

XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA): ¿Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina?-Homenaje a Kazuya Sakai. ALADAA-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2013.

Nin me ¿ar2-ra. El (re-)conocimiento de los 'me' como una instancia normativa a partir del estudio comparativo de fuentes sapienciales y litúrgicas mesopotámicas.

Rodrigo Cabrera y Agustina María Peña.

Cita:

Rodrigo Cabrera y Agustina María Peña (2013). *Nin me ¿ar2-ra. El (re-
)conocimiento de los 'me' como una instancia normativa a partir del
estudio comparativo de fuentes sapienciales y litúrgicas
mesopotámicas. XIV Congreso Internacional de la Asociación
Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA): ¿Asia y África.
Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde
América Latina?-Homenaje a Kazuya Sakai. ALADAA-Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La
Plata, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/4>

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



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>.



XIV Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA):

“Asia y África. Conexiones, intercambio y nuevos abordajes académicos desde América Latina”

Homenaje a Kazuya Sakai

13-17 de agosto, 2013

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

(Universidad Nacional de La Plata)

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina

**Mesa: “El lenguaje del secreto en Cercano Oriente antiguo y contemporáneo:
¿verdades ocultas, metáforas de ajenidad?”**

Coordinador@s:

Prof. Dra. Susana MURPHY

Prof. Mónica SCORDAMAGLIA

Prof. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI

(Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”-

Cátedra Libre de Estudios Árabes-

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires)

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

Rodrigo CABRERA PERTUSATTI* & Agustina María PEÑA**

1. Introducción

En las sociedades antiguas, la religión puede ser entendida como una manera de concebir y dividir el mundo, como “una semántica y una práctica que tienen que ver con la distinción familiar/desconocido” (Luhmann, 2006 [1997], p. 179). La *comunicación religiosa* tiene por función, paradójicamente, hacer observable y explícito lo que es inobservable e implícito. La dialéctica hermético-manifiesto, operada en el lenguaje, delimita dos campos de acción que, en cierto sentido, se interrelacionan con la dicotomía de lo afirmado-accesible y lo negado-inaccesible. Desde la concepción psicoanalítica, la *negación* dentro del lenguaje se construye como un ejercicio intelectual que puede conectarse con la premisa del ocultamiento, la *represión*¹.

En el universo, todo lo conocido se encuentra inevitablemente rodeado de trascendencia. La comunicación religiosa trata específicamente la distinción entre lo conocido y lo desconocido, y, por lo tanto, existe la posibilidad de que aparezca lo trascendente en todas las comunicaciones sociales. Ante la posibilidad de la disolución de lo religioso en la arbitrariedad; es decir, que cualquiera le atribuya valor y sentido religioso a lo conocido (lo cual impediría la programación y estabilidad de los comportamientos sociales), históricamente se ha limitado el acceso a la

* Egresado de la carrera de Historia por la FFyL, UBA. Docente de Historia Antigua I (Oriente) y de seminarios de lenguas orientales (súmero y acadio) y de arqueología del Cercano Oriente antiguo en la FFyL, UBA. Actualmente, realiza el doctorado en Historia en la misma casa de estudios, con el proyecto de tesis titulado “*La noción de ofrenda funeraria (ki-si₃-ga, nidba y siškur) en textos mesopotámicos*”, bajo la dirección del Dr. Manuel Molina Martos (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo-CSIC, España). Investigador del proyecto UBACyT “*Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales del Éufrates al Nilo*” a cargo de la Dra. M. Violeta Pereyra (FFyL, UBA-CONICET). E-mail: cabrera.pertusatti@gmail.com.

** Estudiante avanzada de la Licenciatura en Historia en la FFyL, UBA. Integrante del proyecto UBACyT “*Huellas en el paisaje. Constructos histórico-culturales del Éufrates al Nilo*” a cargo de la Dra. M. Violeta Pereyra (FFyL, UBA-CONICET) y del PRIG-1 N° Histo-015 “*Aproximación conceptual al tiempo y el espacio a través de las fuentes epigráficas sumeras y acadias*”, a cargo del Prof. Rodrigo Cabrera Pertusatti (FFyL, UBA). E-mail: epsuga@gmail.com.

¹ Lo reprimido se (re-)construye a través de un reemplazo o retirada de la negación, siendo ésta la clave de acceso para tomar conocimiento de lo reprimido. Como sostiene S. Freud, “una representación o contenido de pensamientos reprimidos pueden pues, penetrar en la conciencia bajo la condición de dejarse negar” (1995 [1923-1925], p. *passim*).

comunicación religiosa apelando al *secreto*. Para ello, se determina quiénes están autorizados para llevar a cabo la comunicación religiosa y mediante qué procedimientos rituales debe realizarse. El *homo religiosus* –como tipo ideal dentro del pensamiento eliadeano– es el sujeto habilitado socialmente a participar de dicha comunicación religiosa, en cierta medida, dado que es un *iniciado*. La función del *homo religiosus* está inscrita en su capacidad para recordar, ya que “el hombre se ve obligado a rememorar para conocer la verdad y participar del ser” (Duch, 2002 [1995], p. 423).

