

Congreso Nacional ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), ¿Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad?. Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán y Coordinación Nacional de ALADAA, San Miguel de Tucumán, 2012.

# **El uso de las expresiones abul-la kur-ra, iar y Axt como fronteras liminales: el punctum escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales.**

Rodrigo Cabrera y Rodrigo Núñez Bascuñán.

Cita:

Rodrigo Cabrera y Rodrigo Núñez Bascuñán (2012). *El uso de las expresiones abul-la kur-ra, iar y Axt como fronteras liminales: el punctum escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales*. Congreso Nacional ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), ¿Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad?. Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán y Coordinación Nacional de ALADAA, San Miguel de Tucumán.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/5>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pg7z/K4G>



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>.*

# El uso de las expresiones *abul-la kur-ra*, *iʿr* y *ʒht* como fronteras liminales: el *punctum* escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales

Rodrigo NÚÑEZ BASCUÑÁN\* y Rodrigo CABRERA PERTUSATTI\*\*

## 1. Palabras claves

Ascenso - descenso - frontera - umbral - *punctum* - valor existencial

## 2. Introducción: consideraciones preliminares

La narrativa textual, tanto de los *Textos de las Pirámides (TP)* (s. XXV a.C.) como de *El descenso de Inanna al Inframundo (DII)* (c. 1750 a. C.), y, por extensión, de otros textos egipcios y mesopotámicos, hacen ostensible, cada uno a su modo, una clara estructura de significación. En el primer caso, la ascensión del rey es el motivo medular y, en el segundo, el descenso, de inobjetable carácter chamánico, de la diosa Inanna al Inframundo<sup>1</sup>. Desde el punto de vista de la estructura fenomenológica, ambos textos poseen una similitud que está dada por su actividad cinética, cuyo punto cero es el *axis mundi* telúrico: en un caso, como ‘ascenso’ y, en el otro, como ‘descenso’. Allende estas generalidades, que responden a la estructura de significación central de dichas narrativas, ambos textos articulan muchos otros tópicos, que deben ser considerados desde el punto de vista de su simbolismo religioso. Uno de ellos, es el que remite al núcleo eidético del *umbral*, entendido éste como la *frontera* entre dos mundos o niveles cósmicos. El abordaje de este tópico es lo que nos ocupará en la presente comunicación.

El núcleo eidético del *umbral* posee un riquísimo espectro de formas en el *DII*. El concepto de *abul-la kur-ra* aparece como una de sus formas y podría entenderse como

---

\* Ayudante de Cátedra en la materia Historia Antigua I (Oriente), Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: rodrigo.andres.n.b@gmail.com.

\*\* Ayudante de Cátedra en la materia Historia Antigua I (Oriente), Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: cabrera.pertusatti@gmail.com.

<sup>1</sup> En la concepción religiosa mesopotámica, los aspectos, que niegan y atentan contra la existencia de los sujetos de la experiencia religiosa, son en gran medida, a diferencia de lo que pasa en la egipcia, valorizados. Así es que en dicha concepción, lo *monstruoso* se manifiesta como un símbolo nefasto-abominado, pero que simultánea y paradójicamente es reverenciado (Douglas, 1973 [1966], p. 213). En este sentido, creemos que la figura de la diosa Inanna se presenta numinosamente como lo inefable-misterioso, que de forma dicotómica sintetiza lo “tremendo” (*mysterium tremendum*) y lo “fascinante” (*mysterium fascinans*) (Otto, 1936 [1917], caps. IV y VI).

‘liminalidad’. Esta expresión también se encuentra en otros textos literarios mesopotámicos, e.g. *La muerte de Ur-Nammu, Gilgameš, Enkidu y el Inframundo, La muerte de Gilgameš*. El sentido de la construcción remite a la trasgresión de una serie de niveles de accesibilidad por parte del ego de la experiencia, para alcanzar finalmente el *Kurnugi*.

En los *TP* –y en fuentes posteriores; e. g. *Textos de los Sarcófagos, Libro de la Noche, Libro de las Puertas*, etc.– las nociones de *rwt* o *rw.t*, que ajustadamente se traducen por “puerta” o “puerta de entrada”, expresan la significación del pasaje o umbral. También, en contextos que exceden lo funerario, existen términos como *ḏrw*, “frontera”, “extremo”, “límite”. No obstante, encontramos expresiones como *iʿr*, “ascender”, *šwi*, “subir”, *ʒht*, “horizonte”, que se ajustan más a la concepción súmerica del *abul-la kur-ra*, dado que aluden al tránsito entre niveles cósmicos, pero de modo inverso: como ascenso desde la *Duat* hacia el firmamento.

