplendor temible” (MEA: 399); *ni₂-me-lam₂*, “temor radiante” (ATS: 107; ESG: 39); *ni₂-dingir* (-/ak/), “miedo del dios” (SL: 195); *ni₂-te-ğa₂*, “mostrar respeto”, “venerar”, “temer” (ATS: 107); *ni₂-tuku*, “tener respeto” o “veneración” (SL: 196; ATS: 107; ESG: 39). Por ello, las nociones “terror”

y “brillo sobrenatural e imponente” se acoplan a la idea de *me*, en calidad de “potencialidad divina”, ya que son las deidades a las únicas que se les atribuye la capacidad de causar miedo y, simultáneamente, presentarse como aseguradoras del ordenamiento cósmico y social.

No obstante, si bien el carácter divino del terror o, mejor dicho, la capacidad de infundir espasmo y temor reverenciado era una prerrogativa de las deidades, compartida en muchos casos con los reyes, *e.g.*: *pu-ul-ḥa-a-tu ḥaššassina elišu kamra* = “Los cincuenta temores son amontonados sobre él (*i.e.* Marduk)” (CAD P: 506). Otro pasaje interesante es el siguiente: *rabātu pul-ḥat-su eli ilī* = *Su terror (el de Ninurta) es más grande [que el de los otros] dioses* (CAD P: 506 y 507). En otros casos, el *puluḥtu* estaba asociado a los gobernantes mismos: *RN ana idi pu-luḥ-ti-ia eš-ḥu-ut-ma* = *RN se volvió temeroso de mi fuerza de terror*. Otro ejemplo patente de temor inspirado por el monarca aparece en: *agâ gabbi ina pu-luḥ-ti ša emūqu ša bēl šarrāni bēlija* KUR NIM.MA^{ki} *kī mādē murruru marušti itamru pu-luḥ-ti ultēribu* = *Ahora, todo esto [ocurrió] por miedo a las tropas del señor de los reyes, mi señor; los elamitas están demasiado amargados, experimentaron cosas terribles, fueron conducidos a un estado de terror* (CAD P: 508).

Por otra parte, la expresión *melammu* es encontrada en paralelo al oficio de gobernar, así como también, con el plano numinoso, como lo atestiguan los tempranos textos de Fara, donde el vocablo es antecedido por el determinativo divino *dingir*; *i.e.* ^d*me-lam*₂. En este último caso, de acuerdo con Emelianov, quizás eso indique la existencia de una divinidad conectada con la luminosidad, que si bien estaba ausente en las fuentes litúrgicas súmeras tardías, era reconocible en época neoasiria (2010: 1112).

El vínculo entre lo divino y los *me* aparece plasmado en una gran variedad de textos litúrgicos mesopotámicos, donde la expresión *ku(g)*, “sagrado”, está yuxtapuesta a ella; *e.g.*, en Šulgi G: *ni₃-bi ni₃-ku₃-ga-am₃ ni₃-šen-nam me-e₂-kur-ra-kam* = *el caso es una cuestión de autoridad, un caso sagrado, un me del Ekur* (PONGRATZ-LEISTEN 2009: 420). En efecto, el vínculo entre *me* y Ekur, el sitio más sagrado en la cosmovisión mesopotámica, que daba sustento ideológico a la monarquía, también evidencia que las “fuerzas divinas” eran las depositarias de la idea de orden. Los *me* operan, por consiguiente, como requisitos fundantes de la autoridad y son garantes del orden ritual, cósmico, político y social (PONGRATZ-LEISTEN 2009: 420). No obstante, las “fuerzas

divinas” sólo eran manipuladas por las divinidades, dado que contenían el valor intrínseco de lo sagrado; es decir, estaban prescriptas a través del lenguaje del secretismo, que solamente podía aprehenderse en el curso de una iniciación.

El signo  (men), “corona” (MEA 270), se compone de otros tres signos: $\tilde{g}a_2$, “contener”, me, “potencia divina” y en, “señor”/“gobernante”, por lo que tendría el sentido de “el señor/gobernante que alberga las potencias divinas”¹¹⁴. En este caso, los me son rasgos performativos de la autoridad misma en Mesopotamia, dado que la corona se erige en el elemento, donde los me se cristalizan. Por ello, los títulos de en y lugal, respectivamente, están vindicados en sí mismos por ser depositarios de los me, que de acuerdo con Emelianov, sólo pueden ser portados por aquellos soberanos deificados, luego del *hieros gamos* durante el ritual de Año Nuevo (2004: 187-188).

Por otra parte, los me, pensados como realidades concretas y no como constructos abstractos *ad infinitum* pueden asociarse a algunos de los atavíos ceremoniales utilizados por Inanna en su periplo. En el relato, Inanna, ataviada con diversas prendas rituales desciende al *Kurnugi*.

^{tug2}-šu-gur-ra men edin-na saḡ-ḡa₂-na mu-un-ḡal₂

*El turbante*¹¹⁵, *la corona de la estepa, la colocó sobre su cabeza.*

ḥi-li saḡ-ki-na šu ba-ni-in-ti

*Ella se colocó una peluca sobre la frente*¹¹⁶.

^{na4}za-gin₃ di₄-di₄-la₂ (TUR.TUR.LA₂) gu₂-na ba-an-la₂

*Una gargantilla de piedras de lapislázuli muy pequeñas se colgó en el cuello*¹¹⁷.

^{na4}-nunuz tab-ba gaba-na ba-ni-in-si

Dos perlas ovaladas se puso en el pecho.

¹¹⁴ Emelianov arriba a una conclusión semejante (2004: 187).

¹¹⁵ Literalmente ^{tug2}šu-gur-ra significa “vestimenta que se enrolla con la mano” (ATS: 117). Kramer lo transcribe y traduce como *šugurra*, una especie de corona o tiara (IDNW: 2).

¹¹⁶ El vocablo ḥi-li es polisémico ya que puede significar “encanto”, “exuberancia”, “abundancia”, “fertilidad”, “júbilo”, “gozo”, “peluca (para el flequillo)”, “encanto sexual”, “perfección”, “perfección física” (ATS, p. 92 y ETS, p. 24). En *ETCSL* el verso es traducido “ella toma una peluca para su frente” (t.1.4.1, 14-19), y en *IDNW*, “mechones de pelo ella se fijó a la frente” (IDNW: 2). El verbo šu-ti literalmente significa “acercar la mano a algo”.

¹¹⁷ En *ATS* ^{na4}za-gin₃ di₄-di₄-la₂ aparece como “gargantilla de pequeñas cuentas de lapislázuli” (ATS: 125). En el *DII*, la “gargantilla de cuentas de lapislázuli” está vinculada con el poder divino, que es justo y no se considera arbitrario, a pesar de aparecer con un carácter coactivo.

^{tug2}pala₃ (TUG₂.NAM.NIN) ^{tug2}pala₃ (TUG₂.NAM.NIN)-a¹¹⁸ bar-ra-na ba-an-dul
(U.TUG₂)

Con los trajes de suma sacerdotisa ella cubrió su cuerpo.

šimbi (ŠIMxSIG₇) lu₂ ħe₂-em-du ħe₂-em-du igi-na ba-ni-in-
ġar

Con el cosmético “que venga el hombre, que venga” ella se pintó los ojos.

tu-di-da lu₂ ġa₂-nu ġa₂-nu gaba-na ba-an-gid₂

El pectoral “ven hombre, ven” extendió sobre su pecho.

ħar guškin (KUG.GI/KUG.SIG₁₇) šu-na ba-an-du₈

Ella se puso un brazalete de oro en la mano.

gi-diš-ninda¹¹⁹ eš₂-gana₂ za-gin₃ šu ba-ni-in-du₈

*La vara de una ninda y la cuerda de gana hechas de lapislázuli llevó entre sus
manos*

^dInanna kur-še₃ i-im-ġen

Inanna fue hacia el Inframundo.

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 1393; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279

(Adaptado de IDNW: 2 y ETCSL c.1.4.1: 17-26)

Las vestiduras de la diosa están asociadas a las nociones de viaje y pasaje al Inframundo (VERDERAME 2009: 68-70) y en otros relatos, como en *Dumuzi* y *Geštinanna*, esta conexión también se hace presente, así como la idea de intertextualidad entre sendas narraciones.

tug₂-ba₁₃ kug ^{tug2}pala₃-a tug₂ nam-nin-zu nam-ba-mu₄-mu₄-un kur-še₃
ed₃-de₃

*No te pongas tu sagrado traje ‘ba’, no te pongas los trajes de suma sacerdotisa,
desciende hacia el Inframundo.*

men kug me-te kA silim-ma saġ-zu-a um-ta-ġa₂-ar kur-še₃ ed₃-de₃

¹¹⁸ Comúnmente este verso es transcrito de la siguiente forma: ^{tug2}pala₃ tug₂.nam.nin-a (IDNW: 2; ETCSL, c.1.4.1, 21; ATS: 56). El vocablo pala₃ se puede transcribir como NAM.NIN, es decir, “dignidad de nin (suma sacerdotisa)”. En efecto, ^{tug2}pala₃ es exactamente igual a tug₂.nam.nin. El determinativo para vestidos, ^{tug2}, especifica que es un “traje de suma sacerdotisa”. Kramer lo traduce como si fueran dos ropajes diferentes: “con el traje pala, con el traje de señoría ella cubrió su cuerpo” (IDNW: 2).

¹¹⁹ El término gi-diš-ninda se compone de tres vocablos diferentes: gi, que se traduce como “caña”; diš, “uno”; y ninda, “pan”, “ofrenda”. Hace referencia a una vara utilizada para medir (ATS: 86).

Quítate el sagrado tocado, el espléndido ornamento de tu cabeza, desciende al Inframundo.

ḥi-li-a igi-zu la-ba-ni-in-du₇ kur-še₃ ed₃-de₃

No realces tu apariencia con una peluca, desciende al Inframundo.

Dumuzi y Geštinanna

(Adaptado de ETCSL c.1.4.1.1: 7-9)

En este caso, el despojo de sus ornamentos sagrados supone, además, el abandono del ordenamiento propio del mundo de los vivos y la aceptación de las reglas o rituales – llamados *garza o billuda*–, que sólo los muertos conocen. En este sentido, la expiración se mostraría como una carencia de los *me*; es decir, de todas las normas propias del mundo de los vivos y la justificación de una normativa conectada con el Inframundo.

Por otra parte, el uso de determinados atavíos ceremoniales puede indicar que, en el mito, Inanna se presentaría como una estatua ritual, dado que se la describe decorada con lapislázuli y otras piedras preciosas (cf. BUCCELLATI 1982). En ese sentido, el viaje de la deidad por el territorio mesopotámico connota, de algún modo, la procesión ceremonial de la estatua a través de los mencionados templos¹²⁰. Otro de los rasgos, que permiten señalar que la divinidad se presenta en el relato como una estatua de culto es en el momento de su deceso en el Inframundo frente a los Anunna y su posterior renacimiento –en este caso, restauración– a través del *kurgarra* y el *galaturra*, que le entregan las ofrendas votivas.

ud-ba ^dEreš-ki-gal-la-ke₄ ḥaš₂ bar-bi bi₂-in-ra

Entonces Ereškigal se golpeó al costado del muslo,

nundum (KAXNUN) zu₂ bi₂-in-gub inim ša₄-še₃ ba-ti

se mordió el labio, tomó las palabras de su corazón

^dNe-ti i₃-du₈ gal-ni-ir gu₃ mu-na-de₂-e

y le dijo a Neti, su principal guardián:

ḡa₂-nu ^dNe-ti i₃-du₈ gal kur-ra-mu

“Ven Neti, mi principal guardián del Inframundo,

¹²⁰ Buccellati llega a una conclusión semejante. El autor sostiene que el viaje a Kutha es sinónimo de una procesión ritual, que tenía a la estatua de la divinidad como principal protagonista. De este modo, en el mito, la muerte de Inanna connotaría la destrucción de la estatua y su reintegración vital significaría la restauración de la misma. Además, Buccellati sugiere que el viaje a través del territorio mesopotámico podría asociarse a la política expansiva de los reyes de Larsa, por un lado, y con el uso de estatuas de divinidades, que se convirtió en una práctica asidua en época paleobabilónica, por otro (1982: 6-7).

inim-a-ra-dug₄-ga-mu gu₂-zu la-ba-an-šub-be₂-en¹²¹

no descuides las órdenes que te daré.

abul (KA₂.GAL)-la kur-ra imin-bi ḡiṣ¹²²si-ḡar-bi ḥe₂-eb-us₂¹²²

Quítales los cerrojos a los siete portales del Inframundo,

e₂-gal ganzir (IGI.KUR.ZA) dili-bi ḡiṣ¹²³ig-bi šu ḥa-ba-an-us₂¹²³

abre una a una las puertas del “Palacio a la entrada del Inframundo”,

e-ne¹²⁴ ku₄-ku₄-da-ni-ta

una vez que ella entre

gam-gam-ma-ni¹²⁵ tug₂ zil-zil(NUN.NUN)¹²⁶-ma-ni-ta lu₂ ba-/an\[du]

que se incline, se quede desnuda y se la lleven (?)”.

^dNe-ti i₃-du₈ gal kur-ra-[ke₄]

Neti, el principal guardián del Inframundo,

inim nin-a-na-še₃ saḡ-keš₂ ba-ši-[in-ak]¹²⁷

prestó atención a las palabras de su ama,

abul(KA₂.GAL)-la kur-ra imin-bi ḡiṣ¹²²si-ḡar-bi[bi₂-ib₂-us₂]

les quitó los cerrojos a los siete portales del Inframundo,

e₂-gal ganzir (IGI.KUR.ZA) dili-bi[ḡiṣ¹²³ig-bi šu ba-an-us₂]

abrió una a una las puertas del “Palacio a la entrada del Inframundo”.

kug ^dInanna-ra gu₃ mu-na-de₂-e

Le dijo a la pura Inanna:

ḡa₂-nu ^dInanna kur₉-um-[ma-ni]

¹²¹El verbo aquí es gu₂-šub, cuyo sentido literal es “soltar (entregar) el cuello” y también “entregar la carga”. En este verso, lo traducimos como “descuidar” (ATS: 88).

¹²²La aparición del prefijo modal desiderativo ḥe₂ indica súplica, deseo, etc., aunque, también, puede utilizarse con sentido imperativo, y más aún, en este caso, que se trata de los mandatos establecidos por una diosa, por lo que optamos por esta posibilidad.

¹²³El verbo es šu-us₂, literalmente, “poner la mano sobre algo” (ATS: 118).

¹²⁴Es decir, Inanna.

¹²⁵La reduplicación del verbo gam funcionaría aquí como una forma desiderativa o hipotética.

¹²⁶En este caso la reduplicación del verbo introduce una forma desiderativa.

¹²⁷El verbo es saḡ-keš₂-[ši]ak, que adopta el sentido literal de “unir a la cabeza de...”.

“Ven Inanna, entra”.

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 11064 + 11088; Ni 9685

(Adaptado de KRAMER 1942: pls. 1, 2 y 6; IDNW: 26; ETCSL c.1.4.1: 114-118)

gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ma-an-de₆

Una vez que se encuentra encorvada [y] se le quitan los ropajes, se la llevan.

nin₉-a-ni ġi^{is}gu-za-ni-ta im-ma-da-an-zig₃

Su hermana¹²⁸ se levantó de su trono.

e-ne¹²⁹ ġi^{is}gu-za-ni-ta dur₂ im-mi-in-ġar

Ella se sentó en su trono.

^dA-nun-na di-kud imin-bi igi-ni-še₃ di mu-un-da-ku₅-ru-ne

Los Anunna, los siete jueces, pronunciaron una sentencia ante ella.

igi mu-ši-in-bar i-bi₂ uš₂-a-kam

La miraron [con] la “mirada de la muerte”.

inim i-ne-ne inim-lipiš-gig-ga-am₃

Le hablaron [con] la “palabra de la ira”.

gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga-am₃

Le lanzaron el “grito de la culpa”.

munus tur₅-ra uzu-niġ₂-sag₃-ga-še₃ ba-an-kur₉

La mujer, enferma, fue convertida en un cadáver.

uzu-niġ₂-sag₃-ga ġi^{is}kak-ta lu₂ ba-da-an-la₂

El cadáver fue colgado de un clavo.

Tablilla CBS 15212

(Adaptado de IDNW: 7-8 y ETCSL c.1.4.1: 164-172)

En este pasaje, Inanna, en su descenso al *Kurnugi*, atraviesa siete portales para acceder al mundo de los muertos, que notoriamente se relacionan con los siete templos que la deidad visita con anterioridad. No obstante, su carácter dionisiaco-destructivo sucumbe y la diosa se transforma en un cadáver. La deidad asume el rol de “dios doliente”, que tanto J. G. Frazer (1890) como H. Frankfort (1958) han considerado en sus investigaciones.

¹²⁸ Es decir, la hermana de Inanna, Ereškigal.

¹²⁹ Aquí parece que e-ne hace referencia a Inanna. Suponemos que la diosa celestial entra ante su hermana Ereškigal y la obliga a desocupar el trono para tomar el control del Inframundo. De todos modos, parece absurdo ya que Inanna es forzada a inclinarse y desnudarse antes de ingresar a la sala del trono.

Curiosamente, en este caso, Inanna es una *dea dolens* y, por tanto, se adjudica un rol propio de una divinidad masculina, como podría ser Dumuzi-Tammuz, Osiris y/o Adonis.

La fenomenología simbólica del ‘descenso’, en su sentido más abarcador, se presenta como una experiencia de trascendencia escatológica. De este modo, la noción de ‘tránsito’ hacia el Inframundo puede interpretarse como un rito de paso (VAN GENNEP 2008 [1909]; CABRERA PERTUSATTI 2010b).

La muerte como expresión de un ritual iniciático aparece en diversas sociedades etnográficas, como señala M. Eliade (2008 [1959]). En este sentido, la ‘expiración ritual’ explicita la aniquilación de un estatus previo y la adquisición de otro diferente; *i.e.* la ‘muerte’ de la niñez y el ‘nacimiento’ de la adultez. En nuestro caso, Inanna sucumbe ante los Anunna, pierde los siete *me* o “fuerzas divinas”, deviene en *dea dolens*. La trasmigración de la vida a la muerte tiene su explicación en la “metafísica lunar” (ELIADE 1981 [1956]: 97), pero dicha aniquilación también explicita el carácter antropomorfo de la diosa. Por lo tanto, puede inferirse que en este sistema de creencias, si los dioses se presentan inermes significa que son criaturas no tan distintas de los seres humanos. El antropomorfismo divino implica que las divinidades también sufren como los seres humanos y no existe, de este modo, una abstracción teológica de lo divino. El fuerte antropomorfismo de los dioses mesopotámicos los transforma en víctimas del devenir, de la finitud de la existencia. Como sostiene H. Frankfort, “la ‘muerte’ del dios no es una muerte con el mismo significado que tiene para nosotros o para los antiguos egipcios. Como el muerto humano, padece sed; y está en el polvo, falto de luz y expuesto a hostiles demonios” (2004 [1948]: 341).

Como aparece en el relato, la sentencia de Inanna se codifica como un veredicto negador de la existencia¹³⁰. Así, el juicio a la divinidad se desenvuelve a modo de desconectividad simbólica, fenomenológicamente como una instancia inapelable. Además, la repetición del número ‘siete’ como sinónimo de perfección y absoluto se potencia en una realidad finita ante la intromisión nefasta de los Anunna. En este sentido, si la idea de “siete *me*” se articula significativamente como sinónimo de vida, la noción de “siete jueces”, contiene en potencia la aniquilación de la deidad. A la postre, la condena de Inanna se

¹³⁰ Sobre la idea del juicio a los muertos en Mesopotamia, cf. AYNARD 1961: 88-89.

explicita a través de la *palabra de la ira* y el *grito de la culpa*; esto es, se expresa la condición finita de la diosa.

Posteriormente, la diosa renace por la intromisión de dos criaturas asexuadas, que Enki crea. Estas criaturas asexuadas, el *kurgarra* y el *galaturra*, corresponden a algunos de los nombres de los cargos de sacerdotes que poseían funciones ceremoniales específicas. J. Cooper (2006) estudió la forma en que la lengua *Emesal* –la lengua utilizada por mujeres en la literatura– es utilizada en la construcción de cierto subgénero literario como las “lamentaciones” y en documentación ritual por los sacerdotes *gala*¹³¹, resaltando la ambigüedad de dichos sujetos. Su uso en algunas fuentes de Ur III muestra que ciertos roles performativo-ceremoniales propios de las sacerdotisas es acaparado por los *gala* (2006: 44-45).

Por otra parte, el *kurgarra* y el *galaturra* aparecen mencionados en las listas de *me*, donde se delimita, de algún modo, el alcance terminológico de dichas “fuerzas divinas” – como mencionamos más arriba. Veamos cómo ocurre en el relato:

a-a ^dEn-ki ^dNin-šubur-ra-ke₄ mu-un-na-ni-ib-gi₄-gi₄

El Padre Enki le contestó a Ninšubur:

dumu-mu a-na bi₂-in-ak ġe₂₆-e mu-un-kuš₂-u₃

“¿Qué le pasó a mi hija? Estoy preocupado.

^dInanna [a-na] bi₂-in-ak ġe₂₆-e mu-un-kuš₂-u₃

¿Qué le pasó a Inanna? Estoy preocupado.

nin kur-kur-ra-[ke₄] a-na bi₂-in-ak ġe₂₆-e mu-un-kuš₂-u₃

¿Qué le pasó a la ‘Señora (o Reina) de todos los países’? Estoy preocupado.

nu-u₈-gig an-na-ke₄ a-na bi₂-in-ak ġe₂₆-e mu-un-kuš₂-u₃

¿Qué le pasó a la mugig del Cielo? Estoy preocupado”.

[...]

umbin-si-ni mu-sir₂ ba-ra-an-tum₂ kur-ġar-ra ba-an-dim₂

Tomó mugre de la punta de su uña y el kurgarra fue creado.

umbin-si-su₄-še-gin₂-na mu-sir₂ ba-ra-an-tum₂ gala-tur-ra ba-an-dim₂

Tomó mugre de la punta de su uña (¿pintada de...?) roja y el galaturra fue creado.

¹³¹ El *gala* poseía funciones de cantor ritual y sacerdote lamentador, y era desempeñado por un eunuco o travestido (*SL*: 73). La etimología del vocablo *gala* está asociado al término gal₄(-la) o gala₂, “vulva”, “vagina”.

kur-ġar-ra u₂ nam-til₃-la ba-an-šum₂
Al kurgarra le fue dado el “alimento de la vida”.
 gala-tur-ra a nam-til₃-la ba-an-šum₂
Al galaturra le fue dada el “agua de la vida”.

Tablilla Ni 4200

(Adaptado de IDNW: 10 y ETCSL c.1.4.1: 217-221 y 222-225)

La figura de Enki, quien asume en el mito una postura paternal ante la abatida Inanna, se vale de estos dos seres asexuados, que son creados a partir del barro. No es extraño que la intertextualidad entre este relato y el *Diluvio Súmer* y/o el *Enūma Eliš* revele que Enki, el conjurador por antonomasia, participa de la creación en sus diferentes aspectos. En el poema babilónico, no sólo es el padre del dios más importante –Marduk–, sino que, además, es señalado como el “mago”. Asimismo, en *Inanna y Enki*, se manifiesta como la divinidad de la fertilidad y la sabiduría, y también a modo de custodio de los me.

Posteriormente, una vez en el Kunugi, el *kurgarra* y el *galaturra* se encuentran con la diosa Inanna muerta y la reviven, utilizando el “alimento” y el “agua de la vida”. La deidad parece una estatua a la que le entregan una serie de “ofrendas funerarias”. Otros rasgos, que nos ayudarían a pensarla como una estatua, son los atavíos ceremoniales que se le atribuyen al comienzo, hechos de lapislázuli y madera boj, como plantea Buccellati (1982: 5). En el mito, Inanna vuelve a la vida como una estatua de culto a la que se le depositan ofrendas lo que implicaría el abandono del inerte rol de *dea dolens*:

uzu-niġ₂-sag₃-ga ^{ġiš}kak-ta la₂ im-me-ne-šum₂-uš
*El cadáver que colgaba de un clavo les fue entregado*¹³².
 diš-am₃ u₂ nam-til₃-la diš-am₃ a nam-til₃-la ugu (U.KA)-a bi₂-in-šub-bu-uš
Uno vertió sobre él el alimento de la vida y el otro el agua de la vida.
^dInanna ba-gub
 Inanna se puso de pie.
 [...]

Tablillas YBC 4621 y CBS 13902

(Adaptado de IDNW: 11 y ETCSL c.1.4.1: 279-281)

¹³²Es decir, les fue entregado al *kurgarra* y al *galaturra*.

En la versión acadia del poema, *El descenso de Ištar al Inframundo*, la deidad también renace por la presencia del “agua de la vida”:

Ištar mê balāṭi su-luḥ-ši-ma (variante: *su-ul-li-'-ši-ma*).

¡Rocía a Ištar con el agua de la vida!

[...]

Ištar mê balāṭi is-luḥ-ši-ma (variante: *is-lu-'-ši-ma*).

Él roció a Ištar con el agua de la vida.

Tablilla CT 15 47 r. 34 y 38; variantes de KAR 1 r. 30 y 34

(Tomado de CAD 15/S: 86)

El fragmento anterior se corresponde de manera exacta con la versión súmerica y en él la deidad también renace con el “agua de la vida”. De este modo, la representación inerte de la divinidad, como una figura doliente, es abandonada una vez que se vierte una libación sobre ella y se reafirma su naturaleza tremenda.

Asimismo, las ofrendas de agua y comida para el muerto, posibilitaban su renacimiento póstumo y su reintegración social. Los rituales conocidos como *pīt pī* y *mīs pī* practicados sobre las estatuas de los dioses y reyes muertos respondían a dicha función social. El *pīt pī* o “ceremonia de apertura de la boca” (CAD P: 446) permitía la reintegración física del muerto y se relacionaba con el *mīs pī* o “(ritual) de limpieza de la boca” (CAD M/part 2: 112), efectuado simultáneamente, el cual sería un claro ritual de purificación. Por ejemplo, una fuente reza: DINGIR.BI KA.LUḤ Û KA.DUḤ.Û.DA *teppuš* = “tú realizaste los rituales de limpieza de la boca y de apertura de la boca sobre esta estatua divina” (CAD M/part 2: 112).

En una inscripción de época neosúmerica se explicita la función cultural del agua y su asociación con el dios Enki, y se describe la realización del *mīs pī*:

eš₃ abzu [.....] ^den-ki-ra [...]

“El santuario del Abzu [...] para Enki [...]”

a kur-ta nam-t[ar-ra]

“El agua, (destinada) desde las montañas”

a-bi⁷ n[a de₃]

“Este agua [es pura]”

a zal-le na mu-de₅
y “*Agua corriente que purifica*”;
limmu-bi a-[e] ba-šid
estas cuatro son recitadas sobre el agua.
KA gub₂-de₃ a gub₂-de₃
Para purificar la boca/palabra; para purificar el agua
gu ba- [...] nu₂
un hilo es [...] y un [...] está tendido.
tum₁₂^{mušen} buru₅^{mušen} gu₂ ba-šum
Una paloma y un gorrión son sacrificados.
imin-na-me imin-na-me
“*Ellos son siete, ellos son siete*”
alan imin-e ba-šid
es recitado sobre las siete estatuillas.

Tablilla CBS 8241 = PBS 13/35, rev.: líneas 15-24

(DICK 2005: 273 y 278)

En el fragmento anterior se describe la ceremonia de “limpieza de la boca”, donde un sacerdote recita una serie de conjuros ante siete estatuillas, a las que se sacrifican una paloma y un gorrión. Coincidentemente, en el *DII* la asociación del renacimiento de la deidad con la intromisión de Enki y el “agua de la vida” está conectada además con la posibilidad de renacer, su reincorporación al mundo de los vivos y el abandono del papel de *dea dolens*.

En el *DII*, también se puede reconocer la celebración del *hieros gamos* entre la diosa Inanna y Dumuzi. Asimismo, la representación del matrimonio sagrado es reconocida en varias improntas de sellos cilindros del DT III. Las descripciones conservadas provienen, en su mayor parte, de textos literarios neosúmeros –alternando en éstos las etapas que engloba la unión ritual– (KRAMER 1963b: 490), aunque también puede reconocerse en varias inscripciones de época temprana¹³³.

¹³³ Existen dos inscripciones de Ur-Nanše, que se refieren al *hieros gamos*, donde el personaje principal es la diosa Nanše. Una de ellas dice: “*Ur-Nanše, rey de Lagaš, hijo de Gunidu, hijo de Gur-Sar, el templo de Nanše construyó. A Nanše él talló, como una estatua la esculpió. Nanše como una estatua a comienzos del año entró en el templo. Cuarenta hieródulos, esposos de Nanše, como sus sacerdotes principales, él escogió.*”

En el *DII*, se relata la circulación ritual de la diosa de la fertilidad por algunos santuarios mesopotámicos, para luego descender al *Kurnugi* y la metáfora del descenso equivale a una suerte de transfiguración chamánica, según señalamos antes, donde el ritualista –en este caso, Inanna– puede acceder a otros niveles cósmicos, empleando diferentes técnicas extáticas, a fin de provocar dicha fractura ontológica de planos. Pero además, el descenso de la deidad es un proceso negador de la existencia, *i.e.* des-identificador, a modo de etapa liminar, y su posterior ascenso corresponde a la modalidad ulterior de renacimiento, cuando Inanna se reintegra socialmente (Cf. CABRERA PERTUSATTI & NÚÑEZ BASCUÑÁN 2010).

Por otra parte, en su ascenso ritual, la diosa condena a su paredro Dumuzi del mismo modo que los Siete Jueces del Inframundo lo hicieron con ella:

^{gīš}ḥašḥur-gul-la-edin Kul-aba₄(UNU)^{ki}-še₃ ḡiri₃-ni-še₃ ba-e-re₇(SUG₂) -re-eš

La llevaron (a Inanna los demonios) hasta el gran manzano de la llanura del Kullab.

^dDumu-zid tug₂-maḥ-a i-im-mu₄ (TUG₂) maḥ-a-dur₂-a dur₂ im-ma-ḡar

Dumuzi llevaba puesto un excelso traje, estaba sentado en el trono en una postura honorable.

gal₅-la₂-e-ne ḥaš₄-a-na i-im-dab₅-be₂-eš

Los demonios malignos lo agarraron (a Dumuzi) de los muslos.

^{duḡ}šakir imin-e ga mu-un-de₂-eš-am₃

Ellos derramaron los siete cántaros contenedores de leche.

imin-am₃ [xxx]-tu-ra-gin₇ saḡ mu-un-da-sag₃-ge-ne

Los siete golpearon sus cabezas como [...]

tu-ra sipad-de₃ gi-gid₂ gi-di-da¹³⁴ igi-ni šu /nu\ -mu-un-tag-ge-ne

El pastor ya no tocó ni su oboe doble, ni su flauta en presencia de él¹³⁵.

igi mu-un-ši-in-bar igi-uš₂-a-ka

El canal Edin construyó. Los cuartos de las mujeres construyó; el zigurat de siete pisos construyó; el muro de Lagaš construyó [...] (Cf. GRUBER 1948: 72). La otra reza: “*Ur-Nanše, rey de Lagaš, hijo de Gunidu, hijo de Gur-Sar, el templo de Nanše construyó, talló (la estatua de) Nanše, cavó el canal [...], para Nanše hizo entrar el agua del canal [...], talló el Eš-ir. Él escogió por los presagios a Ur-nimin como esposo de Nanše [...]*” (SOLLBERGER & KUPPER 1971: 45).

¹³⁴ Quizás *gi-gid₂* y *gi-di-da* no hagan referencia a dos términos distintos sino a un mismo concepto, ambos pueden referir a un tipo de instrumento de viento hecho de caña, utilizado por los pastores.

¹³⁵ El verso anticipa la muerte de Dumuzi, que ocurrirá más adelante. El aniquilamiento de la deidad se expresa a través de un carácter devocional “fascinante” más que “tremendo” (JACOBSEN 1962: 211).

Ella lo miró (Inanna a Dumuzi) [con] “*la mirada de la muerte*”.

inim i-ne-ne inim lipiš-gig-ga

Ella le habló (Inanna a Dumuzi) [con] la “*palabra de la cólera*”.

gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga

Ella le gritó (Inanna a Dumuzi) [con] el “*grito de la culpa*”:

en₃-še₃ tum₃-mu-an-ze₂-en

“¿Hasta cuándo? ¡Llévenselo!”

kug^dInanna-ke₄ su₈-ba^dDumu-zid-da šu-ne-ne-a in-na-šum₂

La pura Inanna entregó al pastor Dumuzi en sus manos (a los demonios).

Tablilla YBC 4621 obv. y rev.

(Adaptado de IDNW: 14 y ETCSL c.1.4.1: 348-358)

En este sentido, la trasmigración de la vida a la muerte de la diosa equivale a un renacimiento ritual, *i.e.* el pasaje hacia una nueva modalidad existencial. El aspecto inerme de la deidad cede ante su carácter tremendo. Inanna no sólo personifica míticamente la vida, sino también la muerte, manifestando el dinamismo propio de la religiosidad mesopotámica¹³⁶. Además, la deidad revela en ese tránsito dual de ‘expiración’ y ‘reincorporación’ su apariencia ‘lunar’. Según Eliade, “si las primeras intuiciones cósmicas de la Mujer, la fertilidad y el agua se relacionan con la Luna, lo mismo sucede con la muerte. La Luna muere, permanece durante tres días en la oscuridad y después resucita. Los granos también se entierran, quedan algún tiempo debajo de la tierra (noche, oscuridad, matriz) y sólo después surge una nueva planta. El hombre muere, es enterrado, algunas veces su alma va a la Luna, pero también él resucita, así como han ‘resucitado’ la Luna y la vegetación” (2010: 19).

La identificación mítica de Inanna con el astro nocturno explica la realidad multifacética con la que se la representa. La dualidad vivo-muerto, arriba-abajo forma parte de la simbología religiosa de la “metafísica lunar”. La transfiguración nefasta de la diosa convierte a su paredro en víctima y lo subyuga a su *dinamismo* lunar. Por lo tanto, Dumuzi se transforma míticamente en “dios doliente”, luego de ser condenado a muerte. De este

¹³⁶ La naturaleza destructiva de Inanna, así como también de su correspondiente acadia Ištar, se explicita en distintas fuentes mesopotámicas, *e.g.*: du₁₄ (LÚXNE) igi.sùh.[saḥ₄] [gaba(?).ri erim.ḥuš giš.giš.lá^dInanna za.k[am] : šaltum ša-aḥ-ma-áš-tum maḥ[ārum] anantum u šaggaštum kûma Iš[ar]: “Oh, Inanna-Ištar, tú eres contienda, rebelión, confrontación, lucha y carnicería” (CAD S: 65).

modo, la representación mítica del *hieros gamos* adopta una connotación iniciática, donde el neófito muere a una existencia anterior para renacer ontológicamente en el mundo sagrado¹³⁷.

Posteriormente en el relato, Inanna lamenta la pérdida de su consorte y asume un nuevo rol: el de *mater dolorosa*. El prototipo de la *mater dolorosa* aparece dentro de la literatura súmera, a la par de los conflictos entre las ciudades-estado mesopotámicas y las respectivas destrucciones de las mismas (KRAMER 1983: 71). El rol de diosa doliente en Inanna no sólo se manifiesta en el poema anterior sino en otras composiciones litúrgicas, como la *Lamentación sobre la destrucción de Eridu* (1983: 73-75).

En definitiva, la muerte de Dumuzi se asemeja a un ritual iniciático, donde la separación del neófito de su madre se expresa a través de un duelo ritualizado, como se evidencia en algunos grupos etnográficos actuales¹³⁸.

La ‘desaparición’ ritual del rey durante el *za₃-mu* implica su equiparación simbólica con Dumuzi, en calidad de “dios doliente”, esposo sagrado de Inanna. Asimismo, la hierogamia supone que la expiración del rey, *i.e.* su transfiguración escatológica, era un rito de paso que entraña la muerte del estatus no divino del monarca por su ensambladura con lo numinoso. Como afirma Eliade respecto del ritual iniciático, “se trata de una muerte a la condición profana, entendida a la vez como transformación en ‘espíritu’ y como comienzo de una nueva vida –comprable, por tanto, a la de los recién nacidos” (2008 [1959]: 31). Además, el *hieros gamos* posibilita la ‘identificación’ e ‘integración’ cósmica del soberano al dualismo lunar que explicita la naturaleza de Inanna, a través de su fusión ritual con Dumuzi.

¹³⁷ La noción de “metafísica lunar” y, por tanto, de dinamismo iniciático-proyectual se relaciona con el concepto de “escatofanía”, empleado por R. Núñez Bascuñán (2010: *passim*). La “escatofanía” –que se explica a partir de la idea de hierofanía eliadeana– señala la «posibilidad-de-ser» del muerto; es decir, su proyección de ultratumba, el «querer-ser-ahí-con», la (re-)integración del difunto a través de prácticas rituales específicas.

¹³⁸ Por ejemplo, “en casi todas las tribus australianas, las mujeres están convencidas de que una divinidad hostil y misteriosa va a matar y devorar a sus hijos, divinidad de la que desconocen incluso el nombre, de la que sólo han oído la voz [...] Les aseguran, claro está, que la divinidad no tardará en resucitar a los novicios en forma de hombres adultos, es decir, iniciados. Pero, de todos modos, los novicios mueren a la infancia [...]” (ELIADE 2008 [1959]: 23).

5.4. Dumuzi y el «ser-en-el-mito» real

La figura de Dumuzi aparece representada en diversos mitos mesopotámicos asociada a la diosa Inanna. G. Widengren, por ejemplo, lo vincula, al igual que Frazer y Frankfort, con el arquetipo de la deidad agonizante y, por lo tanto, el “árbol de la vida” (Fig. 5) es considerado un atributo del dios que muere y resurge de las cenizas, conocido también como Tammuz (1960: 8).

El nombre de esta divinidad es ^dDumu-z i (d) -Ab-zu (𒌦𒍪𒀭𒍪𒀭𒍪), es decir, “Hijo legítimo del Abzu” (MEA 84 y 144). Se considera que esta deidad encarna el prototipo de pastor de la región mesopotámica, consorte de la divinidad de la guerra y la fertilidad. Es interesante subrayar que a Dumuzi se le atribuyen cuatro manifestaciones divinas: “(1) la potencia de la savia que asciende entre los árboles y plantas, Damu; (2) la potencia de las palmeras datileras y sus frutos, Dumuzi Ama-ušumgal-anna¹³⁹; (3) la potencia del grano y la cebada, Dumuzi del Grano; y (4) la potencia de la leche, Dumuzi el Pastor” (JACOBSEN 1962: 190). Los epítetos mencionados aluden a los tópicos de la regeneración y la abundancia de la naturaleza y el nombre “Hijo legítimo del Abzu” lo relaciona con la fuerza generadora de vida, con la fecundidad del cosmos.

Como cónyuge de Inanna, en la mayoría de los mitos en los que se manifiesta, interpreta el rol de novio divino durante el matrimonio sagrado. En el plano del rito, el rey encarna la energía viril de Dumuzi y desposa a la diosa del amor y la guerra para asegurar el orden y vencer al caos subrepticio en la misma naturaleza (JACOBSEN 1962: 212). Por lo tanto, el monarca mesopotámico ‘pertenece’ al Abzu, al mar primigenio de agua dulce, está enlazado con las fuerzas vivificadoras de la naturaleza y con el ordenamiento cósmico. Creemos, de esta manera, que la institución monárquica se vindica a sí misma equiparándose con la efigie del pastor Dumuzi, que representa simultáneamente la fertilidad de las plantas y los animales.