No obstante, las personas han advertido en diferentes momentos históricos, a pesar de su iniciación religiosa, la existencia de un conocimiento trascendental e inaccesible para la mayoría, puesto que el sector social que lo monopolizaba hacía pública la existencia de un secreto incommunicable. De ese fondo profundo e inmarcesible, devenía el poder y las normas del ordenamiento social. En efecto, el ordenamiento social tendría, de manera plausible, una justificación en la esfera de lo sagrado, cuyo lenguaje sólo era decodificado y (re-)creado, en última instancia, por una clase social que se atribuía el (re-)conocimiento de ciertas instancias sociales.

En el presente trabajo, analizaremos el uso de los *me* en un *corpus* de textos sapienciales y míticos, como las *Instrucciones de Šuruppak*, *El descenso de Inanna al Inframundo*, la *Exaltación de Inanna e Inanna y Enki*. En el primer texto, de tipo sapiencial, los *me* aparecen asociados a la monarquía y el poder ordenador que de ella emana. En los otros textos –claramente litúrgicos–, los *me* están vinculados a las potencialidades divinas y, además, como constructos ordenadores del cosmos. Los *me*, entendidos, en gran medida, como potencialidades divinas, se presentan a modo de constructos dinámicos de los que emerge la autoridad religiosa y constituyen las condiciones de posibilidad de lo jurídico.

2. La comunicación religiosa

La religión es una consecuencia de las particularidades del observar. En toda comunicación social, se alude siempre a algo inobservable ya que se establece un límite entre lo que se señala y todo lo demás que queda excluido como ‘lo otro’. El entorno –lo excluido de lo señalado– aparece en estado latente en todas las comunicaciones.

En todas las sociedades, siempre ha existido y existe el problema de la comunicación de la trascendencia; *i.e.*, la forma histórica que toma el hacer conocer aquello que es oculto, insondable e inabarcable. En las sociedades antiguas y en los grupos etnográficos actuales, este papel es cumplido por la religión al tratar de comprender el universo divino y sus enigmas, al intentar explicar el funcionamiento del mundo y el lugar que los seres humanos ocupan en él. Como la comunicación es religiosa cuando se refiere expresamente a la diferencia entre lo observable y lo inobservable, entre lo conocido y lo desconocido, diferencia que puede ser experimentada por todas las personas, es que existe la posibilidad de que lo religioso aparezca en cualquier comunicación social.

El *secreto*, como un modo comunicativo específico de lo sagrado, se presenta como una herramienta discursiva a fin de evitar la disolución de lo religioso en la arbitrariedad. La oposición entre sagrado y profano, como fundamento ontológico de la experiencia religiosa, puede pensarse, en cierto sentido, como un *locus* dialógico entre comunicación inclusiva y comunicación exclusiva; esto es, entre el conocimiento público y aquél que se presenta como privativo².

Lo sagrado delimita un entorno de conocimiento privilegiado, que socialmente se denomina como lo *numinoso*³. Ante la manifestación de lo numinoso, desde la óptica de R. Otto, se proyecta una dualidad divina, entendidas respectivamente como *mysterium tremendum* y *mysterium fascinans* (1936 [1917], Caps. III-IV), que M. Eliade considera en su trabajo (1981 [1956]). El *homo religiosus* experimenta, de manera dual, un fuerte estremecimiento ante lo numinoso, externo y omnipotente, que se traduce en horror y respeto/adoración simultáneamente. En toda experiencia religiosa, el templo opera como nexo interactivo de ambos sentimientos místicos y, asimismo, como la reafirmación espacial de un poder excluyente y socialmente monopolizado. La limitación de la comunicación religiosa se realiza mediante la construcción de identificadores constituidos como auténticamente religiosos, como lo son determinados

² Desde la perspectiva eliadeana, “lo sagrado [se establece] no como etapa en la historia de la conciencia, sino como elemento de la estructura de esta misma conciencia” (Duch, 2002 [1995], p. 418).

³ La experiencia de lo numinoso –en el pensamiento de R. Otto– no debe considerarse aislada de la filosofía kantiana y debe suponerse dentro del idealismo alemán, que se levanta contra el materialismo de cúneo francés dominante en el s. XVIII (Almond, 1984, pp. 34 ss. y 45). Cuando Otto alude a la noción de irracionalidad y racionalidad dentro de la idea 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, p. 104).

individuos (sacerdotes), lugares (templos) y procedimientos (rituales). Sostiene, al respecto, N. Luhmann:

“La comunicación, por tanto, tiene que ser artificialmente restringida, algo que es observable con la máxima nitidez en las pequeñas sociedades arcaicas. En ellas el saber sagrado es mantenido en secreto; o bien, como en la religión del antiguo Egipto, se hace expresamente visible, y con ello queda fijado al lugar, a la presencia y a la forma” (1998 [1970], p. 48).