### **3. Consideraciones teóricas: *punctum* y “valor existencial”**

Este trabajo pretende ser una reflexión de la noción de ‘frontera’ en el nivel semántico-existencial que le corresponde a dicha noción, i.e. aquel que separa la vida de la muerte. Para ello, tomamos algunas de las concepciones escatológicas mesopotámicas y egipcias para luego compararlas y retomar las nociones de *punctum* y “valor existencial” del simbolismo religioso, acuñadas respectivamente por R. Barthes y M. Eliade.

En pocas palabras, el *punctum*, en el sentido fenomenológico utilizado aquí, remite al ‘campo ciego’, momento o espacio, donde una realidad inmediata, corporal, temporal y determinada, nos sitúa más allá de ella misma, al “más-allá-del-campo”, no siendo el *punctum* más que el lugar y tiempo de esa tensión (Barthes, 2011 [1980], p. 99). Asimismo, el “valor existencial” del simbolismo religioso resalta, sin más, la presencia de ciertas situaciones de la experiencia de lo sagrado donde se haya “comprometida la existencia” (Eliade, 1996 [1965], p. 134). Ambos conceptos tienen un componente metonímico como lugar de extrañamiento y alteridad, y, además, de extrañamiento y fatalidad-posible.

### **4. El núcleo eidético del *umbral* en los *Textos de las Pirámides***

Como mencionamos antes, lo que articula el significado del simbolismo religioso en los *TP* es la elevación ritual del rey, y como tal, ha sido objeto de importantes estudios (Davis, 1977; Kristensen, 1992 [1926], pp. 64-66). El destino final del rey, no siempre identificado, es

en muchos casos la constelación de Orión o el sol<sup>2</sup>, a diferencia de la concepción mesopotámica, donde el destino celeste, no del rey sino de una diosa, es Venus, mientras el caso ugarítico, es más complejo<sup>3</sup>.

El vuelo mágico del rey, que no sólo lo afecta a él sino a un círculo vasto, que va más allá de su grupo de parientes próximos<sup>4</sup>, está codificado desde el punto de vista tectónico por la estructura de la pirámide. El arquetipo de la pirámide, claramente identificado con el rey, es a su vez un rasgo fundamental para entender el simbolismo de la ascensión. El rey –identidad de la pirámide– para los ritualistas –entre ellos y fundamentalmente el monarca vivo– que realizan el culto funerario y para el resto de la sociedad egipcia “*n’est isolé dans sa propre existentialité*”; en la perspectiva de esta cultura “*l’Univers n’est pas fermé*”, ni aislado para un ser o existencia, el rey participa en un “*systeme serré de correspondances et d’assimilations*” (Eliade, 1952, p. 234).

Hay una identificación muy fuerte desde el punto de vista simbólico entre la pirámide y el rey. El monumento no sólo fue el receptáculo de la materialidad factual del cadáver momificado del rey difunto, sino que también es el monarca al mismo tiempo. Se consideraba, significativamente, que todo el complejo piramidal era su cuerpo<sup>5</sup>, como queda manifestado en el conjuro 600 de los *TP*:

---

<sup>2</sup> Ambas identificaciones pueden ser interpretadas como procesos diferentes o como instancias sucesivas (Barta, 1981, pp. 149-150; Allen, 1989, p. 1)

<sup>3</sup> La simbología religiosa mesopotámica identifica al planeta Venus con Inanna- Ištar. En la cosmovisión ugarítica, ‘Attart y ‘Aštart son los epítetos otorgados al planeta Venus, en calidad de estrella matutina y vespertina respetivamente. Lo curioso es que mientras ‘Attart tiene un carácter masculino, ‘Aštart se asume como femenino (Collins, 1994, pp. 110-111). Sobre la adopción egipcia de Aštart, cf. *LÄ*, I, pp. 499-509.