La dicotomía Inanna-Dumuzi, que aparece en diversos discursos míticos, da cuenta de las variaciones estacionales y sus vínculos con las actividades económicas de los mesopotámicos. Por ejemplo, la manifestación Dumuzi Ama-ušumgal-anna, que se enlazaba con la fertilidad de las palmeras datileras, tiene su contraparte en Inanna como deidad del almacenamiento, que captura al anterior y lo somete, lo encierra en calidad de

¹³⁹ El epíteto Ama-ušumgal-anna significa literalmente “Madre del dragón del Cielo”.

fruto, que evidencia en fuentes literarias mesopotámicas. Como dios pastor, Dumuzi es la personificación de un “toro salvaje”¹⁴⁰, que se conecta ya no con la prosperidad de los campos, sino con el apareamiento de los animales y, por ende, con la producción de los ganados ovino y vacuno. En tercer lugar, el epíteto Damu, adjudicado a Dumuzi, es el que reafirma la figura renaciente de la divinidad agonizante, que emerge del Kurnugi y es acompañado siempre de una diosa plañidera (cf. JACOBSEN 1976: *passim*).

En la última parte del *DII*, se muestran otros criterios descriptivos para pensar la imagen de Inanna y de su consorte Dumuzi. En primer término, son peculiares las conexiones entre esta sección del mito y el relato conocido como *Dumuzi y Geštinanna*, del que el *DII* habría tomado algunas estructuras. Asimismo, el nexo entre ambas narraciones contribuyó a transformar a Dumuzi en víctima de Inanna (KATZ 1996) y, de este modo, lo tremendo-dionisiaco de la diosa predominaría sobre lo benéfico-apolíneo del pastor. El ascenso de Inanna la convierte de víctima en victimaria y a su paredro en el depositario de su *puluḫtu* (“terror”).

La construcción de Inanna como destructiva y entregadora se manifiesta en el momento en que la deidad condena a Dumuzi del mismo modo que los Anunna hicieron con ella, a través de diferentes recursos discursivos que se reiteran. La “*mirada de la muerte*”, lanzada contra Dumuzi, transforma a Inanna en una deidad del Inframundo, en una divinidad predadora, y asemejan la secuencia narrativa a otros ciclos míticos del Mediterráneo, como el de Adonis y Afrodita. De este modo, el joven pastor se torna un ‘dios doliente’ e Inanna paradójicamente lamentará su pérdida. En el mito, se opone la imagen dionisiaca de Inanna a la apolínea propia de Dumuzi, y se exaltan los caracteres liminares, opuestos y complementarios, masculinos-femeninos, uránicos-infernales de la deidad de la fertilidad y la guerra (HARRIS 1991: *passim*).

De acuerdo con Jacobsen, el mito del *DII* parece estar compuesto por tres relatos diferentes, resaltando la idea del dios que muere y renace y, de este modo, el renacimiento de Inanna implica el perecimiento de Dumuzi y, posteriormente, la resurrección de este último, señala la muerte de Geštinanna –su hermana– (JACOBSEN 1976: 62). A propósito

¹⁴⁰ A propósito, R. M. van Dijk vincula la imagen del “hombre toro”, que se representa luchando cuerpo a cuerpo con leones y toros salvajes, con la idea del Dumuzi protector del ganado, que subyuga al caos y, además, se identifica con el rey pastor antediluviano de Badtibira, como lo refleja la *Lista Real Súmerica* (2011a: 67).

del descenso de la diosa Inanna al *Kurnugi*, Jacobsen sostiene que se presenta como una metáfora de la época más crítica del año, a fines de la época invernal, cuando escasean los suministros almacenados. De este modo, el “Dumuzi del grano” sucumbe, ya que el grano debe ser cortado en la cosecha y luego se elabora la cerveza, que se almacena; *i.e.* ingresa al Inframundo e Inanna asciende. *A posteriori*, es la oportunidad de Geštinanna, la diosa de la vendimia, hasta que se coseche la uva en otoño (JACOBSEN 1976: 62 ss.).

Los motivos pictóricos, que podrían asociarse con escenas del ingreso de Dumuzi al *Kurnugi*, se encontrarían en diversas impresiones de sellos cilindros. Uno de ellos, el A 17004 (Fig. 17), muestra una figura arrodillada atacada por demonios con cabezas de leones y con pies de aves y por un personaje masculino con múltiples mazas y una espada. Si estos demonios se identifican con los *galla* (WOLKENSTEIN & KRAMER 1983:191), este sello puede figurar el ataque de estas criaturas sufrido por Dumuzi, dado que lo arrastran al Inframundo.



Fig. 17: Sello cilíndrico A 17004. Tomado de WOLKENSTEIN & KRAMER 1983: 72

Existen otras representaciones sobre improntas cilíndricas, que describen secuencias semejantes, *e.g.* un sello de origen acadio (AO 2485) (Fig. 18), identificado como “la victoria de Nergal”, donde aparece una diosa flanqueada por dos montañas, que probablemente representen al Inframundo. En la montaña a la derecha de la diosa, una deidad masculina, identificada como Nergal, sostiene a un hombre-toro por la cola, mientras que en la montaña de la izquierda, una divinidad, que porta un flagelo, toma el cuerno de otro dios. La figura femenina tiene rayos, que se extienden desde sus hombros, y carga un anillo. Wolkenstein y Kramer postulan que el anillo puede ser el mismo que Inanna se quita cuando accede a la quinta puerta del Inframundo, y, por lo tanto, la

representación corresponda a la divinidad (1983:190). Si en el objeto se escenifica el *DII*, es posible que la deidad atrapada en la montaña de la izquierda personifique a Dumuzi.



Fig. 18: “La victoria de Nergal” (AO 2485). Tomado del Sitio oficial del Musée du Louvre (<http://www.louvre.fr/>)

Otro sello del DT (BM 123279) (Fig. 19) ostenta un dios montado en una bestia, un hombre desnudo atrapado en una especie de red, una deidad, cuyos brazos y piernas están encadenados, y un grupo de serpientes que rodean a los personajes. El dios cautivo podría ser Dumuzi en el Inframundo (COLLON 2005a: 178).



Fig. 19: BM 12329. Tomado del sitio oficial del British Museum (<http://www.britishmuseum.org/>)

Un grupo de sellos acadios (*e.g.* MNB 1351 –Fig. 20– y BM 130693) representan a un dios tirando de un árbol hacia abajo sobre una diosa que se arrodilla ante otro dios asomándose desde sus raíces. Al personaje, que sostiene el árbol, se lo identifica con Nergal. Kramer, por el contrario, sugiere que el mismo sería Gilgameš, aunque también postula que “ninguna de las figuras se pueden registrar con certeza” (1961 [1944]: 32). Collon relaciona dicho motivo con los mitos de la naturaleza y el dios que muere y resucita (2005a: 178). Como el arquetipo del “dios doliente”, la divinidad al pie del árbol sería Dumuzi y la figura femenina, que lo acompaña Inanna.



Fig. 20: “Nergal, el dios del sol estival” (MNB 1351). Tomado del Sitio oficial del Musée du Louvre (<http://www.louvre.fr/>)

5.5. Enki/Ea y el «ser-en-el-mito» real

El dios Enki (𒂗 𒀭, ^dEn - ki, “Señor de la tierra”) y su contraparte acadia Ea se registran en diversos relatos míticos mesopotámicos, asociados por antonomasia al arquetipo del dios creador *in illo tempore*. Al igual que Dumuzi, se lo conecta con la premisa misma de la fertilidad. Asimismo, Enki es una de las divinidades cosmogónicas, junto a Anu y Enlil, que participa del ordenamiento del universo, como se evidencia, por ejemplo, en el *Diluvio Súmer* y en el *Enūma Eliš*. No obstante, Enki se manifiesta como una divinidad de la fertilidad, de las aguas subterráneas y de la sabiduría.

Las representaciones iconográficas lo muestran barbado, con la tiara de cuernos – semejante a las demás divinidades del panteón mesopotámico–, y entronizado (Figs. 21 a 27). En algunos casos, el trono de la divinidad se ubica en el Abzu; es decir, el mar de agua dulce –contraparte masculina de Ti’amat– que Ea se encarga de subyugar y colocar debajo de la tierra (Figs. 21 y 22).

Otro de los tópicos conectados con Enki-Ea es el “vaso manante”. Para muchos autores, entre ellos A. Lombardi, éste tiene un desarrollo extraordinario hacia la etapa tardía de la época acadia, pero guarda reminiscencias tan tempranas como del tercer milenio a.C., de estilo elamita (cerámica susiana). El objeto es reproducido como un vaso del que brotan dos chorros de agua y, por ello, se lo asocia al culto del dios Enki-Ea, quien debe sostenerlo a la hora de su representación. También, pueden portarlo otros dioses próximos a su recinto divino, estableciéndose una “simbiosis mística” entre “vaso y portador” (LOMBARDI 1992: 119-120). En efecto, se convierte en una herramienta de abundancia, dadora de vida, responsable de la fecundidad en la tierra y asociada a los dioses de la fertilidad (LOMBARDI 1992: 121).



Fig. 21: Sello cilindro de Ur, de estilo acadio, representando a Ea entronizado en el Abzu. Tomado de WOOLLEY 1934: pl. 215, N° 364,



Fig. 22: Sello cilindro acadio con Ea entronizado. Tomado de PORADA 1993: fig. 16



Fig. 23: Sello cilindro acadio, con una divinidad menor introduciendo a Ea un adorador. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 395



Fig. 24: Sello cilindro de época acadia temprana con Ea entronizado. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 580



Fig. 25: Sello cilindro de época acadia con Ea entronizado. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 600



Fig. 26: Sello cilindro de época acadia con Ea entronizado. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 609



Fig. 27: Sello cilindro de época acadia con Ea entronizado. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 619

El “vaso manante” se vincula además con el ritual del banquete celebrado durante el Año Nuevo, que se representa en diversas estampas de sellos cilindros (Fig. 7). Ambos motivos iconográficos garantizan la abundancia y la productividad, y también se conectan con el matrimonio divino entre Inanna y el respectivo rey. Por lo tanto, la iconografía descrita alude a ciertos tópicos sexuales, sugiriendo un culto a la fecundidad. De manera efectiva, el vaso manante no entraña un objeto definido, sino que se erige como un “receptáculo de vida y de fertilidad” (LOMBARDI 1992: 141-142).

Como observamos en varios mitos mesopotámicos, los motivos conectados con la renovación del cosmos y, por ende, con la noción misma de fertilidad *in illo tempore* se enlazan con la manifestación de determinadas divinidades, *e.g.* Inanna, Dumuzi y Enki-Ea. En algunos fragmentos del *Diluvio Súmer*, se explicitan las nociones de “crear”, “moldear”, “dar vida”, “dar a luz”, “construir”, “erigir”, asociadas con la idea de ordenamiento cosmogónico, y, por tanto, con aquellas actividades involucradas ritualmente a la creación *ab origine*. Por ello, creemos que la función del dios creador Enki está conectada con algunos roles rituales del monarca mesopotámico, que aparecen explicitados en la fuente. El personaje del relato es Ziusudra, un rey que se transforma en el único sobreviviente del ‘diluvio’, enviado por los dioses como castigo para destruir a la humanidad.

En la primera parte del relato, se narra la creación de los seres vivos y la disposición espacial urbana de Mesopotamia anterior a la catástrofe desatada por las divinidades:

^dNin-tu-ra niġ-dim₂-dim₂-ma-mu si₃-[ge ki-[b]i-še₃] ga-ba-ni-ib-gi₄-gi₄

Nintur, de mis criaturas, [quiero] hacerlas volver a su sitio,

[...]

ki-eš-me-a ki-ku₃-ga ħe₂-em-mi-ni-ib-ri

en nuestros sitios de adoración, en lugares puros, que ellos se ubiquen.

ku₃-a niġ₂-izi-te-na si mi-ni-in-si-sa₂

En [sitios] puros, se coloquen ordenadamente

ġarza me-maħ šu mi-ni-ib-šu-du₇

[que] las órdenes sagradas, las excelsas disposiciones divinas se hagan perfectas

ki a im-ma-ab-dug₄ silim ga-mu-ni-in-ġar

en la tierra, ella pronunció (Nintur): “que la paz se restablezca allí”.

An ^dEn-lil ^dEn-ki ^dNin-ħur-saġ-ġa₂-ke₄

An, Enlil, Enki [y] Ninħursag

saġ-ġi₆-ga mu-un-dim₂-eš-a-ba

crearon a los “cabezas negras”

niġ₂-ge₁₆ ki-ta ki-ta mu-lu-lu

hicieron abundantes a los animales de la tierra

maš₂-anše niġ₂-ur₂-limmu edin-na me-te-a-aš bi₂-ib₂-ġal₂

[y] dispusieron a los animales, a los cuadrúpedos de la estepa como ornato apropiado.

Tablilla CBS 10673 del Diluvio Súmer.

(Tomada con modificaciones de JIMÉNEZ ZAMUDIO 2002: 68, Columna I: 39 y 46-50)

El primer término que aparece en el poema es niġ-dim₂-dim₂-ma-mu (*de mis criaturas*). La palabra dim₂ se traduce como “hacer (artesanalmente)”, “modelar”, “crear”, “construir”, “formar” (ATS: 80; SL: 44; ESG: 12) y, con el prefijo niġ, “cosas creadas”, “creaturas”. El dios de la fertilidad y la sabiduría se vincula con la idea de creación en sí misma a partir del verbo dim₂ y el epíteto *𒌦𒀭 (AN.DIM₂ = ^dMušda) (MEA: 440).

Posteriormente, se menciona la aparición de la humanidad como obra de los dioses An, Enlil, Enki y Ninħursag: saġ-ġi₆-ga mu-un-dim₂ = *crearon a los “cabezas negras”*. An, Enki y Enlil, asimismo, se establecen como los principios divinos de la monarquía, como los cimientos ideológicos de la institución y no es azaroso, por lo tanto, que se los mencione en el Diluvio Súmer como deidades ordenadoras *ab origine*.

Por otra parte, los seres creados deben cumplir determinadas disposiciones normativas, que se denominan, en este caso, como ġarza me-maḥ = “órdenes sagradas, excelsas disposiciones divinas”. Como señalamos en otro apartado, los términos ġarza y me señalan la existencia de determinados agentes divinos que colaboran en el mantenimiento del equilibrio cósmico, que debe ser resguardado. Los me funcionan como los conceptos numinosos estructurantes del pensamiento religioso mesopotámico. En la tradición mítica súmera, los me constituyen prerrogativas de los dioses Enlil y Enki, el primero como creador y el otro como guardián. En el mito *Enki y el orden del mundo*, la deidad tutelar del Ekur en Nippur transfiere las “fuerzas divinas” hacia el Abzu en Eridu:

a-a-ḡu₁₀ lugal an ki-ke₄
Mi padre, el rey del Cielo y la Tierra,
 an ki-a pa e₃ ma-ni-in-ak
él [me] hace aparecer brillando.
 pap-ḡu₁₀ lugal kur-kur-ra-ke₄
Mi anciano, el rey de todos los países,
 me mu-un-ur₄-ur₄ me šu-ḡu₁₀-še₃ mu-un-ḡar
Reunió las “fuerzas divinas”, él puso en mis manos las “fuerzas divinas”.
 E₂-kur-re e₂ ^dEn-lil₂-la₂-ta
Desde el Ekur, el templo de Enlil,
 Abzu Eridug^{ki}-ḡu₁₀-še₃ nam-galam mu-de₆
hacia [mi] Abzu, [en] Eridu, las artes llevé [...].”

Fragmento de *Enki y el orden del mundo*.

(Adaptado de *ETCSL* c.1.1.3: 62-67)

En el fragmento anterior, Enlil transfiere las “artes” desde la ciudad central del panteón mesopotámico hacia Eridu, sede del dios Enki. Sin embargo, en otro poema llamado *Inanna y Enki*, se narra el robo de las “fuerzas divinas” por la deidad titular de Uruk, luego que el dios de la sabiduría y la fertilidad se embriagara:

[^dEn-ki-ke₄ sukkal ^dIsimud-ra gu₃ mu-na-de₂-e]
Enki le habla a su servidor Isimud:
 [sukkal ^dIsimud-ḡu₁₀ mu dug₃ an-na-ḡu₁₀]

“Mi servidor Isimud, mi dulce nombre del cielo pronunciado”

[lugal-ḡu₁₀] [^dEn]-ki i₃-gub-be-en ud-ul a-ra-zu

“Mi rey, Enki, estoy a tu servicio, [¿Cuál es tu] súplica?”

a-da-al [Unug^{ki}] Kul-aba^{ki}-še₃ na-ma-ra-an-e₃-a

“Ahora, hacia Uruk [y] Kullab, ella no partiría [hacia allí]”.

ki ^dUtu [...] [NE[?]]-še₃ na-[ma-ra-an-e₃-a]

“Hacia el sitio de Utu, hacia allí, ella no partiría”.

im-mi-in-dug₄-ga-ka sa₂ ba-ni-ib₂-be₂-en

[Fue] lo dicho por ella; yo la alcanzaría [¿?]

kug ^dInanna me mu-un-ur₄-ur₄ ma₂ an-na bi₂-in-u₅

La pura Inanna recogió las “fuerzas divinas”, condujo la Barca del Cielo.

ma₂ an-na kar-ra zag bi₂-in-tag

La Barca del Cielo, en el muelle (Inanna) empujó.

kaš naḡ-ḡa₂-ra kaš naḡ-ḡa₂-ra kaš mu-un-ta-ed₃-da

Como la cerveza que se bebe, como la cerveza que se bebe, él consume la cerveza.

a-a ^dEn-ki kaš naḡ-ḡa₂-ra kaš mu-un-[ta-ed₃-da]

El padre Enki, como la cerveza que se bebe, consume la cerveza.

en gal ^dEn-ki-ke₄ e₂ [...] -ga-ni ḡiš mu-un-ši-kar₂-kar₂

El gran señor, Enki, hacia su casa [¿?] vuelve su atención.

en-e Abzu-še₃ igi mi-ni-ib₂-il₂-il₂-e

El señor, hacia el Abzu, dirige la mirada.

lugal ^dEn-ki-ke₄ Eridug^{ki}-še₃ ḡiš mu-un-ši-kar₂-kar₂

El rey, Enki, hacia Eridu vuelve su atención.

Fragmento de Inanna y Enki

(Adaptado de ETCSL c.1.3.1: Segmento F: 1-13)

La diosa Inanna toma posesión de los me y una vez que consigue introducirlos en la “Barca del Cielo” se los lleva a Uruk. En el poema, se menciona un horizonte de significados bastante amplio para el concepto de me, considerándose las diversas preeminencias mítico-rituales que dinamizan el cosmos, que van desde “la realeza”, hasta la “prostitución sagrada”, “el trono real”, “el oficio de en y de lagar”. Notablemente, los me como fuerzas dinamizadoras del espacio cósmico están conectadas con la regeneración en Mesopotamia y, por tanto, funcionan como contra-imágenes de la muerte.

En otra parte del *Diluvio Súmer*, se menciona el momento en que las divinidades lamentan el desenlace trágico de la humanidad. No obstante, Ziusudra, en su rol de rey y advertido por Enki, se salva de la catástrofe construyendo una barca. Vemos cómo lo describe el relato:

u₄-bi-a ^dNin-t[u-re niĝ₂-dim₂-]dim₂-a-ni-še₃ i₃-še₈-še₈
Entonces Nintur lamentó a sus creaturas,
ku₃ ^dInanna-ke₄ un-bi-še₃ a-nir mu-u[n-ĝa₂-ĝa₂]
en el momento en que la pura Inanna lloró,
^dEn-ki ša₃-ni-te-na-ke₄ ad i-ni-i[n-gi₄-gi₄]
Enki se aconsejó a sí mismo [o habló para sus adentros],
An ^dEn-lil₂ ^dEn-ki ^dNin-ĥur-saĝ-ĝa₂-[ke₄]
An, Enlil, Enki [y] Ninhursag
dingir an-ki-ke₄ mu An ^dEn-lil₂ mu-n[ne-en-pa₃-de₃-eš]
[hicieron que] los dioses del cielo y la tierra jurasen por An y Enlil
u₄-ba Zi-u₄-sud-ra₂ luĝal-am₃ ĝudu₄-Z[U-AB-kam]
en los tiempos en que Ziusudra era rey y sacerdote pašišu del Abzu,
An-saĝ-NIĜIN mu-un-dim₂-dim₂ en[si (EN+ME+LI)-am₃]
Modeló [una estatua] del dios An-saĝ-NIĜIN, [ya que él era intérprete de los sueños]
nam-du₉-na inim-si₃-si₃-ge ni₂-te-ĝa₂ [da-be₂ bi₂-gub]
Humildemente con las palabras escogidas, permaneció a su lado [i.e. de la estatua] [con] devoción.
u₄-šū₂-uš-e saĝ-us₂ ĝub-ba[-ni-a]
Día tras día permaneció [siendo] su proveedor,
ma-mu₂ nu-me-a e₃-de inim-ba[l-bal-e-de₃]
pero no era un sueño lo que se manifestó, (debía ser) una conversación,
mu-an-ki-bi-tapa₃-pa₃-de₃[...]]
un juramento por el cielo y la tierra, [...].

Tablilla CBS 10673 del Diluvio Súmer.

(Tomada con modificaciones de JIMÉNEZ ZAMUDIO 2002: 68, Columna III: 140-150)

No es curioso que las diosas Nintur e Inanna adopten correspondientemente el rol de “diosa de luto”, lamentando la desaparición de la humanidad. De este modo, el arquetipo de la *mater dolorosa* se explicita en esta parte del mito.

Otra de las cuestiones, que se señala en este fragmento, es que Ziusudra es el rey y sacerdote *pašišu* del Abzu. Como indicamos de forma precedente, el Abzu, como mar subterráneo de agua dulce está asociado al culto del dios Enki. El vocablo $gu_{4}u_{4}(-g)$ o $guda_{2}(i?)$ alude a un “tipo de sacerdote vestido de lino y puro en el plano ritual, que cuida y alimenta a los dioses” y/o al “divinamente ungido” (de gu , “lino”, “hilo”, + $du_{3}g_{3}$, “lomo”) (*SL*: 91). En este sentido, Ziusudra como no sólo cumple la función de monarca, sino que es también el sacerdote encargado del mantenimiento del culto del dios Enki.

Finalmente, Ziusudra “modela” o “crea” ($mu-un-dim_{2}-dim_{2}$) la estatua de un dios ($An-sa\check{g}-NI\check{G}IN$), que es utilizado para comunicarse con las mismas deidades. En el relato, el monarca repite la labor creadora y ordenadora primigenia de Enki, el progenitor por excelencia. Asimismo, se refuerza, en este caso, el rol que posee esta divinidad en el *DII*: *Tomó mugre de la punta de su uña y el kurgarra fue creado/ Tomó mugre de la punta de su uña (¿pintada de...?) roja y el galaturra fue creado*. En efecto, Enki es dador de vida, como se reafirma en el *Diluvio Súmer*o y en el *DII*. Por su parte, la institución monárquica reutiliza los fundamentos mítico-teológicos relacionados con el culto de Enki, autoafirmándose como entidad creadora del orden y garante social del mismo¹⁴¹.

5.6. Utu/Šamaš y el «ser-en-el-mito» real

En esta sección, analizaremos cómo la figura real fundamentó su estatus social, relacionándose con el culto al dios Utu o Šamaš, la divinidad solar y de la justicia. El vocablo , en súmer dUTU , sin el determinativo divino equivale a la palabra para “día”, “luz”, “sol”, “tiempo”, “estación”; *i.e.* ud o $u_{(3, 4, 8)}$ (*SL*: 292). La imaginaria asociada a la deidad de la justicia es el disco solar, que se reconoce desde época acadia hasta el período neobabilónico (HORRY 2013: *passim*). En diversas estampas de sellos cilindros de la dinastía de Akkad, esta deidad es representada con la tiara de cuernos y una maza (Figs. 28-32), emergiendo de la montaña sagrada (Figs. 28-30), recibiendo un grupo de adoradores (Fig. 31) y/u ofrendas sacrificiales (Fig. 32). A partir de época casita, Šamaš es personificado como un disco solar, como se evidencia en diversos *kudurrus*, relieves y estelas, acompañado de otras divinidades astrales: Ištar (Venus) y Šîn (Luna).

¹⁴¹ Cf. 5.8. El monarca y el «ser-en-el-mito» real.



Fig. 28: Sello cilindro de época acadia con Šamaš emergiendo de las montañas. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 402



Fig. 29: Sello cilindro de época acadia con Šamaš emergiendo de las montañas. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 588

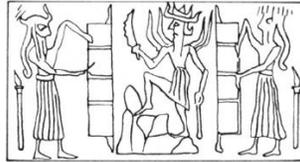


Fig. 30: Sello cilindro de época acadia con Šamaš emergiendo de las montañas. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 591



Fig. 31: Sello cilindro de época acadia con Šamaš recibiendo a un grupo de adoradores. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 617



Fig. 32: Sello cilindro de época paleobabilónica con Šamaš e Ištar recibiendo una ofrenda sacrificial de carneros. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 770

La figura de Utu-Šamaš como garante del orden cósmico y social se registra, además, en diversas fuentes mesopotámicas, como los textos legales. En el “Prólogo” del llamado *Código de Hammurabi*, se resalta la actitud auto-apoteótica del monarca, propia de la himnología y de los textos sapienciales y adivinatorios mesopotámicos (ZACCAGNINI

1994: 280). La construcción de un cuerpo real divino no es una novedad de la época paleobabilónica, ya que en las inscripciones mesopotámicas del período neosúmero, e incluso en el DT, hay indicios de deificación del cuerpo monárquico, a través de construcciones discursivas y de diversos rituales asociados¹⁴².

La novedad del período está dada por la unión del monarca a la figura del dios Marduk y, también, con la deidad solar y de la justicia Šamaš, a fin de reformular las bases del poder real a través de una imagen real menos tremenda. Según Ph. Jones, la acción de divinizar al rey está circunscripta a un período establecido, que comprendería los siglos XXII y XX a.C. (2005: 330). El autor considera, que durante el período paleobabilónico, el monarca aparece en las fuentes con un rol cósmico y ritual muy marcado, *i.e.* a modo de garante del orden universal (JONES 2005: 331).

En efecto, el rey mesopotámico se muestra como una especie de guardián de la justicia, en una clara alusión al dios sol Šamaš, así como también se lo retrata en calidad de esposo divino de Inanna-Ištar; esto es, como Dumuzi. De manera tal que el cuerpo real, equiparado a Šamaš y Dumuzi connota que el soberano es una suerte de figura benévola, contraria a la representación violenta del dios de la guerra Ninurta. En este sentido, el gobernante trata de mantener el orden interno en los confines de su Estado y sólo explicita su aspecto belicoso con los extranjeros.

Esta imagen, según Jones, desaparece durante el primer milenio a. C. cuando el monarca construya una representación tremenda de su persona y practique el *puluhtu* (“terror”) también al interior del propio territorio (2005: 331-342). Sin embargo, siguiendo el planteo de dicho autor, para esa época el carácter divino del rey se desvanece, imponiéndose una personificación ya no de ordenador cósmico y sublimador del caos –que es hegemonizada por Marduk–, sino de destructor dentro de las mismas fronteras del Estado (JONES 2005: 337 y 342). Por lo tanto, con Marduk la institución monárquica se fundamenta a través del uso exclusivo de la violencia.

No obstante, en el Prólogo del *Código de Hammurabi*, el rey se muestra como un garante del orden, apelando a los epítetos *šar mīšarrim* (“rey de justicia”), “pastor” y “sol de Babilonia”. La construcción de la imagen real se enmarca de manera apolínea, el cuerpo monárquico solarizado se muestra disciplinado, con el objetivo de reglar y llevar la justicia

¹⁴² Cf. CABRERA PERTUSATTI 2011a.

hasta los confines del Estado. La construcción de un discurso de las multívocas corporalidades dentro de la efigie real se concretiza con el uso de diversos apelativos, que resaltamos a continuación:

Col. II: 68. SA - PAR₄(KISAL)– *sapāru – na-ki-rī*

[Soy] *red para los enemigos*

Col. III: 16. *i-lu* LUGAL-*šu*

[Soy] *el dios de los reyes*

Col. V: 4. ^dUTU¹⁴³-*šu*

[Soy] *el Sol [Utu-Šamaš] de...*

Col. V: 5. KA₂ - DINGIR - RA^{ki}

(...) *Babilonia*

Pasajes del “Prólogo” del Código de Hammurabi.

Texto cuneiforme en BERGMAN 1953: 2-3. La transliteración y la traducción es nuestra

La asociación del monarca con la “red” resalta el carácter rector del monarca como sublimador del caos y mantenedor de la justicia. El término *sapāru*, que traducimos por red, aparece en diversas fuentes como un arma con características divinas, que se emplea contra los enemigos y para fines rituales, e.g.: *uštēšir* SA.PAR₄ *ana šubat* DINGIR.MEŠ ^dDI.KUD.MEŠ = *Debidamente dispuse una red para servir de morada a los jueces divinos* (CAD S/15: 162). En otros contextos, aparece como un epíteto de alguna deidad: ^d*Nin-urta sa-pār ilī* = *Ninurta, la red de los dioses* (CAD S/15: 162). En el primer caso, la red se emplearía para proteger a las divinidades y, en el segundo, la deidad se equipara con la misma. De este modo, la “red” se relaciona con la posibilidad de establecer la justicia o como un símbolo de la victoria. Un ejemplo de ello, lo encontramos en la *Estela de los Buitres*, donde Nin-*ĝirsu* envuelve a los enemigos de Umma con la red *šuš-gal*. Asimismo, en el *Enūma Eliš*, el dios Marduk se muestra victorioso sobre Ti’amat, extendiendo sobre ella la “red” (Cf. apartado siguiente).

La representación del cuerpo real como una red plantea que el monarca se atribuyó un elemento sagrado y se identificó con las mismas deidades del panteón, destruyendo las

¹⁴³ En este caso, se utilizó el sumerograma ^dUTU para expresar el nombre de la deidad solar babilónica y no ^d*Šam-šu* o ^d*Šá-maš*. Por ello, optamos traducirlo como Utu y, de este modo, el monarca se identificaría con el mismo.

potencias negativas, asociadas al caos *ab origine* (como Ti'amat en el *Enūma Eliš*) y/o los enemigos (*Código de Hammurabi*). En efecto, la monarquía se manifestaba como una entidad sagrada, no sólo el cargo, sino también su portador.

Por otro lado, la apelación discursiva a la red en las inscripciones reales y en los textos religiosos y litúrgicos, hacen al rey responsable de la justicia, que se manifiesta a través de la frase *Soy el Sol de Babilonia*. De este modo, el epíteto *šar mīšarrim*, con un carácter absolutamente apolíneo, pretendería exhibir al monarca, identificado con la divinidad solar y de la justicia, como el juez supremo de Babilonia; es decir, en calidad de única autoridad disciplinante. Por ejemplo, en el Epílogo del *Código de Hammurabi*, encontramos la siguiente expresión: *nišīšu ina mi-ša-ri-im lirī = Que el pastor, en justicia, a su gente* (CAD M/10 2: 117). La frase no sólo alude al carácter del rey como “pastor” de su pueblo, sino también como el que los conduce a la justicia, como el propiciador del orden.

Asimismo, la figura piadosa del rey, en el plano discursivo, admite diversos grados de intertextualidad, como ya lo vimos en el caso del *Enūma Eliš*. El epíteto “protector del huérfano y la viuda”, que aparece en el *Código de Hammurabi*, ya se reconoce en las llamadas *Reformas de Urukagina*:

xi 30 nu-siki nu-ma-{nu-}su

Que el huérfano y la viuda

xi 31 lu₂-a₂-tuku

al poderoso

xii 1 nu-na-ga₂-ga₂-a

no le sean entregados.

Fragmento de las Reformas de Urukagina

(Tomado de MOLINA 1995: 76)

Por lo tanto, la construcción de la imagen real como una figura garante del orden y la justicia es un tópico reconocible ya en épocas anteriores, como lo señala la anterior inscripción del DT. Dicha asociación del poder real con la protección de los sectores más débiles de la sociedad, no sólo aparece formulada en otros *corpus* legales, sino también en textos de diversa índole, *e.g.*:

^dUtu ama-bi-me-en ^dUtu a-a-bi-me-en
Utu, tú eres la madre de ellos, Utu, tú eres el padre de ellos,
^dUtu nu-sik-ke₄ ^dUtu nu-mu-su-e
Utu, el niño abandonado, Utu, la viuda,
^dUtu nu-sik-ke₄ a-a-ni-gim IGI-bi ma-ra-pad₃
Utu, el niño abandonado te mira como su padre,
^dUtu nu-mu-su-e ama-bi-gim šu-gi₄-gi₄(?)¹⁴⁴-bi-me-en
Utu, para la viuda tú eres como su madre regresándola [a un estadio anterior].

Tablilla BM 23631-Columna IV
(Tomado de JACOBSEN 1993: 64-65)

En efecto, no sólo existiría una identificación del monarca con una figura indulgente (como la idea de “buen pastor” en el *Código de Hammurabi*), sino también una equiparación con la deidad solar y de la justicia Utu-Šamaš. Para la época paleobabilónica, podríamos afirmar que el cuerpo real se muestra apolíneo, a partir del empleo de determinadas expresiones protocolares, que rastreamos y encontramos incluso en el DT. El uso de diversos títulos y apelativos, que se manifiestan de manera intertextual, podría connotar que la monarquía amorrea buscaba mostrarse como continuadora de una tradición muy anterior, que se conectaba con los primeros reyes súmeros.

En definitiva, la auto-proclamación de Hammurabi, a través de la forma ^dUTU-ŠU KA₂-DINGIR-RA^{ki} (*Soy el Sol de Babilonia*) denuncia su equiparación con el dios del Sol, por el empleo del determinativo divino que transforma al sustantivo común en un teónimo. Asimismo, la expresión *ilu LUGAL-šu*, [*soy*] *el dios de los reyes*, manifiesta la condición sagrada del monarca, sin embargo, diversos autores niegan dicha premisa y lo colocan como un simple representante de la ley (ZACCAGNINI 1994: 269-270). Creemos que la expresión “rey de justicia” determina que el soberano no es un llano vehículo legal – a modo de interlocutor– sino que encarna la justicia por antonomasia, su cuerpo simboliza

¹⁴⁴ Jacobsen traduce dicha oración de la siguiente manera: “*Utu, for the widow you are like her mother bringing her again into custody*” (1993: 65). El verbo gi₄ significa respectivamente “regresar”, “enviar (de regreso)”, “rechazar”, “volcar”, “restaurar”, “volver”, “reclamar”, etc (SL: 80; ATS: 86-87). En el caso citado, el verbo señala la vuelta a un estadio anterior a la viudez. Jacobsen sostiene que el dios Utu desempeña el papel de una madre casando a sus hijos e hijas, *i.e.* arregla el nuevo matrimonio de las viudas, entregándolas en custodia de un hombre en particular (1993: 67).

lo apolíneo, el orden, lo normativo, reglado y estable, *i.e.* su ser está morfológicamente solarizado.

5.7. Marduk/Enlil y el «ser-en-el-mito» real en el *Enūma Eliš*

El dios Marduk se presenta como la entidad numinosa más importante dentro del panteón babilónico, cuyo templo es el Esagila. Sabemos que en súmerico Marduk es conocido como ^dAmar-Utu (𒌦𒍪𒌦) (MEA 437); es decir, “ternero de Utu”. Jacobsen postula que la anterior acepción junto con *marutuk* constituyen las formas más antiguas del nombre Marduk (1968: 105). El signo 𒌦 puede ser pronunciado *mar*₂, y 𒌦 junto con el genitivo, *i.e.* *utu-a(k)*, puede transformarse en *utuk* (JACOBSEN 1968: 105). Asimismo, 𒌦 admite las lecturas *u*₄ y *ud* y se traduce como “día”, “tiempo”, “luz (del día)” y “tormenta” (ATS: 121; SL: 292). Por lo tanto, *amar-ud* connota algo así como “ternero de la luz, del día o de la tormenta”. Jacobsen interpreta el teónimo ^dAmar-Utu y la expresión *amar-ud* como “hijo del Sol” e “hijo de la tormenta” respectivamente (JACOBSEN 1968: 106). De todos modos, postula que los nombres *Mar-utu(-a)k*, *Marutuk*, *Mar(u)duk* o *M(a)rodakh* concuerdan mejor con la última acepción, ya que en el *Enūma Eliš* se muestra la batalla entre dos fuerzas de la naturaleza, *i.e.* entre el mar y la tormenta, como también ocurre en otros mitos del Cercano Oriente (JACOBSEN 1968: 106-107)¹⁴⁵.

Claramente, Marduk desempeña el mismo rol mítico que Enlil, dentro de la óptica súmera, como la deidad de la tempestad. Consideramos que las figuras de ambos dioses son intercambiables y equiparables y, por consiguiente, el *Enūma Eliš* coherente y fielmente se integra dentro de la cosmogonía súmera.

La simbología asociada a Marduk es la “pala”; es decir, *marru* en acadio. Como afirma T. Oshima, la “pala” se emplea no sólo en la canalización de canales, sino también para acumular los desechos y moldear ladrillos (2006: 77). La deidad babilónica se manifiesta como el rey de los dioses, creador del universo, divinidad de la salvación, mantenedor de los canales y dios de la fertilidad (OSHIMA 2006: 77). La pala, como símbolo de Marduk, se registra inciertamente en un sello de Samsu-iluna y, con certeza, en

¹⁴⁵ Jacobsen compara la posición que ocupa Marduk dentro del mito de la creación con la de Ba'al, el dios del trueno y “jinete de las nubes”, en la cosmovisión de Ugarit.

varias inscripciones de época paleobabilónica, como el siguiente documento legal datado en el año 41 del reinado de Hammurabi:

a-na KÁ ^dAMAR . UTU ^dSU . NIR sa ^dNANNAR

Hacia el 'portal' de Marduk, el divino estandarte de Nannar,

^dMUŠEN sa ^dnin-mar-ki

El divino pájaro de Ninmarki,

^dMAR sa ^dAMAR . UTU

La divina pala de Marduk,

^{giš}TUKUL sa ab-nu-um iz-zi-zu-ma

(y) el arma hecha de piedra, ellos (los testigos) las levantaron (como juramento).

Documento legal del año 41 del reinado de Hammurabi.

(Tomado de OSHIMA 2006: 58)

Otro de los atributos asociados a Marduk, para la época casita tardía, es la serpiente dragón, que puede aparecer junto con la pala a modo de sincretismo simbólico (Fig. 33). No obstante, en un primer momento, la pala es un atributo propio del dios Martu, a quien, también, se le arroja un báculo sobre una gacela (OSHIMA 2006: 78). Marduk, como serpiente dragón, es decir en el plano mítico, como el dragón *ušumgallu* y su equiparación con *agû*, la “gran ola”, revela el carácter destructivo-nefasto de la misma divinidad (OSHIMA 2006: 85).