Si la comunicación religiosa no fuera restringida a un grupo social determinado, todos los individuos podrían realizar comunicaciones sobre la trascendencia y dictaminar sobre el ordenamiento cósmico, sobre los dioses y sus designios, sobre los demonios y sus maldiciones, así como también, fundamentar sobre las normas que debieran regir el comportamiento social, y como nunca se podría saber qué resolución prevalecería para su aplicación, no se prevería qué acciones serían castigadas (Peña, en prensa)⁴. O bien, cualquiera podría diagnosticar en el campo de la medicina (sobre las causas de las enfermedades, y en consecuencia, sobre sus soluciones), o en el de la adivinación y, por lo tanto, sobre el futuro de la población. Es así que, si todas las personas –con el mismo nivel de autoridad– pudieran expedirse sobre todos los aspectos de la vida, la estabilidad social no sería posible. Consiguientemente, la monopolización de la comunicación religiosa se presenta como la posibilidad de ser de dicha estabilidad social.

3. La paradoja de la religión de comunicar lo incomunicable

Lo trascendente se manifiesta como lo desconocido, indistinguible e inabarcable. A lo largo de la historia, las personas de diversas culturas han intentado conocer ese entorno latente,

⁴ El proceso mediante el cual la comunicación religiosa se transforma en el monopolio exclusivo de una clase dirigente y excluyente de una mayoría sometida a dicho poder se desarrolla, *e.g.* en el trabajo de campo de C. Lévi-Strauss con los grupos etnográficos del Amazonas. En su estudio de los indígenas amazónicos, el etnólogo francés cuenta cómo la adopción de la escritura por una sociedad ágrafa y, el consiguiente monopolio de la misma por los estratos jerárquicos superiores, la transforman en un dispositivo tecnológico de persuasión y predominio. En palabras del autor: “La escritura había hecho su aparición entre los *nambiquara*; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse. Su símbolo había sido aprehendido, en tanto que su realidad seguía siendo extraña. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo –o de una función– a expensas de otro. Un indígena aún en la Edad de Piedra había adivinado, en vez de comprenderlo, que el gran medio para entenderse podía por lo menos servir a otros fines. Después de todo, durante milenios, y aún hoy en una gran parte del mundo, la escritura existe como institución en sociedades cuyos miembros, en su gran mayoría, no poseen su manejo” (1988 [1955], p. 322).

que rodea todo el mundo de lo conocido, (re-)creando esos otros mundos, edificados en los ‘no lugares’ de la presentación óptica. En ese sentido, la aprehensión de lo trascendente, que se equipararía, en algún sentido, al “mundo inteligible” platónico, se mostraría como el acceso al secreto. El secretismo, desde el plano ontológico, ha articulado las metáforas dialécticas entre *res cogita* y *res extensa* cartesianas, *homo noumenon* y *homo fenomenon* kantianos. Cuando algo de esa nebulosa indistinguible pasa al campo de lo conocido, deja de ser trascendencia, pero sigue siempre rodeado de ella. Asimismo, cuando se intenta comprenderla a través de nuevos señalamientos, la trascendencia se escapa presentándose como el último horizonte del mundo.

La religión da a conocer que existe un secreto cuyo contenido no será revelado e informa de la existencia del mundo de los dioses, pero no revela sino sólo algunas nociones básicas para saber de qué se trata. Es decir, la religión comunica la existencia de lo incomunicable. Al respecto, Luhmann afirma:

“Lo sacro no se encuentra en la naturaleza, se constituye como secreto; más tarde se dirá que no puede expresarse con palabras. Guardar el secreto delimita la arbitrariedad y reduce la posible ligereza que podría tenerse al maniobrar el saber no-empírico –una variante del riesgo del intercambio. De esta suerte nace el saber que debe mantenerse en secreto. En otras palabras, el saber debe resguardarse de la comunicación dado que únicamente se produce mediante dicho resguardo. Es evidente que –en caso contrario– se caería rápidamente en la cuenta de que los huesos sagrados son simplemente huesos” (2006 [1997], p. 180).

En efecto, el saber religioso no es un conocimiento sobre la existencia real de los dioses, sino una circunlocución comunicativa, consecuencia de la prohibición de realizar comunicaciones religiosas. Entre la información que la religión mesopotámica brinda sobre el mundo trascendente se encuentran los *me*, los poderes divinos que se establecen como sinónimo de la «posibilidad-de-ser» (Cabrera Pertusatti & Núñez Bascuñán, 2010; Cabrera Pertusatti, en prensa a): su ausencia es análoga a la preeminencia del caos; *i.e.* la privación de lo normativo.

4. Los me como instancia normativa

El concepto de me (𒄠), en súmerico, equivale al acadio *paršu*⁵. 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*, p. 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*, p. 171).

La lista de autores, que abordaron la problemática es extensa, pero consideramos que el recorte realizado, en la presente comunicación, 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” (*Numinoses*) (1963, p. 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, pp. 66-75).

Por otro parte, los trabajos de V. Emelianov plantean el modo en que el gobernante mesopotámico se transforma en el depositario último de ese poder divino, que emana del cielo (2004 y 2010) y, asimismo, cómo dicha potencialidad numinosa posee ciertos aspectos cúltricos-rituales, que se conectan 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*, p. 9 en Emelianov, 2010, p. 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, p. 1111).

⁵ El significado del vocablo *paršu* también es polisémico: 1. “rito”, “ritual”; 2. “oficio del templo”, “prebenda”, “ingreso de una prebenda”; 3. “autoridad divina”, “oficio”, “poder”; 4. “símbolo”, “insignia”; 5. “decisiones de la autoridad”, “mandato”, “decreto”; 6. “costumbre”, “práctica” (*CAD P*, p. 195).