<sup>4</sup> En primer lugar, las fuentes del período demuestran que la designación *s3 nswt* no se restringe a los parientes de primer grado, sino que acopla un espectro mucho más amplio, que agruparía a familiares por parentesco “ficticio”. La evidencia aportada por el registro arqueológico y topográfico, específicamente, la organización de la necrópolis, deja esta estructura en evidencia. En las necrópolis, además de poder verse alguna diferencia jerárquica entre las mastabas, se observan ‘pirámides secundarias’. Es el caso de los sectores adyacentes a las pirámides principales de Neferkara y de Userkaf, entre otros reyes. La organización del complejo de las necrópolis de las dinastías V y VI presentan la novedad de las mastabas de las reinas. En este sentido, los enterramientos de las reinas manifiestan una variación con respecto a la IV dinastía, cuando las soberanas eran enterradas en las pirámides secundarias, correspondiendo las mastabas a los hijos de los reyes y a algunos funcionarios. En el plano religioso, las reinas se beneficiaban de todas las ofrendas y ritos de los cuales era objeto el rey; ‘participan’ en su realidad como una extensión de su existencia. Como observó Leclant (1999, pp. 709-710): “cerca de las pirámides de los reyes, se encuentran las tumbas de sus principales reinas. Las rectangulares superestructuras (mastabas) en virtud de la cual las reinas de Unas, Nebet y Khenut, están enterradas, aunque simples, contienen cámaras ricamente decoradas en relieve (...) Cada tumba de las dos reinas de Teti Khuit y Apuit I, tenía un pequeño complejo”. Además, sobre el particular, cf. Lehner, 1997-98, pp. 244-245.

<sup>5</sup> Pyr. 1652 a-1653 complementa esta idea cuando expresa: *dd-mdw tm hpr k3 n k m k3k wbn bnw n k m bnw n bbn m hwt-bm m Twnw iss n.k m šw tf.n.k tfnt dn.k ʿy.k h3 sn(y) mʿ k3 wn k3.k im. sn(y)tm d.k n k ʿwy.k h.3 R h.3*

*h3 hr wsir pw R pn*  
*¡Oh Horus! Osiris es este rey*  
*wsir pw mr pn n R k3tt.f tn*

*Esta pirámide del rey es Osiris, ésta su construcción*

*im(i) s kw (i)r.f*

*tú la haces para él*

*m hr ir.f m rn.f n mr*

*no estés lejos de él en su nombre de pirámide.*

**(Pyr. 1657 a-d.)**

Asimismo, una de las ideas que atraviesan el interés de esta comunicación, el *3ht*-‘horizonte’ (EG, p. 550), como señalara J. M. Allen (1994, fig. 5), estaba identificado con un sector de la infraestructura de la pirámide: la antecámara. Por su parte, la cámara del sarcófago, espacio de reposo del rey, estaba identificada con la Duat. Además, el corredor simbolizaba el cielo (*pt*), i. e. el destino del rey. Desde el punto de vista de la vivencia provocada por el culto, la contrapartida en este proceso estaba encarnada por el ritual de ofrenda-*htp* (Wb, III, pp. 183-196). Éste tenía el objetivo claro de provocar la resurrección del monarca, de transfigurarle en *3h*<sup>6</sup>, entre otros devenires escatológicos. En la pirámide de Unas, se lo localizó en la cámara del sarcófago. De hecho, Allen señala esta membrecía e interdependencia entre el ritual de ofrenda y lo que él llama “ritual de resurrección”<sup>7</sup>. Como bien indicara este autor, la presentación de ofrendas marca una secuencia evidente (A-C), que conforma una unidad, pasible denominar “ritual de ofrenda”<sup>8</sup>. En los *TP*, esta idea no aparece

---

*k3t tn h3 mr pn m ° k3 wn k3 n im.f rwd n dt: “Palabras dichas por Atum y Jepri: tú te levantas en tu colina Fénix, brilla por ti como Fénix del bbn como Hwt-bm en Heliópolis. Tú escupiste a Shu, tú expectoraste a Tefnet, tú pusiste los brazos alrededor de ellos como los brazos del ka ¡(porque) tu ka está en ellos! ¡Oh Atum, tú pones tus brazos a causa de ti alrededor del rey! Alrededor de esta construcción, alrededor de esta pirámide, como los brazos del ka, el existir (del rey) está en él tensándose eternamente”.*

<sup>6</sup> El *3h* es un concepto egipcio, que podría, con muchas salvedades, ser traducido como “espíritu transfigurado”, y está íntimamente relacionado con la idea de luminosidad y, por tanto, con el destino celestial del muerto, cf. Friedman 2003 [2002], pp. 15-16.