Fig. 33: Imágenes de Marduk, la serpiente dragón y la pala. Tomado de OSHIMA 2006: fig.s 1 y 2

Por otra parte, dentro del mito babilónico de la creación, Ti'amat representa lo caótico, personifica las aguas marinas, contraparte de la figura apolínea y creadora de

Marduk. El vocablo súmerico para designar a Ti'amat es *ti-amāt* (𐎲𐎠𐎵𐎶𐎺𐎠) (MEA 73). La palabra se compone de dos términos: 𐎲𐎠𐎵 (ti) que, como vimos anteriormente, significa “vida”, y 𐎶𐎺𐎠, que admite varias lecturas. El signo puede leerse *gēme₂*, *gim₃*, *sag-gim₃* o ^{mi2}*gēme₂*, y expresar “sierva” o “esclava” (MEA 558). En acadio se pronuncia *amtu* o *amūtu*. Por ejemplo, el súmerico *gēme₂* ^d*Suen-na* (en acadio *amat Sîn*) adopta el sentido de “hija de Sîn” (MEA 558). Quizás 𐎲𐎠𐎵𐎶𐎺𐎠 deba leerse *ti-GEME₂* e interpretarse como “sierva de la vida”. En acadio, 𐎲𐎠𐎵𐎶𐎺𐎠 adquiere el sonido de *tāmtu* y se lo traduce por “mar” (MEA: 328)¹⁴⁶. Th. Jacobsen señala que la palabra “mar” en acadio aparece como *ti'amtum* y *tāmtum* (1968: 105). Para este autor, el advenimiento de este vocablo puede relacionarse quizás con la llegada de los amorreos a Babilonia, que utilizan el término *tihāmatum*, y de ahí *Tihāmat* (1968: 108)¹⁴⁷. El análisis del nombre Ti'amat genera confusión, debido a su empleo en lengua súmerica. Tal vez, como sostiene Jacobsen, tengamos que remontarnos recién a la época paleobabilónica para poder reconocer el sentido exacto al vocablo.

Asimismo, el *Enūma Eliš* es una de las composiciones litúrgicas mesopotámicas más significativas, que representa la ‘canonización’ mítica del dios Marduk, atribuyéndole ciertos rasgos propios de la deidad súmerica de la guerra Enlil. En efecto, el *Enūma Eliš* se manifiesta a modo de constructo litúrgico exaltador de las hazañas de Marduk, pero retomando –o sintetizando– otras composiciones literarias de la tradición mesopotámica. La polifonía textual del poema (SERI 2006: 516-517) con otras obras religiosas –como las listas de nombres divinos– se evidencia en la atribución de ciertos epítetos a Marduk que pertenecen a otras deidades: *e.g.*, *bēl māṭāti* (“señor de todas las tierras”) que se adjudica primigeniamente tanto a Enlil como a Anu (SERI 2006: 508).

La victoria de Marduk sobre Ti'amat –el caos acuoso primordial– ha suscitado y suscita diversos abordajes. Algunos teóricos proponen, como el ya mencionado Jacobsen, que el enfrentamiento entre ambos es el resultado de la coalición entre dos fenómenos de la naturaleza, como la tormenta (Marduk) y el mar (Ti'amat) (1968: 106-107). En el poema, la victoria de la deidad babilónica es narrada de la siguiente manera:

¹⁴⁶ Otra acepción súmerica para *tāmtu* es *a-ab-ba* (MEA 579).

¹⁴⁷ Jacobsen vincula el empleo del término *tihāmatum* con el hebreo *tehōm* y el árabe *tihāmat* (1968: 108).

59. *e-gir zib-bat-sa dūr-ma-ḥ[i-š] ú-rak-kis-ma*

*Retorció su cola (Marduk a Ti'amat), la ató a la "Gran Cinta"'*¹⁴⁸

64. *[uš-par-ri]r sa-pa-ra-šú ka-liš uš-te-ši*

Él desplegó su red, la soltó completamente.

Tablillas S.U.51/98 (STT, I, 12) y Rm.395 (STC, II, pl. LXII).

(Tomado de LANDSBERGER & KINNIER WILSON 1961: 160-161; GEYER 1987: 169-170)

La aniquilación de Ti'amat, descrita como el principio informe y a la vez dador de vida, puede ser repensada como una suerte de ritual iniciático. En diferentes grupos etnográficos, un ser monstruoso posibilita la iniciación de los neófitos, ya que se los “traga” y los “resucita” (ELIADE 2008 [1959]: 29 y 57). En el *Enūma Eliš*, el ser monstruoso personifica el caos primordial y, a la vez, se lo caracteriza como una entidad numinosa dadora de vida. En efecto, Ti'amat es considerada como una suerte de madre, que debe ser sacrificada para que tenga lugar la creación *in illo tempore*. De este modo, el origen implica la sublimación del caos de manera violenta, cuyo carácter tremendo encarna Marduk masacrando a Ti'amat y ensalzando su carácter inefable y tremendo. La exaltación de la violencia en los iniciados sobre la madre fue reconocida en diversas prácticas rituales africanas y australianas. El pasaje a la adultez implica la ruptura del lazo madre-hijo, simbolizado de manera brutal con la humillación e incluso la muerte de la mujer (ELIADE 2008 [1959]: Caps. I y II).

Otra característica interesante dentro del *Enūma Eliš* es el uso del epíteto *mummu*. Para Deimel, la palabra *mummu* tendría su origen en un participio súmero reduplicado, *mud-mud*, donde *mud* significaría “dar a luz” (cf. HEIDEL 1987: 99-100). Dentro del poema encontramos un personaje llamado Mummu, relacionado también con el caos y la confusión *ab origine*, que acompaña a Apsû y Ti'amat. Asimismo, el apelativo *mummu* es utilizado con relación al dios de la creación Ea y también a Marduk (^d*Mu-um-mu ba-an šamē u eršetim*^{tim} = *Mumu creó el Cielo y la Tierra*; a partir del sacrificio de Ti'amat) (1987: *passim*). Finalmente, la victoria de Marduk supone la fijación de la cosmogonía y el fin del caos, es decir, la muerte de la madre y el ‘nacimiento’ de la condición real del dios

¹⁴⁸ Según Geyer, la “Gran Cinta” – en acadio *durmāhu* – “era una especie de alambre telegráfico cósmico, al que las estrellas tenían que ser atadas para continuar su curso. (1987: 170).

abilónico. Además, la ordenación *in illo tempore* admite la consagración simbólica de la deidad dentro del panteón mesopotámico, a la vez que como rey de los dioses y también en calidad de progenitor de la humanidad:

97. [ina me-la]m-me šar-r[u-ti-šu]

[En su re]al halo [él ...]

98. iš-ši-ma mi-iṭ-ṭa im-n [a-šu ú-šá-xi-iz]

Alzó la maza de batalla, hi[zo que su mano derecha la sostuviera]

99. iš-kun UGU x [...]

Ubicó sobre [su espalda el arma]

100. uš-par šul-me [...]

[Empuñó] el cetro del bienestar [en su mano izquierda].

Tablillas K.3445+Rm.396 (Delitzsch 51-53; CT, XIII, 24-25); K.14949 (CT, XIII, 24) y Rm.395 (STC, II, pl. LXII)

(Tomado de LANDSBERGER & KINNIER WILSON 1961: 160-163)

La ‘entronización’ de Marduk equivale a la ordenación del cosmos, que durante la celebración del *akītu* corresponde semánticamente a la liberación del ‘dios cautivo de la montaña’ y la entrega al monarca de las insignias reales. Por lo tanto, el período *liminar* – cuando al soberano se lo expropia ritualmente de los símbolos reales– implica la ausencia de taxonomías y, así, el neófito-rey permanece inclasificado. La victoria de Marduk, en el plano litúrgico, supone la consagración del gobernante y su identificación con la deidad, ya que la *performance* ritual significa la repetición de la cosmogonía y la asimilación del monarca con la obra ordenadora *ab origine*.

Por otra parte, la exaltación mítico-ritual de Marduk dentro del *Enūma Eliš*, a través de diversos epítetos, señala la construcción de una genealogía, que aparecerá cuando el ‘hijo’ se transforme en ‘rey’ y se lo glorifique con cincuenta nombres (SERI 2006: 517). Como afirma A. van Gennep, la entronización es equiparable a un rito iniciático, e incluso el sucesor puede dar muerte a su predecesor–como el niño que humilla/mata a la madre en algunos grupos etnográficos actuales o Marduk a Ti’amat en el *Poema de la Creación*–, y siempre existe “entrega y apropiación de los *sacra*, aquí llamados *regalía*: tambores, cetro,

corona, «reliquias de los antepasados», asiento especial, que son a la vez signo y receptáculo del poder real que era mágico” (2008 [1909]: 157).

Además, el título súmerico *lugal-dim₃-mer-an-ki-a* (“rey de todos los dioses”) y el acadio *bēl ilānī ša šamē u eršetim* (“rey de los dioses del cielo y de la tierra”) (SERI 2006: 511) asemejan semánticamente a Marduk con Enlil, quien aparece en las inscripciones de Ur III como *lugal-kur-kur* (“rey de todos los países”). En efecto, la proclamación de cincuenta nombres para Marduk responde a la apoteosis de la divinidad dentro del panteón mesopotámico, que reemplaza al súmerico Enlil como instaurador del orden *in illo tempore* (SERI 2006: 515 y 518). De este modo, durante el Año Nuevo, la repetición de la cosmogonía simboliza para el monarca asumir el papel del dios ordenador-creador, es decir, su identificación con Enlil-Marduk.

Por otra parte, y, en sintonía con esta afirmación, la asociación simbólica de Marduk con la pala implica que la divinidad no sólo es la creadora del universo, sino la encargada además de mantener el ordenamiento del universo. En el plano social, equivale a afirmar la naturaleza apolínea de la divinidad, que garantiza la fertilidad de la tierra y el mantenimiento de los canales de irrigación para el desarrollo de la agricultura (OSHIMA 2006: 81-82). En el *Enūma Eliš*, entre los cincuenta epítetos atribuidos a Marduk, se menciona a Asarre, Asaralimnunna, Hegal, Sirsir, Gil, Gilim y Zulum, que denuncian el carácter de proveedor de la abundancia que posee la deidad (OSHIMA 2006: 84)¹⁴⁹.

De acuerdo con K. Sonik (2008), el *Enūma Eliš* se presenta a modo de genealogía de una realeza divina y señala una jerarquía que va de un mal rey a otro falso, para luego consagrar la imagen de Marduk, el dios joven. Esta genealogía de la realeza coloca primeramente a Anšar, no sólo como deidad cosmogónica, sino también “rey de los dioses” (SONIK 2008: 741). Luego, aparece Apsû, otra de las divinidades condenadas en el relato por sus malas acciones y, por tanto, se construye su figura como un “rey malo”, pero legítimo. Su breve mandato es sucedido por el de Kingu, quien personifica la idea de “rey falso” o usurpador¹⁵⁰. Por último, la intromisión de Marduk, hijo de Ea y nacido en el

¹⁴⁹ Asarri significa “el que otorga el cultivo”; Asaralimnunna es un epíteto de Ea, el dios de la fertilidad, aplicado a Marduk en este caso; Hegal se traduce como “acumulador” y Sirsir, “cadena montañosa”; Gil y Gilim son teónimos conectados con los rebaños; y Zulum se refiere al oficio de jardinero divino.

¹⁵⁰ En el plano del mito, Kingu sólo accede al trono por su casamiento con Ti’amat, no por tener sangre real (SONIK 2008: 742).

Apsû, aclamado por la asamblea divina como heredero legítimo, se presenta como la forma arquetípica de la realeza (SONIK 2008: 742).

En efecto, el monarca mesopotámico, se eleva ritualmente y se identifica con Marduk, como heredero legítimo del trono, dominando a las huestes del caos, personificadas por Ti'amat y el usurpador Kingu. Asimismo, el rey como garante del orden y, por ende, asociado con Marduk, debe asegurar la reproducción social, resguardando el desarrollo económico de su reino.

5.8. El monarca y el «ser-en-el-mito» real

Como aclaramos al comienzo de este capítulo, la construcción ontológica de la figura real a través de arquetipos mitológicos la denominamos «ser-en-el-mito», empleados por los monarcas mesopotámicos para legitimar a la dinastía reinante. Por consiguiente, el «ser-en-el-mito», conformado a lo largo de la historia mesopotámica, significó la validación en el transcurso del tiempo de dichos arquetipos mitológicos, que analizamos a continuación.

En nuestro caso, analizamos una serie de poemas de autoalabanza e himnos reales de algunos monarcas de las dinastías de Ur III e Isin: cuatro poemas de Šulgi (Šulgi A, B, E y X), un himno en honor a Šu-Sîn, un poema de Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V) y otros dos pertenecientes a Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A) y Enlil-bāni (Enlil-bāni A) de manera correspondiente.

5.8.1. Šulgi de Ur y el «ser-en-el-mito» real

Con la llegada de Šulgi al poder (2094-2047 a.C.), la dinastía de Ur III consiguió su máxima expansión en Mesopotamia y, además, logró de forma efectiva la cimentación de la figura real, apelando a un discurso de exaltación del soberano, que se enlazó con el proceso de su divinización, reconocible ya en época acadia (LIVERANI 1995 [1988]: 235; VACÍN 2009: 175).

Por otra parte, se empleaban ciertos epítetos y títulos reales en los himnos de alabanza del rey, que se volvieron usuales en época neosúmera, como *nitaḥ kalag* (“hombre fuerte”) o *lugal an ub-da limmu₂-ba* (“rey de las cuatro partes del

mundo”)¹⁵¹. Este último título ya había sido empleado por Naram-Sîn y se sumaba a los anteriores de *lugal kalam* (“rey del País”) y *lugal kur-kur* (“rey de todas las tierras”) del DT. Una titulación propia de Ur III fue *lugal Ki-en-gi Ki-uri* (“rey de Sumer y Akkad”). Además, Šulgi se autoproclamó “pastor de los ‘cabezas negras’” y, de este modo, se relacionó con el arquetipo del pastor, encarnado por Dumuzi.

Asimismo, los monarcas neosumeros emplearon el determinativo divino delante de sus nombres tanto en inscripciones reales como en los textos literarios, como lo hizo Šulgi en todos sus poemas.

lugal-me-en šag₄-ta ur-saḡ-me-en
Yo soy el rey, desde el útero soy el guerrero principal,
^dšul-gi-me-en ba-tu-ud-de₃-en-na-ta nitah kalag-ga-me-en
soy Šulgi, desde que nací soy el hombre fuerte,
 piriḡ igi huš ušumgal-e tud-da-me-en
*soy un león de mirada terrible, engendrado por un dragón*¹⁵²,
 lugal an ub-da limmu₂-ba-me-en
soy el “rey de las cuatro partes del mundo”,
 na-gada sipad saḡ gig₂-ga-me-en
soy boyero [y] pastor de los “cabezas negras”,
 nir-ḡal₂ diḡir kur-kur-ra-me-en
soy la autoridad, el dios de todos los países,
 dumu u₃-tud-da ^dNin-sumun₂-kam-me-en
hijo nacido de Ninsumun,
 šag₄-ge pad₃-da An kug-ga-me-en
soy el elegido por el corazón del puro An,
 lu₂ nam-tar-ra ^dEn-lil₂-la₂-me-en
soy el hombre con el destino decretado por Enlil,
^dšul-gi ki aḡ₂ ^dNin-lil₂-la₂-me-en
soy Šulgi, el amado de Ninlil,
 mi₂ zid dug₄-ga ^dNin-tur₅-ra-me-en
soy a quien Nintur le habla de una forma amorosa,

¹⁵¹ En acadio, se conoce como *kibrāt erbetti* o *kibrāt arba’i* (“las cuatro regiones o partes”, de *kibrātu*, “partes o regiones del Universo”) (MEA 306 y p. 309).

¹⁵² Literalmente: “Nacido de un dragón”.

ġeštug₂¹⁵³ šum₂-ma ^dEn-ki-kam-me-en
soy a quien es dada la sabiduría de Enki,
 lugal kalag-ga ^dNanna-a-me-en
soy el rey fuerte de Nanna,
 piriġ ka du₈-a¹⁵⁴ ^dUtu-u₃-me-en
soy el león rugiente de Utu,
^dŠul-gi ħi-li-a¹⁵⁵ pad₃-da ^dInanna-me-en
soy Šulgi, escogido debido a sus encantos por Inanna.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi A).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.01: 1-15

Otro de los tópicos discursivos, que se arrogaron los monarcas neosúmeros fue la auto-declaración de “dios de todas las tierras” (*diġir kur-kur-ra*). En calidad de dios, Šulgi exaltó su imagen regia, apelando a determinadas imágenes nefastas de lo numinoso, que señalamos en calidad de *puluhtu* con antelación. El *puluhtu* o carácter tremendo de lo divino en Mesopotamia se hacía efectivo cuando el soberano se presentaba como *un león de terrible mirada, engendrado por un dragón*. El león era un animal vinculado a la institución monárquica ya desde época Uruk, como se evidencia a través de la práctica de la “cacería real” (VAN DIJK 2011b). Además, la diosa Inanna poseía aspectos de felino y belicosos (COLLINS 1994: 113-114), que se conectaban claramente con el epíteto de “leona” (*labbatu*) (HARRIS 1991: 272). Por otro lado, hemos indicado en otra sección del presente capítulo que el dragón *ušumgallu* se convirtió en símbolo de Marduk, cuando se transformó en deidad principal de Babilonia (OSHIMA 2006: 85).

Otra de las estrategias discursivas empleadas por Šulgi en su consagración fue el establecimiento de un parentesco divino. Del mismo modo que su antecesor Ur-Nammu, se presentó como hermano de Gilgameš y, por ello, adoptó a Ninsumun¹⁵⁶ y Lugalbanda como sus padres divinos (LIVERANI 1995 [1988]: 235; MICHALOWSKI 2008: *passim*). Otra de las

¹⁵³ El término ġeštug₂ aquí hace referencia a “inteligencia”, “sabiduría”, semejante a la traducción realizada en las primeras líneas del *DII*.

¹⁵⁴ Literalmente: “con la boca abierta” (*SL*: 132).

¹⁵⁵ Otras acepciones para ħi-li son: “belleza”, “encanto sexual”, “atractivo”, “exuberancia” (*ATS*: 92; *SL*: 113), “abundancia”, “fertilidad” “júbilo”, “gozo” (*ATS*: 92).

¹⁵⁶ La diosa Ninsumun aparece en la *Épica de Gilgameš* como la madre del rey mítico de Uruk.

divinidades femeninas vinculadas a la procreación, que también se mencionaba en la himnología de Šulgi, es Nintur. Dicha deidad asumió el rol de *mater dolorosa* en el *Diluvio Súmero*, como también Inanna. Nintur, en calidad de diosa de la creación y esposa de Enki¹⁵⁷, lamentaba la masacre de la humanidad luego de la catástrofe enviada por los dioses.

Por otra parte, el parentesco divino de Šulgi, que en cierto modo se asemejaba a una genealogía, ubicaba a An y Enlil como entidades fundantes del poder monárquico, dado que no sólo participaron en su gestación, sino que también fijaron su destino. Asimismo, el monarca súmero apeló al dios lunar Nanna, quien era el patrono de Ur. De acuerdo con Vacín, la mención de Nanna se debía a que era hijo de Enlil y, por lo tanto, se vindicaba el trono de Ur a través del nexo sagrado con la ciudad santa de Nippur (VACÍN 2011b: 263), como se evidencia en Šulgi A y E respectivamente.

E₂-kur za-gin₃-na ġi^šġidru ħa-ba-dab₅-ba
¡Qué yo tome el cetro del brillante Ekur!,
 bara₂ babbar-ra ġi^šgu-za suġuš gen₆-na saġ an-še₃ ħa-ba-il₂
alcé la cabeza hacia un estrado brillante, un trono de cimientos fuertes.
 nam-lugal-la a₂ ħu-mu-ni-maġ
Yo consolidé la realeza¹⁵⁸,
 kur ħu-mu-gam-gam kalam ħu-mu-ge-en-ge-en
sometí a los países extranjeros¹⁵⁹, establecí el país¹⁶⁰,
 an ub-da limmu₂ uġ₃ saġ sig₁₀-ga-a-ba mu-ġu₁₀ ħe₂-em-mi-sa₄
¡Qué sea proclamado por mi nombre entre la gente de las cuatro partes!
 šir₃ kug-ġa₂ ħu-mu-un-e-ne
¡Qué mi sagrado himno ellos canten!
 nam-maġ-ġu₁₀ ħu-mu-ni-pad₃-de₃-ne
¡Qué mi majestad ellos glorifiquen!

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi A).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.01: 88-94

¹⁵⁷ Cf. *Enki y Ninhursag*.

¹⁵⁸ Debido al uso del precativo, la traducción de este verso podría ser: “*¡Que la realeza se consolide!*”.

¹⁵⁹ Literalmente: “*¡Que los países se sometan!*”.

¹⁶⁰ Literalmente: “*¡Que el país se establezca!*”.

šeg₁₂ Eridug^{ki}-ga-ta aga zid ak-me-en
En Eridu, [la construida] con ladrillos, fui coronado con la legítima tiara,
 Unug^{ki}-ta suḥ^{su-ub} za-gin₃ keše₂-ra₂-me-en
En Uruk, fui investido con la diadema de lapislázuli,
 sipad ki aḡ₂ ^dNanna-me-en barag-ga tum₂-ma-me-en
soy el pastor amado por Nanna, soy apropiado para el trono,
 inim ^dEn-lil₂-la₂-ke₄ niḡ₂ sag₉-ga ki-šar₂-ra ma-ab-de₆
Enlil hace placenteras sus palabras para mí en todas las partes del mundo.
 u₂ il₂-la-ḡa₂ igi im-ma-ni-in-du₈ gu₃ ḥul₂-la ma-an-de₂
Cuando le llevo la leña me mira, me habla gozosamente.
 lugal mu šir₃-ra ḥe₂-du₇-me-en
Soy el rey, cuyo nombre es apropiado en las canciones,
^dšul-gi-me-en šudu₃ za₃-mi₂-ḡa₂ silim-eš₂ ga-dug₄
soy Šulgi, cuyas plegarias [e] himnos me ensalzan.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi E).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.05: 9-15

Además, como ocurre en Šulgi E, el soberano no sólo se legitima a través de sus vínculos con las deidades patronas de Ur (Nanna) y Nippur (Enlil), sino también con los dioses de Eridu (Enki) y Uruk (Inanna). El monarca sostenía haber sido coronado sucesivamente en cada una de estas ciudades y con ello se hizo con el control efectivo de la Baja Mesopotamia.

Otro de los fundamentos del poder monárquico y la respectiva formulación del «ser-en-el-mito» real se dio a través del parentesco con la deidad solar Utu, que Hammurabi exaltó en el panteón Babilónico del mismo modo que a Marduk. La deidad solar, que encarnaba el orden *in illo tempore*, se mostraba como un hermano y amigo del monarca, en Šulgi A y B respectivamente:

šeš ku-li-ḡu₁₀ šul ^dUtu-am₃
¡Qué mi hermano y amigo, el héroe Utu,
 e₂-gal An-ne₂ ki ḡar-ra-am₃ kaš ḥu-mu-un-di-ni-naḡ

*en el palacio que fue fundado por An, tome cerveza conmigo!*¹⁶¹
 nar-ḡu₁₀ tigi imin-e šir₃-re-eš ḥa-ma-an-ne-eš
*¡Qué mis cantores con siete tambores tigi!*¹⁶² *canten!*
 nitalam-ḡu₁₀ ki-sikil ^dInanna nin ḥi-li an ki-a
¡Qué mi esposa, la doncella Inanna, la señora, la abundancia del Cielo y la Tierra,
 ku₇ naḡ-bi-a ḥu-mu-da-an-tuš-am₃
se siente conmigo en el banquete!

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi A).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.01: 79-83

ni₂ zi ir kur-re ba-ab-šum₂-mu-un
Siembro el miedo en todos los países extranjeros,
 šeš ku-li-ḡu₁₀ šul ^dUtu-am₃
 [a] *mi hermano y compañero, el héroe Utu,*
 ki-zi-šag₄-ḡal₂-la-ka¹⁶³ igi mu-na-ni-du₈
*lo miro como un ‘lugar de vida’*¹⁶⁴,
^dŠul-gi-me-en dalla e₃-bi-a inim mu-un-da-bal-e-en
yo, Šulgi, cuando aparece [i.e. Utu] por allá, converso con él,
 diḡir igi sag₉ me₃-ḡa₂-a-kam
es el dios que hace favorables mis batallas [con su] mirada,
 šul ^dUtu kur-ra ki aḡ₂ ^dLamma ^{ḡi^š}tukul-ḡa₂-kam
el joven Utu, amado entre los países, es la divinidad protectora de mis armas,
 inim-ma-ni-še₃ ga-mu-un-kalag-ge LA ga-mu-un-ne₃-e
por sus palabras me fortalezco y me vuelvo belicoso,
 me₃ ḡiš ḡiš-e la₂-a-ba ^dUtu ḡa₂-a-ar ma-an-e₃
en las batallas, donde las armas se enfrentan a las armas, Utu brilla sobre mí,
^{ḡi^š}tukul igi-nim-ma dug₃-ḡa₂ bi₂-tar
las armas de los países del Norte rompí con mis rodillas

¹⁶¹ La cadena verbal ḥu-mu-un-di-ni-naḡ comienza con el prefijo modal precativo, indicando una orden o ruego en este caso. La partícula -di- es el prefijo dimensional del comitativo y, por ello, creemos que hace referencia al dios Utu del verso precedente.

¹⁶² Los *tigi* eran tambores utilizados para recitar un tipo de composiciones que llevan el mismo nombre.

¹⁶³ ki-zi-šag₄-ḡal₂-la es un epíteto propio de la ciudad de Uruk (ATS: 98).

¹⁶⁴ En ETCSL c.2.4.2.02 40-41, la traducción es: “Miro a mi hermano y amigo, el joven Utu, como una fuente de aliento divino”.

sig-še₃ Elam^{ki}-ma gu₃-ba ġiš ma-ab-us₂
y en los países del Sur, coloqué un yugo en el cuello de Elam.
 ki-bal ^{ġiš}tukul-ġa₂ a-na ba-zig₃-zig₃-ga
Los países enemigos, ¿cómo podrían resistir mis armas
 nam-lu₂-ulu₃-bi še saḥar-ra-gin₇
si a sus poblaciones como a la tierra
 Ki-en-gi Ki-uri ḥa-ba-ni-du₈¹⁶⁵
de Súmer y Akkad modelé?

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi B).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.02: 39-51

En Šulgi A, la deidad solar exhibe sus aspectos apolíneos y participa de una ceremonia junto al monarca mesopotámica. En cambio, en Šulgi B, Utu se manifiesta como una divinidad destructiva y nefasta, capaz de asegurar el éxito en el campo de batalla. En este último caso, la divinidad solar personificaba lo nefasto y era la entidad protectora de las armas, venciendo a los países del Norte y el Sur.

Otro de los canales empleados en la fundamentación del poder regio fue la celebración del *hieros gamos* entre la diosa Inanna y el mismo Šulgi. En Šulgi B, se explica qué sucedía antes de la celebración del matrimonio sagrado y el mismo monarca se mostraba como un intérprete de presagios. De este modo, se enfatizaban los aspectos culturales ligados al cargo de rey.

maš-šu-gid₂-gid₂ dadag-ga-me-en
Soy el puro intérprete de presagios,
 ġiri₃-ġen-na inim uzu-ga-ka ^dNin-tur₅-bi ġe₂₆-e-me-en
soy la misma Nintur de la colección de presagios,
 šu-luḥ-ḥa nam-išib šu du₇-de₃
para ofrecer los ritos de purificación y el sacerdocio de los sortilegios,
 en-ra za₃-mi₂ <di>-de₃ ġi₆-par₄-še₃ ḥuḡ-e
para el ensalzamiento del ‘en’ entronizado en el gipāru,
 lu₂-maḥ nin-diġir šag₄ kug-ge pad₃-da

¹⁶⁵ En ETCSL c.2.4.2.02 49-51, la traducción es: “Hice que las poblaciones de los países enemigos –¿cómo podrían aún resistirse a mis armas?– se desparramaran como la semilla de grano sobre Súmer y Akkad”.

para el 'lumaḥ' [y] y la 'nindingir', escogidos desde el sagrado corazón,
 sig-še₃ saḡ ḡa₂-ḡa₂ nim-še₃ aga₃-kar₂ sig₁₀-ge
 para sojuzgar el Sur [y] conquistar el Norte.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi B).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.02: 131-136

En los versos precedentes, se describe cómo el sacerdote *en* se encuentra en el *gipāru*, el espacio del templo consagrado a la celebración del *hieros gamos*. El *gipāru* de Ur fue una residencia construida en el templo de Nanna, a la que se fue agregando una capilla familiar, un templo menor y una cocina que servía a la totalidad del complejo (WEADOCK 1975: 127). En él, se encontraba un cuerpo de sacerdotisas, las *nindingir* o *entu*, que asumían el papel mítico de Inanna.

En Šulgi X, se describe minuciosamente la ceremonia del matrimonio sagrado y, se registra que Šulgi atracó su barco en Uruk. En el poema, el rey realizó una serie de rituales de purificación y sacrificios para las divinidades y, de algún modo, podemos afirmar, que la narración concuerda con los elementos iconográficos del llamado Vaso de Uruk. El monarca de Ur se colocaba los atavíos ceremoniales (trajes *ba*) y asumía el papel de novio divino, personificando a Dumuzi, mientras Inanna entonaba una canción.

/lugal\ ma₂ na-mu-u₅

El rey se embarcó

[ki Unug^{ki}]-/ge[?]\ me nam-nun-na-še₃

hacia Uruk, el sitio principesco de las “fuerzas divinas”

Ki-en]-gi Ki-uri u₆ mu-e

Sumer y Akkad estaban maravillados

kar¹ Kul-ab₄^{ki}-ba-ke₄ ma₂ na-ga-am₃-mi-in-us₂

[cuando en el muelle] *de Kullab atracó con su barco,*

am gal ḥur-saḡ-ḡa₂ a₂ il₂-il₂-la-da

un gran toro salvaje de la montaña sagrada transportó entre sus brazos,

udu en zid-de₃ šu-a la₂-a-da

una oveja para el en principal sujetó con sus manos,

maš₂ su₄[?] maš₂ za la₂ gaba-a tab-ba-da

un cabrito rojo parduzco [y] un cabrito barbudo tomó sobre su pecho,

^dInanna-ra eš₃ E₂-an-na-ka mu-na-da-an-ku₄-ku₄-u₃
ante Inanna, en el santuario del Eanna, él entró.

sipad zid šul-gi-re šag₄ ki aḡ₂ tug₂-ba₁₃ tug₂ mu-mur₁₀
Šulgi, el pastor recto, un corazón amado, se vistió con el traje 'ba',
ḫi-li men-še₃ saḡ-ḡa₂ mi-ni-ḡal₂
una peluca, como una corona, se puso en la cabeza.

^dInanna-ke₄ u₆ mu-ni-dug₄
Inanna lo contempló con apacible mirada
ni₂-te-ni-še₃ šir₃ ba-ši-ni-ra
[y] ella misma se puso a cantar
en₃-du-še₃[!] im-e
una canción:

lugal-ra u₃-mu-un-ra
"Para el rey, para el señor,
a mu-na-tu₁₇-a-gin₇
me bañé,
su-ba Du₅-mu-zid-ra a mu-na-tu₁₇-a-gin₇
para el pastor Dumuzi me bañé,
im da-ḡu₁₀ šu tag-ge₄ dug₄-ga-gin₇
adorné mis flancos (¿?) con ungüento,
u₃ šembulug_x(ŠIM×UH₃)-ga ka-ḡu₁₀ gun₅-gun₅-na-gin₇
ungí mi boca con hierbas desmenuzadas,
šembi₂-zid i₃-bi₂-ḡa₂ mi-ni-mar-mar-ra-gin₇
pinté mis ojos con kohl,
šu na-aḡ₂-sag₉-ga-na-ka
[él me] tomó entre sus manos placenteras,
ib₂-ib₂-ḡu₁₀ mi-ni-dim₂-dim₂-ma₃-gin₇
mis caderas modeló.
u₃-mu-un i₃-nu₂ kug ^dInanna^{na}-še₃
El señor, que dormía al lado de la pura Inanna,
su-ba Du₅-mu-zid-de₃
el pastor Dumuzi,
ur₂-ra ga i₃-du₈-a-na-gin₇
esparció leche en su regazo,

X IM a₂ gi-rin-ḡa₂ GI₄ in-ten_x(GUR₈)-ten_x(GUR₈)-na-gin₇
entre mis puros brazos (¿?)
[X] X saḡ kaš¹ saḡ-gin₇
como la cerveza escogida,
mu-uš² mu-tag-ga-gin₇
toqué su pene (¿?),
siki-ur₂-ḡu₁₀ ḡa₂-an-/suḥ₃²\-[suḥ₃-a-gin₇]
mi vello púbico manché,
siki-pa-ḡu₁₀ a-ne in-da-an-dug₄-ga-gin₇
él jugó con los cabellos de mi cabeza,
gal₄ kug-ḡa₂ šu bi₂-in-ma-ra-gin₇
él colocó sus manos en mis sagrados genitales.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi X).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.24: 1-30

En los versos anteriores, Inanna se colocó sus ropajes rituales, del mismo modo que cuando descendió al *Kurnugi*. Como vimos en el *DII*, la circulación de Inanna a través de las siete ciudades del sur Mesopotámico equivalía a la celebración del matrimonio sagrado. En este caso, la representación del *hieros gamos* entre Inanna y Šulgi –en el papel de Dumuzi– coincidió con la descripción que se realizaba al comienzo del *DII*, cuando la diosa se encontraba ataviada con los ornamentos ceremoniales.

5.8.2. Šu-Sîn de Ur y el «ser-en-el-mito» real

La construcción de la imagen real operada por Šu-Sîn (2037-2029) continuó la lógica discursiva empleada por Šulgi. Fue otro de los monarcas deificados de Ur III y estableció su parentesco divino con los dioses del panteón mesopotámico del mismo modo que su antepasado. Sin embargo, en las inscripciones de Šu-Sîn, la noción de enemigo ya no se planteó como un opositor de otro centro urbano (elamitas y sirios), sino que aparecieron algunos estereotipos considerados “bárbaros”, asociados a las sierras y las estepas (LIVERANI 1995 [1988]: 222).

En un himno en su honor, se presenta como “dios de la abundancia” y se vincula filialmente con la pareja divina de An y Uraš como manifestaciones respectivas del Cielo y

la Tierra. Además, Šu-Šîn se revela como un soberano legítimo que fue llamado por Nanna para gobernar.

diġir nam-ĥe u₃-tud-da An-na igi bar-/ra\ [^dUraš-a]
Dios de la abundancia nacido de An y contemplado por Uraš,
^dŠu-^dSuen lu₂ ^dNanna di zu-gin₇ [X X]-ga igi ^dEn-lil₂-la₂-še₃
Šu-Šîn, quien conoce como Nanna el juicio, [...] ante Enlil,
u₃-tud-da-zu-ta lu₂ ne-me-en mu ^dNanna-e sa₄
desde tu nacimiento, por tu fuerza tu nombre fue proclamado por Nanna.
Šu-^dSuen /dumu\ ur-saġ An-na ki /aġ₂\ ^dEn-lil₂-la₂
Šu-Šîn, hijo heroico de An, amado de Enlil,
E₂-kur za-gin₃-ta saġ il₂-la ^dUraš-e /tud\ -da
[con] la cabeza alzada ante el Ekur de lapislázuli, nacido de Uraš,
šaġ₄ ^dUraš-a-ke₄ pad₃-da-am₃ kur-kur-ra ĥa-ba-il₂
quien es escogido por el corazón de Uraš, elevado sobre todas las tierras,
suĥ-gir₁₁ saġ maĥ ^dEn-lil₂-la₂-kam ^{ġi}šġidru-ni ĥe₂-su₃-ud
quien es la diadema de la cabeza majestuosa de Enlil, cuyo cetro ha llegado lejos,
dili-ni ġiš tuku ^dEn-lil₂-la₂-kam a₂ maĥ šum₂-ma-am₃
el único que tiene el oído de Enlil, quien posee un brazo majestuoso,
šu dug₄-ga An za-gin₃-na-kam ^dNin-lil₂-la₂ tam-ma-ni-im
creación del brillante An, quien es el favorito de Ninlil,
/^dŠu\ -^dSuen u_x(PA) -a ĥi-li mul-mul IGI[?] X DI[?] [...]
Šu-Šîn, proveedor que irradia atractivo.
[...]
a-a ^dEn-lil₂ en nam tar-re a₂-tuku-/ni ĥe₂\ -me-en
El padre Enlil, señor que determina los destinos, ¡qué te haga poderoso!
^dUtu-gin₇ ĥe₂-du₇-ni ĥe₂-me-en ^dNin-[lil₂] eš₃ maĥ-a-kam
Como a Utu, ¡qué te haga un ornamento del brillante santuario de Ninlil
en sig₇-ga ^dEn-ki nam tar-re a-a /ġeštug₂\ [daġal]-la-kam
[y] del señor de la abundancia, Enki, quien determina los destinos, el padre de la amplia sabiduría!
gal-an-zu ^dEn-lil₂-le igi ġal₂-la-ni-/še₃\ [X X] UN zid-de₃-
eš [...]
El sabio Enlil, quien es capaz de ver [XX] justamente [...]

lugal-ḡu₁₀ diḡir nam tar-ra ki ur₅ sag₉-ge [...]
mi rey, el dios que determina los destinos, en el sitio que hace placentero al espíritu
 [...]
^dŠu-^dSuen di ku₅-ru ka-aš bar-re-da X X X
Šu-Šîn, quien determina juicios y toma decisiones [XXX]
 lugal-ḡu₁₀ a₂ bad hu-mu-ni-/in\-[...]
Mi rey, quien de brazos abiertos [...]

**Fragmento del Himno a Šu-Sîn.
 Tomado de ETCSL c.2.4.4.a: 1-10; 23-29.**

En las líneas anteriores, Šu-Sîn explicita su vínculo político con la ciudad de Nippur, afirmando que Enlil, como “señor de los destinos”, le asignó buena fortuna. Por otra parte, durante su reinado continuó la solarización de la imagen real por el nexo sagrado con Utu y, con ello, el rey ostentó una imagen de gobernante justo que *determina[ba] juicios*.

En último lugar, Šu-Sîn participaba de la sabiduría sagrada o, dicho en otros términos, tenía acceso a un conocimiento divino, cuyos arquetipos míticos eran Enlil y Enki. Otra divinidad que participaba de la sapiencia sagrada era Marduk, como sucedía en el *Enūma Eliš*, luego de que su realeza fuera proclamada junto con sus cincuenta epítetos. En nuestro caso, Šu-Sîn era “*el único que [tenía] el oído de Enlil*” y, de esta manera, la sabiduría divina le era revelada.

5.8.3. Išme-Dagan de Isin y el «ser-en-el-mito» real

Išme-Dagan fue el cuarto monarca de Isin (1953-1935 a.C.) y perpetuó, en cierta manera, la línea trazada por Ur III en cuanto a la fundamentación de la autoridad real. Durante su reinado, Larsa era ya una entidad independiente de Ur, la cual había sido destruida por los elamitas y reconstruida por Išbi-Erra, primer monarca de Isin. Išme-Dagan impulsó una campaña contra Kiš pero fue derrotado y, además, reconstruyó la ciudad de Nippur concediéndole una serie de privilegios. Asimismo, dicho rey fue el primero en presentarse como el que “estableció la justicia en el país” (LIVERANI 1995 [1988]: 263).

Uno de los poemas en su honor, Išme-Dagan A + V, se asemeja estructuralmente a Šulgi X, donde se describe el *hieros gamos* entre el monarca y la diosa Inanna.