El vocablo *melammu*, con el sentido de “brillo sobrenatural e imponente”, también se vincula con el término súmer ni_2 ()₂, equiparable al acadio *puluhtu* (*CAD P*, p. 505; *MEA*, 399; *ATS*, p. 107; *ESG*, p. 39). La noción de “terror” o “miedo” ante un poder inasequible y celestial recorre diversas fuentes litúrgicas mesopotámicas, donde podemos reconocer expresiones como ni_2 -*huš*₂, “esplendor temible” (*MEA*, 399); ni_2 -*me-lam*₂, “temor radiante” (*ATS*, p. 107; *ESG*, p. 39); ni_2 -*dingir* (-/ak/), “miedo del dios” (*SL*, p. 195); ni_2 -*te-ĝa*₂, “mostrar respeto”, “venerar”, “temer” (*ATS*, p. 107); ni_2 -*tuku*, “tener respeto” o “veneración” (*SL*, p. 196; *ATS*, p. 107; *ESG*, p. 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.

Asimismo, dicha expresión 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. De acuerdo con Emelianov, quizás, eso indique la existencia de una divinidad conectada con la luminosidad, que si bien está ausente en las fuentes litúrgicas súmeras tardías, es reencontrada en época neosiria (2010, p. 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 la otra; *e.g.*, en Šulgi G: ni_3 -*bi* ni_3 -*ku*₃-*ga-am*₃ ni_3 -*šen-nam* *me-e*₂-*kur-ra-kam* = “*el caso es una cuestión de autoridad, un caso puro, un me del Ekur*” (tomado de Pongratz-Leisten, 2009, p. 420). Los *me* operan, por consiguiente, como requisitos fundantes de la autoridad y son garantes del orden cúlctico, cósmico, político y social (Pongratz-Leisten, 2009, p. 420). No obstante, las “potencias divinas” sólo son manipuladas por las divinidades, dado que contienen el valor intrínseco de lo sagrado; es decir, están prescriptas a través del lenguaje del secretismo, que circunstancialmente puede aprehenderse en el curso de una iniciación.

El signo  (*men*), “corona” (*MEA*, 270), se compone de otros tres signos: *ĝa*₂, “contener”, *me*, “potencia divina” y *en*, “señor”/“gobernante”; es decir, “el señor/gobernante que

alberga las potencias divinas”⁶. 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 cargos 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* con la diosa de la fertilidad durante el ritual de Año Nuevo (2004, pp. 187-188).

Por otro lado, el concepto de *me* se vincula con el de *dadag* y todos los rituales de purificación y limpieza, como *šu-luḥ*, o *giš-ḥur* (Farber-Flügge, 1973, p. 420; Zgoll, 1997, *passim*). Otra acepción ritual de los *me*, se da a través del término *billuda*, que podría traducirse como “orden ritualmente correcto de las cosas” (Emelianov, 2004, p. 188) o “reglas religiosas” (MEA, 295b). El signo para *billuda* es ; es decir, PA.AN, o, también, GIDRI.AN, “cetro del cielo” (MEA, 295).  también puede leerse *garza*; equivalente al acadio *parṣu*, “rito”, “regla”, “decreto divino” (MEA, 295b). No es extraño que el vocablo *me* esté emparentado con *garza*, *billuda* y/o *dadag*, dado que cada uno comporta un determinado *corpus* de prescripciones rituales, que se enlazan con el orden cósmico y, además, con la defensa de la autoridad monárquica.

Por ello, postulamos que los *me* efectúan la paradoja de comunicar lo incomunicable y, en consecuencia, patentizan la existencia del *secreto*. Si los grupos de personas que poseen el secreto (los sacerdotes, por ejemplo) no comunican que tienen el conocimiento sobre los dioses (un conocimiento que es secreto), el resto de la población no se entera claramente de la existencia de los dioses. Los sacerdotes, entonces, deben comunicarle a la comunidad de fieles que tienen un conocimiento secreto que no darán a conocer, sino sólo aquello que se presenta como lo imprescindible. Lo que se sabe de los *me* no es lo que los *me* eran, sino lo que se podía saber de ellos.

4.1. Los ‘me’ en *Las Instrucciones de Šuruppak*: el poder ordenador de la monarquía

Las Instrucciones de Šuruppak muestran cómo un padre enuncia una serie de premisas a su hijo Ziusudra, con el objetivo de instruirlo en el arte de gobernar. Las instrucciones se despliegan como un conocimiento revelado, un plexo de accesibilidad a algo prohibido con

⁶ Emelianov arriba a una conclusión semejante (2004, p. 187).

anterioridad. En este sentido, los me –atributo de las divinidades–, se materializan en una suerte de gnosis asequible sólo para los iniciados. De este modo, los me, vinculados a las potencialidades de la monarquía y la administración, pueden pensarse a modo de cosificaciones específicas –como también se aprecia en *Enki y el ordenamiento del mundo*.