<sup>7</sup> La indicación de Allen al respecto resulta elocuente (1994, p. 16): “El Ritual de Ofrenda y el Ritual de Resurrección constituyen casi todos los hechizos en la cámara de sarcófago y el pasaje de la pirámide de Unas, con excepción de los dos frontones”.

<sup>8</sup> “La secuencia A se compone de conjuros cortos, que ocupan los tres registros del muro norte de la cámara del sarcófago”. En sentido S/N los tres registros, que indica Allen (1994, p. 12), son los siguientes:

i	1-4	Pir 23	Libación
	5-9	Pir 25	Incienso
	10-13	Pir 32	Agua e Incienso
	14-25	Pir 34-36	Incienso

siempre como totalidad, aunque es muy simple reconstruirla a partir de distintos pasajes. En documentos posteriores, se descubre esta idea en su conjunto. Así es que la fenomenología de dicho génesis se observa, e. g. en la hora final del *Libro de la Noche* del Reino Nuevo, donde la naturaleza liminal del *ꜣḥt* se manifiesta como una auténtica epifanía, apareciendo desde el Inframundo:

*pṛt m dwꜣt*  
*Emergiendo de la Duat,*  
*ḥtp m mꜥndt*  
*Llegando a descansar en la barca del día,*  
*skdt nw r wnwt n rꜥ pṛt nfrw nb.s*  
*y navegando Nu en la hora del sol (llamada) “Viendo la perfección de su señor”.*  
*ḥpr m ḥpr*  
*Transformarse en Jepri,*  
*ḥfdt r ꜣḥt*  
*subiendo al ‘horizonte’,*  
*ꜥk m r pṛt m kꜣt*  
*habiendo entrado en la boca y surgido de la vulva.*  
*wbn m r n ꜥwi ꜣḥt r wnwt shꜥt nfr rꜥ*  
*El crecimiento de la boca de la puerta del Horizonte,*  
*wnwt shꜥt nfr rꜥ*  
*a la hora (llamada) “Causando la perfección del sol al aparecer”.*

**(Tomado de Piankoff, 1942, p. 80.)**

La idea está condensada en las expresiones, *pṛt m dwꜣt* y *ꜥk m r pṛt m kꜣt* “*emergiendo de la Duat*” y “*subiendo al ‘horizonte’*”. Asimismo, sin mencionar a la Duat, el conjuro 275 de los *TP* menciona que “*el rey abre la ‘doble puerta’ (rwt-wy); el rey alcanza el ꜣḥt*” (Faulkner, 1969 [1998], p. 84; *Pyr.* 416a). La expresión jeroglífica usual en los *TP* para el *ꜣḥt*, , es notablemente diferente a la que será la forma habitual de manera posterior:  (*Wb*, I, p. 17; *EG*, p. 550), y denota en sí misma, la idea del vuelo y la ascensión.

---

	26-37	Pir 37-42, 32, 43	Apertura de la Boca
	38-55	Pir 44-57	Comida Pequeña
ii	1-17	Pir 72-81	Aceites, Imagen del Ojo, Ropa
	18-23	Pir 23	Libación
	24-27	Pir 32	Agua e Incienso
	28-46	Pir 82-96	Mesa de Ofrenda
iii	1-55	Pir 108-171	Gran Banquete

Por su parte, *Pyr.* 372 declara: “*Horus le acepta a su lado, purifica (a) este rey en el lago del chacal, purifica el ka del rey en el Lago de la Duat, limpia la carne del ka de este rey y de él mismo por medio de aquello que está en los hombros de Ra en el 3ht*”. Aquí, el movimiento adquiere la forma de una purificación<sup>9</sup>. La dinámica por la cual el rey emerge de la Duat, a través del 3ht, puede ser definida así como un *punctum*, i. e. como un ‘campo ciego’, en el cual ser egipcio *per se*, y por antonomasia *nfr r<sup>c</sup>*, acaece en el seno de lo ente. En tanto que la expresión *htp m m<sup>c</sup>ndt*, recogida en los *Libro de la Noche*, denota lo traumático de la situación pretérita, respecto de la cual se necesita descanso.