^dInanna nin an ki-ke₄
Inanna, reina del Cielo y la Tierra,
nitalam₂ ki aḡ₂-a-ni-še₃ ḥe₂-en-pad₃-de₃-en
me escogió como su amado esposo,
mir-DU-na-ḡa₂ la-la ḥu-mu-ši-in-ak
en mi cinturón, ella puso abundancia,
igi nam-til₃-la-ka-ni ḥu-mu-ši-in-bar
ella me miró con su mirada llena de vida,
saḡ-ki zalag-ga-ni ḡa₂-a-še₃ ḥu-mu-ši-in-zig₃
su brillante frente alzó sobre mí,
ḡiš-nu₂ gi-rin-na ḥe₂-bi₂-in-gub-en
ella me hizo colocar en una cama de flores,
ḡi₆-par₄-ra ud sud-su₃-re-ḡa₂
en el gipāru para alargar los días,
nam-en nam-lugal-da tab-e-a-ḡa₂
puso la función de en y la realeza en paralelo,
E₂-an-na-ka muš nu-tum₂-mu-ḡa₂
(para que) cuidara sin cesar del Eanna
ki Unuḡ^{ki}-ga am-gin₇ gu₂ peš-ḡa₂
(y) como un toro salvaje en Uruk ensanchar mi cuello,
Kul-aba₄^{ki} me-lem₄-ḡu₁₀ dul₄-lu-da
cubrir Kullab con mi “melammu”¹⁶⁶,
inim kug nu-kur₂-ru-da-ni ḥe₂-bi₂-in-dug₄
ella (Inanna) pronunció su inalterable palabra sagrada.
^dEn-ki ^dNin-ki ^dEn-ul ^dNin-ul
Enki, Ninki, Enul, Ninul,
^dA-nun-na en nam tar-re-bi
los Anunna, los señores que determinan los destinos,
^dUdug Nibru^{ki} ^dLamma E₂-kur-ra-ke₄-ne
los Udug de Nippur y los Lamma del Ekur,
diḡir gal-gal-e-ne-a nam mu-un-tar-re-eš-a
todos los grandísimos dioses, quienes determinan los destinos,

¹⁶⁶ Sobre el *melammu* y su vinculación con la institución monárquica, ver la discusión realizada precedentemente en este capítulo.

ḥe₂-am₃ nu-kur₂-ru-bi ḥe₂-em-mi-in-ne-eš

han pronunciado un inalterable “¡así sea!”.

^dIš-me-^dDa-gan dumu ^dDa-gan-na-me-en

Yo soy Išme-Dagan, hijo de Dagan,

^dEn-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄

a quien Enlil, rey de todas las tierras,

ud dug₃-dug₃-ga-ni-še₃ maš₂-e ḥe₂-em-mi-in-pad₃-de₃-en

en sus días favorables, eligió a través de aruspicina.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V).

Tomado de ETCSL c.2.5.4.01: 100-119

En la ceremonia del matrimonio sagrado, Išme-Dagan se arrogaba el epíteto de “toro salvaje”, propio del dios Dumuzi (VAN DIJK 2011 a y c). En este caso, el rey asumía el papel de la divinidad de los pastores, porque Inanna lo había escogido *con su mirada llena de vida*. En el *DII*, la diosa se manifestaba de manera violenta con su padre lanzándole *el grito de la culpa*, cuando lo hallaba sentado en el trono.

Asimismo, Išme-Dagan ingresó en el *gipāru* del Eanna asumiendo el cargo de en y el de lugal en simultáneo; es decir, como sumo sacerdote y líder político. Sabemos que las hijas de los reyes de Isin fueron nombradas como sacerdotisas *entu* del dios Nanna en su templo en Ur, en cuyo *gipāru* permanecieron enclaustradas. En época paleobabilónica, a muchas *entu*, consideradas “esposas sagradas de la divinidad lunar” se les rendía culto una vez muertas (WEADOCK 1975: 104).

Por otro lado, el rey de Isin se atribuyó el *melammu*, ese “brillo sobrenatural e imponente” que era propio de las divinidades y que sólo los monarcas deificados podían adoptar (EMELIANOV 2004; 2009; 2010). Hemos señalado en otro apartado que el concepto de *melammu* se relacionaba con los de *puluḫtu* (“terror”) y *me* (“fuerzas divinas”). De este modo, el soberano se conectaba ontológicamente con lo numinoso manipulando las “fuerzas divinas” y personificaba el orden y lo apolíneo; no obstante, asumía un aspecto tremendo y encarnaba el “terror”.

5.8.4. Lipit-Ištar de Isin y el «ser-en-el-mito» real

El sucesor de Išme-Dagan fue Lipit-Ištar, con el cual todavía Isin tenía el poder sobre Nippur, Ur, Uruk y Eridu. Por otra parte, estableció un conjunto de disposiciones

legales sobre remisión de deudas y selló su mandato proclamando un “Código” como el de Ur-Nammu (LIVERANI 1995 [1988]: 263-264).

En uno de sus poemas de autoalabanza (Lipit-Ištar A), no sólo instituyó su parentesco divino con las deidades principales del panteón, sino que también reclamó una serie de epítetos sagrados que ya hemos visto en Šulgi, Šu-Sîn e Išme-Dagan.

lugal mi₂ dug₄-ga šag₄-ta numun zid-me-en
Soy un rey tratado con respeto, la verdadera semilla desde el útero,
^dLi-pi₂-it-Eš₄-tar₂ dumu ^dEn-lil₂-la₂-me-en
soy Lipit-Ištar, hijo de Enlil,
^{ĝiš}I-sim₂^{sar} ^{ĝiš}er-in-na-ĝin₇ saĝ mu-il₂-la-ta
soy como la rama de un cedro, desde que alcé la cabeza,
 nitah_h usu-tuku lirum-ma-me-en
soy un hombre que tiene vigor, (un hombre) fuerte,
 nam-šul-la gu₂ gal peš-a-me-en
en la juventud, me hice musculoso (¿?),
 piriĝ zag dib gaba-ri nu-tuku-me-en
soy un león, en todos los aspectos, que no tiene igual,
 ušumgal ka du₈-a ni₂ gal erin₂-na-me-en
soy un dragón rugiente, el terror de los soldados,
 Anzud^{mušen} kur-šag₄-ga igi ĝal₂-me-en
soy como el pájaro Anzu, mirando desde el corazón de la montaña,
 am su-ba saĝ nu-ĝa₂-ĝa₂-me-en
soy un toro salvaje, a quien nadie se opuso en su ira.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A).

Tomado de ETCSL c.2.5.5.1: 1-9

En los versos precedentes, Lipit-Ištar se mostraba como un “hombre fuerte”, un “león”, un “dragón rugiente” y un “toro salvaje”; es decir, encarnaba los aspectos tremendos de lo divino. Como hemos analizado en otros casos, el monarca personificaba los aspectos destructivos de diversas divinidades del panteón mesopotámico, como Inanna, Enlil y Dumuzi y exaltaba su carácter belicoso en el campo de batalla. En este sentido,

Lipit-Ištar se asemejaba a Inanna en su vuelta del *Kunugi* cuando castiga a su pederro y lo entrega a los demonios del Inframundo.

Además, el apelativo “toro salvaje” lo equiparaba a Dumuzi en calidad de esposo divino de Inanna, con la que celebró el *hieros gamos*.

e₂-gal nam-lugal-la ki-tuš kug dug₃-ga-ĝa₂

En mi palacio real, en mi sagrada y agradable residencia,

nitalam-ĝu₁₀ kug ^dInanna-ke₄

mi esposa, la pura Inanna,

^{ĝi^s}gu-za-ĝa₂ suĥuš-bi ma-ni-in-ge-en

a mi trono le fortaleció los cimientos,

su₃-ra₂ ud ul-le₂-a-aš gu₂-da ĥu-mu-ni-in-la₂

ella me abrazó de forma extendida y para siempre,

ki-nu₂ niĝ₂ dug₃ ki šag₄ ĥul₂-le-da

[en] el cuarto de dormir, el sitio que hace feliz al corazón,

in-nin₉-ra ud ga-mu-un-di-ni-ib-zal-e

con la ama [i.e. Inanna] pasaré todos los días.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A).

Tomado de ETCSL c.2.5.5.1: 98-103

En los versos anteriores, se hace alusión al ritual del matrimonio sagrado, pero aquí el tópico se considera como piedra fundante del poder monárquico, dado que Inanna *a mi trono le fortaleció los cimientos*. En efecto, el *hieros gamos* se utilizó como una herramienta no sólo religiosa sino también política, que cimentó la institución real durante los períodos de Ur III e Isin.

5.8.5. Enlil-bāni de Isin y el «ser-en-el-mito» real

Finalmente, con Enlil-bāni la dinastía de Isin perdió una de las últimas ciudades bajo su control (Uruk), quedando eclipsada por la emergente Larsa. Enlil-bāni accedió al

trono luego de que Erra-imitti muriera, siendo el primero colocado sólo como “rey sustituto” (*šar puhi*)¹⁶⁷. En la *Crónica de los Antiguos Reyes*, se cuenta:

“Erra-imitti, el rey, colocó a Enlil-bāni, el jardinero, como sustituto real sobre el trono. Colocó la tiara sobre su cabeza. Erra-imitti murió en su palacio al comer una sopa demasiado caliente. Enlil-bāni, que ocupaba el trono, no quiso devolverlo, y así se convirtió en el soberano” (GRAYSON 1955: 155).

A *posteriori*, el rey sustituto devino en soberano legítimo de Isin y apeló a las mismas herramientas discursivas y arquetipos mitológicos que los soberanos de Ur III para consolidar su poder político. En primer lugar, estableció un parentesco divino con las principales divinidades del panteón mesopotámico, de las que declaró haber nacido. Al respecto, se presentó como una *creación de An* e *hijo excelso de Enki*. Además, como los restantes reyes de Ur III e Isin se vinculó con las figuras sagradas de An y Enlil.

^dEn-lil₂-ba-ni lu_{gal} u₄ di nun-e-ne

Enlil-bāni, maravilloso rey entre los príncipes,

šū dug₄-ga An-na

creación de An,

^dEn-lil₂-le il₂-la

elevado por Enlil

^dUtu-gin₇

como Utu,

ud kur-kur-ra-ke₄

la luz de todas las tierras,

nam-nun-še₃ tu-ud

nacido para ser príncipe,

me šar₂ gu₂ e₃

revestido con la totalidad de las fuerzas divinas.

zag an ki

En los límites del Cielo y la Tierra,

¹⁶⁷ El rey sustituto fue un chivo expiatorio, que era instalado en lugar del soberano legítimo cuando acontecía un momento de confusión política y, pasado dicho período, era ejecutado ritualmente (BOTTÉRO 1978: 2-24). En este caso, fue el monarca oficial quien murió y el otro quien ocupó su lugar.

uḡ₃ daḡal dur₂-ru-na-bi-še₃
hasta donde las personas viven extendidamente
 igi du₈ ^dEn-lil₂-la₂
vigilados por Enlil
^dNin-lil₂-le ḡiš tuku
 [y] *escuchados por Ninlil*
 [...]

^dEn-lil₂-ba-ni
Enlil-bāni,
 dumu maḥ ^dEn-ki-ke₄
excelso hijo de Enki,
 sipad mas-su
pastor líder,
 niḡ₂-zi-ḡal₂ tum₂-tum₂-mu
que a las criaturas vivas guía,
 an-dul₃ daḡal
la amplia cubierta protectora
 kur-kur-re si-a
que se propaga por todos los países
 [...]

^dInanna-ke₄
Inanna
 E₂.an-na-ka-ta
en el Eanna
 šag₄ ḥul₂-la
un corazón gozoso
 ḡiš-šub-ba-za mi-ni-in-ḡar
en tu almacén ubicó,
 ki-nu₂ kug-ga-ni-še₃
hacia el sagrado cuarto de dormir
 gal-bi mi-ri-in-tum₂-mu
con grandilocuencia te llevó
 ḡi₆ u₃-na
durante la noche

ud mi-ni-ib₂-zal-zal-e-de₃
para que pasaras (la noche con ella).
 ama kalam-ma
La madre del país,
^dNin-i₃-si-in-na-ke₄
 Ninisinna,
 I₃-si-in^{ki}-a
en Isin
 ki šu-za mu-e-tag
con tus manos, hizo que establecieras los fundamentos,
^dUtu di-kud
Utu, el juez,
 lugal an ki-ke₄
rey del Cielo y la Tierra,
 u₃-luḥ saḡ gi₂-ga
el cetro de los cabezas negras,
 zid-de₃-eš tum₂-tum₂-mu
el de la justicia, hizo que llevaras,
 šu-za ma-ra-ni-ge₄-en
con tus manos de manera firme.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Enlil-bāni (Enlil-bāni A).

Tomado de ETCSL c.2.5.8.1: 1-13, 18-23, 151-167

Por otro lado, Enlil-bāni también se identificó con la deidad solar Utu, autoafirmándose como rey de justicia y portador del *cetro de los cabezas negras*. En efecto, el soberano personificaba el ordenamiento cósmico, no sólo por su equiparación con Utu, sino también por manifestarse *revestido con la totalidad de las fuerzas divinas* (me šar₂) como también lo sostuvo Išme-Dagan en relación al *melammu*.

Asimismo, en el poema se menciona a Ninisinna, la diosa de la sanación y la medicina, que para época paleobabilónica asumió algunos aspectos guerreros por su asociación con Inanna y se transformó en la diosa patrona de Isin. Enlil-bāni construyó una estancia llamada E₂-ur-gi₇-ra dentro del E₂-gal-maḥ, el templo más importante de

la diosa en Isin (GEORGE 2003: *passim*). En el poema de Enlil-bāni, Ninisinna estaba claramente asociada a los fundamentos del poder real.

Por último, el *hieros gamos* entre el monarca e Inanna se proclamaba como un ritual que vindicaba a la institución de la realeza, como hemos corroborado en los casos anteriores de los gobernantes de Ur III e Isin.

Capítulo 6: Rito y realeza: el cuerpo transubstancial del monarca

6.1. La actividad ritual de los reyes

El estudio de la realeza mesopotámica en cuanto institución sagrada genera una serie de inconvenientes debido a la ‘incertidumbre’ que rodeaba al fenómeno religioso de la región. El monarca desde el DT ostentaba diversas titulaciones que lo vinculaban con un poder sobrehumano que ‘descendía’ desde el Cielo y, más aún, durante los períodos más tempranos, cuando no existía una estricta escisión entre el ámbito palatino y el que correspondía al templo. Si bien sabemos que cada uno respondía a una esfera de control distinta, en muchos casos, los cargos de rey y de sumo sacerdote eran ejecutados por una misma persona; unas veces como *lugal*, otras como *ensi* e incluso en calidad de *en*. De manera tal que el administrador de una ciudad-estado también se erigía como líder del culto (MERCER 1922: 96)¹⁶⁸.

Tanto la idea de “rey de Kiš” como las de “Rey del País” y “rey de las cuatro partes” fueron nomenclaturas que transformaban al monarca en un ser divino, dado que las mismas eran aplicadas a los dioses. El signo  denota en acadio *kiššatu*, “totalidad”, “universalidad”, y *kiššūtu*, “potencia” (MEA 425), por lo tanto, aquel que ostentaba dicha potestad no podía ser otro que un dios. Asimismo, en un cono perteneciente al rey Ur-Nammu de Ur, encontramos la siguiente fórmula: *Para Enlil, “Rey de todos los países”* (         ), ^dEn-lil₂ *lugal-kur-kur-ra*) (HAYES 2000: 83-84). En el ejemplo citado, podemos ver cómo la deidad de la guerra era denominada a través de una titulación regia que implicaba absoluta hegemonía sobre la totalidad de los territorios. Por consiguiente, los gobernantes que reclamaban para sí el título *lugal kur-kur* no hacían otra cosa que equipararse a Enlil. En *DII* vimos otro uso de una nomenclatura semejante referida a Inanna, cuando Enki se muestra preocupado por su desaparición: *¿Qué le pasó a la ‘Señora (o Reina) de todos los países’? Estoy preocupado*. El dios de la fertilidad la denomina *nin kur-kur*, el equivalente femenino de *lugal kur-kur*. Aún así, para algunos autores, el peso de la semántica es ínfimo y creen que el monarca mesopotámico era un mortal más, un “siervo” de las divinidades¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Según Frankfort, “las obligaciones del rey eran triples: la interpretación de la voluntad de los dioses, la representación de su pueblo ante los dioses y la administración del reino” (2004 [1948]: 274).

¹⁶⁹ Cf. FRANKFORT 2004 [1948]; FRANKFORT et al. 1955 [1946].

Los datos de época temprana sobre los rituales mesopotámicos son escasos y se conocen a partir de descripciones hechas por autores griegos como Herodoto y por tablillas de los períodos neobabilónico y persa,. Contamos, además, con una descripción ceremonial de época seléucida, donde se detalla un sacrificio llevado a cabo en el zigurat de Anu en Uruk (GIEDION 1986 [1941]: 247). No obstante, las representaciones realizadas sobre sellos cilindros y relieves del DII y del período acadio colocados en santuarios y palacios nos ayudan a delimitar de qué manera el soberano asumía funciones religiosas frente a la comunidad. El motivo del monarca ‘contenedor del caos’, ‘regulador del orden’ se reproduce en numerosas escenas sobre improntas de sellos (Fig. 34).

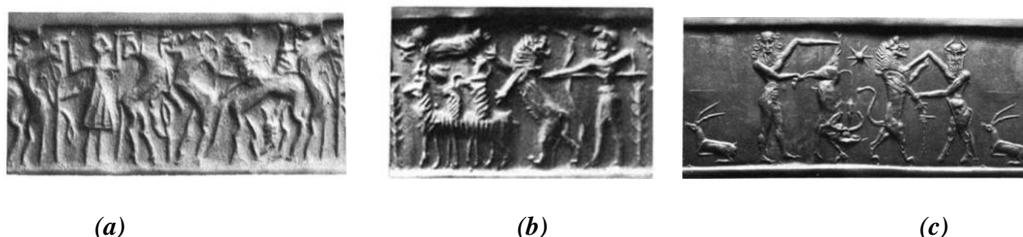


Fig. 34: La contención del caos en distintas improntas de sellos cilindros: (a) DT II; (b) acadio; (c) acadio. Tomado de FRANKFORT 1955a: figs. 246, 658 y 670

El gobernante se presenta en ellas combatiendo contra seres mitológicos, que personifican a las huestes del caos. Además, las secuencias muestran al monarca en una especie de “transfiguración ritual”, ataviado con distintos atributos divinos. Es común encontrar en diversas improntas al rey como un ‘apaciguador de fieras’ e, incluso en el período asirio ulterior, este rasgo se potenció en su máxima expresión, cuando el epíteto *ekdu* (“fiero”) aplicado a toros y leones también se utilizó como apelativo del rey (WINTER 1997: 361). A la imagen del soberano como pastor y defensor de los rebaños, se sumó la del monarca como un animal salvaje, violento y furioso. Paradójicamente, el monarca no sólo era el buen pastor protector del ganado, sino que también se equiparaba a los animales que él subyugaba. En la personalidad del rey, subyacían los rasgos del novio divino de Inanna, Dumuzi y también la inefabilidad y el belicismo del dios guerrero Enlil. En efecto, el soberano se manifestaba como ‘víctima’ e, incluso, como ‘victimario’. El monarca era la encarnación terrenal del belicoso Enlil y, además, de la violenta y sexual Inanna¹⁷⁰.

¹⁷⁰ Cuando más adelante nos ocupemos a de la ceremonia del Año Nuevo y del *hieros gamos*, profundizaremos esta temática.

Teniendo en cuenta las representaciones que hemos analizado, el monarca se perfilaba como una figura multívoca, que desplegaba ritualmente infinitas aristas litúrgicas. De esta manera, el soberano podía pensarse como un ‘actor’ dentro de un ‘escenario religioso’. En los rituales celebrados por el rey mesopotámico, no existía un desdoblamiento entre intérprete y personaje representado, ya que una vez finalizada la *performance* ritual el gobernante no renunciaba a su agencia. Luego del trance litúrgico, el monarca se apropiaba de un nuevo ‘papel’ mítico. Por ejemplo, durante un banquete (Fig. 35), que generalmente se celebraba como consumación de un rito, el rey asumía el rol de la ‘deidad entronizada’, que renacía de la muerte y sojuzgaba el caos. Es decir, el monarca dejaba a un lado los ropajes de la ‘deidad agonizante’ y se transformaba en un ser omnipotente.



Fig. 35: La representación de un banquete en un sello cilíndrico del DT III. Tomado de FRANKFORT 1955a: fig. 334

En la órbita religiosa mesopotámica, el *homo religiosus* se enfrentaba a un *mysterium tremendum* constante. El “sentimiento de dependencia” para con la deidad era absoluto, así como lo es también la impotencia y la insuficiencia que padecen los seres humanos frente a lo numinoso (OTTO 1936 [1917]: 9). Como afirma R. Otto, es *mysterium* porque “denota meramente que está oculto y es esotérico, que está más allá de la concepción o el entendimiento, que es extraordinario y no familiar” (1936 [1917]: 13). En otras palabras, no era un sentimiento profano, lo que implica que sólo accedían a él los iniciados.

En las sociedades antiguas, la dependencia para con lo divino era completa y no había intersticio social donde el nivel de religiosidad fuera nulo. El rey mesopotámico se hallaba en la cúspide de la experiencia religiosa y el *mysterium tremendum* también constreñía su persona. Esto es así porque la cosmovisión mesopotámica se estructuraba de

ese modo, ya que los dioses no eran ajenos al ataque repentino de las hordas del caos. Las divinidades también sufrían injurias, eran condenadas y enviadas al cautiverio, experimentaban y sentían como un mortal. El ritual del Año Nuevo demostraba cabalmente que las deidades poseían un costado inerme y que se mostraban a veces vulnerables a la acción de otros, como en el *DII*, donde Inanna agoniza y sucumbe a los pies de su hermana y los Anunna, y luego renace gracias a la intervención de Enki.

La posición del monarca era absolutamente *liminal* en el plano ritual. Al igual que la Inanna del mito, se manifestaba poderoso y prepotente, ostentaba victoriosamente el ‘papel’ de dominador del caos y ofrecía una sublime imagen celestial de su persona. Pero también, como la guerrera Inanna, perecía y necesitaba de la intervención de un ‘par’ como Enki para volver a la vida. Esa paradoja desorbitante se exhibía diariamente en la sociedad mesopotámica, debido a que el rey debía ‘consultar’ a las ‘fuerzas de la naturaleza’ sobre el destino siempre mutante al que se enfrentaban y sometían todos, incluso las divinidades. Por lo tanto, si hasta los dioses se presentaban indefensos en muchas circunstancias, significaba que eran criaturas no muy distintas de los seres humanos. El antropomorfismo divino implicaba que los entes celestiales también sufrían como los hombres y no existía, de este modo, una abstracción teológica de lo divino como sí ocurre en las religiones judía y musulmana¹⁷¹.

El soberano se comunicaba a través de los sueños con las fuerzas trascendentales que regulaban el cosmos y así interpretaba los fenómenos de la naturaleza como los terremotos, los eclipses y las plagas (FRANKFORT 2004 [1948]: 274-275 y 277). El monarca mesopotámico pasaba la mayor parte de su tiempo dentro del santuario para lograr oníricamente determinar qué sucesos tendrían lugar. La figura real era sinónimo de hermetismo ritual, ya que el soberano ocupaba sus días cumpliendo estrictas penitencias y efectuando magia profiláctica (FRANKFORT 2004 [1948]: 281). En ocasiones, se practicaba la aruspicina examinando las vísceras de los animales y por la observación de los eclipses lunares y de otros fenómenos celestes se determinaba la buena o mala fortuna de la región y

¹⁷¹ Para Frankfort, el hombre antiguo y el medio que lo rodea constituían un todo, existía una retroalimentación entre ambos componentes. El ser humano no podía concebirse como algo distinto de la naturaleza que lo contenía. En palabras del autor: “ (...) el mundo de los fenómenos es, ante todo, un ‘ello’, algo impersonal; en tanto que para el hombre antiguo y, en general, para el primitivo, es enteramente personal y se trata de un ‘tú’ ” (1954 [1946]: 15). De este modo, los dioses también responden a un “tú”, y se da una suerte de “aproximación parental” entre la humanidad y las divinidades.

sus habitantes. Asimismo, dado un determinado presagio negativo, se podía contrarrestar su potencial maléfico a través de la magia purificadora, dado que “la relación entre el amenazador peligro y la acción profiláctica estaba determinada por un punto de vista mecánico” (FRANKFORT 2004 [1948]: 281).

Los acontecimientos perniciosos y sus respectivos ‘antídotos’ se encontraban absolutamente determinados y codificados. Todo lo que el destino deparaba podía conocerse de antemano siguiendo estrictas prácticas mágicas. En la literatura súmerica, hallamos incontables “listas” que contienen un presagio, donde se señala el oráculo consiguiente (BOTTÉRO 2001 [1998]: 126). Esto se conocía como “adivinación deductiva”, la cual establecía que dada una premisa “A” sobrevendría una premisa “B”. Para los mesopotámicos, los dioses escribían todo lo que hacían, el conjunto de objetos de su creación se hallaba escrito. Por lo tanto, era el deber de los adivinos “decodificar” la “escritura celeste” que se configuraba diariamente por el posicionamiento de los astros (BOTTÉRO 2001 [1998]: 127). Según J. Bottéro, “en la adivinación deductiva el porvenir no era pronunciado por los dioses en persona, hablando a un *medium* humano: lo inscribían en las cosas producidas por ellos, y los hombres no tenían más que leerlo allí, descifrarlo, deducirlo, como cualquier mensaje escrito” (2001 [1998]: 127).

El rey y un cuerpo cerrado de colegiados eran los únicos que podían desmembrar la alineación ‘semiológica’ de los astros. Las libaciones de vino, agua y aceite con recipientes específicamente modelados para la ocasión ritual y las ofrendas de animales (con frecuencia toros, pájaros, cabras y pescado) se realizaban cotidianamente en los santuarios para dilucidar los presagios celestiales (MERCER 1922: 95 y 98-100). Debido a la incertidumbre que rodea la relación *homo religiosus*-divinidades, también el rey se transformaba en una víctima de la pulsión de las fuerzas cósmicas. Cuando tenía lugar un suceso que denotaba peligro para el monarca se instalaba un “rey sustituto” que lo suplantaba durante los días de penurias (FRANKFORT 2004 [1948]: 285)¹⁷². Este personaje

¹⁷² La postura que sigue Frankfort es distinta a la nuestra, ya que según él esto demostraba que el soberano mesopotámico no era un personaje divino. Nosotros, contrariamente, formulamos que esta acción ritual confirma que el monarca era una figura divina, sino no resultaba absurdo tratar de protegerlo, ya que era fácil sustituirlo. No olvidemos que los dioses mesopotámicos también padecían penurias semejantes a los seres humanos y se mostraban vulnerables en varias ocasiones.

transitorio se exponía a grandes desgracias y era eliminado a través de una muerte ritual cuando el peligro cesaba (FRANKFORT 2004 [1948]: 285-286).

Otra labor litúrgica que poseía el rey era la de programar las visitas ceremoniales de las estatuas de los dioses a otros templos, e incluso él participaba activamente de las reuniones con las divinidades (FRANKFORT 2004 [1948]: 288). El rey como dios era venerado gracias a la construcción de esculturas regias. La efigie del monarca deificado recibía ofrendas, al igual que las estatuas de las deidades (FRANKFORT 2004 [1948]: 323). Según Frankfort, la ofrenda era sólo para la estatua y no para el rey, ya que la misma era “una entidad dotada de un poder independiente de la persona a la que representaba” (FRANKFORT 2004 [1948]: 324). Desde nuestra perspectiva, pensamos que la exaltación de las estatuas regias reflejaban que el monarca mismo era un ser divino y la distribución de las mismas por todo el territorio mesopotámico denunciaban que el gobernante, como un Enlil terrenal, era un *lugal kur-kur* omnipresente. De tal manera, los rasgos anatómicos de todo soberano mesopotámico eran en divinos y, por lo tanto, se esperaba que el monarca poseyera “una forma perfecta y un tamaño sobresaliente” al igual que sus estatuas (WINTER 1997: 371-372).

El gobernante también asumía el rol de novio divino durante el *hieros gamos*, y resulta interesante destacar que el monarca ostentaba una posición de privilegio dentro del templo por todas las funciones religiosas que implicaba su cargo.

A las mencionadas, debemos añadir la de ‘jardinero’, un rol ritual conectado con la hierogamia. Como indicamos en otro apartado, dentro de cada santuario había un habitáculo (*gipāru*), en el cual se encontraba a la *nin-dingir* (“esposa del dios”) acompañada de otros agentes rituales. El *gipāru* era un símbolo de fertilidad y se conectaba con el Abzu, el mar mítico asociado a Enki. En él se plantaba un bosque que emulaba al paraíso *in illo tempore* (WIDENGREN 1976 [1945]: 306-307; 1960: 12). El lugar aparecía como un sitio oscuro al que el monarca penetraba para celebrar las nupcias con su esposa sagrada. El rey se presentaba con el epíteto ^dDumu-zī(d)-Ab-zu; es decir, como el “Hijo legítimo del Abzu”, y, por extensión, como hijo de Enki. Además, se perfilaba como el fructífero novio celestial de Inanna. Al entrar al *gipāru* el monarca se posesionaba de su ‘papel’ como el jardinero cósmico, hijo de Enki, que seducía a Inanna y restauraba el orden primigenio.

Un tópico interesante que aparecía dentro de este ritual y que se repite a lo largo de la historia mesopotámica, era la imagen del “árbol sagrado” (Figs. 36 y 37), que simbolizaba el establecimiento del orden, la fecundidad de los campos y la proliferación de la vida. El monarca se erigía como guardián del “árbol sagrado” y, por ende, como protector del cosmos (WIDENGREN 1951: 22 y ss.).

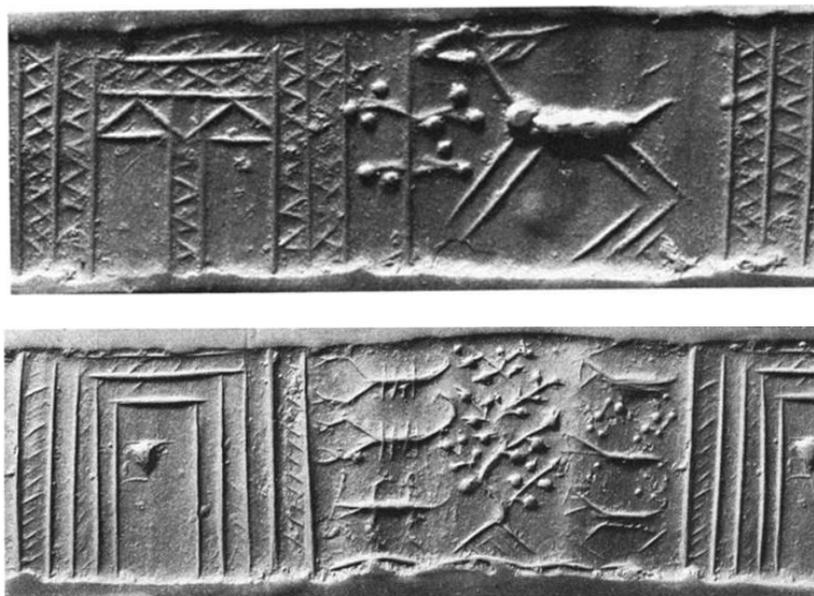


Fig. 36: Tópico del “árbol sagrado” en dos estampas de sellos cilíndricos del DT II. Tomado de FRANKFORT 1955a: figs. 852 y 853



Fig. 37: Relieve de Assurnasirpal II, que nos muestra la figura duplicada del rey ante el árbol sagrado. Tomado de WINTER 1997: fig. 2

Las fuentes mítico-religiosas describen una sociedad persuadida por la incertidumbre de un mañana desconocido. En este sentido, el *mysterium tremendum*

hegemonizaba la óptica del mesopotámico y en esa brecha de perplejidad, el rey imponía su predominio en todos los ámbitos rituales y se mostraba como ‘conquistador del orden’.

6.2. El rey constructor/creador mesopotámico

Una de las actividades rituales de los monarcas mesopotámicos era la construcción y restauración de santuarios. Poseemos un conjunto vastísimo de inscripciones que dan cuenta de ello (POSTGATE 1995 [1994]: 113-114). La edificación de templos se equiparaba a la labor creativa *in illo tempore* y cuando el gobernante se adjudicaba la construcción de un centro religioso, transitaba hacia el ámbito divino y se identificaba con los dioses. El pasaje hacia el plano celestial implicaba retornar al tiempo ancestral, cuando acontecía la instauración del orden y la contención del caos. Algunos arquetipos míticos refieren a este hecho: por ejemplo, el rol creador de Enki en el Diluvio Súmerico o su intromisión como vivificador de Inanna en el *DII*.

Si la edificación de un santuario se asemejaba a la repetición de la cosmogonía, la destrucción del mismo significaba la irrupción de las huestes del caos primigenio¹⁷³. La añoranza de vivir cerca de los dioses obligaba al hombre antiguo al alzamiento de complejas obras monumentales, que recordaban la obra divina y la actualizaban, haciéndola contemporánea (1981 [1956]: 62). Para Eliade, “los templos, las ciudades y las casas derivan, en última instancia, de la experiencia primaria del espacio sagrado” (1981 [1956]: 37). Si el pasado era la premisa directriz, la concepción del tiempo era absolutamente cíclica y no había intersticio para lo nuevo. Todo era un eterno *regressus ad uterum*, al mundo de los seres primordiales¹⁷⁴. Según Frankfort, los mesopotámicos no poseían un plan precedente, ya que para ellos el mundo se encontraba en constante mutación (2004 [1948]: 292). No obstante, postulamos que en Mesopotamia se daba una

¹⁷³ Para Frankfort, la destrucción era provocada por los mismos dioses que ordenan la construcción. Desde esta perspectiva, los reyes aparecían sólo como intérpretes de la voluntad divina, y, por ello, una maniobra equivocada era penalizada con su respectiva sanción. El desmoronamiento de un santuario era “considerado castigo de los dioses y la existencia de uno en buen funcionamiento un signo de buena voluntad” (2004 [1948]: 291).

¹⁷⁴ Frankfort señala que los mesopotámicos “no tenían un concepto estático de mundo, sino que relegaban su dinamismo al mundo de los dioses. De ahí que los dioses tuvieran que tomar la iniciativa en todos los asuntos de importancia; e incluso después de haber hecho conocer su voluntad, los gobernantes pensaban que tenían que depender de su guía” (2004 [1948]: 292).

circumspecta nostalgia por el paraíso original, la necesidad absoluta de habitar junto a las criaturas celestiales, de acercarse a sus enseñanzas y refrendarlas.

La construcción de santuarios como actividad regia se menciona desde comienzos del DT y continuó hasta fines de época persa. El soberano se situaba en el momento de la creación *in illo tempore* y se equiparaba con los dioses, y por ello, inauguraba y ‘sacralizaba’ la labor edilicia. No se trataba de la mera fabricación de una casa para alguien del común, sino de la “casa de un dios”. Como tal, la residencia de la divinidad respondía a un plan “trascendental”, a un *imago mundi* (ELIADE 1999 [1976]: 95), a una arquitectura sagrada, “revelada” por los dioses a los hombres. Luego de consultar distintos oráculos, se despojaba el sitio escogido para el emplazamiento y se lo purificaba (FRANKFORT 2004 [1948]: 293-294). Comúnmente, los templos mesopotámicos eran reconstrucciones de viejos edificios dedicados al culto de su respectiva deidad. En las inscripciones, los monarcas se vanagloriaban de haber ejecutado la ‘restauración’ de un antiguo santuario, como por ejemplo Gudea y Ur-Nammu (GIEDION 1986 [1941]: 244-245; FRANKFORT 1952: 10-11). El descubrimiento de una estructura edilicia que correspondía a una edificación anterior era interpretado como signo de un buen presagio.

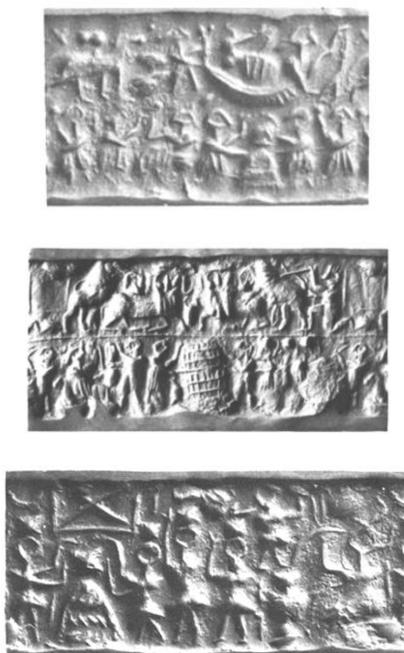


Fig. 38: El modelo del primer ladrillo para el templo en diversas improntas de sellos cilíndricos: (a) DT III; (b) y (c) Larsa. Tomado de FRANKFORT 1955a: figs. 551, 758 y 901

La imagen del ‘rey constructor’ recorre iconográficamente toda la historia mesopotámica, como lo atestiguan diversos sellos cilindros (Fig. 38), la placa de Ur-Nanše (Fig. 39) y la estela de Ur-Nammu (Fig. 40). Dentro de la liturgia que envolvía la edificación de un santuario, una ceremonia de radical implicancia era el modelado del primer ladrillo (*libittu makhritu*) para el templo (OPPENHEIM 1944: 57; FRANKFORT 2004 [1948]: 294; 1952: 11). Este objeto ritual, colocado sobre tierra limpia junto con cuentas preciosas y aceite perfumado, determinaba la orientación final del emplazamiento divino.



Fig. 39: La placa de Ur-Nanše. Tomado de GROENEWEGEN-FRANKFORT 1987: 161

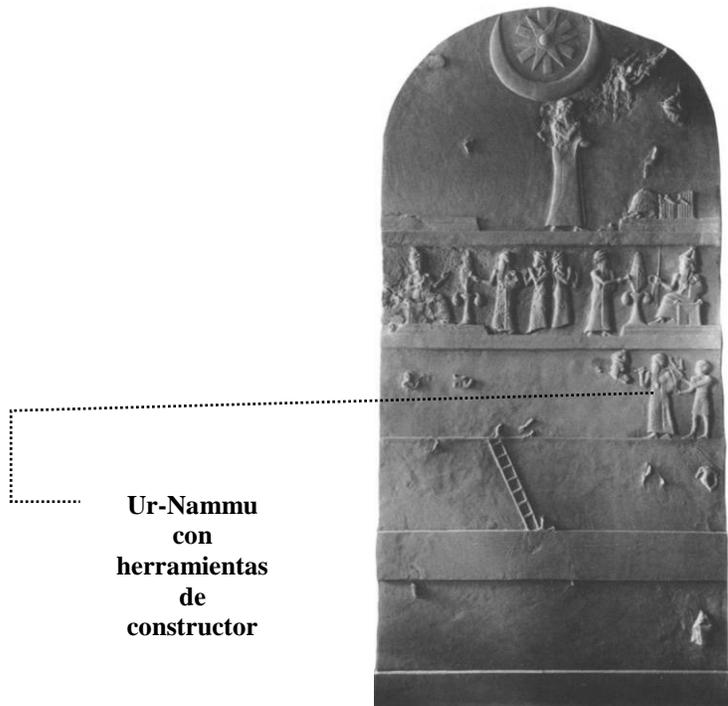


Fig. 40: La estela de Ur-Nammu. Tomado de KRAMER 1983: 69

En caso de reconstrucción y/o reparación, el *libittu makhritu* debía ser apartado ceremonialmente por el arquitecto y ubicado en un lugar seguro al aire libre, donde era ‘acompañado’ por cánticos, fumigaciones y aspersiones rituales (OPPENHEIM 1944: 57-58). La elaboración del primer ladrillo era llevada a cabo por el rey. El soberano colocaba la arcilla dentro del molde, la dejaba secar durante el día y la noche en el templo, al amanecer se rompía la horma y se exhibía el ejemplar ante la multitud (FRANKFORT 2004 [1948]: 295).