En efecto, toda entronización, además, implicaría la percepción, por parte del monarca entrante, de toda una serie objetos consagrados, que plasmarían, en cierto sentido, la potencialidad y funcionalidad de los me. Como postula van Gennep, cada ceremonia de entronización se presenta como el momento bisagra para la adquisición de determinados conocimientos vedados anteriormente, que se cristalizan en la “entrega y apropiación de los *sacra*, aquí llamados *regalia*: tambores, cetro, corona, reliquias de los antepasados, asiento especial, que son a la vez signo y receptáculo del poder real-mágico-religioso” (2008 [1909], p.157)⁷. Veamos cómo se presentan en *Las Instrucciones de Šuruppak*:

nir-ḡal₂-e niḡ₂-tuku gaba-ḡal₂ me-nam-nun-na
nir-ḡal₂-ra gu₂ ḥe₂-en-ne-ni-ḡal₂
a₂-tuku ni₂-zu ḥe₂-en-ne-ši-la₂
dumu-ḡu₁₀ lu₂ ḥul-ḡal₂-ra ḥe₂-en-ne-ši-ḡal₂-le

“Para (tener) autoridad, para (tener) posesiones y ser fuerte (están) los me de la nobleza/dominio

Tienes que someterte a la autoridad;

Debes vigilar tú mismo la fuerza (o al hombre poderoso)

Hijo mío, tú sobrevivirás (¿?) ante los hombres malvados”.

Fragmento de las Instrucciones de Šuruppak

(Adaptado de ETCSL c.5.6.1: 204-207)

En este fragmento, los me se conectan con los atributos propios que debe reunir todo gobernante. La expresión me-nam-nun-na señala literalmente a los “me de la nobleza”, donde la palabra nam-nun-na se descompone en nam.nun.a(k) = nam (prefijo para indicar

⁷ Algo semejante se opera en otros textos literarios mesopotámicos, en los que puede observarse cómo la ceremonia de entronización se asemeja a un *rite de passage*, significando la adquisición de un status nuevo con sus respectivas prerrogativas; e.g. el *Enūma Eliš* (Cabrera Pertusatti, en prensa b). Asimismo, en diversas fuentes mesopotámicas, aparecen algunas formulaciones con carácter apoteósico, como en el “Prólogo” del *Código de Hammurabi*, donde el rey se identifica con las potencialidades apolíneo-ordenadoras de la deidad solar Šamaš (Cabrera Pertusatti, 2011).

sustantivos abstractos y/o función) + nun (“noble”, “príncipe”) + a(k) (marca del genitivo) (*SL*, p. 173). Curiosamente, como formula V. Emelianov, la manipulación de los me, en este caso, está ligada a ciertos atributos específicos de mando, como nir-ġal₂, en calidad de gobernante elegido; niġ₂-tuku, como acaparador de ciertas propiedades; gaba-ġal₂, haciendo mención de su potencialidad guerrera (2004, p. 187).

4.2. Los ‘me’ en *Inanna y Enki*: el ordenamiento cosmológico

En el mito de *Inanna y Enki*, la deidad de la guerra y la fertilidad se apropia de la totalidad de los me, una vez que el dios de la sabiduría se encuentra en estado de ebriedad⁸. En el relato, se enumeran cada una de las potencias divinas, que Inanna roba al dios Enki, colocándolas en su barca. Asimismo, el texto parece funcionar como una lista lexical⁹, donde se mencionan de forma minuciosa cada uno de los me y su respectiva función. En el listado de me, que encontramos en *Inanna y Enki*, se destacan la monarquía, la justicia, ciertos oficios sagrados, etc.; *i.e.* todo aquello que hemos señalado, de forma precedente, como institucionalmente portador del lenguaje del secreto, accesible sólo para unos pocos.

[^dEn-ki-ke₄ sukkal ^dIsimud-ra gu₃ mu-na-de₂-e]
 [sukkal ^dIsimud-ġu₁₀ mu dug₃ an-na-ġu₁₀]
 [lugal-ġu₁₀] [^dEn]-ki i₃-gub-be-en ud-ul a-ra-zu
 a-da-al [Unug^{ki}] Kul-aba₄^{ki}-še₃ na-ma-ra-an-e₃-a
 ki ^dUtu [...] [NE[?]]-še₃ na-[ma-ra-an-e₃-a]
 im-mi-in-dug₄-ga-ka sa₂ ba-ni-ib₂-be₂-en
 kug ^dInanna me mu-un-ur₄-ur₄ ma₂ an-na bi₂-in-u₅
 ma₂ an-na kar-ra zag bi₂-in-tag
 kaš naġ-ġa₂-ra kaš naġ-ġa₂-ra kaš mu-un-ta-ed₃-da
 a-a ^dEn-ki kaš naġ-ġa₂-ra kaš mu-un-[ta-ed₃-da]
 en gal ^dEn-ki-ke₄ e₂ [...] -ga-ni ġiš mu-un-ši-kar₂-kar₂
 en-e Abzu-še₃ igi mi-ni-ib₂-il₂-il₂-e
 lugal ^dEn-ki-ke₄ Eridug^{ki}-še₃ ġiš mu-un-ši-kar₂-kar₂

⁸ En este punto, debemos mencionar el relato conocido como *Enki y el ordenamiento del cosmos*, donde se especifican cada uno de los me que Inanna se adjudicará de forma posterior.