Por su parte, la significación del verbo *i<sup>c</sup>r* () , cuya traducción es ‘ascender’ o ‘subir’, es de por sí elocuente. En su representación jeroglífica, tiene el determinativo de una pirámide escalonada o de ‘escalera doble’ (*Wb*, I, p. 41; *EG*, p. 551). Así, por ejemplo, en la segunda secuencia del conjuro 302, donde el rey es identificado con un ganso<sup>10</sup> en el contexto de la ascensión; el rey dice que: “*no hay acusación en el cielo entre los dioses, porque he anulado la palabra contra mí, que destruí con el fin de ‘ascender al cielo’ (i<sup>c</sup>r m pr)*” (*Faulkner*, 1969 [1998], p. 92; *Pyr.* 462c).

Finalmente, la expresión *rwt*, ‘puerta’, también evoca la eidética del ‘umbral’, ya que sugiere y deja entrever su sentido por el determinativo, que detenta su construcción: , el signo del cielo. Esta idea está presente en *Pyr.* 604: “*Nun ha encomendado al rey a Atum, el ‘abierto de brazos’ ha encomendado al rey a Shu, para que él pueda hacer que aquellas ‘puertas del cielo’ (rwtw m pr) sean abiertas para el rey (...)*”. Otra expresión, que aparece en diferentes pasajes de los *TP* (1038, 1231b, 1303-27b, 1926a), que aquí nos limitamos a mencionar, es *šwi*, ‘subir’. En este apartado, sólo quisimos hacer una exégesis de algunas de las modalidades, que remiten a la eidética del umbral, a saber: 3ht, *i<sup>c</sup>r* y *rwt*, con la perspectiva de luego compararlas con la concepción mesopotámica del *abul-la kur-ra* y otras ideas próximas.

## 5. El núcleo eidético del umbral en *El descenso de Inanna al 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

<sup>9</sup> También *Pyr.* 266 relaciona la aparición del rey en el Ajet con un acto purificador, pero manifestándose en la forma de un capullo de loto: “*Yo aparezco como Nefertum, como el capullo de loto que está junto a la nariz de Ra; el saldrá por el 3ht diariamente y los dioses serán purificados ante su vista*”.

<sup>10</sup> Para un análisis más detallado de la identificación del rey con el ganso, a cuya figura le correspondía ser el arquetipo de todas las aves, cf. Vernus et Yoyotte, 2005, p. 397; Rull Ribó, 2009, pp. 206-207.

evocación claramente religiosa–, se explicita el encuentro y el vínculo entre dos partes a través de una superficie –ontológica u óptica– de «con-tacto», 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 «ser/estar-ahí» y el «ser/estar-allí», que en Mesopotamia se da de forma similar que en Egipto.

En súmer y acadio, encontramos diferentes términos y/o expresiones para demarcar un límite físico: e.g., bulug/ḡ (acadio, *kudurru* = “hilo”; *pulukku* = “frontera”) (*MEA* 96), (“borde”, “frontera”, “límite”) (*SL*, p. 34); eḡ<sub>2</sub>-sur (acadio, *miṣru(m)* = “borde”, “frontera”, “límite”) (*SL*, p. 59); in = “línea marcadora de la frontera” (*SL*, p. 127); in-dub = “marcar una línea fronteriza”, “demarcar límites” (*SL*, p. 127); ki-sur = “fijar el límite”, “demarcar un territorio” (*SL*, p. 141); ki-sur (-ra) = “frontera” (*MEA* 461; *SL*, p. 141); uš<sub>2</sub> = “fundamento”, “cimiento” (*ATS*, p. 284); el signo ḡiš<sub>3</sub> adopta también el sonido us<sub>2</sub> (-sa-ra<sub>2</sub>) (acadio, *itu* = “lado”, “límite”) (*MEA* 211); us<sub>2</sub>, uz<sub>2</sub>, uš = “lado”; “flanco”; “costado” (*SL*, p. 303); zag/za<sub>3</sub> (acadio, *idu/aḥu* = “brazo”, “lado”; *pātu* = “frontera”, “borde”, “territorio”) (*MEA* 332), (“límite”, “borde”, “frontera”, “lado”, “(lado) derecho”, “frente”, “territorio”, “distrito”, “lugar”) (*SL*, p. 309); za<sub>3</sub> = “lado”, “comienzo”, “principio”; za<sub>3</sub>-e<sub>3</sub> = “salirse (de los límites)”, “sobresalir”; zag = “lado”, “borde”, “límite”, “distrito”; zag-us<sub>2</sub> = “limitar”, “estar al lado de” (*ATS*, p. 285).