El *libittu makhritu* se colocaba en el interior del témenos, la plataforma inaugural donde se guardaban todos los documentos de fundación. Los antiguos arquitectos mesopotámicos, en el momento de una reconstrucción o reparación, buscaban el témenos sobre el cual se erigirían nuevamente los cimientos del nuevo recinto (OPPENHEIM 1944: 58). Esto evidencia los lazos que unían las obras piadosas con el pasado, la necesidad inmutable de remontarse al tiempo divino, de hallar la raíz en el origen, cuando los dioses ‘construían’ el cosmos.

En el *corpus* mítico mesopotámico, después de la subyugación y el sacrificio correspondiente de la criatura que representa el caos inaugural, tenía lugar el “ordenamiento cósmico”. Para Eliade, “no sólo es el Cosmos el que nace a continuación de la inmolación de un Ser primordial y de su propia sustancia, sino también las plantas alimenticias, las razas humanas o las diferentes clases sociales. Es de este tipo de mitos cosmogónicos de los que dependen los sacrificios de construcción. Para que dure una construcción (casa, templo, obra técnica, etc.) ha de estar animada, debe recibir a la vez una vida y un alma. La transferencia del alma sólo es posible por medio de un sacrificio sangriento” (1981 [1956]: 36). Como momento en el que el cosmos se renovaba, durante la ceremonia del Año Nuevo se recordaba también el instante en que Marduk vencía a Ti’amat y creaba a la humanidad. La celebración era acompañada del sacrificio de un animal, una oveja o una cabra, que representaba dentro de la *performance* ritual a Kingu, esposo de Ti’amat.

Todo monarca no sólo construía templos en honor a las deidades, sino que además dirigía la ejecución de todas las obras de infraestructura de su reino. El gobernante se adjudicaba la edificación de canales y otras construcciones hidráulicas, así como también de las murallas que rodeaban a las ciudades principales. La ‘semiótica del muro’ implicaba

circunscribir el orden al espacio urbano amurallado y separarlo del caos y las tinieblas que merodeaban por el exterior. El antiguo mesopotámico tenía la necesidad topográfica de vivir en el ‘centro’, cerca de los dioses en el *axis mundi*.

6.3. El rito del Año nuevo (za₃-mu (k)/a₂-ki-ti): muerte y resurrección del dios doliente

El ritual del Año Nuevo (za₃-mu (k)/a₂-ki-ti): era una de las ceremonias centrales de la concepción religiosa mesopotámica. Se tienen indicios de estas ceremonias ya desde época acadia, incluso podemos rastrearlas durante el DT. Sin embargo, recién en época neobabilónica encontramos descripciones de los rituales llevados a cabo, aunque sea de forma fragmentaria dado el estado de las tablillas. La fiesta del Año Nuevo establecía un puente entre los dioses y la humanidad, la mancomunidad entre el plano celestial y el mundo terrenal. La figura central del mismo no es otra que el rey¹⁷⁵, quien personificaba a Enlil y Dumuzi como “dioses dolientes”.

El origen de estas festividades es oscuro, aunque se relaciona obviamente con el ciclo de la naturaleza y, por extensión, con las actividades agrícolas. No obstante, la celebración del ritual del Año Nuevo puede rastrearse ya en época Uruk Tardía, ya que las improntas de los sellos cilíndricos así lo registran. Sabemos que estaba vinculado con el culto a la fertilidad desde ese período, pero en el período paleobabilónico también se lo relacionaba con el mito cosmogónico, cuya versión de época neobabilónica llega intacta hasta nosotros (SOMMER 2000: 81)¹⁷⁶.

El ritual del *akītu* ha sido y es interpretado por los asiriólogos desde diferentes líneas teóricas. Los primeros abordajes, entre ellos los de H. Frankfort, T. H. Gaster y W. G. Lambert, señalan que el *akītu* aludía a una ceremonia que enfatizaba una ideología arcaica del centro, a través de la cual “el caos primigenio era otra vez subyugado y el mundo se renovaba” (SOMMER 2000: 81).

En la actualidad, contamos con múltiples miradas sobre la ceremonia, entre las que podemos mencionar a M. E. Cohen (1993), B. Pongratz-Leisten (1994; 1997a y b) y B. D.

¹⁷⁵ Para Frankfort, la participación del rey, si bien es esencial, es modesta en comparación a la atribuida a los dioses (2004 [1948]: 333).

¹⁷⁶ En relación a los festejos del Año Nuevo, cf. LABAT 1939: 166-176; FRANKFORT 2004 [1948]: cap. 22; FALKESTEIN 1959: 147-182; BOTTÉRO 2001 [1998]: 114-118; PONGRATZ-LEISTEN 1994, 1997a y b; SOMMER 2000.

Sommer (2000). En los trabajos de Pongratz-Leisten y Sommer, el *akītu* se describe como una práctica política, utilizada por los monarcas mesopotámicos para reafirmar sus respectivos cargos. Para Pongratz-Leisten (1997b), el *akītu* fue un ritual babilónico que se utilizó como una estrategia de dominación política, cuyo lugar preeminente ocupaba Marduk en el Esagila, representado a través de una estatua cúllica. De acuerdo con la autora, en época neoasiria, el ritual también se practicó y el lugar de preeminencia lo tenía el rey, quien se encargaba de que la ceremonia no fuera celebrada en el centro de Aššur, sino en las ciudades limítrofes para resignificar su preponderancia y control espacial (si el monarca no estaba presente durante el Año Nuevo enviaba las insignias reales o sus ropajes para evocar su presencia) (1997b: *passim*). El *akītu*, no obstante su revalorización política por los asirios, equiparó a Aššur con Marduk y, por lo tanto, la deidad asiria se arrogó la idea de ordenamiento primordial y el monarca continuó desempeñando dicho rol ritual.

La palabra súmerica para denominar el Año Nuevo es *za₃-mu* (𒄠𒍪), que se traduce como “comienzo o principio del año” (MEA 332). En acadio, se conoce como *akītu*, vocablo que se utilizaba para denominar al “día” y el “templo” del Año Nuevo (MEA: p. 294), de modo que el concepto no sólo designaba un espacio físico sino que también era el nombre del día más importante del calendario mesopotámico.

Aún así, no sabemos realmente cuál es el significado exacto del término, dado su multívoco uso en las inscripciones súmericas y acacias¹⁷⁷. También es evidente el carácter agrario de los festejos del Año Nuevo a partir de algunas expresiones como “*akītu* de las sementeras” y “*akītu* de la siega de la cebada”, y de la ubicación del santuario donde tenía lugar la ceremonia en las afueras del centro urbano (ROUX 1990 [1985]: 414). Asimismo, muchos autores lo utilizan como sinónimo de “banquete” (FRANKFORT 2004 [1948]: 348).

En época paleobabilónica, el Año Nuevo era una fecha para recordar el comienzo de otro ciclo agrícola y para evocar el mundo originario, cuando se gestó el cosmos¹⁷⁸. En el *Enūma Eliš*, el personaje central de la narración es Marduk, cuyo papel desplazó en importancia a Enlil durante época paleobabilónica, ya que se transformó en una divinidad guerrera y adoptó todos sus atributos.

¹⁷⁷ Cf. COHEN 1993; SALLABERGER 1993. Ambos autores señalan la importancia que posee el *akītu* como festival que se origina a partir de la III dinastía de Ur y que se relaciona con el culto al dios lunar Nanna.

¹⁷⁸ Sobre las conexiones entre el *akītu* y el restablecimiento del orden cósmico, teológico y político, cf. W. G. LAMBERT 1963.

Dentro de la complejidad que acusaba el ritual del Año Nuevo, uno de sus rasgos más trascendentales, era subrayar la puja entre dos poderes naturales, uno relacionado con el desconcierto (las aguas marinas, personificadas por Ti'amat) y otro con la templanza y el orden (Marduk). Además, si Marduk se manifestaba como una divinidad de las tormentas, como el manipulador del rayo, significaba que en el culto se perfilaba como una deidad de la fertilidad. El za_3 -mu no sólo era el momento de evocar la creación del cosmos, sino también el instante en que comenzaba un nuevo ciclo agrícola, que era conmemorado recurriendo a ceremonias religiosas.

Una condición ineludible del za_3 -mu era la manifestación de todo tipo de aflicción, que reconocemos tardíamente en fuentes de época neobabilónica y, luego, se pasaba de “la desolación al arrobamiento por el ‘descubrimiento’ o la ‘liberación’ del dios [...] el júbilo sustituye al lamento” (FRANKFORT 2004 [1948]: 336).

No obstante, como destacamos al comienzo, si bien las descripciones que tenemos del za_3 -mu son exclusivamente de época neobabilónica y neosiria, aunque podemos dilucidar ciertos rasgos rituales en períodos más arcaicos, como en algunas inscripciones reales del DT y sobre todo de época neosúmera (SALLABERGER 1993: 179 ss.). La duración de los festejos era de entre doce y veinte días (e incluso más), dependiendo de la ciudad donde se llevaban a cabo (FRANKFORT 2004 [1948]: 338; 1952: 2). Los primeros cinco días eran de puras lamentaciones entre la población y la misma clase sacerdotal. En el cuarto día, el rey era despojado de sus atributos de realeza por el sumo sacerdote del Esagila; es decir, se le quitaban el cetro, la corona y la cimitarra para colocarlos delante de la estatua del dios Marduk, y después era abofeteado por el mismo funcionario religioso (FRANKFORT 2004 [148]: 339). Luego de esta ‘humillación’ regia, el sacerdote restituía al gobernante los símbolos de la monarquía y volvía a golpearlo (FRANKFORT 2004 [1948]: 340; 1952: 9). De acuerdo con Frankfort, esto reflejaba la condición humana y no sagrada del monarca.

La iniquidad ritual que padecía el monarca, lo asemejaba a la Inanna del *DII* desnuda ante los Anunna. En ese trance místico, el rey se transformaba en el dios cautivo, en la divinidad asolada por el caos anterior a la creación. Aquí, el monarca era Marduk ‘prisionero’ en la montaña de la muerte, y el sumo sacerdote asumía dentro de la *performance* litúrgica el papel de Nabû, el hijo vengador de su padre muerto (FRANKFORT

2004 [1948]: 340)¹⁷⁹, además de conectarse con la potencia vivificadora que encarnaba Enki dentro del *DII*, al devolverle la vida a Inanna.

El zigurat funcionaba como escenario del ritual y, paradójicamente, operaba como símbolo de vida y muerte, ya que el dios agonizaba y renacía en su seno, era apresado y luego liberado en el mismo sitio. De acuerdo con Pongratz-Leisten, El templo de Marduk en Babilonia simboliza el espacio ordenado, *i.e.*, se reiteraba la cosmogonía en su interior, mientras que los alrededores del templo simulaban el caos primigenio que se describía en el *Enūma Eliš* (1994: 73-74). Por lo tanto, como sostiene Sommer, “la topografía, entonces, era entendida como reflejo de la cosmogonía. Consecuentemente, es significativo que el día 8 de Nisan, Marduk viajaba hacia el exterior de las murallas de Babilonia, a una estructura denominada la casa del Akītu” (2000: 89).

A estos primeros cinco días de lamentaciones, expiaciones y sacrificios le sucedía la liberación del ‘dios cautivo’ de la montaña de la muerte, que curiosamente coincidía con la restitución de los atributos regios al gobernante. De esta manera, Marduk regresaba triunfante, a través de una procesión, el último día de la celebración (COHEN 1993: 439). Para los mesopotámicos, “la ‘muerte’ del dios no es una muerte con el mismo significado que tiene para nosotros o para los antiguos egipcios. Como el muerto humano, padece sed; y está en el polvo, falto de luz y expuesto a hostiles demonios. Sin embargo, vive, aunque se ve temporalmente postrado por los sufrimientos de la tierra de los muertos” (FRANKFORT 2004 [1948]: 341).

Con la manumisión del dios de su cautiverio, las estatuas de las divinidades eran depositadas en la “Cámara de los Destinos” para elegir a su representante (FRANKFORT 2004 [1948]: 344). La asamblea de los dioses designaba a Marduk como rey absoluto de la misma forma que acontecía en el *Enūma Eliš* (FRANKFORT 2004 [1948]: 340; ELIADE 1999 [1976]: 107). Luego, tenía lugar una procesión integrada tanto por la elite como por las clases inferiores, quienes escoltaban al rey hasta el Bit Akītu. La peregrinación hasta este santuario personificaba la victoria del ejército de los dioses, comandado por Marduk, contra Ti’amat (FRANKFORT 2004 [1948]: 346-348). Consecutivamente, se quemaba una oveja que simbolizaba a Kingu y se festejaba con un banquete. A continuación, el dios Marduk,

¹⁷⁹ Frankfort no sostiene esta hipótesis pero tal vez el sumo sacerdote ‘actuaba’ como el ‘hijo vengador’, el que vence a las mortíferas huestes del caos. Un papel mítico semejante se le atribuye al Horus egipcio, quien reivindica a su padre Osiris, asesinado por Seth.

en la carne del rey, se unía cósmicamente con su novia divina (*i.e.*, se celebraba el *hierogamos*). Como culminación de los festejos, las divinidades se reunían nuevamente en la “Cámara de los Destinos” para fijar las suertes para el año entrante (FRANKFORT 2004 [1948]: 349-351).

Los festejos del Año Nuevo despertaban un esotérico sentimentalismo en la población mesopotámica, ligada a los mandamientos de la naturaleza. Ante un medio que podía mostrarse hostil, las lamentaciones y conjuros invocaban la piedad del cosmos. Las divinidades mesopotámicas expresaban ese resquemor, e incluso eran asediadas por el mismo *mysterium tremendum*, que los hombres padecían. Muchos autores hablan de ello como la “deidad que sufre” o el “dios doliente”. En el pensamiento feuerbachiano, se establece una imagen híper-sensualista y terrenal de la idea de Dios. Según esta corriente, Dios expresa el sufrimiento del espíritu humano, ya que la conciencia que tenemos de la divinidad no es otra cosa que la conciencia de nosotros mismos. Para el hombre antiguo, y obviamente también para la mentalidad cristiana, el sufrimiento es una premisa de índole divina. Todo lo que implique sufrimiento es expresión de un orden trascendente, superior, divino.

A los antiguos mesopotámicos, desde una concepción cósmica dinámica, la muerte se les presenta como el destino inexcusable. Como afirma Frankfort, “en Egipto a la procreación se le daba una trascendencia religiosa por su relación con el renacer después de la muerte y con el circuito solar y estelar, mientras que en Mesopotamia no tenía conexión con ninguno de los dos. Finalmente, la resurrección no era ni siquiera un dogma de la religión mesopotámica, que mantenía que el destino ineludible del hombre era la muerte – en el mejor de los casos, una cuasi-aniquilación o una permanencia fantasmal en el limbo–, y si no, la tortura por medio de sed, polvo y malignos demonios [...], en Mesopotamia se sabía que incluso la vida de la naturaleza estaba en peligro de extinción y se creía que muchas divinidades sucumbían a ella temporalmente” (2004 [1948]: 303).

Coincidimos con diversos aspectos de la propuesta de Frankfort y postulamos que la resurrección en Mesopotamia estaba conectada de forma intrínseca con la evocación anual del origen del cosmos y la derrota final de Ti’amat. Si el principio extraordinario de la vida estaba en la tierra, también existía un ‘eterno retorno’ de flujo y reflujo de las fuerzas de la naturaleza. La aniquilación de la fertilidad, es decir, del orden vital, se vinculaba con el

caos acuoso *in illo tempore*, y la proliferación de la vida en los campos era expresión de la victoria de Marduk, de su liberación del cautiverio, de su resurrección. El monarca no sólo encarnaba el principio que conducía hacia la muerte, sino que también aparecía como el ‘contenedor del caos’, como una potencia vivificadora que resurgía anualmente para fecundar y traer abundancia. Si la religiosidad egipcia es rigurosamente solar, la concepción mesopotámica es lunar y ambas dinámicas. La ‘metafísica de la Luna’ (ELIADE 1981 [1956]: 97) implica metafóricamente que el *homo religiosus* no sólo contemplaba la vida, sino que también aceptaba la muerte. El devenir cósmico del astro nocturno a través de sus diferentes fases “enseña” a la humanidad que se nace y se muere, pero que tenemos la posibilidad de retornar, igual que el sol en su circuito diario aunque con otro ritmo.

En Mesopotamia, el ‘dios doliente’ representaba alegóricamente el tránsito hacia la muerte y el renacimiento desde ese ‘Más Allá’ entrañaba la puesta en marcha de un nuevo ciclo natural¹⁸⁰. Como contrapartida, la deidad agonizante es “acompañada” por la “diosa de luto”, la cual sufre la pérdida del dios como su madre y novia a la vez. De este modo, “la relación entre el dios y la diosa es extremadamente íntima y más comprensible que ninguna otra de las que el hombre conoce. El término ‘hijo’ expresa que el dios depende de la diosa; sin embargo, la diosa no sólo pierde con él a uno de sus hijos, sino a uno que no puede ser reemplazado por nadie más y a quien ella necesita como una mujer necesita a su esposo o a su hermano favorito” (FRANKFORT 2004 [1948]: 305). La plañidera a veces es asistida por uno de sus hijos para resucitar a la divinidad muerta. Como hemos visto en otro apartado, el modelo de la *Mater Dolorosa* también involucra a la diosa Inanna. Ante el fallecimiento de su paredro Dumuzi, ella llora angustiada ante su pérdida aunque ella misma lo arrojara a esa suerte.

6.3.1. El rey como Enlil/Marduk

Durante el Año Nuevo, no sólo se ‘revivía’ el momento de la creación, sino que además se celebraba la ‘reaparición’ de la energía vital, la vuelta de la fertilidad a los

¹⁸⁰ El tópico del “dios que sufre” recorre todo el Cercano Oriente y también Egipto y el mundo clásico. Dentro del *corpus* mítico el dios puede aparecer “muerto por un enemigo a la manera de un verraco (Adonis) o simbolizado por el verraco (Osiris, Marduk). Además, el cuerpo del dios flotaba sobre el agua, o se decía que se había ahogado (Osiris, Tammuz), o que su sangre manchaba el agua del río (Adonis). Su muerte ocasionaba un estancamiento de la vida natural; una diosa le lloraba y se proponía rescatarle. Se encontraba y liberaba al dios, algunas veces con la ayuda del hijo de Osiris, Marduk, Enlil, y con esta resurrección, la naturaleza, y especialmente toda la vegetación revivía” (FRANKFORT 2004 [1948]: 309).

campos. Ritualmente, el z_{a_3} -mu desarrollaba la realidad hipertrofiada que aparece escenificada en los mitos, no como una ‘conmemoración’ sino como ‘reiteración’. Dialécticamente, mito y rito se complementan y acontecen dentro del escenario religioso mesopotámico. Así, la epopeya cosmogónica sincréticamente se desarrolla a la par del relato sobre la fertilidad. Creemos que el *DII* establecía una simbiosis litúrgica con el *Enūma Eliš* durante el z_{a_3} -mu, y el rey era al mismo tiempo Enlil/Marduk y Dumuzi. Para el DT, si bien no se conoce un relato semejante al *Enūma Eliš* sabemos que el Marduk de época babilónica ocupaba el mismo rol mítico que el dios de la tempestad súmer. Postulamos, por tanto, que la tradición babilónica heredó la cosmovisión del DT y que la realeza desempeñó un papel cultural estructuralmente semejante en todas las épocas.

El monarca como dios doliente era, por consiguiente, Enlil, Marduk y Dumuzi a la vez¹⁸¹. Se manifestaba como el vencedor del caos acuoso primordial, el subyugador de Ti’amat. Por otro lado, se mostraba indefenso y era acorralado por la reaparición del desorden *in illo tempore*. Durante el rito, Marduk era coaccionado por la hostilidad de Ti’amat y se lo ‘encerraba’. El rey actuaba del mismo modo: era despojado de sus atributos como gobernante y se lo humillaba. Posteriormente, cuando recuperaba las insignias reales, también el dios era liberado de su cautiverio. Aquí, el soberano encarnaba al dios doliente cosmogónico, que sucumbía y retornaba. La emancipación del dios cautivo durante la celebración era asimilada con la creación, es decir, se ‘reiteraba’ la gestación del universo. De modo que el rey, en el rol ritual de Enlil/Marduk, como la deidad belicosa y violenta de las tormentas, sojuzgaba el caos para dar paso a la creación.

Asimismo, no sólo Marduk ‘descendía’ al templo durante el z_{a_3} -mu, sino también la diosa de la fertilidad para celebrar el *hieros gamos*. Como vimos en el poema dedicado a Inanna, la diosa circulaba por siete templos antes de dirigirse al Inframundo. En cada santuario, se unía ceremonialmente con el soberano de la ciudad respectiva. La ‘adopción’ nupcial implicaba que el gobernante se ubicase en el mismo plano trascendente que su novia divina. El rey, durante la hierogamia, ‘abandonaba’ el ‘papel’ de Marduk y se transformaba en Dumuzi, consorte de Inanna. La unión representaba la hegemonía de la mujer, garante de la fertilidad, sobre el hombre como componente pasivo.

¹⁸¹ Como afirma Widengren, el rey era “Tammuz que muere y renace” y “Marduk doliente pero triunfador” (1976 [1945]: 333).

En conclusión, la ceremonia del Año Nuevo suponía la reiteración de la cosmogonía, asumir la génesis del mundo en el plano ritual. La evocación traumática y penosa del cautiverio del dios denotaba la pervivencia del caos subyacente y amenazante en los ‘márgenes’ del cosmos. La liberación de la deidad agonizante y el *hieros gamos* no sólo manifestaban la conquista del desorden, sino que también simbolizaban el resurgimiento de la vida de la naturaleza, el retorno de la abundancia terrenal.

6.4. El *hieros gamos*: el rey como consorte de Inanna

Todo fenómeno religioso de base agrícola considera que el ‘nacimiento’ de los cereales se debe a la unión entre dos fuerzas naturales. Esta alianza nupcial es personificada por una deidad celestial fecundadora que se fusiona con la *Terra Mater* (ELIADE 1981 [1956]: 90; 1999 [1976]: 68). El éxtasis divino, que supone la orgía ritual, asegura el éxito de las cosechas, la multiplicación de los animales en los rebaños y la fertilidad de la humanidad.

Partimos de la clasificación esbozada por B. Pongratz-Leisten (2008) para entender el ritual del “matrimonio sagrado” como una metáfora vincular entre el monarca y los dioses. En dicha ceremonia, el rey jugaba un rol central en el mantenimiento del orden cósmico y la comunicación con la esfera de lo sagrado, oficiando de intermediario entre el mundo divino y la comunidad humana y recibiendo el conocimiento revelado por las deidades (2008: 43-44). La autora considera que la ceremonia mencionada, en la antigua Mesopotamia, podía adoptar la forma de: “1) cosmogamia: la unión entre los elementos cósmicos del Cielo y la Tierra; 2) hierogamia: la unión entre una diosa y un rey; 3) teogamia: la unión entre un dios y una diosa” (2008: 44). Al respecto, J. Cooper sostiene que el ritual del *hieros gamos* apuntaba a la promulgación ceremonial del matrimonio entre dos deidades o entre una deidad y un mortal (1993: 82).

Asimismo, si bien la cosmogamia se registra en textos literarios únicamente, la hierogamia y la teogamia se presentan en una variada tipología de textos, dado que enfatizaban el diálogo entre los dioses y la institución monárquica de forma amplia (PONGRATZ-LEISTEN 2008: 44). La celebración del *hieros gamos* es referido, por ejemplo, en textos de índole económica, así como también en inscripciones reales ya en el DT (SEFATI 1998: 32). El rito, descrito minuciosamente en himnos reales de Ur III, también

se evidencia como una práctica ceremonial ligada a la monarquía durante la época paleobabilónica, *e.g.* en un himno de Iddin-Dagan de Isin (JONES 2003).

En algunos textos literarios, como la mencionada himnología de los reyes neosúmeros, *e.g.* Šulgi de Ur III (LAPINKIVI 2004: 47 y 50), el soberano apelaba al *hieros gamos* como uno de los mecanismos para divinizarse en calidad de “esposo de la diosa”. En las inscripciones de Šulgi, el monarca visitaba Uruk con sus trajes ceremoniales, mientras Inanna lo recibía con una canción y luego lo bendecía. Otro documento posterior, perteneciente a Iddin-Dagan de Isin, describía el rito como un festejo propio del día de Año Nuevo y de la fecha posterior, que se daba en el palacio real. Inanna se encontraba bañada y reposaba junto al monarca en una cama de juncos y cedro. Al día siguiente, tenía lugar un banquete y un desfile ante los novios divinos (KRAMER 1969: Cap. 4).

La temática del *hieros gamos* es abordada por diversos estudiosos, desde el ámbito de la antropología y la historia comparada de las religiones, *e.g.* J. G. Frazer (1890), quien realiza un estudio comparativo de la ceremonia y la supedita a un culto agrícola y le atribuye el arquetipo del “dios doliente” o “deidad agonizante”.

Posteriormente, desde la fenomenología de la religión y los estudios de historia comparada de las religiones, los planteos de G. Widengren (1976 [1945]), H. Frankfort (2004 [1948]) y M. Eliade (1949; 1999 [1976]) enfatizan sólo los aspectos religiosos de la ceremonia, sin tener en cuenta los preceptos políticos. Otros abordajes son los de S. N. Kramer, quien analiza los textos literarios referidos a la temática del matrimonio sagrado, focalizando en los ciclos de Inanna y Dumuzi e, incluso, retomando el mismo *DII* (1963b; 1969: *passim*). Algunos trabajos recientes son los de G. Frayne (1985), J. S. Cooper (1993b), Y. Sefati (1998), P. Steinkeller (1999), G. Selz (2008), Ph. Jones (2003), P. Lapinkivi (2004) y B. Pongratz-Leisten (2008). Además, para algunos autores, la hierogamia se presentaba como un ritual efectuado de hecho (KRAMER 1963b, 1969; COOPER 1993: 87-88), mientras que otros sostienen que era una construcción simbólico-alegórica (STEINKELLER 1999).

La hierogamia se evidencia desde época temprana en Mesopotamia, debido a que la ceremonia era un resabio del proceso de neolitización. El rito manifestaba la preponderancia ritual de lo femenino, la renovación de la naturaleza en la estación primaveral cuando la diosa madre se unía con el dios liberado (FRANKFORT 2004 [1948]:

316). La preeminencia de lo femenino, en el pensamiento mítico-religioso mesopotámico, ocurrió en una primera etapa; no obstante, con la mayor complejidad sociopolítica, en el transcurso del tercer milenio a.C., el elemento masculino se hizo preponderante en el panteón de dioses sin desacreditar el lugar de las diosas (STEINKELLER 1999: 113).

Por otro lado, uno de los objetivos del *hieros gamos* era decretar un buen destino para el rey y su país (LAPINKIVI 2004: 7). De acuerdo con Pongratz-Leisten, el matrimonio sacro contribuía, de algún modo, a transferir/revelar ciertos conocimientos sagrados al monarca por parte de la diosa Inanna, haciéndolo partícipe del plan divino y capacitándolo para llevar a cabo los deberes que le correspondían de acuerdo con su cargo político (2008: 60).

En diversos sellos cilíndricos del DT, encontramos personajes acostados sobre un lecho que celebran el matrimonio sacro (Fig. 41) (FRANKFORT 1955a: 38). La representación se repite en algunas placas y bajorrelieves, como la AO 8662, que ostenta a un hombre y una mujer manteniendo relaciones sexuales sobre una cama (Fig. 42).

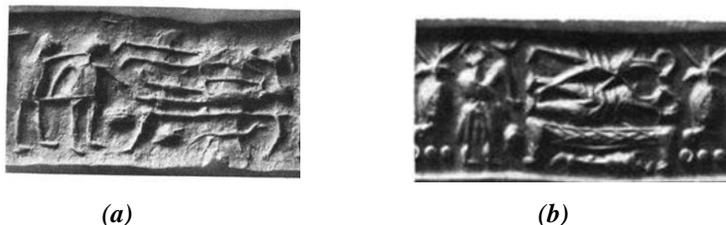


Fig. 41: El *hieros gamos* en improntas de sellos cilindros. La (a) es del DT III y la (b) de época protoimperial. Tomado de FRANKFORT 1955a: figs. 340 y 559



Fig. 42: Un hombre y una mujer manteniendo relaciones sexuales sobre una cama. Tomado del Sitio oficial del Musée du Louvre (<http://www.louvre.fr/>)

Los protagonistas aparecen acompañados de animales mitológicos e incluso de recipientes que se utilizan para las libaciones. En la figura 45 (b), debajo del lecho nupcial

se esconde un escorpión, asociado con la potencia vivificadora de la naturaleza, y además se distinguen dos vasos de los que emergen sendos tubos. Estos recipientes se hallan emparentados con las escenas de banquetes que comúnmente localizamos en las representaciones mesopotámicas de época temprana. Sabemos que luego del *hieros gamos* durante el za₃-mu los convites ceremoniales señalan la conclusión de los festejos, se erigen como un “sello” del ritual ejecutado.

El matrimonio sagrado, que se atestigua en época Uruk como la unión del *en* y la *nin*, se denominaba na₂ (CHÁRVAT 2005: 279). En lengua súmerica na₂ corresponde al signo , también leído nu₂ o nad₃ (MEA 431), un ideograma exactamente igual a la representación de la hierogamia que vimos registrada en los sellos cilíndricos (Fig. 45). La traducción del mismo es “yacer”, “dormir”, “ir a la cama”, “posar”, “poner” (MEA 431; ATS: 105; ESG: 42).. En acadio, aparece como *itūlu* (MEA: p. 307) y *nālu* (MEA: p. 316). Cuando tenemos , es decir ^{giš}na₂, se traduce como “cama” (MEA 431; ATS: 105; ESG: 42). La ceremonia nupcial, que hunde sus raíces en el Neolítico y que durante el período Uruk estaba asociada a la unión ritual del *en* y la *nin*, daba fundamento simbólico a la institución monárquica. La vinculación del verbo “dormir” y el sustantivo “cama” con el *hieros gamos* supone que el ritual no era otra cosa que una ceremonia orgiástica, donde los iniciados se unían sexualmente para garantizar la fertilidad terrenal.

Si bien para el 2900 a.C., en su rol de Inanna la *nin* se encargaba de elegir al *en*. Para el 2300 a.C., el monarca consiguió el derecho de nombrar él mismo a la sacerdotisa *nin*, y para el 2100 a.C., esta última sólo se presentaba como consorte del dios de la ciudad y/o Dumuzi. Finalmente, durante el 1700 a.C., el título de *entu* o *nin* desapareció de los textos administrativos (FRAYNE 1985:22). Algunos autores afirman, que en su etapa conclusiva, el *hieros gamos* era ejecutado por dos estatuas de culto (COOPER 1993: 91).

Dentro de la *performance* ritual el monarca representaba al esposo de Inanna, quien lo sometía y lo obligaba a fusionársele libidinosamente para saciar su apetito sexual. El rey utilizaba el epíteto del dios Dumuzi bajo el aspecto de Ama-ušumgal-ana, es decir, como “Gran Gobernante del Cielo” (FRANKFORT 2004 [1948]: 317; JACOBSEN 1962: 195). El fallecimiento de Dumuzi después de la ascensión de Inanna hacia la tierra advertía que “la ‘muerte’ –ritual y, por tanto, reversible– sigue inevitablemente a todo acto de creación o de procreación. Los reyes sumerios, como más tarde los reyes [acadios], encarnan a Dumuzi

en el *hieros gamos* con Inanna. Esto implica, más o menos, la aceptación de la ‘muerte’ ritual del rey” (ELIADE 1999 [1976]: 101). Por lo tanto, durante la fiesta del Año Nuevo cuando se “repetía” ceremonialmente la cosmogonía, también tenía lugar el matrimonio sagrado y la etapa “pre-creacional” del caos *in illo tempore* se identificaba con la “muerte” ritual del soberano, “con su descenso a los Infiernos” (ELIADE 1999 [1976]: 102).

El monarca entraba en el *gipāru* donde se encontraba el $\tilde{g}a_2$ -nun (*ganūnu*) o “cabaña nupcial” (FRANKFORT 2004 [1948]: 349; WIDENGREN 1976 [1945]: 306-307; 1960: 12). Allí, lo esperaba la *nin* para celebrar el matrimonio sacro. La alianza simbolizaba la victoria sobre el caos subrepticio, que amenazaba con reaparecer y destruir todo a su paso. El matrimonio divino ‘reactualizaba’ anualmente el poder sobrenatural del rey, que emanaba celestialmente desde la diosa Inanna.

Algunos detalles semejantes del *hieros gamos* se encuentran en el Vaso de Uruk (Figs. 11 y 43), donde Inanna se halla bañada, perfumada y ataviada con sus trajes ceremoniales –como se la describe al comienzo del *DII*–, mientras Dumuzi ingresa con su séquito en el recinto sagrado. En el registro superior del recipiente, Dumuzi acude al encuentro de la diosa Inanna, que lo aguarda en la “cabaña nupcial”. Sabemos que se trata del templo de la diosa en Uruk porque se encuentran los estandartes de la divinidad. Además, detrás de los símbolos de Inanna se hallan diversas ofrendas, que seguramente su paredro entrega a modo de dote. Otra de las figuras, que se representa en el registro superior, es el sacerdote en a través de un símbolo asociado a su función ritual: la bandeja con vasos apilados (SELZ 2010: 31).

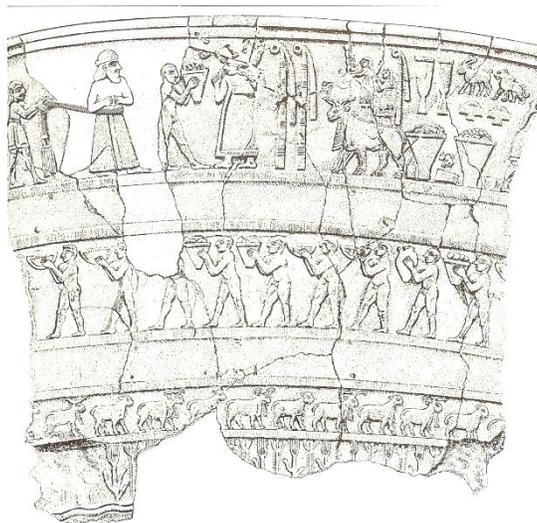


Fig. 43: Reconstrucción del Vaso de Uruk. Tomado de ROAF 2004: 61

A propósito, encontramos una inscripción, proveniente de los textos tardíos de Dumuzi, la TRS 70: 30f, que detalla, de algún modo, la información registrada en el Vaso de Uruk: $\tilde{g}i\tilde{s}ig-na^4za-gin_3-nag \tilde{g}i_6-par_4-ra$ gub-ba en gaba-na mu-ri $\tilde{g}i\tilde{s}ig-sal e_2-us_2-gid_2-da e_2-an-na-ka$ gub-ba d Dumu-zi gaba-na mu-ri = “(En) la puerta de lapislázuli, que se encuentra en el *gipāru*, ella (=Inanna(k)) encontró al En, en la estrecha (¿?) puerta (del) almacén, que se encuentra en E’ana, ella encontró a Dumuzi(d)” (SELZ 2010: 31).

A partir del período Uruk la realeza mesopotámica se vinculaba litúrgicamente con el clero de la diosa de la fertilidad, ubicado en la ciudad homónima. Esto se evidencia en el prestigio que adquirió el título de *en Uruk*. Asimismo, desde el DT el sacerdocio de Nippur, dedicado al culto del dios guerrero Enlil, apareció y se superpuso al consagrado a Inanna en Uruk. No obstante, dado el sincretismo de las divinidades mesopotámicas, como lo documentan la epopeya *Enūma Eliš* y los festejos del Año Nuevo, el rey estaba involucrado tanto con el poder vivificador de Inanna como con los belicosos mandamientos de Enlil/Marduk.

6.4.1. Las sacerdotisas y su asociación con la institución monárquica

En la sociedad mesopotámica, la mujer desempeñaba un rol importante en el plano sociopolítico y religioso. Desde esta última perspectiva, lo femenino se asociaba a la fuerza generadora de vida, a la fertilidad de la tierra. Todos los oficios rituales eran obviamente una prerrogativa regia y, por tanto, las mujeres de las clases más elevadas asumían los cargos religiosos más importantes.

En los textos arcaicos de Uruk y en los del DT se emplea el término *nin*, que hemos analizado y señalado como epíteto de diversas diosas súmeras (entre ellas, Inanna). Dado que en Mesopotamia, como en otras regiones del Cercano Oriente, una persona podía desempeñar más de una función dentro de la estructura social es difícil reconocer qué correspondía a la esfera política y qué a la religiosa. En efecto, sabemos que la *nin* no sólo desempeñaba tareas administrativas sino que además era una figura central desde una perspectiva litúrgica.

Por otra parte, el término *nin* se empleaba tanto en femenino como en masculino (WAKEMAN 1985: 10). De acuerdo con Wakeman, partiendo de un enfoque feminista sin un análisis exhaustivo de las fuentes, esto se debía a la transformación de la sociedad a

finis de época Uruk y la posterior asunción de un sacerdocio masculino que usurpó las funciones de las sacerdotisas y las desplazó de sus puestos respectivos. Como hemos expresado en apartados precedentes, el ascenso de una comunidad en constante conflicto, provocó una serie de cambios en el panteón mesopotámico: ciertas deidades quedaron relegadas frente a unos dioses sedientos de sangre y belicistas, y otras mutaron y asumieron nuevas caracterizaciones. Sin embargo, la posición de la mujer en la Mesopotamia anterior a la época paleobabilónica, seguía investida de un aura de privilegios.

Diversos autores señalan que la iconografía presente en las improntas de sellos cilindros de los períodos más tempranos la hegemonía de un sacerdocio femenino (GOLDSMITH & GOULD 1990). El cargo de sacerdotisa del templo de Inanna en Uruk era uno de los de mayor trascendencia, ya que la misma interpretaba el papel de la diosa durante la celebración de algún ritual. Otro puesto de elevada jerarquía era el de sacerdotisa del templo de Nanna, ya que esta divinidad, hijo de Enlil, al igual que Enki, estaba vinculado al culto de la fertilidad. En relación a ambos dioses, todo monarca mesopotámico justificaba religiosamente su mandato no sólo como “guerrero”, es decir como un Enlil terrenal, y encarnación viva del fecundo Nanna, sino principalmente por ocupar el lugar de esposo de Inanna (WAKEMAN 1985: 17).

El cargo de reina era una prerrogativa no inferior a la jerarquía del monarca, como lo demuestran numerosos documentos desde el DT. Por ejemplo, la esposa de Urukagina, Šagšag, aparecía como “la diosa Bau”, indicando la categoría divina que envolvía a su figura. De manera tal que el monarca quizás se perfilaba como consorte de una diosa, quien lo deificaba durante el *hieros gamos* (ROHRLICH 1980: 85).

Asimismo, podemos pensar que mientras la *nin* era identificada como diosa, el monarca estaba divinizado. En otras palabras, mientras la condición divina de la reina se concebía desde una óptica apriorística (era la encarnación de Inanna u otra deidad femenina de la fertilidad), la condición divina del rey se desarrollaba *a posteriori*, cuando se convertía en esposo de la divinidad.

En los santuarios mesopotámicos, se levantaban espacios de circulación, cuyo acceso estaba bloqueado para los no iniciados. Dentro de los templos, existían verdaderos claustros, donde las mujeres de la familia real, en calidad de sacerdotisas principales, llevaban a cabo diversos rituales, en tanto que el *gipāru* se configuraba como uno de los

sitios más ‘sagrados’ dentro de un santuario, donde residía la sacerdotisa suprema (*nindingir* o *entu*) junto con las otras de menor jerarquía.

La *nindingir* era la “esposa del dios”, lugar ocupado por la reina o la hija principal del monarca (ROHRLICH 1980: 87-88; LERNER 1986: 239; POSTGATE 1995 [1994]: 130; STOLL 1995: 139).