⁹ No obstante, no pretendemos afirmar que *Inanna y Enki* es un texto lexical, si bien presenta en su construcción total grandes indicios de intertextualidad y polifonía. Como postula M. Molina, “denominamos lista léxica a una lista de signos, palabras o expresiones que, sin relación gramatical entre sí, se agrupan siguiendo diversos principios que no siempre estamos en condiciones de reconocer” (1996, p. 50).

Enki le habla a su servidor Isimud:

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

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

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

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

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

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

La Barca del Cielo, en el muelle [Inanna] empujó.

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

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

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

El señor, hacia el Abzu, dirige la mirada.

El rey, Enki, hacia Eridu vuelve su atención.

Fragmento de Inanna y Enki

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

Por otra parte, el relato enuncia cómo la “governabilidad” pasa de la ciudad de Eridu, sede de Enki, hacia Uruk, ciudad de Inanna. El ‘hurto’ de los me es una construcción alegórica, que señala claramente el traspaso del poder real de una urbe hacia otra. Deberíamos preguntarnos por el contexto de escritura del poema, dado que quizás vindique, de algún modo, a una dinastía reinante, como sucede con la *Lista Real Súmerica*, que diversos estudiosos atribuyen a la Isin paleobabilónica.

Luego del letargo, en el que se sume Enki, el dios de la sabiduría quiere recuperar los me, pero Inanna se niega a devolvérselos. Consiguientemente, la deidad de la guerra y la fertilidad se los apropia de manera indefinida, ya que los me aparecerán como los entes numinosos que gobiernan el cosmos e Inanna se presentará como la portadora axiomática de los mismos.

4.3. Los ‘me’ en *El descenso de Inanna al Inframundo*: la vitalidad normativo-sagrada

En el mito conocido como *El descenso de Inanna al Inframundo*, la deidad protagonista del relato se arroga la exclusividad de la manipulación de los me. En el mismo, los me se yuxtaponen a las potencialidades vivificadoras o, mejor dicho, a la noción de «posibilidad-de-

ser», que hemos trabajado en otra instancia (Cabrera Pertusatti & Núñez Bascuñán, 2011). La «posibilidad-de-ser» significa, en este caso, vivir y la existencia se expresa a través de la representación de los me.

Antes del descenso al *Kunugi*, Inanna debe despojarse de la totalidad de sus prendas; *i.e.* quitarse cada uno de los me. 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
me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-še₃ mu-un-la₂
me šar₂ ġiri₃ gub-ba i-im-ġen¹⁰

Estas siete “fuerzas divinas” tomó.

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

Teniendo en su poder la totalidad de las “fuerzas divinas”, ella se fue.

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

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

Los mismos me que Inanna hurta al dios Enki en Eridu, son los mismos que la diosa entrega para acceder al *Kurnugi*. El acceso al Inframundo implica, además, la reafirmación de un determinado *corpus* de “reglas” o “rituales” –llamadas *garza* o *billuda*–, que sólo los muertos conocen. En este sentido, la expiración se muestra como una carencia de los me; es decir, de toda legalidad propia del mundo de los vivos y la justificación de una legalidad conectada con el Inframundo. Además, en el relato, aparece un conjunto de leyes circunscriptas al secreto, que sólo los difuntos dominan y los Anunna, como jueces del *Kunugi*, hacen cumplir. Subsiguientemente, ante los Anunna, Inanna queda desnuda y postrada, transformándose en un cadáver ante la privación de los me, las potencialidades divinas (Sladeck, 1974, p. 85).

¹⁰En IDNW, p. 2: me-DU gir₃-gub-ba i-im-DU. En ETCSL c.1.4.1: 16: me dug₃ ġiri₃ gub-ba i-im-ġen.

4.4. Los ‘me’ en la *Exaltación de Inanna*: la potencialidad sagrada

La *Exaltación de Inanna* es un texto litúrgico, cuya autoría se atribuye a Enheduanna, hija de Sargón de Akkad. El nombre *nin me šar₂-ra*, con el que se conoce al poema, se debe a la primera línea del texto, que se traduce como “señora de la totalidad de los me”. El texto tiene un matiz profundamente ditirámico, que se corresponde con la himnología y los poemas de alabanza del período.

nin me šar₂-ra ud dalla e₃-a
munus zi me-lam₂ gur₃-ru ki-ağ₂ an uraš-e
nu-gig An-na suḥ-kešda gal-gal-la
aga zi-de₃ ki-ağ₂ nam-en-na tum₂-ma
me imin-be₂ šu-sa₂ du₁₁-ga¹¹
nin-ğū₁₀ me gal-gal sağ-kešda-bi za-e-me-en
me mu-e-il₂ me šu-zu-uš¹² mu-e-la₂
me mu-e ur₄ me gaba-za¹³ ba-e-tab¹⁴

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

La mujer recta, revestida de resplandor, la amada del Cielo y la Tierra¹⁵.

La hieródula de An, la de los grandísimos adornos.

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

La que a las siete “fuerzas divinas” recoge en sus manos.