Sabemos, además, que el rol de sacerdotisa de Nanna (en su templo de Ur) era desempeñado, en la mayoría de los casos, por las hijas de los monarcas, y su condición se igualaba a la de *nindingir*. El culto al dios lunar resaltaba fehacientemente la trascendencia del rol religioso de la mujer entre los mesopotámicos.

Debajo de la *nindingir*, se ubicaban las *nadītum* o “abandonadas”, sacerdotisas vírgenes al servicio de las principales deidades (LERNER 1986: 240-241). El equivalente súmerico de las *nadītum* eran las *sal-me*, *mi₂-me* o *lukur* (𒊩𒌆) (*MEA* 554; ROHRLICH 1980: 87). El término 𒊩𒌆 significa literalmente “mujer de los me”, debiéndose vincular con Inanna señora de los me, luego de que Enki transfiriera los conocimientos y las artes de Eridu a Uruk. El lugar de estas sacerdotisas era ocupado en la mayoría de los casos por las hijas de los monarcas y estaba asociado además a funciones mercantiles.

En época paleobabilónica, cobraron importancia las *nadītum* del templo de Marduk y las de Šamaš. A diferencia de las primeras, estas últimas vivían enclaustradas desde temprana edad y tenían prohibido contraer matrimonio. Asimismo, ellas acumulaban importantes dotes durante su servicio al templo de la deidad y podían, consiguientemente, dedicarse a actividades mercantiles (LERNER 1986: 241; POSTGATE 1995 [1994]: 131). Las *nadītum* de Marduk no vivían en claustros del templo y podían casarse, pero no tener hijos. En ese caso, los hijos eran separados y dados a una esclava o segunda esposa de su marido, como lo atestigua el *Código de Hammurabi* (LERNER 1986: 241-242); POSTGATE 1995 [1994]: 131). Esto revela el elevado rango y la importancia no sólo religiosa de este grupo de mujeres en la sociedad mesopotámica.

6.5. El rey como Utu/Šamaš

La asociación del monarca con la entidad solar por antonomasia se hizo plausible en época de paleobabilónica. No obstante, los primeros indicios de solarización de la figura real se registran para el período neosúmerico e incluso antes. Algunos autores lo vinculan con la promulgación de los edictos de justicia reales de época paleobabilónica. En este sentido,

las formulaciones elucubradas en las diferentes codificaciones legales afirman que el soberano se encargaba de proteger a los más débiles y, por consiguiente, era competencia propia de la institución monárquica el establecimiento de la justicia social (REDE 2009: 138-139).

En un trabajo reciente L. Vacín sostiene que el epíteto “Señor del árbol firme”, aplicado al dios personal del rey Gudea de Lagaš, Ningišzida, se conectaba con las premisas de ordenamiento, justicia y ley (2011: 257). Asimismo, durante el período paleobabilónico, dicha deidad, adorada en la ciudad de Ur, tuvo como santuario el e_2 -niĝ₂-gi-na, i.e. “la casa de la justicia/verdad” (VACÍN 2011: 257). Además, Ningišzida se asociaba con la serpiente dragón, el mismo animal mitológico que se conectaba con el culto a Marduk, y, en efecto, se lo consideraba un dios no sólo de la justicia, sino también de la medicina y la sanación (VACÍN 2011: 258).

Por otra parte, el culto a Utu-Šamaš se registra en un cuantioso *corpus* literario súmerico clásico y en la himnología acadia. En la *Lista Real Súmerica*, diversos reyes legendarios e históricos se autoproclaman como “hijos de Utu” e, incluso, en ciertas circunstancias imploraban su ayuda llamándolo “su señor” (VACÍN 2009: 173). En *Enmerkar y el Señor de Aratta*, el monarca de Uruk se autodenomina “hijo de Utu” y, además, aparece como guía y protector de Gilgameš y Lugalbanda en los ciclos míticos que protagonizan estos personajes (VACÍN 2009: 173). Como postula Vacín, la identificación con la deidad sobrevino durante la dinastía acadia, cuando el mismo Naram-Sîn se divinizó y se colocó en el lugar consagrado a Šamaš. Para el autor, esta imagen de la época acadia tardía, no concordaba con la idea de divinidad protectora y guía del rey del DT. Asimismo, la premisa de la solarización fue asimilada por los sucesores de Ur III (Ur-Nammu, Šulgi y Amar-Sîn), quienes llevaron al extremo la asociación con la deidad solar, mencionándose en los himnos reales como “amigo” y/o “hermano” y ya no como “padre” (2009: 174-176)¹⁸².

La reflexión precedente sirve para entender que la solarización no fue un fenómeno exclusivo de los reyes babilónicos amorreos, sino que puede rastrearse en época anterior a Ur III. La solarización implicó la exaltación del culto de Utu-Šamaš, la deidad astral, que

¹⁸² Dicha concepción, siguiendo a Vacín, culmina con las dinastías amorreas de Isin y Larsa, cuando se abandona también la divinización del cuerpo real (2009: 177).

aparece en la parte superior de la estela del *Código de Hammurabi*, enfatizando los aspectos apolíneos de la monarquía paleobabilónica. En dicha estela, la deidad solar sostiene con la mano derecha las insignias del poder, el cetro y el anillo, y se los entrega a Hammurabi y, además, el mismo monarca afirma que *hará hacer surgir la justicia en la tierra* (REDE 2009: 140).

Como postula M. Rede (2009), siguiendo la tesis de E. Szlechter, el rey, para la época paleobabilónica, se consideraba a sí mismo como un legislador, a diferencia de los períodos precedentes cuando se presentaba como un escogido por los dioses para garantizar el orden establecido. No obstante, con Gudea, ya tenemos una nueva concepción del poder monárquico, dado que el rey se levantó como la fuente misma de derecho (REDE 2009: 140).

Otro de los motivos para considerar la divinización de Hammurabi, y de otros monarcas paleobabilónicos, está, por ejemplo, en el uso de determinados epítetos. A propósito, la frase *ili šarrī* (“dios de los reyes”), que está en el “Prólogo” del *Código de Hammurabi*, reafirma que el gobernante se autoproclamaba como un “dios de los reyes”. Algunos autores plantean una traducción disímil de la que sostenemos aquí. El debate, que E. Reiner condensa en un artículo de 1970, se establece dado que no se reconocen documentos donde Hammurabi porte el determinativo divino, salvo en escasas inscripciones. Sin embargo, creemos que la figura de Hammurabi se construyó en asociación a la deidad solar, como afirmamos en un apartado precedente, y, por ende, que el rey se ha divinizado.

Asimismo, la solarización de la institución real, implicó que el rey compartiera algunos de los rasgos divinos, como el ya mencionado *puluḫtu*. El *puluḫtu* aparece en diversas construcciones epigráficas e iconográficas, como una suerte de halo que las deidades emanan, asemejándose fenoméricamente a los *me* (cf. WINTER 2004). El halo era un atributo sagrado que indicaba que los gobernantes eran portadores de las “fuerzas divinas”, que ordenaban el cosmos.

Esta noción de ordenamiento cósmico fue asumida por diferentes divinidades a lo largo de la historia mesopotámica, pero fue un atributo exclusivo del dios solar Utu-Šamaš. No obstante, Marduk y/o Aššur se arrogaron de algún modo estos atributos divinos y, por consiguiente, los reyes tanto babilónicos como asirios se mostraron emparentados y/o

identificados con la deidad solar. Por ejemplo, en los *Anales de Sargón II*, el rey constructor de Dur-Šarrukin afirma refiriéndose a su ciudad: “*Yo hice fundarla e instalé en esta ciudad poblaciones de los cuatro rincones del mundo, de lenguas extranjeras, con lenguajes diferentes, originarios de la montaña o del país llano, hasta igualar la luz de los dioses (= el Sol) y del cual yo me apoderé por orden de Aššur, mi señor, por el poder de mi cetro. Para vigilarlos y dirigirlos, yo les envié asirios verdaderos de una competencia universal, para que aprendan a conducirse y a hacer la reverencia debida a la divinidad y al rey*” (SENCE 2007: 440). En este caso, la “luz de los dioses” estaba asociada con Aššur, la entidad divina central del panteón asirio, equiparable con el Marduk babilónico.

Además, Aššur no sólo se presentaba como una divinidad cosmogónica, sino también como el garante de la justicia. Su símbolo, el disco alado, también era empleado para representar a Šamaš y, por lo tanto, la asociación orden-justicia y deidad solar era un arquetipo mítico, que fundamentó la institución monárquica mesopotámica ya desde el tercer milenio a.C.

Como corolario, podemos afirmar que el rey se solarizó en diferentes épocas de la historia mesopotámica, operándose diversas construcciones discursivas, ya sea como padre, hermano o equiparándose con la deidad solar, el rey se colocaba, de algún modo, en el *centro* como garante del orden y principio de la justicia. En calidad de representante del orden *in illo tempore*, el soberano participaba de la cosmogonía como fundante de la ley, exaltando los aspectos apolíneos de la institución monárquica.

Capítulo 7: Conclusiones

7.1. Aspectos míticos y rituales: la *consecratio* del cuerpo monárquico

Los aspectos míticos y rituales considerados en la presente investigación fundamentaron la institución monárquica mesopotámica desde el tercer milenio a.C. Hemos centrado nuestra labor analítica en el *DII* que si bien es un texto literario de época paleobabilónica, guarda reminiscencias tempranas e incluso permite rastrear ciertas prácticas ceremoniales, como el *hieros gamos*. Por otra parte, hemos comparado el contenido del *DII* con otra evidencia documental de la región, tanto religiosa como himnos de autoalabanza real de Ur III e Isin, para entender los preceptos míticos que cimentaron la realeza.

En primer lugar, consideramos los diferentes aspectos semióticos y semánticos que se presentan en el *DII*. A partir de ello, podemos aproximarnos a la estructura que subyace formalmente en el mito, a través de la sintaxis matricial de oposiciones binarias. El relato se integra por colisiones duales invariables: uránico-infernal (*i.e.*, arriba-abajo), masculino-femenino y vida-muerte. La intervención de Enki, como elemento disruptivo, ‘generador de vida’, ordena la lectura del mito en base a las dualidades mencionadas (Fig. 44):

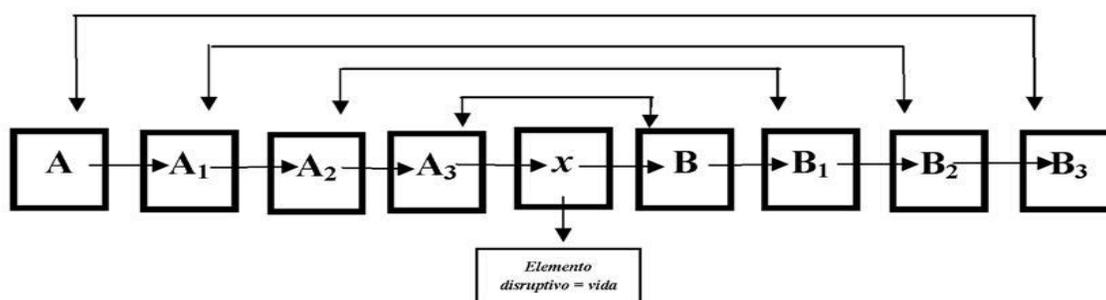


Fig. 44: Sintaxis matricial de oposiciones binarias en el *DII*

A partir del elemento x (= “generador de vida”), el mito se organiza en una serie de dualidades; sin embargo, siguiendo una lectura de izquierda a derecha, distinguimos los siguientes elementos: vida (**A**), vida₁ (**A**₁), vida₂ (**A**₂), expiración=abajo (**A**₃), elemento disruptivo (x), renacimiento=arriba (**B**), muerte (**B**₁), muerte₁ (**B**₂) y muerte₂ (**B**₃). El ordenamiento, que proponemos, podría considerarse a la luz de las entidades semánticas

que integran la composición mítica: Inanna con vida (**A** a **A₂**), muerte de Inanna (**A₃**), intervención de Enki (**x**), renacimiento de Inanna (**B**) y muerte de Dumuzi (**B₁** a **B₃**).

De este modo, los elementos propios de ‘Inanna con vida’ (**A** + **A₁** + **A₂**) del primer término son directamente proporcionales a los elementos de ‘Dumuzi muerto’ (**B₁** + **B₂** + **B₃**) del segundo término. Asimismo, se yuxtaponen tres arquetipos míticos: por un lado, Inanna como deidad apolíneo-benefactora (**A** + **A₁** + **A₂**), frente a Dumuzi como ‘dios doliente’ (**A** + **A₁** + **A₂**), que fallece ante los aspectos dionisiaco-tremendos de la diosa. Otro prototipo divino puede reconocerse en la secuencia **A₃**, cuando Inanna se transforma en *dea dolens* al sucumbir ante los Anunna en el *Kurnugi*.

De este modo, Inanna, a lo largo del *DII*, encarna diversos arquetipos divinos, que nos permitieron reconstruir el derrotero de la deidad por el espacio mítico-sagrado mesopotámico en calidad de ‘ciclo’ (Fig. 45). Por un lado, ‘Inanna con vida’ (vestida) en el An-gal, desciende al Ki-gal o *Kurnugi* y muere luego de ser desnudada. Finalmente, la intervención de Enki, como deidad de la fertilidad y la creación, provoca su renacimiento, enviándole el “alimento de vida” y el “brebaje de vida” a través de sus emisarios.

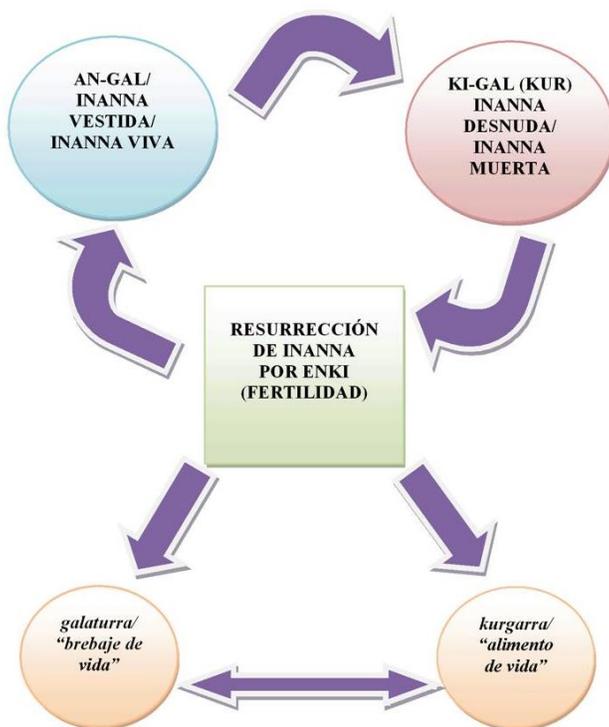


Fig. 45: El ciclo de Inanna en el *DII*

Desde un enfoque fenomenológico, el mito se proyecta como una matriz instructiva, para que ritualmente se reitere la labor divina *ab origine*. Creemos que el *DII* oculta un ritual iniciático. En este sentido, las *performances* chamánicas (Fig. 46) que interpreta Inanna en su doble movimiento de descenso y ascenso, pueden considerarse un rito de paso, mediante el cual, el ritualista abandona un estatus anterior y alcanza uno nuevo. La diosa asume tres papeles ceremoniales: *dea dolens*, *mater dolorosa* y ‘entregadora’. Los tres roles rituales se organizan ante la intromisión de Enki, la divinidad creadora, quien participa en la reintegración divina de Inanna. El mismo monarca mesopotámico se presentaba a sí mismo como creador, por ejemplo, cuando emprendía la construcción de santuarios. Asimismo, el *hieros gamos* como *consecratio* del soberano implicaba para este último la exaltación de los múltiples roles de Inanna y su transformación en esposo sagrado.

Los elementos semánticos del mito muestran, que la circulación a través de los siete templos mesopotámicos debe entenderse como sinónimo del *hieros gamos* y, en extenso, de la muerte de Dumuzi, indicando la transformación del monarca en *deus dolens*, sometido a la omnipotencia dionisiaca de Inanna. Asimismo, esta transfiguración escatológica o ritual iniciático revela la muerte del estatus no divino del soberano por su ensambladura con lo numinoso. En este sentido, los rituales llevados a cabo durante el Año Nuevo mesopotámico permitían la transubstanciación del cuerpo real, cuyos aspectos multívocos posibilitaban la equiparación con Inanna, Dumuzi, Enki-Ea, Utu-Šamaš y Marduk-Enlil. En efecto, la recitación del *DII* y el *Enūma Eliš* –así como de otras composiciones litúrgicas– durante el z_{a_3} -mu –específicamente en el transcurso del *hieros gamos*– admitía que el soberano se identificara discursivamente con varios arquetipos míticos en forma simultánea.

Por consiguiente, el cuerpo real se erigiría como un campo semiótico polisémico, ya que se enunciaban en él los cánones cosmogónicos de orden y caos en forma paralela. Por un lado, el arquetipo mítico del dios doliente en el *DII* era asumido por el monarca y, por otro, este mismo personificaba a Marduk victorioso-vengador sobre Ti’amat. De este modo, en el cuerpo real se reproducía un discurso dialéctico; *i.e.* es apolíneo y dionisiaco y, como tal, se encontraban en él, los aspectos inefables, tremendos y fascinantes, que señalamos oportunamente en el *DII*, el *Enūma Eliš*, el *Diluvio Súmero* y en otros relatos míticos.

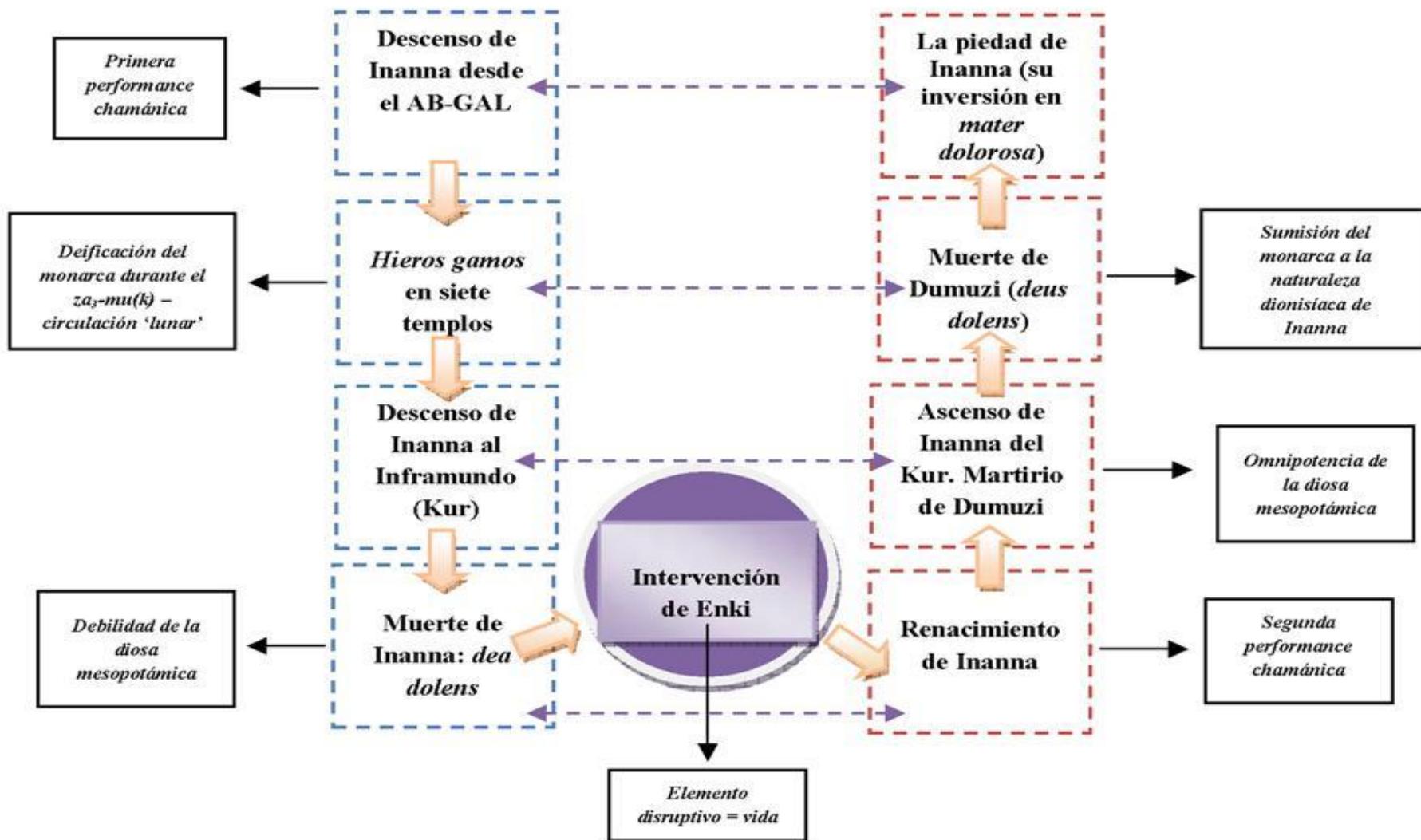


Fig. 46: Análisis empático-hermenéutico de las performances chamánicas de Inanna en el DII

Finalmente, durante el za_3 - mu , el templo se transformaba en el espacio sagrado por antonomasia, ya que simulaba el montículo primigenio, y las ceremonias ejecutadas reiteraban la cosmogonía. Durante el Año Nuevo, los dioses descendían a la Tierra y el templo, en calidad de morada divina, se constituía en espacio mediador entre los niveles cósmicos, como se desarrolla más adelante. Por lo tanto, el templo –al igual que el cuerpo real– funcionaba dialógicamente entre dos planos ontológicos (Cielo-Tierra) y, además, continente de los discursos míticos y las *performances* rituales en forma yuxtapuesta.

El descenso de las divinidades al templo durante el za - mu_3 comportaba que el monarca se equiparara multívocamente con las divinidades participantes en los ritos, asumiendo sendos roles divinos (Fig. 47). La *consecratio* del cuerpo monárquico se producía una vez que el soberano se adjudicaba los respectivos ‘papeles’ míticos de Marduk y Dumuzi, como dios doliente que luego renacía repitiendo la cosmogonía.

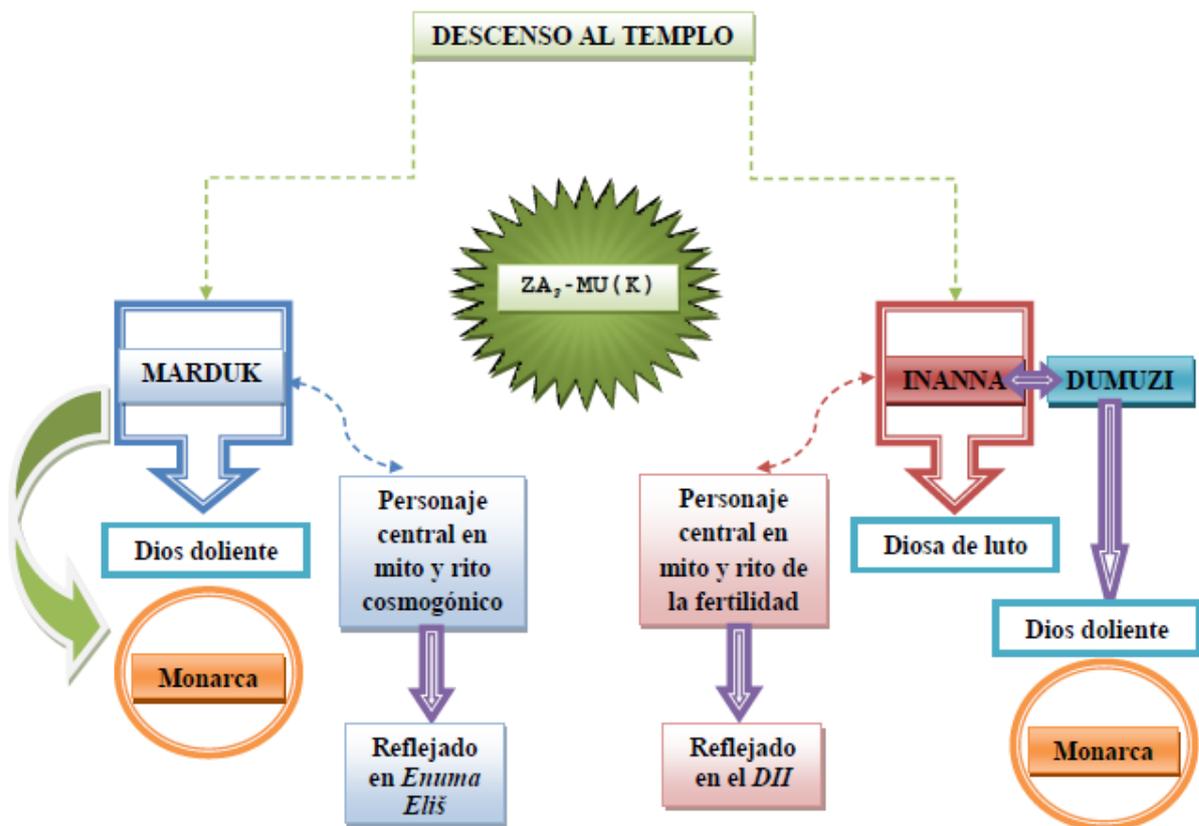


Fig. 47: El rol del monarca durante el za_3 - mu

Por otra parte, el templo, como espacio sagrado, se establecía como nexo liminar en el *DII*, donde se articulaban, a modo de tríada, el Cielo, la Tierra y el Inframundo. En

efecto, los santuarios funcionaban como umbrales/portales –como se los presenta en el relato– entre el mundo de los vivos y el de los muertos y, por ello, se efectuaban determinadas ceremonias para acceder a cada una de las regiones (Fig. 48).

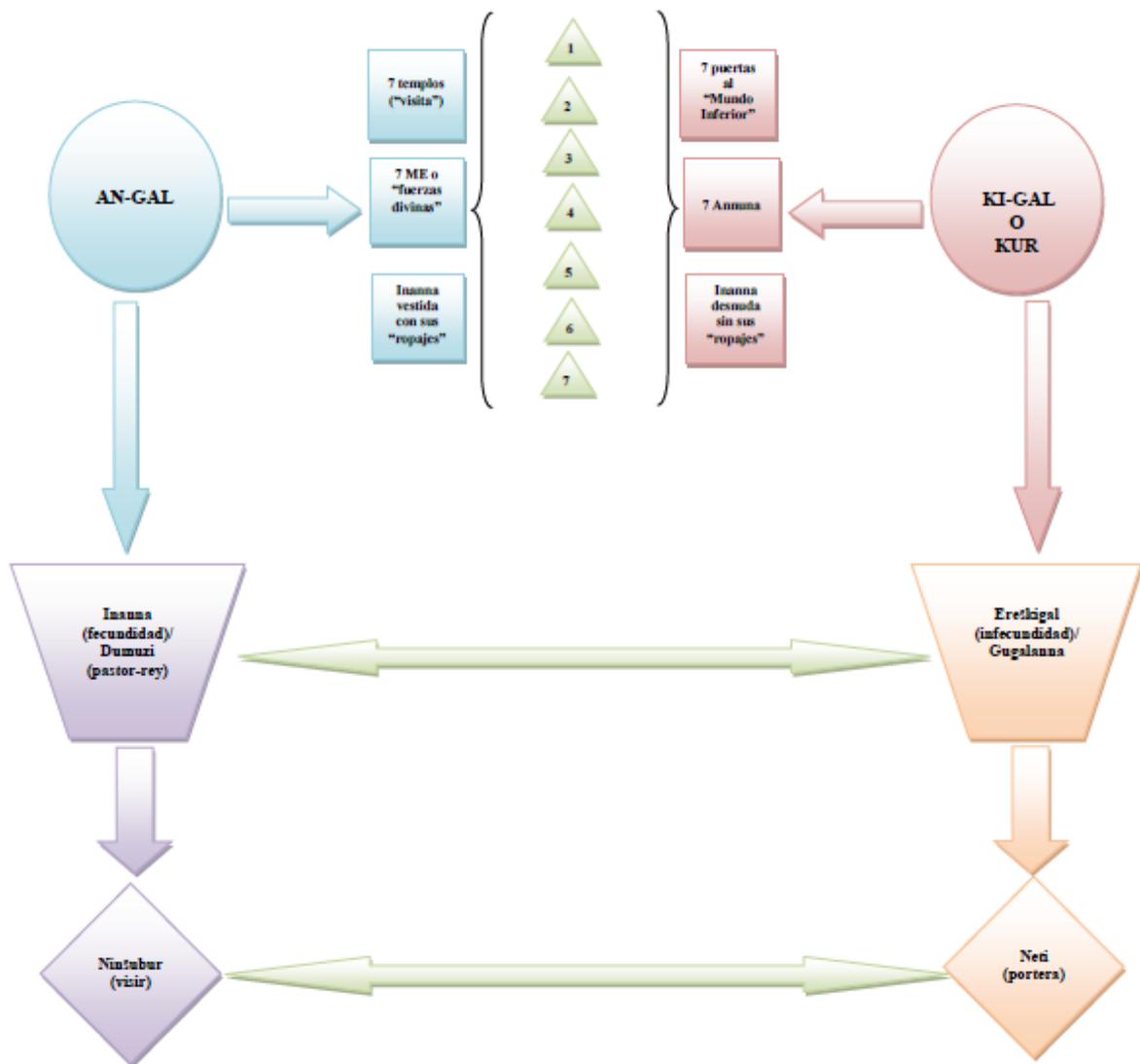


Fig. 48: El rol del templo en el *DII*

La repetición del número siete, a lo largo del *DII*, era expresión de la perfección divina y del conocimiento al que se accedía luego de la iniciación. Por eso Inanna, antes de descender al *Kurnugi*, porta los siete me y debe despojarse de los mismos para ingresar al mundo de los muertos. El mito evoca un ritual iniciático, que permite a la diosa acceder al *Kurnugi* y a las reglas que rigen en él (*ĝarza*). Ese mismo conocimiento, que se revela a la deidad en su descenso al mundo de los muertos era del

que se imbuía el monarca cuando participaba del *hieros gamos* o cuando Marduk recuperaba con su red las tablillas de los destinos. El *hieros gamos* permitía que el monarca se arrogara para sí el *melammu*, ese “brillo sobrenatural e imponente”, un rasgo propio de las divinidades y se transformase en un ser sagrado.

En efecto, las ceremonias llevadas a cabo en el templo durante el Año Nuevo, posibilitaban que el monarca, luego del respectivo rito de paso y su posterior *consecratio*, accediera a un conocimiento sagrado, participando de la cosmogonía e identificándose multívocamente con Inanna, Dumuzi, Marduk-Enlil, Enki-Ea y Utu-Šamaš.

La eficacia del ritual se operaba a través de la correcta recitación de ciertas narraciones míticas, durante los festejos del Año Nuevo en el templo, que facilitaban la transubstanciación del monarca, el cual abandonaba su condición humana y asimilaba los aspectos dionisiaco-tremendos y apolíneo-fascinantes de las divinidades del panteón mesopotámico.

7.2. Los fundamentos ideológicos de la realeza en época neosúmera y paleobabilónica

Los aspectos empático-hermenéuticos del *DII* y de los otros relatos míticos analizados en la presente investigación se registran en la himnología regia de época neosúmera y paleobabilónica, exaltando de modo dialéctico los aspectos tremendos y fascinantes de la institución monárquica.

En la himnología regia de Ur III e Isin, se ensalzaba la efigie real apelando a un «ser-en-el-mito», que se desplegaba como una construcción ontológica necesaria para la respectiva legitimación político-religiosa. Asimismo, el «ser-en-el-mito» real fue una figura construida históricamente, apelando a la experiencia concreta de los soberanos mesopotámicos, que emplearían determinados arquetipos para justificar sus respectivos mandatos.

En este sentido, en los himnos reales neosúmeros y paleobabilónicos fue recurrente la apelación a un parentesco sagrado con las distintas divinidades del panteón mesopotámica, sobre todo con aquéllas consideradas tutelares de los centros urbanos más importantes (Enlil de Nippur, An e Inanna de Uruk, Enki de Eridu, Nanna de Ur, Marduk de Babilonia, Dumuzi de Badtibira).

Por otra parte, la práctica del *hieros gamos* excedió lo meramente cultural y se erigió en un sistema ritual con un sentido político, como se manifiesta en Lipit-Ištar A.

En el mismo, no sólo se señala que el monarca era el ‘novio sagrado’ de Inanna, sino que también revela, a través de la identificación con el pastor Dumuzi y su posterior divinización, que el monarca asumía el control del aparato religioso –en calidad de sacerdote *en-* y político –como *lugal-* del Estado.

La equiparación con Utu en la himnología regia y la respectiva solarización de la institución monárquica en Ur III y la época paleobabilónica significó además que el rey se posicionara como ‘rey de justicia’, garante del orden cósmico y preservador de las leyes de su país. El ordenamiento *in illo tempore* fue asumido por diversos dioses (Enki-Ea, Enlil-Marduk), con los cuales el gobernante mesopotámico también se identificó.

Por último, en la himnología neosúmera y paleobabilónica, tanto de los reyes de Ur III como de Isin, desde el poderoso Šulgi, a la cabeza de un Estado expansivo, hasta Enlil-bāni, un rey con un dominio reducido sólo a la ciudad de Isin, el «ser-en-el-mito» real se mantuvo de forma estructural sin quiebres abruptos y, por lo tanto, los fundamentos ideológicos del poder monárquico se conservaron intactos.

Bibliografia

AA. VV. 2005 [1956]. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press. Vols. P/12 S/15 y M/10 2.

ALBENDA, P. 2005. "The 'Queen of the Night' Plaque: A Revisit". *JAOS* 125:171-190.

ALMOND, Ph. C. 1984. *Rudolph Otto. An Introduction to his Philosophical Theology*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.

ALSTER, B. & GELLER, M. J. 1990. *Sumerian Literary Texts*. CT 58. London: British Museum Publication for the Trustees of the British Museum.

ALSTER, B. 1983. "The Mythology of Mourning". *ASJ* 5: 1-16.

ALSTER, B. 1996. "Inanna Repenting. The Conclusion of Inanna's Descent". *ASJ* 18: 1-18.

ALVES DE SÁ, E. D. 2010 [1903]. *Código das leis (direito privado) de Hammurabi, rei de Babilônia (a. 2285-2242 a. C.) com notícia preliminar*. Whitefish, MT: Kessinger Publishing.

AMIET, P. 1980. *Art of the Ancient Near East*. New York: Harry N. Abrams, Inc.

ANDRÉ-SALVINI, B. 2003. *Le Code de Hammurabi*. Paris: Musée du Louvre.

ANTONOVA, E. 1992. "Images on seals and the ideology of the state formation process". *Mesopotamia* 27: 77-87.

APTER, A. 1992. *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

ARUZ, J.; BENZEL, K. & EVANS, J.M. (Eds.). 2008. *Beyond Babylon; Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.* New York: Metropolitan Museum of Art.

ATAÇ, M.-A. 2008. "King of Sumer and Akkad, King of Ur: Figural Types, Astral Symbols, and Royal Titles". En: BIGGS, R. D.; MYERS, J. & ROTH, M. T. (Eds.): *Classifications of Knowledge in the Ancient Near East: Lexicography, Iconography, Stratigraphy, Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale, Held at the Oriental Institute of the University of Chicago, July 18-22, 2005*. SAOC 62. Chicago: University of Chicago Press, pp. 236-246.

ATAÇ, M.-A. 2010. *The Mythology of Kingship in Neo-Assyrian Art*. Cambridge: Cambridge University Press.

- AYNARD, J.-M. 1961. "Le jugement des morts chez les assyro-babyloniens". En: *Le jugements des morts* (Sources Orientales IV). Paris: Aux Éditions du Seuil.
- AZARPAY, G. 1990. "A Photogrammetric Study of Three Gudea Statues". *JAOS* 110: 660-665.
- BAINES, J. & YOFFEE, N. 1998. "Order, Legitimacy and Wealth in Ancient Egypt and Mesopotamia". En: FEINMAN, G. & MARKUS, J. (Eds): *Archaic States*. Santa Fe, NM: School of American Research, pp. 199-260.
- BARRELET, M.-T. 1968. *Figurines et Reliefs en Terre Cuite de la Mésopotamie Antique I: Potiers, termes de Métier, Procédés de Fabrication et Production*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- BARRETT, C. E. 2007. "Was Dust their Food and Clay their Bread? Grave Goods, the Mesopotamian Afterlife, and the Liminal Role of Inana/Ishtar". *JANER* 7: 7-65.
- BARTHES, R. 2011 [1980]. *La cámara lúcida. Notas sobre fotografía*. Buenos Aires-Barcelona-México: Paidós.
- BARTON, G.A. 1923. "The Form and Nature of E-Pa at Lagash". *JAOS* 43: 92-95.
- BAYLISS, M. 1973. "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia". *Iraq* 35: 115-125.
- BELTING, H. 2007 [2002]. *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz.
- BEN-BARAK, Z. 1980. "The Coronation Ceremony in Ancient Mesopotamia". *OLP* 11: 55-67.
- BERGMANN, E. 1953. *Codex Hammurabi. Textus primigenius*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- BINFORD, L.R. 1994 [1983]. *En busca del pasado*. Barcelona: Crítica.
- BLACK, J. & GREEN, A. 1992. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. Austin: University of Texas Press.
- BLACK, J. A.; CUNNINGHAM, G.; FLÜCKIGER-HAWKER, E.; ROBSON, E.; & ZÓLYOMI, G. 1998. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>). Oxford: Oriental Institute of The University of Oxford.
- BLACKING, J. 1977. *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.
- BLACKMAN, A. M. 1924. "The Rite of Opening the Mouth in Ancient Egypt and Babylonia". *JEA* 10: 47-59.

BOEHMER, R.M. 1957-1958. "Götterdarstellungen in der Bildkunst". En: WEIDNER, E. & VON SODEN, W. (Eds.): *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. 3. Fabel-Gyges, pp. 466-469.

BÖHL, Th. 1929. "Das Menschenopfer bei den alten Sumerern". *ZA* 5: 83-93.

BÖHL, Th. 1939. "Die tochter des Königs Nabonid". En: *Symbolae ad iura orientis antiqui pertinentes Paulo Koschaker dedicatae*. Leiden: E. J. Brill.

BONFANTE, P. 1903. *Le leggi di Hammurabi, re di Babilonia, a. 2285-2242 a.C.* Milano: Società Editrice Libreria.

BOTTÉRO, J. & KRAMER, S. N. 2004 [1989]. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid: Akal.

BOTTÉRO, J. 1977. "Les noms de Marduk, l'écriture et la 'logique' en Mesopotamie ancienne". En: ELLIS, M. DE J. (Ed.): *Ancient Near Eastern Studies in Memory of J. J. Finkelstein*. New Haven: Connecticut Academy of Arts and Sciences, Memoir 19, pp. 5-27.

BOTTÉRO, J. 1978. "Le substitut royal et son sort en Mésopotamie ancienne". *Akkadica* 9: 2-24.

BOTTÉRO, J. 1979. *L'épopée de la création*. Paris: L'Arbresle.

BOTTÉRO, J. 1985. "L'Epopée de la Création ou les Hauts-Faits de Marduk et son Sacre". En: *Mythes et rites de Babylone. Études extraites de l'Annuaire de la IVe section de l'Ecole pratique des hautes études, années 1972-1973 à 1978-1979*. Genève: Slatkine, pp. 113-162.

BOTTÉRO, J. 1987. "Le 'Code' d'Hammurabi". En: *Mésopotamie, L'écriture, la raison et les dieux*. Paris: Gallimard, pp. 191-223.

BOTTÉRO, J. 1998 [1992]. *La Epopeya de Gilgameš: el gran hombre que no quería morir*. Madrid: Akal.