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

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

¹¹ El verbo compuesto *šu-sa₂-du_g₄* se traduce con el sentido de “tomar en mano” (ATS, p. 118). Asimismo la palabra *šu-du₁₁-ga* adopta el significado de “creación” (SL, p. 263; ESG, p. 53) o “cumplimiento”, “proeza” (ESG, p. 53). Por otra parte, el verbo *šu-du₁₁*, admite los siguientes sentidos: “tocar”, “elegir”, “ubicar”, “poner”, “preparar (algo)” (SL, p. 263), “usar la mano”, “efectuar”, “hacer”, “esforzarse uno mismo”, “crear” (ESG, p. 53).

¹² La frase *šu-zu-uš* tiene el sentido de “hacia tu(s) mano(s)”, y puede transcribirse como *šu.zu.(e)š₃*, donde /eš₃/ es el morfofonema que corresponde al terminativo y /zu/ al pronombre posesivo de segunda singular.

¹³ *gaba-za* alude a la expresión “a tu lado” y se transcribe como *gaba.zu.a(k)*, donde /zu/ es el pronombre posesivo de segunda singular y a(k) la marca del genitivo. La frase adquiere el significado literal “de tu lado”.

¹⁴ La cadena verbal comienza por el prefijo pronominal pasivante *ba-*, que rige al verbo *tab* “ser/hacer doble”. De este modo, *ba-e-tab*, transcrito *ba.e.tab.Ø*, tiene el sentido de “Tú (-e-) lo (Ø) hiciste doble (*tab*)” y es una forma verbal *hamtu*. Curiosamente, el *ba-* utilizado como una modalidad pasivante, aparece en oraciones sin agente, como señala Foxvog (2008, pp. 75-77), distinto al caso que aquí analizamos, ya que *-e-* refiere al ergativo.

¹⁵ Otra traducción podría ser: *La amada de An y Uraš*. Sin embargo, creemos que la palabra *uraš* debe ser traducida no como teónimo sino como nombre común, con el sentido de “tierra”, dado que no posee el determinativo divino delante (Cf. MEA, 535; SL, p. 302 – en éste encontramos otras acepciones –; ATS, p. 124). Asimismo, el signo  admite el sonido *ib*, traducido como “interior” (MEA, 535).

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

Tablilla YBC 4652, v. líneas 1-8

(Hallo & van Dijk, 1968)

En el poema, los me aparecen simbolizados por diversos conceptos, que se vinculan con la autoridad. Por un lado, a Inanna se le atribuye la intelección de estas fuerzas que determinan el mantenimiento del orden cósmico, que, también, se manifiestan en una totalidad perfecta de siete. Por otro lado, a diferencia de *El descenso de Inanna al Inframundo*, el cuerpo de la diosa se transforma en sinónimo de poder y dominio, dado que está ataviado con el *melammu* (me-lam₂ gur₃-ru). También, como portadora de la “legítima corona” (aga-zi), se arroga la potestad absoluta.

Asimismo, el texto plantea un parentesco con el mito de *Enki y el ordenamiento del cosmos* e *Inanna y Enki*, ya que, en este caso, la divinidad patrona de Uruk es considerada como la persona que custodia los me, seguramente, luego del ultraje cometido contra Enki. Por consiguiente, el saber esotérico que comportan los me es transmitido en un circuito, que incluye sólo a los dioses. De este modo, lo sagrado no es revelado en su totalidad, si bien se lo intenta delimitar con alguna significación aproximativa. El discurso religioso, que se plasma en cada uno de las fuentes literarias abordadas, sólo es transferible a otros en el curso de una iniciación, que, también, se transformarán en depositarios exclusivos de dicho conocimiento prescriptivo.

5. Consideraciones finales

El estudio de los me, a partir del análisis de las fuentes litúrgicas y sapienciales mesopotámicas, nos ha ayudado a entender cómo se proyecta la noción de orden social. En efecto, podemos afirmar que el origen del orden social está mediado íntegramente por una prohibición en la lógica comunicativa, dado que sólo unos pocos tienen la posibilidad de inteligir el lenguaje del poder y participar, de forma activa, en la construcción del derecho. Por lo tanto, la condición de posibilidad del derecho mesopotámico no es otra que el monopolio del saber jurídico, la exclusividad de dictar justicia.

Por otra parte, a partir de la inconmensurabilidad que comporta la comunicación religiosa, el *homo religiosus* sabe de la existencia de los dioses, reconoce sus personalidades, cualidades y

atributos. De sus poderes –entre ellos, los me–, se originan las funciones asociadas a la monarquía, el ordenamiento cósmico y la reglamentación jurídica, que justifican todos los aspectos de la vida cotidiana. No obstante, el poder que emana de los cielos y los me que se establecen como un fenómeno abigarrado, indefinido e ilimitado, pueden cristalizarse en la función de mando y pronunciamiento legal, que se arrogan los monarcas mesopotámicos. En este sentido, los me constituyen un atributo numinoso o poder indefinido que se traduce y transmite por medio de una estructura de poder con facultades definidas.