BOTTÉRO, J. 2001 [1998]. *La religión más Antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trotta.

BOWER, B. 1990. "Iraq Temple May Be Ancient Medical Center". *SN* 137: 405.

BRISCH, N. 2006. "The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur". *JAOS* 126: 161-176.

BRISCH, N. 2008. *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4—University of Chicago.

BROMSKI, J. 1925. *Enuma eliš, czyli Opowieść babilońska o powstaniu świata*. Wrocław: z zasiłku Kasy im. Mianowskiego.

BUCCELLATI, G. 1981. "Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia". *JAOS* 101: 35-47.

BUCCELLATI, G. 1982. "The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha?" *SMS* 4: 3-7.

BUDGE, E. A. W. 1921. *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as Told by Assyrian Tablets from Nineveh*. London.

BULLOUGH, V. L. 1971. "Attitudes toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia". *JSR* 3: 184-203.

BUSINK, Th. A. 1949. *De babylonische Tempeltoren*. Leiden: E. J. Brill.

CABRERA PERTUSATTI, R. & MIZZONI, A. 2012. "La tripartición del árbol de la vida: niveles ontológicos de accesibilidad a la unicidad para «poder-ser» Anu-Aššur". Ponencia presentada en las *III Jornadas de Filosofía e Historia de las Religiones*, "La concepción de la(s) tríada(s) en la Filosofía e Historia de las Religiones", 3, 4 y 5 de octubre de 2012. Buenos Aires: Sección de Filosofía e Historia de las Religiones del Centro de Estudios Filosóficos "Eugenio Pucciarelli", Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

CABRERA PERTUSATTI, R. & NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010. "La «posibilidad-de-no-ser» en la escatología próximo-oriental: Abordaje hermenéutico de *El descenso de Inanna al Inframundo* y el papiro Leiden II". En: *Actas de las III Jornadas de Investigación y II Jornadas de Extensión*, 22, 23 y 24 de noviembre de 2010. Montevideo: FHCE, Universidad de La República.

CABRERA PERTUSATTI, R. & PEÑA, A. 2013. "Nin me šar₂-ra. El (re-)conocimiento de los 'me' como una instancia normativa a partir del estudio comparativo de fuentes sapienciales y litúrgicas mesopotámicas". En: "Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina"-Homenaje a Kazuya Sakai. XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA). 13, 14, 15, 16 y 17 de agosto de 2013. La Plata: FaHCE-Universidad Nacional de La Plata.

CABRERA PERTUSATTI, R. & VAN DIJK, R. M. 2012. "igi mu-un-ši-in-bar igi-uš₂-a-ka: el «ser-en/para-el-cuerpo» dionisiaco de Inanna y el «ser-en/para-el-cuerpo» apolíneo de Dumuzi". Ponencia presentada en las *XI Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y VI Congreso Iberoamericano de Estudios de Género*, "Alteridad y representaciones". *Construcción e inclusión política de las*

diferencias, 12, 13 y 14 de septiembre de 2012. San Juan: FFHA, Universidad Nacional de San Juan.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2009. “El lenguaje de los templos”. En: *Actas de las XII Jornadas/ Departamentos de Historia, 28 al 31 de octubre de 2009*. San Carlos de Bariloche: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2010a. “La doble configuración chamánica de Inanna en su descenso ritual: rutas de circulación ‘lunar’ en el espacio sagrado mesopotámico”. Ponencia presentada en las *1^{as} Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenwasser”: “El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente”*, 7, 8 y 9 de octubre de 2010. Buenos Aires: IHAO, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2010b. “La ‘circulación ritual’ hacia el *Kurnugi*. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna”. Ponencia presentada en las *IV Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, 21, 22 y 23 de octubre de 2010*. Buenos Aires: IIEG, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2011a. “La naturaleza escatológica de la multivocidad corporal real: modalidades rituales para ‘poder-ser’ Inanna, Dumuzi y Enlil”. Ponencia presentada en las *XIII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, 10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011*. San Fernando del Valle de Catamarca: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2011b. “Para una iconología-ontología del *cuerpo-presencia* y la *muerte-ausencia* en la religión mesopotámica: a propósito de las frases $ni\check{g}_2$ - dim_2 - dim_2 - ma y an - $sa\check{g}$ $NI\check{G}IN$ mu - un - dim_2 - dim_2 - en en el *Diluvio Súmer*”. Ponencia presentada en las *I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores del Cercano Oriente Antiguo: Tiempo, espacio y existencia en las sociedades del Cercano Oriente Antiguo, 1^o, 2 y 3 de noviembre de 2011*. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2011c. “La transubstanciación apolínea del ‘rey de justicia’: la solarización del cuerpo real a través de la frase dUtu - $\check{s}u$ KA_2 $DINGIR$ - RA^{ki} ”. En: *Actas de las IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión. 8, 9, 10 y 11 de noviembre de 2010*. Montevideo: FHCE, Universidad de La República.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2012. “ $gidim$ lu_2 $ninda$ sig_{10} - ge_5 nu - $tuku$ igi bi_2 - du_8 - am_3 . La ofrenda funeraria como una reconstrucción ontológica

del «ser/estar-en-el-cuerpo» del difunto en la literatura mesopotámica”. Ponencia presentada en las *I Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Religiosos: “Tiempo sagrado y experiencia religiosa”*, 30, 31 de octubre y 1º de noviembre de 2012. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2013. “De lo dionisiaco-tremendo en la semántica del descenso de Inanna: *dea dolens*, ‘entregadora’ y *mater dolorosa*”. En: CATANIA, M. S. (Comp.): *Entre el cielo y la tierra. Lo tremendo, lo ambiguo y lo escatológico en las religiones próximo-orientales*. Buenos Aires: Dunken (en prensa).

CAMPBELL, J. 1991 [1959/1968]. *Las máscaras de Dios*. Obras completas. Madrid: Alianza.

CASTELLINO, G. R. 1972. *Two Šulgi Hymns (B, C)*. Studi semitici 42. Roma.

CASTRO DASSEN, H. & GONZÁLEZ SÁNCHEZ, C. A. 1966. *Código de Hammurabi. Antecedentes históricos y arqueológicos, transcripción, valoración filosófica*. Buenos Aires: Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales.

CHAPMAN, R. 1995. “Ten Years After-Megaliths, Mortuary Practices, and the Territorial Model”. En: BECK, L. A. (Ed.): *Regional Approaches to Mortuary Analysis. Interdisciplinary Contributions to Archaeology, I*. New York: Plenum Press, pp. 29-51.

CHARPIN, D. 2003. *Hammu-rabi de Babylone*. Paris: PUF.

CHARPIN, D. 2010. *Writing, Law, and Kingship in Old Babylonian Mesopotamia*. Chicago-London: Chicago University Press.

CHÁRVAT, P. 2005. “The Ancient Sumerians in the Tides of Times”. En: POLLOCK, S. & BERNBECK, R. (Eds.): *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives*. Padstow: Blackwell Publishing, Ltd, pp. 271-285.

CHIERA, E. 1924. *Sumerian Religious Texts*. Upland, Pa.: Crozer Theological Seminary (Babylonian Publications I).

CHIERA, E. 1934. *Sumerian Epics and Myths*. Chicago: University of Chicago Press (Oriental Institute Publication 15).

CITRO, S. 2006. “Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la etnografía”. En: MATOSO, E. (Comp.): *El cuerpo in-cierto. Arte/cultura/sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva.

CITRO, S. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.

CIVIL, M. 1999 [1969]. "The Sumerian Flood History". En: LAMBERT, W.G. & MILLARD, A.R.: *Atra-Hasīs: the Babylonian Story of the Flood*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 138-145.

CLAY, A. T. 1922. *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and Other Epic Fragments in the Pierpont Morgan Library*. New Haven: Yale University Press.

COHEN, M.E. 1993. *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*. Bethesda: CDL Press.

COLLINS, P. 1994. "The Sumerian goddess Inanna (3400-2200 B.C.)". *PIA* 5:103-118.

COLLON, D. 2005a. *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London: The British Museum Press.

COLLON, D. 2005b. *British Museum Objects in Focus: The Queen of the Night*. London: The British Museum Press.

COOPER, J. 1993a. "Paradigm and Propaganda. The Dynasty of Akkad in the 21st Century BC". En: LIVERANI, M. (Ed.): *Akkad, the First World Empire*. Padua: Sargon, pp. 11-23.

COOPER, J. 1993b. "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia". En: MATUSHIMA, E. (Ed.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East-The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992*. Heidelberg: Winter, pp. 81-96.

COOPER, J. 2006. "Genre, Gender, and the Sumerian Lamentation". *JCS* 58: 39-47.

COOPER, J. 2008. "Divine Kingship in Mesopotamia, a fleeting phenomenon". En: BRISCH, N. (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4—University of Chicago, pp. 261-266.

CRAGNOLINI, M. 2003 [1998]. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.

CRAWFORD, H. E. H. 1973. "Mesopotamia's Invisible Exports in the Third Millennium B.C.". *WA* 5: 232-241.

CRAWFORD, V. E. 1974. "Lagash". *Iraq* 36: 29-35.

CRAWFORD, V. E. 1977. "Inscriptions from Lagash, Season Four, 1975-76". *JCS* 29: 189-222.

- CRUVEILHIER, P. 1937. *Introduction au Code d'Hammourabi*. Paris: Ernest Leroux.
- CRUVEILHIER, P. 1938. *Commentaire du Code d'Hammourabi*. Paris: Ernest Leroux.
- CSORDAS, Th. 1993. "Somatic Modes of Attention". *Cultural Anthropology* 8: 135-156.
- CSORDAS, Th. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley-Los Angeles: The University of California Press.
- CSORDAS, Th. 1999. "Embodiment and Cultural Phenomenology". En: WEISS, G. & FERN HABER, H. (Eds.): *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge, pp. 143-162.
- D'AGOSTINO, F. 2007 [1997]. *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*. Madrid: Trotta.
- DARESTRE, R. 1903. "Le Code babylonien d'Hammourabi". *NRHDFE* 27: 5-34.
- DAVID, A. 1923. "Les sources du Code de Hammurapi". *RA* 20 : 13-34.
- DAVID, M. 1939. "De Codex van Hammurabi en zijn verhouding tot de wetsbepalingen in Exodus". *TvR* 17: 73-98.
- DAVID, M. 1950. "The Code of Hammurabi and Its Relation to the Provisions of Law in Exodus". *OTS* 7: 149-178.
- DAVIES, W. W. 1905. *The Codes of Hammurabi and Moses, with copious comments, index and Bibles references*. New York: Methodist Book Concern
- DE MARRAIS, E.; CASTILLO, L. J. & EARLE, T. 1996. "Ideology, Materialization and Power Strategies". *CA* 37: 15-31.
- DEIMEL, A. 1936 [1912]. *Enuma Eliš sive Epos babilonicum de creatione mundi, in usum scholae*. Roma: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici.
- DEIMEL, A. 1936. *Enuma Eliš und Hexaëmeron*. Roma: Päpstliches Bibelinstitut.
- DEIMEL, A. et al. 1930-1932. *Codex Hammurabi. Transscriptio et translatio latina. Textus Primigenius, Vocabularium & Tabula I-III*. 4 vols. Roma: Pontificiim Institutum Biblicum.
- DELITZSCH, F. 1896. *Das Babylonische Welterschöpfungsepos*. Leipzig: S. Hirzel.
- DELOUGAZ, P. & LLOYD, S. (with chapters by H. FRANKFORT & Th. JACOBSEN). 1955. *Pre-Sargonid Temples in the Diyala Region*. Chicago: The University Chicago Press.

DELOUGAZ, P. (with a chapter by Th. JACOBSEN). 1955. *The Temple Oval at Khafajah*. Chicago: The University Chicago Press.

DHORME, É. P. 1907. *Études bibliques. Choix de textes religieux assyro-babyloniens, transcription, traduction, commentaire*. Paris: J. Gabalda.

DHORME, É. P. 1910. *La religion assyro-babylonienne: Conférences données à l'Institut catholique de Paris*. Paris: J. Gabalda.

DHORME, É. P. 1945. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*. Paris: Presses Universitaires de France.

DICK, M. B. 2005. "A Neo-Sumerian Ritual Tablet in Philadelphia". *JNES* 64: 271-280.

DOUGLAS VAN BUREN, E. 1930. *Clay Figurines of Babylonia and Assyria*. Yale Oriental Series: Researches, Vol. XVI. New York: AMS Press.

DOUGLAS VAN BUREN, E. 1945. *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*. Roma: Pontificum Institutum Biblicum.

DOUGLAS, M. 1973 [1966]. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.

DOUGLAS, M. 1975. *La naturaleza de las cosas*. Barcelona: Anagrama.

DOUGLAS, M. 1988 [1970]. *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

DRIVER, G. R. & MILES, J. C. 1952-1955. *The Babylonian Laws*. 2 vols. Oxford: Clarendon.

DUCH, L. 2002 [1995]. *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder.

EBELING, E. 1931. *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonies, I*. Berlin-Leipzig: de Gruyter.

EDENS, Ch. 1992. "Dynamics of Trade in the Ancient Mesopotamian 'World System'". *AMA* 94: 118-139.

EDWARDS, Ch. 1904. *The Hammurabi's Code and the Sinaitic Legislation; with a complete translation of the great Babylonian inscription discovered at Susa*. London: Watts.

EDZARD, D. 1972-1975: "Herrscher. A. Philologisch". En: EBELING, E.; MEISSNER, B.; WEIDNER, E.; VON SODEN, W. & EDZARD, D. (Eds.). 1928–: *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Berlin: de Gruyter, 6, pp. 335-342.

- ELIADE, M. 1949. *Le mythe de l'Éternel Retour*. Paris: Gallimard.
- ELIADE, M. 1952. *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
- ELIADE, M. 1960 [1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Buenos Aires: FCE.
- ELIADE, M. 1981 [1956]. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama-Punto Omega.
- ELIADE, M. 1991 [1963]. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- ELIADE, M. 1996 [1965]. "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso". En: ELIADE, M. & KITAGAWA, J. M. (Eds.): *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, pp. 116-139.
- ELIADE, M. 1999 [1976]. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis* (Vol. I). Buenos Aires: Paidós.
- ELIADE, M. 2000 [1949]. *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado*. Madrid: Cristianidad.
- ELIADE, M. 2008 [1959]. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar.
- ELIADE, M. 2010. *Una nueva filosofía de la luna*. Madrid: Trotta.
- EMELIANOV, V. V. 2004. "The Ruler as Possessor of Power in Sumer". En: GRININ, L. E.; CARNEIRO, R. L.; BONDARENKO, D. M.; KRADIN, N. N. & KOROTAYEV, A.V. (Eds.): *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd: Uchitel Publishing House, pp. 181-195.
- EMELIANOV, V. V. 2005. *Calendar Ritual in Sumerian Religion and Culture (ME's and the Spring Festivals)*. Diss. Hab. St. Petersburg State University (Unpublished).
- EMELIANOV, V. V. 2009. *Shumerkijk kalendarnyj ritual (kategorija ME i vesennije prazdniki.)* St.-Petersburg: Peterburgskoje vostokovedenje, Orientalia.
- EMELIANOV, V. V. 2010. "On the Early History of *melammu*". En: KOGAN, L.; KOSLOVA, N.; LOESOV, S. & TISHCHENKO, S. (Eds.): *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale*. Vol. 1, Part 1. Winona Lake, Indiana: Russian State University for the Humanities by Eisenbrauns, pp. 1109-1120.
- ENGNELL, I. 1943. *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

EPPIHIMER, M. 2010. "Assembling King and State: The Statues of Manishtushu and the Consolidation of Akkadian Kingship". *AJA* 114: 365-380.

EPPIHIMER, M. 2013. "Representing Ashur: The Old Assyrian Rulers' Seals and Their Ur III Prototype". *JNES* 72: 35-49.

FADHIL, A. 1988. "Der Prolog des Codex Hammurapi in einer Abschrift aus Sippar". En: ERKANAL, H.; DONBAZ, V. & UGUROGLU, A. (Eds.): *XXXIVème Rencontre Assyriologique Internationale-XXXIV/Uluslararası Assirioloji Kongresi-Türk Tarih Kurumu Yayınları XXVI. Dizi - Sa. 3, İstanbul, July 6-10, 1987: "The Relations between Anatolia and Mesopotamia"*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 717-729.

FALKENSTEIN, A. 1944. "Zu 'Inanna Gang zur Unterwelt". *AfO* 14: 113-138.

FALKENSTEIN, A. 1954. "Tammuz". En: *Compte rendu de la troisième Rencontre Assyriologique Internationale 3, Leiden, June 28 - July 4, 1952: "Tammouz dans les civilisations mésopotamiennes"*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 41-65.

FALKENSTEIN, A. 1959a. "Akîti-Fest und Akîti-Festhaus". En: VON KIELE, R. et al. (Eds.): *Festschrift Johannes Friedrich*. Heidelberg; Carl Winter Universitätsverlag, pp. 147-182.

FALKENSTEIN, A. 1959b. *Sumerische Götterlieder I*. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Jahrgang 1959, 1. Abh. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag.

FALKENSTEIN, A. 1968. "Der sumerische und der akkadische Mythos von Inanna's Gang zur Unterwelt". En: GRAF, E. (Hg.): *Festschrift Werner Caskel*. Leiden: Brill, pp. 96-110.

FALKENSTEIN, A. & VON SODEN, W. 1953. *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*. Zürich und Stuttgart: Artemis.

FARBER-FLÜGGE, G. 1973. *Der Mythos 'Inanna und Enki' unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Ph. D. diss., Faculty of Philosophy, University of Munich. Vol. 10 of *Studia Pohl. Dissertationes scientificae de rebus orientis antiquae*. Rome: Biblical Institute Press.

FEELEY-HARNIK, G. 1985. "Issues of Divine Kingship". *ARA* 14: 273-313.

FIGULLA, H. H. 1953a. "Accounts concerning Allocation of Provisions for Offerings in the Ningal-Temple at Ur". *Iraq* 15: 88-122.

FIGULLA, H. H. 1953b. "Accounts concerning Allocations of Provisions for Offerings in the Ningal-Temple at Ur (Continued)". *Iraq* 15: 171-192.

FIGULLA, H. H. 1959. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. Part XLII. London: The Trustees of the British Museum.

FINET, A. 1973. *Le Code de Hammurabi*. Paris: Les Éditions du Cerf.

FINKELSTEIN J. J. 1967. "A Late Old Babylonian Copy of the Laws of Hammurapi." *JCS* 21: 39-48.

FINKELSTEIN, J. J. 1969. "The Hammurapi Law Tablet BE XXXI 22." *RA* 63: 11-27.

FISH, T. 1927. "The Cult of King Dungi during the Third Dynasty of Ur". *Bulletin of the John Rylands Library* 11: 322-328.

FOREST, J.-D. 2005. "The State: The Process of State Formation as Seen from Mesopotamia". En: POLLOCK, S. & BERNBECK, R. (Eds.): *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives*. Padstow: Blackwell Publishing, Ltd, pp. 184-206.

FOSTER, B.R. 2005. *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda, MD: CDL Press.

FOUCAULT, M. 1987 [1975]. *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. 1993 [1963]. *El nacimiento de la clínica*. Madrid: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. 1995 [1976]. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid Siglo XXI.

FOXVOG, D. A. 2010 (after M. CIVIL 1967). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley.

FOXVOG, D. A. 2010. *Introduction to Sumerian Grammar*. California: University of California at Berkeley.

FRANKFORT, H. (with a chapter by Th. JACOBSEN). 1955a. *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*. Chicago: The University Chicago Press.

FRANKFORT, H. 1935. "Sumerian Sculpture". *BMC* 66: 110-121.

FRANKFORT, H. 1939. *Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East*. London: Macmillan and Co.

FRANKFORT, H. 1952. "State Festivals in Egypt and Mesopotamia". *JWCI* 15: 1-12.

FRANKFORT, H. 1955b. *Sculpture of the Third Millennium B.C. from Tell Asmar and Khafajah*. Chicago: The University Chicago Press.

FRANKFORT, H. 1958. "The Dying God". *JWCI* 21: 141-151.

FRANKFORT, H. 2004 [1948]. *Reyes y dioses: un estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.

FRANKFORT, H; GROENEWEGEN-FRANKFORT, H. A.; WILSON, J. A. & JACOBSEN, Th. 1954 [1946]. *El pensamiento prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. Barcelona: FCE.

FRAYNE, D. 1985. "Notes on the Sacred Marriage Rite". *BiOr* 42: 5-22.

FRAZER, J. G. 1890. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. 2 Vols. New York-London: Macmillan and Co.

FRYMER-KENSKY, T. 1983. "The Tribulations of Marduk: The so-called 'Marduk Ordeal Text'". *JAOS* 103: 131-142.

FURLANI, G. 1931. "Aveva Marduk due teste?". *SMSR* 7: 97-101.

FURLANI, G. 1934. *Il Poema della Creazione (Enuma Eliš)*. Bologna: Zanichelli.

GADD, C. J. & KRAMER, S. N. 1963. *Ur Excavations Texts VI: Literary and Religious Texts*. First Part. London-Philadelphia: Publications of the Joints Expedition of the British Museum and of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology to Mesopotamia.

GARCÍA BAZÁN, F. 1971. "El simbolismo maniqueo". *Est. de fil. y rel. del Or.* 1: 91-104.

GARCÍA BAZÁN, F. 1978 [1971]. *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico*. Buenos Aires: Castañeda.

GENOULLAC, H. de. 1909. *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir a l'histoire de la société sumérienne*. Paris: Librairie Paul Geuthner.

GEORGE, A. R. 1985. "Observations on a Passage of 'Inanna's Descent'". *JCS* 37: 109-113.

GEORGE, A.R. 1993. *House Most High. The Temples of Ancient Mesopotamia*. Mesopotamian Civilizations, 5. Winona Lake: Eisenbrauns.

GEYER, J. B. 1987. "Twisting Tiamat's Tail: A Mythological Interpretation of Isaiah XIII 5 and 8". *VT* 37: 164-179.

GIEDION, S. 1986 [1941]. *El presente eterno: Los comienzos de la arquitectura*. Madrid: Alianza Editorial.

GILBERT, M. 1994. "Aesthetic Strategies: The Politics of a Royal Ritual". *Africa* 64: 99-125.

GOLDSMITH, N. F. & GOULD, E. 1990. "Sumerian Bats, Lion-Headed Eagles, and Iconographic Evidence for the Overthrow of a Female-Priest Hegemony". *BA* 53: 142-156.

GOOCH, T. A. 2000. *The Numinous and the Modernity. An Interpretation of Rudolph Otto's Philosophy of Religion*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

GOODNICK WESTENHOLZ, J. 1989. "Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia". *HTR* 82: 245-265.

GORDON LYON, D. 1904. "The Structure of the Hammurabi Code". *JAOS* 25: 248-278.

GORDON LYON, D. 1906. "When and where was the Code Hammurabi promulgated?" *JAOS* 27: 123-134.

GORDON, C. H. 1957. *Hammurabi's Code. Quaint of Forward-looking?* New York: Rinehart.

GRAYSON, A. K. 1969. "Supplement to the Creation Epic". En: PRITCHARD, J. B. (Ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, pp. 501-503.

GRAYSON, A. K. 1975. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. TCS 5. Locust Valley, New York.

GRIMME, H. 1903. *Das Gesetz Chammurabis und Moses*. Köln: Eine Skizze.

GROENEWEGEN-FRANKFORT, H. A. 1987. *Arrest and movement. An essay on space and time in the representational art of Ancient Near East*. Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press.

GROTTANELLI, C.; MACGAFFEY, W.; CARRASCO, D.; WAIDA, M. & AUNG-THWIN, M. 1987. "Kingship". En: ELIADE, M. (Ed.): *The Encyclopedia of Religion*. 8. New York: Macmillan, pp. 312-336.

GRUBER, J. W. 1948. "Irrigation and Land Use in Ancient Mesopotamia". *AH* 22: 69-77.

GURNEY, O. R. 1956. "The Text of *Enuma Eliš*. New Additions and Variants". *AfO* 17: 353-355.

HACKETT, J. A. 1989. "Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient near Eastern 'Fertility' Goddesses". *JFSR* 5: 65-76.

HALDAR, A. 1952. *Det babyloniska skapelseepoet enuma eliš*. Stockholm: Hugo Gebers.

HALLO, W. W. & Van Dijk, J.J. 1968. *The Exaltation of Inanna*. New Haven–London: Yale University Press.

HALLO, W. W. 1963. “Royal Hymns and Mesopotamian Unity”. *JCS* 17: 112-118.

HALLO, W. W. 1966. “New Hymns to the Kings of Isin”. *BiOr* 5: 239-247

HALLORAN, J. A. 2006. *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.

HANDCOCK, P. 1932. *The Code of Hammurabi*. New York: The Macmillan Company.

HANSEN, D. P. 1970. “Al-Hiba, 1968-1969, a Preliminary Report”. *Art As* 32: 243-258.

HANSEN, D. P. 1973. “Al-Hiba, 1970-1971: A Preliminary Report”. *Art As* 35: 62-63 y 65-78.

HANSEN, D. P. 1992. “Royal Building Activity at Sumerian Lagash in the Early Dynastic Period”. *BA* 55: 206-211.

HANSEN, D. P. 1998. “Art of the Royal Tombs of Ur: A Brief Interpretation”. En: ZETTLER, R.L. & Horne, L. (Eds.): *Treasures from the Royal Tombs of Ur*. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 43-72.

HARPER, R. F. & GODBEY, A. H. 1903-1904. “Text of the Code of Hammurabi, king of Babylon (about 2250 B.C.)”. *AJSL* 20: 1-84.

HARPER, R. F. 1903. *The Code of Hammurabi, king of Babylon, about 2250 B.C.* Chicago: University of Chicago Press.

HARRIS, R. 1961. “On the Process of Secularization under Hammurapi”. *JCS* 15: 117-120.

HARRIS, R. 1968. “Some Aspects of the Centralization of Realms under Hammurapi and his successors”. *JAOS* 88: 727-732.

HARRIS, R. 1991. “Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites”. *HR* 30: 261-278.

HAYES, J. L. 2000. *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*. Malibu: Undena Publications.

HEGER, P. 2005. “Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections”. *Bib* 86: 324-342.

HEIDEGGER, M. 1951 [1927]. *El ser y el tiempo*. México: FCE.

HEIDEL, A. 1942. *The Babylonian Genesis: A complete translation of all published cuneiform tablets of the various Babylonian creation stories*. Chicago: The University of Chicago Press.

HEIDEL, A. 1948. "The Meaning of Mummu in Akkadian Literature". *JNES* 7: 98-105.

HEIMPEL, W. 1981. "The Nanše Hymn". *JCS* 33: 65-139.

HEIMPEL, W. 1992. "Herrentum und Königtum im vor- und frühgeschichtlichen Alten Orient". *ZA* 82: 4-21.

HERRERO DE LA IGLESIA, J. M. 2005. "Algunas reflexiones acerca de la visión de la muerte en Mesopotamia a partir de la tanatología aplicada". *Isimu* 8: 157-172.

HODDER, I. 2004. "La división sexual en Çatal Hüyük". *IyC* 300: 50-57.

HODGE MCCOID, C. & MCDERMOTT, L. D. 1996. "Toward Decolonizing Gender: Female Vision in the Upper Paleolithic". *AMA* 98: 319-326.

HORRY, R. 2013. *Ancient Mesopotamian Gods and Goddesses*. Oracc and the UK Higher Education Academy. Disponible en: <http://oracc.museum.upenn.edu/>

HUROWITZ, V. A. 1994. *Inu Anum šīrum: Literary Structures in the Non-Juridical Sections of Codex Hammurabi*. Philadelphia: University Museum.

HUROWITZ, V. A. 2003. "The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb". *JAOS* 123: 147-157.

HUROWITZ, V. A. 2005. "Hammurabi in Mesopotamian Tradition." En: SEFATI, Y. et al (Eds.): *"An Experienced Scribe Who Neglects Nothing": Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda, MD: CDL Press, pp. 497-532

JACKSON, M. 1983. "Knowledge of the Body". *Man* 18: 327-345.

JACKSON, M. 1989. *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.

JACKSON, M. 1996. "Introduction. Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique". En: JACKSON, M. (Comp.): *Things as they are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, pp. 1-50.

JACOBSEN, Th. 1939a. "The Assumed Conflict between Sumerians and Semites in Early Mesopotamian History". *JAOS* 59: 485-495.

JACOBSEN, Th. 1939b. *The Sumerian King List*. Chicago: The University of Chicago Press.

- JACOBSEN, Th. 1943. "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia". *JNES* 2: 159-172.
- JACOBSEN, Th. 1957. "Early Political Developments in Mesopotamia". *ZA* 52: 91-140.
- JACOBSEN, Th. 1962. "Toward the Image of Tammuz". *HR* 1: 189-213.
- JACOBSEN, Th. 1963. "Ancient Mesopotamian Religion: The Central Concerns". *PAPS* 107: 473-484.
- JACOBSEN, Th. 1967. "Some Sumerian City-Names". *JCS* 21: 100-103.
- JACOBSEN, Th. 1968. "The Battle between Marduk and Ti'amat". *JAOS* 88: 104-108.
- JACOBSEN, Th. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven: Yale University Press.
- JACOBSEN, Th. 1981. "The Eridu Genesis". *JBL* 4: 513-529.
- JACOBSEN, Th. 1987a. "Pictures and Pictorial Language (The Burney Relief)". En: MINDLIN, M.; GELLER, M.J. & WANSBROUGH, J.E. (Eds.): *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: School of Oriental and African Studies, University of London, pp. 1-11.
- JACOBSEN, Th. 1987b. *The Harps that Once... Sumerian Poetry in Translation*. New Haven/London: Yale University Press.
- JACOBSEN, Th. 1993. "A Maidenly Inanna". *JANES* 22: 63-68.
- JAGERSMA, B. 2007. "The Calendar of the funerary Cult in Ancient Lagash". *BiOr* 64: 289-307.
- JEAN, CH.-F. 1931. *La religion sumérienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- JENSEN, P. 1890. *Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien*. Strassburg. Verlag von Karl J. Trübner.
- JEREMIAS, Ch. 1919. *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 1998. "Estudio onomasiológico de los verbos de 'hacer' en los textos sumerios de las estatuas de Gudea". *Isimu* 1: 179-191.
- JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 2002. "Documentos de trabajo". En: *Antología de textos sumerios*. Madrid: UAM.
- JOANNÈS, F. 2001. "Roi". En: JOANNÈS, F. (Ed.): *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*. Paris: Laffont, pp. 729-733.

JOHNS, C. H. W. 1903. *The Oldest Code of Laws in the World, the Code of Laws Promulgated by Hammurabi, king of Babylon, B.C. 2285-2242*. Edinburgh: T. & T. Clark.

JONES, Ph. 2003. "Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A". *JAOS* 123: 291-302.

JONES, Ph. 2005. "Divine and Non-Divine Kingship". En: SNELL, D. (Ed.): *A companion to the Ancient Near East*. Malden-Oxford-Carton: Blackwell Publishing Ltd.

KATZ, D. 1995. "Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law". *ZA* 85: 221-233.

KATZ, D. 1996. "How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formulation of 'Inanna's Descent'". *An St* 18: 93-103.

KATZ, D. 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, MD: CDL Press.

KATZ, D. 2005. "Death they dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia". *Historiae* 2: 55-90.

KATZ, D. 2007. "Sumerian Funerary Rituals in Context". En: LANERI, N. (Ed.): *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 167-188.

KEISTER, O. R. 1963. "Commercial Record-Keeping in Ancient Mesopotamia". *AR* 38: 371-376.

KING, L. W. 1902a. *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum: God-hymns, fables, myths (Anzu, Inanna's descent Ea and Atrahasis)*. Part XV. London: The Trustees of the British Museum.

KING, L. W. 1902b. *The Seven Tablets of the Creation or the Babylonian and Assyrian legends concerning the Creation of the World and the Mankind*. 2 vols. London: Luzac and Co.

KLEIN, J. 1981. *The Royal Hymns of Šulgi King of Ur. Sumerian Royal Hymns Glorifying King Šulgi of Ur*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.

KLEIN, J. 2010. "The Assumed Human Origin of Divine Dumuzi: A Reconsideration". En: KOGAN, L.; KOSLOVA, N.; LOESOV, S. & TISHCHENKO, S. (Eds): *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale, Moscow & St. Petersburg, July 23-27, 2007*. Vol. 1, Part 1. Babel & Bibel 4/1. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 1121-1134.

- KOBAYASHI, T. 1984. "On the meaning of the offerings for the statue of Entemena". *Orient* 20: 43-65.
- KOBAYASHI, T. 1985. "The ki-a-nag of Enentarzi". *Orient* 21: 10-30.
- KRAELING, E.G. 1937. "A Unique Babylonian Relief". *BASOR* 67:16-18.
- KRAGERUD, A. 1972. "The Concept of Creation in Enuma Elish". *OrRelig*: 39-49.
- KRÁL, P. 2010. "Naram-Sin's deification". En: ŠAŠKOVÁ, K.; PECHA, L. & CHARVÁT, P. (Eds.): *Shepherds of the Black-headed People: The Royal Office vis-à-vis Godhead in Ancient Mesopotamia*. Plzeň: Západočeská univerzita, pp. 75-88.
- KRAMER, S. N. 1937. "Inanna's Descent to the Nether World". *RA* 34: 93 -134.
- KRAMER, S. N. 1939. "Additional Material to 'Inanna's Descent to the Nether World'". *RA* 36: 68-80.
- KRAMER, S. N. 1940. "Ishtar in the Nether World According to a New Sumerian Text". *BASOR* 79: 18-27.
- KRAMER, S. N. 1942. "Sumerian Literature: A preliminary Survey of the Oldest Literature in the World". *PAPS* 85: 293 -323.
- KRAMER, S. N. 1944. *Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul*. New Haven: The American Schools of Oriental Research (AASOR 23).
- KRAMER, S. N. 1950a. "Inanna's Descent to the Nether World: Continued and Revised". *JCS* 4: 199-214.
- KRAMER, S. N. 1950b. "Inanna's Descent to the Nether World: Continued". *PAPS* 94: 361-363.
- KRAMER, S. N. 1951. "Inanna's Descent to the Nether World: Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of 'Inanna's Descent to the Nether World'". *JCS* 5:1-17.
- KRAMER, S. N. 1960. "Death and Nether World According to the Sumerian Literary Texts". *Iraq* 22: 59-68.
- KRAMER, S. N. 1961 [1944]. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* New York: Harper & Brothers.
- KRAMER, S. N. (Ed.). 1961. *Mythologies of the Ancient World*. Garden City, New York: Doubleday.
- KRAMER, S. N. 1963a. *The Sumerians: Their history, culture, and character*. Chicago: The University of Chicago Press.

KRAMER, S. N. 1963b. "Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts". *PAPS* 107: 485-527.

KRAMER, S. N. 1966. "Dumuzi's Annual Resurrection: An Important Correction to 'Inanna's Descent'". *BASOR* 183: 31.

KRAMER, S. N. 1969. *The Sacred Marriage: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. Bloomington, Indiana: Indiana University.

KRAMER, S. N. 1970. "Collations to 'CT XLII'". *JCS* 23: 10-16.

KRAMER, S. N. 1980a. "The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version". *AnSt* 30: 5-13.

KRAMER, S. N. 1980b. "Sumerian literature and the British Museum: the promise of the future". *PAPS* 124: 295-312.

KRAMER, S. N. 1981 [1956]. *History Begins at Sumer. Thirty-nine Firsts in Recorded History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KRAMER, S. N. 1983a. "The Sumerian Deluge Myth: Reviewed and Revised". *An St* 33: 115-121.

KRAMER, S. N. 1983b. "The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa". *BA* 46: 69-80.

KRAMER, S. N.; ÇİĞ, M. & KIZILYAY, H. 1969/1976. *İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Sumer Edebî Tablet ve Parçaları I-II (Sumerian Literary Tablets and Fragments in the Archaeological Museum of Istanbul)*. Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayınlarından VI. Seri. Sa. 13.

KRAMER, S. N. & ALBRIGHT, W. F. 1945. "Enki and Ninhursag: A Sumerian 'Paradise' Myth". *BASOR* 1: 1-40.

KRAMER, S. N. & BERNHARDT, I. 1961. *Sumerische Literarische Texte aus Nippur, Bd. 1 Mythen, Epen, Weisheitsliteratur und andere Literaturgattungen* 1. HESTERMANN, F., MEYER, R. & ZUCKER, F. (Eds.): *Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht-Sammlung voderasiatischer Altertümer im Eigentum der Friedrich-Schiller-Universität Jena NF III*. Berlin: Akademie-Verlag.

KUHRT, A. 2000 [1995]. *El Oriente Próximo en la antigüedad (c.3000-330 a.C.)*. 2 vols. Barcelona: Crítica.

LABAT, R. & MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

LABAT, R. 1935. *Le poème babylonien de la Création*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve.

- LABAT, R. 1939. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris: Université de Paris, Faculté des Lettres.
- LABAT, R. 1959. "Les origines et la formation de la terre dans le Poème Babylonien de la Création". *SBO* 3 : 205-215.
- LAGRANGE, M. J. 1903. "Le Code de Hammurabi". *RB* 1: 27-51.
- LAMBERT, W. G. & PARKER, S. B. 1966. *Enuma Eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text*. Oxford: Clarendon Press.
- LAMBERT, W. G. 1963. "The Great Battle of Mesopotamian Religious Year: The Conflict in the Akītu House". *Iraq* 25: 189-190.
- LAMBERT, W. G. 1979. "Near Eastern Seals in the Gulbenkian Museum of Oriental Art, University of Durham". *Iraq* 41:1-45.
- LAMBERT, W. G. 1998. "Kingship in Ancient Mesopotamia". En: DAY, J. (Ed.): *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. Sheffield: Sheffield Academic, pp. 54-70.
- LAMBERT, W. G. 2008. "Mesopotamian creation stories". En: GELLER, M.J. & SCHIPPER, M. (Eds.): *Imagining Creation*. Leiden: Brill, pp. 15-59
- LANDSBERGER, B & KINNIER WILSON, J. V. 1961. "The Fifth Tablet of Enuma Eliš". *JNES* 20: 154-179.
- LANGDON, S. H. 1914. *Historical and Religious Texts from the Temple Library of Nippur*. München: The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania (Series A: CT 31-34).
- LANGDON, S. H. 1916. "Lexicographical Notes IV: The Sumerian Original of the Descent of Ishtar". *PSBA* 38: 55
- LANGDON, S. H. 1920. "The Old Sumerian Law Code Compared with the Code Hammurabi". *JRAS*: 489-515.
- LANGDON, S. H. 1923. *The Babylonian Epic of Creation restored from the recently recovered tablets of Aššur*. Oxford: Clarendon Press.
- LANGDON, S. H. 1927. *Babylonian Penitential Psalms, to which are added Fragments of the Epic of Creation from Kish in the Weld Collection of the Ashmolean Museum*. Paris: P. Geuthner.
- LAPINKIVI, P. 2004. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

LEICHTY, E. & GRAYSON, A. K. 1987. *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum*. Volume VII: Tablets from Sippar 2. London: The Trustees of the British Museum.

LEICK, G. 1998. *A Dictionary of Near Eastern Mythology*. London: Routledge.

LEICK, G. 2002 [2001]. *Mesopotamia. La invención de la ciudad*. Buenos Aires: Paidós.

LERNER, G. 1986. "The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia". *Signs* 11: 236-254.

LEROI-GOURHAN, A. 1968. *The Art of Prehistoric Man in Western Europe*. London: Thames and Hudson.

LEROI-GOURHAN, A. 1982. *The Dawn of European Art: An Introduction to Paleolithic Cave Painting*. Cambridge: Cambridge University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1964 [1962]. *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

LÉVI-STRAUSS, C. 1987 [1958]. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.

LÉVI-STRAUSS, C. 1987 [1977]. *Mito y significado*. Madrid: Alianza.

LIVERANI, M. (Ed.) 1993a. *Akkad, the First World Empire*. Padua: Sargon.

LIVERANI, M. 1979. "The Ideology of the Assyrian Empire". En: LARSEN, M. (Ed.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Copenhagen: Akademisk, pp. 297-317.

LIVERANI, M. 1990. *Prestige and Interest. International Relations in the Near East, ca. 1600-1100 B.C.* Padova: Sargon SRL.

LIVERANI, M. 1993b. "Model and Actualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition". En: LIVERANI, M. (Ed.): *Akkad, the First World Empire*. Padua: Sargon, pp. 41-67.

LIVERANI, M. 1995 [1988]. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica.

LIVERANI, M. 1995. "The Deeds of Ancient Mesopotamian Kings". En: SASSON, J. (Ed.): *Civilizations of the Ancient Near East*. 4 vols. New York: Scribner's, pp. 2353-2366.

LIVERANI, M. 1996. "Reconstructing the Rural Landscape of the Ancient Near East". *JESHO* 39: 1-41.

LOMBARDI, A. 1992. "Alcune osservazioni sul motivo del vaso zampillante". *Mesopotamia* 27: 119-147.

- LUCKENBILL, D. 1921. "The Ashur Version of the Seven Tablets of Creation". *AJSL* 38: 12-35.
- LUHRMANN, T. M. 2001. "The Ugly Goddess: Reflections on the Role of Violent Images in Religious Experience". *HR* 41: 114-141.
- MACHINIST, P. 1976. "Literature as Politics: the Tukulti-Ninurta Epic and the Bible". *CBQ* 38: 455-482.
- MARCHESI, G. & MARCHETTI, N. 2011. *Royal Statuary in Early Dynastic Mesopotamia*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- MARGUERON, J.-C. 2002. *Los mesopotámicos*. Madrid: Cátedra.
- MARINGER, J. 1979. "Adorants in Prehistoric Art: Prehistoric Attitudes and Gestures of Prayer". *Numen* 26: 215-230.
- MAUSS, M. 1979 [1936]. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- MEEK, T. J. 1969. "The Code of Hammurabi". En: PRITCHARD, J. B. (Ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, pp. 163-180.
- MELLAART, J. 1964. "A Neolithic City in Turkey". *SA* 210: 94-104.
- MELLAART, J. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. New York: Mc Graw-Hill.
- MERCER, S. A. B. 1922. "Divine Service in Early Lagash". *JAOS* 42: 91-104.
- MERLEAU-PONTY, M. 1975 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MERLEAU-PONTY, M. 1977 [1960]. *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- MICHALOWSKI, P. 1987. "Charisma and Control: On Continuity and Change in Early Mesopotamian Bureaucratic Systems". En: BIGGS, R. D. & MC GIBSON, G. (Eds.): *The Organization of Power: Aspects of bureaucracy in the Ancient Near East*. SAOC 46. Chicago: Chicago University Press, pp. 55-68.
- MICHALOWSKI, P. 1988. "Divine Heroes and Historical Self-Representation: From Gilgamesh to Shulgi". *BCSMS* 16: 19-23.
- MICHALOWSKI, P. 1989. "Thoughts about Ibrum". En: WAETZOLDT, W. & HAUPTMANN, H. (Eds.): *Wirtschaft und Gesellschaft von Ebla*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 267-277.
- MICHALOWSKI, P. 1993. "Memory and Deed: The Historiography of the Political Expansion of the Akkad State". En: LIVERANI, M. (Ed.): *Akkad, the First World Empire*. Padua: Sargon, pp. 69-90.

MICHALOWSKI, P. 2004. "The Ideological Foundations of the Ur III State". En: MEYER, J.-W. & SOMMERFELD, W. (Eds.): *2000 v.Chr. Politische, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung im Zeichen einer Jahrtausendwende. 3. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft 4.-7 April 2000 in Frankfurt/Main und Marburg/Lahn*: CDOG 3. Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 219-235.

MICHALOWSKI, P. 2008. "The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia". En: BRISCH, N. (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4–University of Chicago, pp. 33-46.

MOLINA, M. 1995. "Las 'reformas' de UruKagina". *Antig. Crist.* 12: 47-80.

MOOREY, P. R. S. 1984. "Where Did They Bury the Kings of the IIIrd Dynasty of Ur?". *Iraq* 46: 1-18.

MÜLLER, D. H. 1902-1903. *Die Gesetze Hammurabis und die Mosaische Gesetzgebung*. X Jahresbericht der Israelitisch-Theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr Wien: Verlag der Israel.-Theol. Lehranstalt.

NANCY, J.-L. 2007 [2006]. *58 indicios sobre el cuerpo/Extensión del alma*. Buenos Aires: La Cebra.

NIETZSCHE, F. 1990 [1871/72]. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires-Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. 1996 [1888]. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. 1997 [1883/85]. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Barcelona: Altaya.

NIETZSCHE, F. 2006 [1885/89]. "Otoño de 1885-Primavera de 1886". En: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. 2007 [1870]. "La visión dionisiaca del mundo". En: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires-Madrid: Alianza, pp. 230-256.

NISSEN, H. J. 1986. "The Archaic Texts from Uruk". *WA* 17: 317-334.

NIWIŃSKI, A. 2009. "The Double Structure of the Entity. The Ancient Egyptian Conception of the Human Being Reconsidered". En: POPIELSKA-GRZYBOWSKA, J. & IWASZCZUK, J. (Eds.): *Acta Archaeologica Pultuskiensia. Vol. II. Proceedings of the Fifth Central European Conference of Egyptologists. Egypt 2009: Perspectives of*

Research. Pułtusk 22-24, June 2009. Pułtusk: Institute of Anthropology and Archaeology.

NOUGAYROL, J. 1951. "Le prologue du Code de Hammurabi d'après une tablette inédite du Louvre". *RA* 45: 67-79.

NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. & CABRERA PERTUSATTI, R. 2012. "El uso de las expresiones *abul-la kur-ra*, *i'r* y *3ht* como fronteras liminales: el *punctum* escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales". En: *Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad. Congreso Nacional ALADAA-Tucumán 2012 (Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos), Argentina, 11, 12 y 13 de octubre 2012*. San Miguel de Tucumán: Departamento de Publicaciones de la FFyL-Universidad Nacional de Tucumán.

NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010. "Indagación hermenéutica del ritual de apertura de la boca, según los Papiros de Ani y Nebseny y propuesta del concepto de *escatofanía*". Ponencia presentada en las *1^{as} Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser": "El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente"*, 7, 8 y 9 de octubre de 2010. Buenos Aires: IHAO, FFyL, Universidad de Buenos Aires.

OATES, D. 1990. "Innovations in Mud-Brick: Decorative and Structural Techniques in Ancient Mesopotamia". *WA* 21: 388-406.

OBERHUBER, K. 1963. *Der numinose Begriff ME im Sumerischen. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 17*.

OLAVARRÍA, M. E. 1997. "El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto". *Alteridades* 7: 33-38.

OPPENHEIM, A. L. 1943. "Akkadian *pul(u)h(t)u* and *melammu*". *JAOS* 63: 31-34.

OPPENHEIM, A. L. 1944. "The Mesopotamian Temple". *BA* 7: 54-63.

OPPENHEIM, A. L. 1950. "Mesopotamian Mythology III". *OrNS* 19: 129-158.

OPPENHEIM, A. L. 2003 [1964]. *La antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*. Madrid: Gredos.

OPPERT, J. 1880. "Traduction de quelques textes assyriens". En: GUBERNATIS, A. DE (Ed.): *Atti del IV Congresso Internazionale degli Orientalisti tenuto in Firenze nel Settembre 1878*. Vol. 1. Florence: Successori le Monnier, pp. 229-238.

OSHIMA, T. 2006. "Marduk, the Canal Digger". *JANES* 30: 77-88.

OSHIMA, T. 2007. "The Babylonian god Marduk". En: LEICK, G. (Ed.): *The Babylonian World*. London: Routledge, pp. 348-360.

OSHIMA, T. 2011. *Babylonian prayers to Marduk*. Orientalische Religionen der Antike 7. Tübingen: Mohr Siebek.

OTTO, R. 1936 [1917]. *The idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press.

PARPOLA, S. 1993. "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy". *JNES* 52: 161-208.

PARPOLA, S. 1995. "The Assyrian Cabinet". En: DIETRICH, M. & LORETZ, O. (Eds.): *Vom Alten Orient zum Alten Testament: Festschrift für Wolfram Freiherr Von Soden*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, pp. 379-401.

PARPOLA, S.; PARPOLA, A. & BRUNSWIG, R. H. 1977. "The Meluhha Village: Evidence of Acculturation of Harappan Traders in Late Third Millennium Mesopotamia?" *JESHO* 20: 129-165.

PERERA, S. B. 1981. *Descent to the Goddess: A Way of Initiation for Women*. Toronto: Inner City Books.

PEREYRA, M. V. 2007. *El templo en el Egipto faraónico, un espacio de interacción entre hombres y dioses*. Buenos Aires: Inédito en español.

PEREYRA, M. V.; CABRERA PERTUSATTI, R.; CIENFUEGOS, C.; OJEDA, V.; IGLESIAS, A. 2011. *Las Lenguas del antiguo Oriente Próximo. El sumero y el egipcio clásico*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

PERKINS, A. 1957. "Narration in Babylonian Art". *AJA* 61: 54-62.

PETERSON, J. 2011. *Sumerian Literary Fragments in the University Museum, Philadelphia*. Madrid: CSIC.

PETTINATO, G. 1971. *Das altorientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen*. Heidelberg: Winter.

PETTINATO, G. 2003. *I re di Sumer I. Iscrizioni reali presargoniche della Mesopotamia*. Brescia: Paideia.

PINCHES, Th. G. 1890. "A New Babylonian Version of the Creation Story". *The Academy* 38: 508-509.

PINCHES, Th. G. 1893. "The New Versions of the Creation-Story". En: MORGAN, E.D. (Ed.): *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists*,

Held in London, 5th to 12th September 1892. Vol. 2. Edinburgh: Ballantyne Press, pp. 190-198.

POEBEL, A. 1909. *Babylonian Legal and Business Documents from the Time of the First Dynasty of Babylon: Chiefly from Nippur.* Philadelphia: Department of Archaeology, University of Pennsylvania

POEBEL, A. 1914. *Historical and Grammatical Texts.* Philadelphia: Museum of the University of Pennsylvania (PBS 5).

POHL, A. & FOLLET, R. 1950. *Codex Hammurabi. Transcriptio et versio latina.* Roma: Pontificium Institutum Biblicum.

POLANYI, K. 1994 [1977]. *El sustento del hombre.* Barcelona: Mondadori.

POLLOCK, S. 1991. "Of Priestesses, Princes and Poor Relations: The Dead in the Royal Cemetery of Ur". *CAJ* 1: 171-189.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 1994. *Ina šulmi Īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend V. Chr.* Mainz: Zabern.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 1997a. "Das 'negative Sündenbekenntnis' des Königs anlässlich des babylonischen Neujahrfestes und die *kidinnūtu* von Babylon". En: ASSMANN, J. & SUNDERMEIER, T. (Eds.): *Schuld, Gewissen, und Person.* Gütersloh: Gütersloher, pp. 83-101.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 1997b. "The Interplay of Military Strategy and Cultic Practice in Assyrian Politics". En: PARPOLA, S. & WHITING, R. M. (Eds.): *Assyria/ Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 7-11 September 1995.* Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 245-252

PONGRATZ-LEISTEN, B. 2008. "Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between Gods and King in Ancient Mesopotamia". En: NISSINEN, M. & URO, R. (Eds.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity.* Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 43-74.

PONGRATZ-LEISTEN, B. 2009. "Reflections on the Translatability of the Notion of Holiness". En: LUUKKO, M.; SVÄRD, S. & MATTILA, R. (Eds.): *Of God(s), Trees, Kings, and Scholars. Neo-Assyrian and Related Studies in Honour of Simo Parpola.* (Studia Orientalia 106). Helsinki: Finnish Oriental Society, pp. 409-427.

PORADA, E. 1993. "Why Cylinder Seals? Engraved Cylindrical Seal Stones of the Ancient Near East, Fourth to First Millennium B.C.". *The Art Bulletin* 75: 563-582.

POSTGATE, J. N. 1995 [1994]. *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*. London and New York: Routledge.

POSTGATE, J. N. 1995. "Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad". En: SASSON, J. (Ed.): *Civilizations of the Ancient Near East*. 4 vols. New York: Scribner's, pp. 395-411.

PRICE, I. M. 1924. "Transportation by Water in Early Babylonia". *AJSLL* 40: 111-116.

PRICE, S.R.F. 1987. "From Noble Funerals to Divine Cult". En: CANNADINE, D. & PRICE, S.R.F. (Eds.): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 56-105.

QUIGLEY, D. (Ed.). 2005. *The Character of Kingship*. Oxford: Berg.

RAPAPORT, I. 1979. *The Babylonian Poem Enuma Elish and Genesis Chapter One: A New Theory on the Relationship between the Ancient Cuneiform Composition and the Hebrew Scriptures*. Melbourne: Hawthorn Press.

REDE, M. 2004. "Práticas funerárias, culto aos ancestrais e transmissão do patrimônio familiar na Antiga Mesopotâmia". *RMAE* 14: 117-138.

REDE, M. 2007. *Família e patrimônio na Antiga Mesopotâmia*. Rio de Janeiro: MAUAD.

REDE, M. 2009. "O 'rei de justiça'. Soberania e ordenamento na Antiga Mesopotâmia". *Phoênix* 15: 135-146.

REDMAN, Ch. 1990 [1978]. *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente*. Barcelona: Crítica.

REINER, E. 1970. "Hammurapi, god of kings? CH, iii, 16". *RA* 64: 73.

REISMAN, D. 1969. *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

REISMAN, D. 1973. "Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn". *JCS* 25: 185-202.

REISMAN, D. 1976. "A 'Royal' Hymn of Išbi-Erra to the Goddess Nisaba". *AOAT* 25: 357-365.

RICE, P.C. 1981. "Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood?" *JAR* 37: 402-414.

RICHARDSON, M. E. J. 2000. *Hammurabi's Laws. Text, Translation and Glossary*. London-New York: T. & T. Clark International.

ROAF, M. 2004. *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*. New York: Facts on File.

- ROCHBERG, F. 1996. "Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial Omina". *JAOS* 116: 475-485.
- ROHRLICH, R. 1980. "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women". *FS* 6: 76-102.
- RÖMER, W. H. 1966. *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*. Leiden: Brill.
- RÖMER, W. H. 1969. "Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas". *Orientalia* 38: 97-114.
- RÖMER, W. H. 1988. "Sumerische Hymnen, II". *BiOr* 45: 24-60
- RÖMER, W.H. 1993. "Mythen und Epen in sumerischer Sprache". En: KAISER, O. (Ed.): *Mythen und Epen I*. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III, 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, pp. 351-559.
- ROSCOE, W. 1996. "Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion". *HR* 35: 195-230.
- ROSENGARTEN, Y (con la colaboración de A. BAER). 1977. *Sumer et le sacré. Le jeu des Prescriptions (me), des dieux et des destins*. Paris: E. de Boccard.
- ROSENVASSER, A. 1947. *Fundamentación histórica del Código de la Alianza*. Buenos Aires: MAIA.
- ROSENVASSER, A. 1982. "Acerca del génesis sumero según Th. Jacobsen, 'The Eridu Genesis'". *RIHAO* 6: 9-17.
- ROTH, M. 1995. *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Atlanta: Scholars Press.
- ROTH, M. 2002. "Hammurabi's Wronged Man." *JAOS* 122: 38-45.
- ROUX, G. 1990 [1985]. *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*. Madrid: Akal.
- RUBIO, G. 2009. "Sumerian Literature". En: EHRlich, C. S. (Ed): *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, pp. 11-76.
- SALLABERGER, W. 1993. *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter. 2 vols. *Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie* 7.
- SCHEIL, J.-V. 1902. *Textes élamites-sémitiques*. Mémoires de la Délégation en Perse IV. Paris: E. Leroux.
- SCHEIL, J.-V. 1904. *La loi de Hammourabi (vers 2000 av- J.-C)*. Paris: E. Leroux.

SCHMANDT-BESSERAT, D. 2007. *When Writing Met Art; From Symbol to Story*. Austin: University of Texas Press.

SEFATI, Y. 1998. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan: Bar-Ilan University.

SELZ, G. 1997. "The Holy Drum, the Spear, and the Harp": Towards an Understanding of the Problems of Deification in Third Millennium Mesopotamia". En: FINKEL, I. J. & GELLER, M. J. (Eds.): *Sumerian Gods and Their Representations*. Groningen: Styx, pp. 167-209.

SELZ, G. 1998. "Über Mesopotamische Herrschaftskonzepte: Zu den Ursprüngen mesopotamischer Herrschaftsideologie im 3. Jahrtausend". En: DIETRICH, M. & LORETZ, O. (Eds.): *Dub-sar An-ta-me-en. Studien zur Altorientalistik. Festschrift für Willem H. Ph. Römer zur Vollendung seines 70. Lebensjahres mit Beiträgen von Freunden, Schülern, und Kollegen*. Münster: Ugarit-Verlag, pp. 281-344

SELZ, G. 2000. "Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anat, and the Origin of the Title 'Queen of Heaven'". *Nin* 1: 29-62.

SELZ, G. 2004. "Wer sah je eine königliche Dynastie (für immer) in Führung? Thronwechsel und gesellschaftlicher Wandel im frühen Mesopotamien als Nahtstelle von microstoria undlongue durée". En: SIGRIST, C. (Ed.): *Macht und Herrschaft. Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kulturgeschichte des Antiken Vorderen Orients und des Sonderforschungsbereiches 492*, Bd. 5. Münster: Ugarit-Verlag, pp. 157–214.

SELZ, G. 2008. "The Divine Prototypes". En: BRISCH, N. (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4–University of Chicago, pp. 13-32.

SENCE, G. 2007. "Dur Sharrukin: le portrait de Sargón II. Essai d'analyse structuraliste des bas-reliefs du palais découvert à Khorsabad". *REA* 109: 429-447.

SERI, A. 2006. "The Fifty Names of Marduk in 'Enūma Eliš'". *JAOS* 126: 507-519.

SERI, A. 2012. "The Role of Creation in *Enūma eliš*". *JANER* 12: 4-29.

SEUX, M-J. 1980-1983. "Königtum. B. II. und I. Jahrtausend". En: EBELING, E.; MEISSNER, B.; WEIDNER, E.; VON SODEN, W. & EDZARD, D. (Eds.). 1928–: *Reallexikonder Assyriologie und vorderasiatischen Archä ologie*. Berlin: de Gruyter, 6, pp. 140-173.

SHAFFER, A. (with a contribution of M. C. LUDWING). 2006. *Ur Excavations Texts VI: Literary and Religious Text. Third Part*. London-Philadelphia: Publications of the Joints Expedition of the British Museum and of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology to Mesopotamia.

SIGRIST, M. 1977. "Offrandes dans le temple de Nusku à Nippur". *JCS* 29: 169-183.

SIGRIST, M. 1980. "Offrandes aux dieux à Nippur". *JCS* 32: 104-113.

SIGRIST, M. 1992. *Drehem*. Bethesda: CDL Press.

SJÖBERG, Å. W. 1977. "Miscellaneous Sumerian Texts, II". *JCS* I 29: 3-45.

SLADEK, W. R. 1974. *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph. D. diss. The Johns Hopkins University. Ann Arbor: University Microfilms.

SLOBODZIANEK, I. 2010. "Fureur, plainte et terreur d'Inanna: dynamiques de l'émotion dans les représentations religieuses littéraires sumériennes". *Mythos* 4: 27-39.

SMITH, G. 1876a. *The Chaldean Account of Genesis: Containing the Description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Times of the Patriarchs, and Nimrod: Babylonian Fables, and Legends of the Gods from the Cuneiform Inscriptions*. London: Sampson Low, Marston, Searle, and Rivington.

SMITH, G. 1876b. "On some Fragments of the Chaldeans account of the Creation". *TSBA* 4: 363-364.

SMITH, S. 1922. "The Relation of Marduk, Ashur and Osiris". *JEA* 8: 41-44.

SOLLBERGER, E. & KUPPER, J.-R. 1971. *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes*. Paris: Les Éditions du Cerf.

SOLLBERGER, E. 1952. *Le système verbal dans les inscriptions "royales" présargoniques de Lagaš*. Genève.

SOMMER, B. D. 2000. "The Babylonian Akītu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?" *JANES* 27: 81-95.

SOMMERFELD, W. 1985. "The Rise of Marduk. Some Aspects of Divine Exaltation". *Sumer* 41: 97-100.

SONIK, K. 2008. "Bad King, False King, True King: Apsû and His Heirs". *JAOS* 128: 737-743.

SONIK, K. 2009. "Gender Matters in *Enūma eliš*". En: HOLLOWAY, S.; SCURLOCK, J. & BEAL, R. (Eds.): *In the Wake of Tikva Frymer-Kensky*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, pp. 85-101.

SONIK, K. 2012. "The Tablet of Destinies and the Transmission of Power in *Enūma eliš*". En: WILHELM, G. (Ed.): *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East, Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 387-395.

SPEISER, E. A. 1969. "Akkadian Myths and Epics: The Creation Epic". En: PRITCHARD, J. B. (Ed.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton University Press, pp. 60-72.

STEADMAN, S. R. "Reliquaries on the Landscape: Mounds as Matrices of Human Cognition". En: POLLOCK, S. & BERNBECK, R. (Eds.): *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives*. Padstow: Blackwell Publishing, Ltd, pp. 286-307.

STEINKELLER, P. (with contribution of G. R. MAGID). 1999. "Land-Tenure Conditions in Third Millennium Babylonia: The Problem of Regional Variation". En: HUDSON, M. & LEVINE, B. (Eds.): *Urbanization and Land Ownership in the Ancient Near East*. Cambridge, MA: Peabody Museum, pp. 289-329.

STEINKELLER, P. 1993. "Early Political Development in Mesopotamia and the Origins of the Sargonic Empire". En: LIVERANI, M. (Ed.): *Akkad, the First World Empire*. Padua: Sargon, pp. 107-129.

STEINKELLER, P. 1999. "On Rulers, Priests, and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship". En: WATANABE, K. (Ed.): *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium on the Ancient Near East—The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitaka, Tokyo)*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, pp. 103-137.

STERBA, R. L. A. 1976. "The Organization and Management of the Temple Corporations in Ancient Mesopotamia". *AMR* 1: 16-26.

STOLL, M. 1995. "Women in Mesopotamia". *JESHO* 38: 123-144.

SUTER, C. 1991/1993. "A Shulgi Statuette from Tello". *JCS* 43/45: 63-70.

SZARZYŃSKA, K. 1997. *Sumerica. Prace sumeroznawcze*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.

SZLECHTER, E. 1974. "Le Code de Hammurpi, I-II". *Stud. Doc. Hist. Iuris* 40: 329-340.

SZLECHTER, E. 1976. "Le Code de Hammurpi, I-II". *Stud. Doc. Hist. Iuris* 42: 303-400.

SZLECHTER, E. 1977. *Codex Hammurapi*. Pontificium Institutum Utriusque Iuris Studia et Documenta 3. Roma: Pontificia Universitas Lateranensis.

TALON, P. 2005. *Enūma eliš: The Standard Babylonian Creation Myth*. SAACT 4. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

THOMAS, J. 2001. "Archaeologies of Place and Landscape". En: HODDER, I. (Ed.): *Archeological Theory Today*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 165-186.

THOMPSON, W. I. 1981. *The Time Falling Bodies Take to Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture*. New York: St. Martin's Press.

TILLEY, Ch. 1994. *A Phenomenology of Landscape: Places, paths and monuments. Explorations in Anthropology*. Oxford: University College London Press.

TINNEY, S. 2000. "Notes on Sumerian Sexual Lyric". *JNES* 59: 23-30.

TRIGGER, B. 1972. "Determinants on Urban Growth in Pre-industrial Societies". En: UCKO, P. J.; TRINGHAM, R. & DIMBLEBY, G. W. (Eds.): *Man, Settlement and Urbanism*. Cambridge, Mass.: Schenkman Pub. Co., pp. 575-599.

TRINGHAM, R. 1972. "Territorial Demarcation of Prehistoric Settlements". En: UCKO, P. J.; TRINGHAM, R. & DIMBLEBY, G. W. (Eds.): *Man, Settlement and Urbanism*. Cambridge, Mass.: Schenkman Pub. Co., pp. 463-475.

TURNER, V. 1979a. "Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality". *JJRS* 6: 465- 499.

TURNER, V. 1979b. "Mito y símbolo". En: SILLS, D.L. (Ed.): *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*, VII. Madrid: Aguilar, pp. 150-154.

TURNER, V. 1980 [1967]. *La selva de los símbolos. Estructura y antiestructura*. Madrid: Siglo XXI.

TURNER, V. 1992 [1983]. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publications.

TURNER, V. W. 1988 [1969]. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.

VACÍN, L. 2009. "On the Solar Aspect of the King in Ur III Royal Ideology". *Chatreššar*: 171-179.

VACÍN, L. 2010. "'Youth known to An among the gods': A new look at the 'Coronation Hymns' of king Šulgi". En: ŠAŠKOVÁ, K.; PECHA, L. & CHARVÁT, P. (Eds.): *Shepherds of the Black-headed People: The Royal Office vis-à-vis godhead in ancient Mesopotamia*. Plzeň: Západočeská univerzita, pp. 89-109.

VACÍN, L. 2011a. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. London: Department of

the Languages and Cultures of Near and Middle East-School of Oriental and African Studies-University of London (Diss. for the degree of Ph.D. in Assyriology).

VACÍN, L. 2011b. "Gudea and Ningišzida: A Ruler and His God". En: VACÍN, L. (Ed.): *U₂ du₁₁-ga-ni sá mu-ni-ib-du₁₁. Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*. Dresden: Islet, pp. 253-276.

VAN DE MIEROOP, M. 1997. *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Clarendon.

VAN DIJK, R.M. 2011a. *The Motif of the Bull in the Ancient Near East: An Iconographic Study*. Petroria: UNISA ETD (Diss. for the degree of M. A. in the subject Ancient Near Eastern Studies). Disponible en: <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/5088>

VAN DIJK, R.M. 2011b. "La cacería real mesopotámica". Ponencia presentada en las *XIII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia, 10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011*. San Fernando del Valle de Catamarca: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

VAN DIJK, R.M. 2011c. "Mesopotamian Gods and Bulls". Ponencia presentada en las *I Jornadas Interdisciplinarias de Jóvenes Investigadores del Cercano Oriente Antiguo: Tiempo, espacio y existencia en las sociedades del Cercano Oriente Antiguo, 1º, 2 y 3 de noviembre de 2011*. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

VAN GENNEP, A. 2008 [1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

VERDERAME, L. 2009. "La vestizione di Inanna". En: BOTTA, S. (Ed.): *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, pp. 63-73.

VINCENT, G. E. 1904. "The Laws of Hammurabi". *AJS* 9: 737-754.

WAKEMAN, M.K. 1985. "Ancient Sumer and the Women's Movement: The Process of Reaching behind, Encompassing and Going Beyond". *JFSR* 1: 7-27.

WALKER, C. & DICK, M. 2001. *The Induction of the Cult Image in Ancient Mesopotamia: The Mesopotamian mis pî Ritual*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Institute for Asian and African Studies, University of Helsinki.

WALLS, N. (Ed.). 2005. *Cult image and divine representation in the Ancient Near East*. Boston: American Schools of Oriental Research.

WEADOCK, P. 1975. "The Giparu at Ur". *Iraq* 37: 101-128.

WESTENHOLZ, A. 1977. "Diplomatic and Commercial Aspects of Temple Offerings as Illustrated by a Newly Discovered Text". *Iraq* 39: 19-21.

WIDENGREN, G. 1951. *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*. Uppsala: Sweden Universitet.

WIDENGREN, G. 1960. "Aspetti simbolici dei templi e luoghi di culto del Vicino Oriente Antico". *Numen* 7: 1-25.

WIDENGREN, G. 1976 [1945]. *Fenomenología de la religión*. Madrid: Cristianidad.

WIGGERMANN, F.A.M. 1992. *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*. Groningen: Styx & PP Publications.

WRIGHT, D. P. 2009. *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. New York: Oxford University Press.

WINTER, I. 1989. "The Body of the Able Ruler: Toward an understanding of the statues of Gudea". En: BEHRENS, H.; LODING, D. & ROTH, M. T. (Eds.): *Dumu-E2-Dun-Ba-A: Studies in honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11). Philadelphia: The University Museum, pp. 573-584.

WINTER, I. 1996. "Sex, Rhetoric, and the Public Monument: The Alluring Body of Naram-Sîn of Agade". En: KAMPEN, N.B. (Ed.): *Sexuality in Ancient Art. Near East, Egypt, Greece, and Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-26.

WINTER, I. 1997. "Art in empire: the royal image and the visual dimensions of Assyrian Ideology". En: PARPOLA, S. & WHITING, R. M. (Eds.): *Assyria/ Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki 7-11 September 1995*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, pp. 359-377.

WINTER, I. 2008. "Touched by the Gods: Visual Evidence for the Divine Status of Rulers in the Ancient Near East". En: BRISCH, N. (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4—University of Chicago, pp. 75-102.

WITZEL, M. 1945. "Zur sumerischen Rezension des Höllenfahrt Ischtar's". *OrNS* 14: 24 -69

WITZEL, M. 1952. "Ischtar (Inanna) gegen Tammuz?" *Or NS* 21: 435-455.

WOLKENSTEIN, D. & KRAMER, S.N. 1983. *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row Publishers.

WOOLLEY, L. 1934. *Ur Excavations II: The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves Excavated between 1926 and 1931*. London-Philadelphia: Published for the Trustees of the Two Museums by the aid of a grant from the Carnegie Corporation of New York.

WOOLLEY, L. 1966 [1929]. *Ur, la ciudad de los caldeos*. México-Buenos Aires: FCE.

WRIGHT, D. 2009. *Inventing God's Law. How the Covenant Code of the Bible Used and Revised the Laws of Hammurabi*. New York: Oxford University Press.

YOFFEE, N. 1995. "Political Economy in Early Mesopotamian States". *ARA* 24: 281-311.

YOFFEE, N. 2005. *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.

ZACCAGNINI, C. 1994. "Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law". *HR* 33: 265-286.

ZGOLL, A. 1997. *Der Rechtsfall der En-ḫedu-Ana im Lied nin-me-šara*. *Alter Orient und Altes Testament*, 246. Münster: Ugarit-Verlag.

ZIMANSKY, P. 2005. "Archaeology and Texts in the Ancient Near East". En: POLLOCK, S. & BERNBECK, R. (Eds.): *Archaeologies of the Middle East. Critical Perspectives*. Padstow: Blackwell Publishing, Ltd, pp. 308-326.

Abreviaturas

AASOR	The American Schools of Oriental Research, New Haven.
<i>AfO</i>	<i>Archiv für Orientforschung</i> , Wien.
<i>Africa</i>	<i>Africa</i> , London.
<i>AH</i>	<i>Agricultural History</i> , Washington.
<i>AJA</i>	<i>American Journal of Archeology</i> , Princeton-Baltimore.
<i>AJS</i>	<i>American Journal of Sociology</i> , Chicago.
<i>AJSL</i>	<i>American Journal of Semitic Languages and Literatures</i> , Chicago.
<i>Akkadica</i>	<i>Akkadica</i> , Bruxelles.
<i>Alteridades</i>	<i>Alteridades</i> , México.
<i>AMA</i>	<i>American Anthropologist</i> , Arlington, VA.
<i>AMR</i>	<i>The Academy of Management Review</i> , Briarcliff Manor, New York.
<i>AnBi</i>	<i>Analecta Biblica</i> , Roma.
<i>AnSt</i>	<i>Anatolian Studies</i> , London.
<i>Antig. Crist.</i>	<i>Antigüedad y Cristianismo: Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía</i> , Murcia.
<i>AOAT</i>	<i>Alter Orient und Altes Testament</i> , Kevelaer-Neukirchen- Vluyn.
<i>AR</i>	<i>The Accounting Review</i> , Sarasota, FL.
<i>ARA</i>	<i>Annual Review of Anthropology</i> , Palo Alto, CA.
<i>ArtAs</i>	<i>Artibus Asiae</i> , Zürich.
<i>ASJ</i>	<i>Acta Sumerologica</i> , Hiroshima.
<i>ATS</i>	JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 2002. <i>Antología de textos sumerios</i> . Madrid: UAM.
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeologist</i> , Philadelphia.
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i> , New Haven.
<i>BCSMS</i>	<i>Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies</i> , Toronto.
<i>BE</i>	LANGDON, S. H. 1914. <i>Historical and Religious Texts from the Temple Library of Nippur</i> . München: The

	Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania (Series A: CT 31-34).
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i> , Roma.
<i>BiOr</i>	<i>Bibliotheca Orientalis</i> , Leiden.
BM	British Museum, London.
<i>BMC</i>	<i>The Burlington Magazine for Connoisseur</i> , London.
CA	<i>Current Anthropology</i> , Chicago.
CAD	AA. VV. 2005 [1956]. <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Chicago- Illinois: University of Chicago Press.
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i> , Washington.
CBS	Catalogue of Babylonian Section, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
CDLI	Cuneiform Digital Library Initiative, University of California at Los Angeles and the Max Planck Institute for the History of Science, Los Angeles-Berlin.
CT	Cuneiform Texts from the British Museum, London.
<i>Cultural Anthropology</i>	<i>Cultural Anthropology</i> , Durham, NC.
<i>ESG</i>	FOXVOG, D. A. 2010 (after M. CIVIL 1967). <i>Elementary Sumerian Glossary</i> . California: University of California at Berkeley.
<i>Est. de fil. y rel. del Or.</i>	<i>Estudios de filosofía y religión del Oriente</i> , Buenos Aires.
<i>ETCSL</i>	BLACK, J. A.; CUNNINGHAM, G.; FLÜCKIGER-HAWKER, E.; ROBSON, E.; & ZÓLYOMI, G. 1998. <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> (http://www- etcsl.orient.ox.ac.uk/). Oxford: Oriental Institute of The University of Oxford.
<i>FS</i>	<i>Feminist Studies</i> , Maryland.
<i>Historiae</i>	<i>Historiae</i> , Barcelona.
<i>HR</i>	<i>History of Religions</i> , Chicago.
HS	Hilprecht Collection, Jena.
<i>HTR</i>	<i>The Harvard Theological Review</i> , Cambridge.
<i>IDNW</i>	KRAMER, S. N. 1951. "Inanna's Descent to the Nether World: Continued and Revised. Second Part: Revised

- Edition of ‘Inanna’s Descent to the Nether World’’. *JCS* 5:1-17.
- IM Iraq Museum, Baghdad.
- Iraq* Iraq, London.
- IRSA SOLLBERGER, E. & KUPPER, J.-R. 1971. *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- ISET KRAMER, S. N.; ÇİG, M. & KIZILYAY, H. 1969/1976. *İstanbul Arkeoloji Müzelerinde bulunan Sumer Edebî Tablet ve Parçaları I-II (Sumerian Literary Tablets and Fragments in the Archaeological Museum of Istanbul)*. Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayınlarından VI. Seri. Sa. 13.
- Isimu* *Isimu, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, Madrid.
- IyC* *Investigación y Ciencia*, Barcelona.
- JANER *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, Leiden.
- JANES *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, New York.
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*, New Haven.
- JAR *Journal of Anthropological Research*, New Mexico.
- JBL *Journal of Biblical Literature*, Philadelphia.
- JCS *Journal of Cuneiform Studies*, New Haven.
- JEA *Journal of the Egyptian Archaeology*, London.
- JESHO *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Leiden.
- JFSR *Journal of Feminist Studies in Religion*, Bloomington, IN.
- JJRS *Japanese Journal of Religious Studies*, Nagoya.
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
- JRAS *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge.
- JSR *The Journal of Sex Research*, London.
- JWCI *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, London.
- Man* *Man*, London.

MEA	LABAT, R. & MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. <i>Manuel d'épigraphie akkadienne</i> . Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
Mesopotamia	<i>Mesopotamia. Rivista di Archeologia, Egipgrafia e Storia Orientale Antica</i> , Firenze.
N	Nippur, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
Ni	Nippur, Archaeological Museum/İstanbul Arkeoloji Müzeleri, Istanbul.
Nin	<i>Nin. Journal of Gender Studies in Antiquity</i> , Leiden.
NRHDFE	<i>Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger</i> , Paris.
N-T	Tablets from Nippur, Chicago and Baghdad .
Numen	<i>Numen</i> , Leiden.
OLP	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i> , Leuven.
Orient	<i>Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan</i> , Tokyo.
Orientalia	<i>Orientalia</i> , Roma.
OrNS	<i>Orientalia, Nova Series</i> , Roma.
OrRelig	<i>Ex Orbe Religionum. Studia Geo Widengren Oblata</i> , Leiden.
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i> , Leiden.
PAPS	<i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> , American Philosophical Society, Philadelphia.
PBS	Publications of the Babylonian Section, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
PIA	<i>Papers from the Institute of Archeology</i> , London.
PSBA	<i>Proceedings of the Society of Biblical Archaeology</i> , London.
RA	<i>Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale</i> , Paris.
RB	<i>Revue Biblique</i> , Paris.
REA	<i>Revue des études anciennes</i> , Bordeaux.
RIHAO	<i>Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser"</i> , Buenos Aires.

<i>RMAE</i>	<i>Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia</i> , São Paulo.
<i>SA</i>	<i>Scientific American</i> , New York.
<i>SBO</i>	<i>Studia Biblicus et Orientalis</i> , Roma.
<i>SEM</i>	CHIERA, E. 1934. <i>Sumerian Epics and Myths</i> . Chicago: University of Chicago Press (Oriental Institute Publication 15).
<i>Signs</i>	<i>Signs</i> , Chicago.
<i>SL</i>	HALLORAN, J. A. 2006. <i>Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language</i> . Los Angeles: Logogram Publishing.
<i>SLTN</i>	KRAMER, S. N. 1944. <i>Sumerian Literary Texts from Nippur in the Museum of the Ancient Orient at Istanbul</i> . New Haven: AASOR 23.
<i>SMS</i>	<i>Syro-Mesopotamian Studies</i> , Malibu.
<i>SMSR</i>	<i>Studi e Materiali di Storia delle Religioni</i> , Roma.
<i>SN</i>	<i>Science News</i> , Washington.
<i>SRT</i>	CHIERA, E. 1924. <i>Sumerian Religious Texts</i> . Upland, Pa.: Crozer Theological Seminary. (Babylonian Publications I).
<i>Stud. Doc. Hist. Iuris</i>	<i>Studia Documenta Historiae et Iuris</i> , Roma.
<i>Sumer</i>	<i>Sumer</i> , Baghdad.
<i>The Academy</i>	<i>The Academy: A Weekly Review of Literature, Science and Art</i> , London.
<i>TSA</i>	GENOUILLAC, H. de. 1909. <i>Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne</i> . Paris: Librairie Paul Geuthner.
<i>TSBA</i>	<i>Transactions of the Society of Biblical Archaeology</i> , London.
<i>TvR</i>	<i>Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis</i> , Leiden.
<i>UET</i>	<i>Ur Excavations Texts</i> , London-Philadelphia: Publications of the Joints Expedition of the British Museum and of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology to Mesopotamia.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.

WA *World Archaeology*, London.
YBC Yale Babylonian Collection, New Haven.
ZA *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische
Archäologie*, Leipzig-Berlin.