Sin embargo, esas facultades tienen su origen en su carácter de trascendencia, y lo que se conoce de la trascendencia no existe en sí misma, sino que es una perífrasis comunicativa realizada, en primera instancia, como solución histórica al problema del ser humano en calidad de observador. La existencia misma se presenta como un acto de observación y, dada su condición de observador, el ser humano no puede escapar a la trascendencia. Sin embargo, la trascendencia es lo esencialmente inasible e inobservable.

6. Bibliografía

AA. VV. (2005 [1956]). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press.

Almond, Ph. C. (1984). *Rudolph Otto. An Introduction to his Philosophical Theology*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.

Black, J. A.; Cunningham, G.; Flückiger-Hawker, E.; Robson, E.; & Zólyomi, G. (1998). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>). Oxford: Oriental Institute of The University of Oxford.

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. (2011). “La transubstanciación apolínea del “rey de justicia”: la solarización del cuerpo real a través de la frase ^dUtu-šū KA₂ 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. (En prensa a). “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 Aire: Dunken.

Cabrera Pertusatti, R. (En prensa b). “La *consecratio* del cuerpo multívoco del rey mesopotámico: apoteosis mítico-discursiva para «poder-ser» Dumuzi, Marduk y Šamaš”. *RIHAO* 18.

Duch, L. (2002 [1995]). *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder

Eliade, M. (1981 [1956]). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama-Punto Omega.

Emelianov, V. V. (2004). “The Ruler as Possesor of Power in Sumer”. En: Grinin, L. E.; Carneiro, R. L.; Bondarenko, D. M.; Kradin, N. N. & Kordtayev, A. V. (Eds.): *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd: Uchitel, 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 53e Rencontre Assyriologique Internationale)*. Vol. 1, Part 1. Winona Lake, Indiana: Russian State University for the Humanities by Eisenbrauns, pp. 1109-1120.

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.

Foxvog, D. A. (2008). *Introduction to Sumerian Grammar*. California: University of California at Berkeley.

Foxvog, D. A. (2010; after M. Civil 1967). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley.

Freud, S. (1995 [1923-1925]). “La negación (1925)”. En: *Obras completas. XIX. El yo y el ello, y otras obras (1923-1925)*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Gooch, T. A. (2000). *The Numinous and the Modernity. An Interpretation of Rudolph Otto's Philosophy of Religion*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

Hallo, W. W. & van Dijk, J.J. (1968). *The Exaltation of Inanna*. New Haven-London: Yale University Press.

Halloran, J. A. (2006). *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.

Jiménez Zamudio, R. (2002). “Documentos de trabajo”. En: *Antología de textos sumerios*. Madrid: UAM.

Katz, D. (1995). “Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law”. *ZA* 85: 221-233.

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.

Labat, R. & Malbran-Labat, F. (2002 [1948]). *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Lévi-Strauss, C. (1988 [1955]). “Lección de escritura”. En: *Tristes trópicos*. Paidós: Barcelona.

Luhmann, N. (1998 [1970]). *Complejidad y Modernidad. De la unidad a la diferencia*. Trotta: Madrid.

Luhmann, N. (2006 [1997]). *La sociedad de la sociedad*. Herder: México.

Molina Martos, M. (1996). “Lexicografía y tradición literaria en la antigua Mesopotamia”. En: Martínez Borobio, E. (Ed.): *Literatura e Historia en el Próximo Oriente Antiguo. Ciclo de conferencias pronunciadas en el curso “El Próximo Oriente Antiguo II” (Toledo, nov. 1995 - junio 1996)*. Madrid: Asociación de Amigos Museo Sefardí, pp. 49-76.

Oberhuber, K. (1963). *Der numinose Begriff ME im Sumerischen*. Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderheft 17.

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.

Peña, A. M. (En prensa). “El origen divino del sistema jurídico sumerio”. En: Bidart, L.; Brunetto, A.; Cabrera Pertusatti, R.; Campo, M.V.; Núñez Bascuñán, R.; Sarramía, M. (Comps.): *Tiempo sagrado y experiencia religiosa*. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA.

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.

Sladek, William R. (1974). *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph. D. diss. The Johns Hopkins University. Ann Arbor: University Microfilms.

van Gennepe, A. (2008 [1909]). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

Zgoll, A. (1997). *Der Rechtsfall der En-ĥedu-Ana im Lied nin-me-šara* (Alter Orient und Altes Testament, 246). Münster: Ugarit-Verlag.

7. Abreviaturas

<i>ATS</i>	Jiménez Zamudio, R. (2002). <i>Antología de textos sumerios</i> . Madrid: UAM.
<i>CAD</i>	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>ESG</i>	Foxvog, D. A. (2010; after M. Civil 1967). <i>Elementary Sumerian Glossary</i> . California: University of California at Berkeley.
<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>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’”. <i>JCS</i> 5: 1-17
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> , New Haven-Baltimore.
<i>MEA</i>	Labat, R. & Malbran-Labat, F. (2002 [1948]). <i>Manuel d’épigraphie akkadienne</i> . Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
<i>RIHAO</i>	<i>Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”</i> , Buenos Aires.
<i>SL</i>	Halloran, J. A. (2006). <i>Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language</i> . Los Angeles: Logogram Publishing.
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie</i> , Leipzig-Berlin.