Asimismo, la noción de “umbral” se explicita en súmer del siguiente modo: i-dib = “umbral”, “losa”, “dispositivo”, “estratagema” (*SL*, p. 116); <sup>(ḡiš)</sup> kun<sub>4,5</sub> = “escalera”, “umbral”, “losas”, “umbral de la puerta” (*SL*, p. 151); zag-du<sub>8</sub>/ za<sub>3</sub>-du<sub>8</sub> = “umbral”, “marco de la puerta” (*SL*, p. 310).

Por otra parte, en lengua súmer existe una copiosa terminología para señalar el espacio gnoseológico, correspondiente al Inframundo. No obstante, el vocablo, que aparece con mayor frecuencia, es *kur*. La palabra *kur* se representa por los pictogramas  y  en época Uruk y Jemdet Nasr respectivamente. En súmer clásico y neosúmer, se escribe con los signos  y  de forma correspondiente, mientras en el período paleobabilónico se utilizan los cuneiformes  y  (*MEA* 366). 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*, p. 151). Otros términos para señalar el Inframundo, son *arali/a*, nombre dado a un desierto en un mito de Dumuzi; e<sub>2</sub>-a-nir-ra-gal-gal-la o “grandísima

casa de luto”; ġansis o ġasis<sub>x</sub>; ħubur; ki-kal-la-kal-la o “lugar desértico”; ki-nu-gi<sub>4</sub> o “lugar sin retorno”; lam; urugal o “gran ciudad” (SL, pp. 23, 55, 96, 114, 139, 140, 156 y 303). No obstante, en los textos míticos, entre ellos en el *DII*, el término que se presenta con frecuencia es kur o kur-nu-gi<sub>4</sub> (“País sin retorno”).

Sin embargo, dado el interés del presente trabajo, consideraremos de forma particular, el espacio de accesibilidad al mundo de los muertos. 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 <sup>(giš)</sup> kun<sub>4,5</sub> y, también, con el vocablo kur, señalados precedentemente. La palabra abul surge de la unión de los signos ka<sub>2</sub>, “puerta”, y gal, “grande”, i.e. KA<sub>2</sub>.GAL = “puerta grande”. Asimismo, en súmerico, encontramos los términos ga-an-zir<sub>2</sub> [ŠE<sub>3</sub>-KA], ga-an-ze<sub>2</sub>-er, ganzer<sub>2,3</sub>, ganzir y ħilib/ħalib [IGI.KUR], que refieren a la “entrada al Inframundo” (SL, pp. 75 y 113).

En el *DII*, la figura central del relato es Inanna, la divinidad súmera de la fertilidad y la guerra. En el mito, se explicita su viaje 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*<sup>11</sup> (Sladek, 1974; Katz, 1996, p. 93). Asimismo, en el *DII* existirían una serie de inconsistencias, que no tendrían reflejo en la cosmovisión religiosa mesopotámica, como la entrega de Dumuzi a los *galla*, una vez que la deidad vuelve del *Kurnugi*. Inanna se mostraría hostil y vengativa, de forma diferente a las imágenes que podemos encontrar en la poesía amorosa referida a ella y al ritual del *hieros gamos* (Katz, 1996, p. 101).

De todos modos, creemos que la asociación de Inanna con la vida y la sexualidad, así como con la muerte y la guerra, son caracteres intrínsecos de su personalidad mítica. En este sentido, la diosa es una figura liminal, que vehiculiza el tránsito de la vida a la muerte, y exhibe un aspecto nefasto-tremendo conectado con lo irracional y destructivo (Harris, 1991, pp. 262 y 263; Barrett, 2007, p. 21; Cabrera Pertusatti, 2011).

En el mundo antiguo, así como en otras sociedades integradas, e incluso, en el mundo cristiano, la mujer está relacionada a lo misterioso y, por consiguiente, se le otorga una

---

<sup>11</sup> Cf. *Dumuzi y Geštinanna*: tug<sub>2</sub>-ba<sub>13</sub> kug <sup>tug</sup><sub>2</sub>pala<sub>3</sub>-a tug<sub>2</sub> nam-nin-zu nam-ba-mu<sub>4</sub>-mu<sub>4</sub>-un kur-še<sub>3</sub> ed<sub>3</sub>-de<sub>3</sub> (*No te pongas tu sagrado traje ‘ba’, no te pongas los trajes de sumo sacerdotisa, descende hacia el Inframundo*) /men kug me-te ka silim-ma saġ-zu-a um-ta-ġa<sub>2</sub>-ar kur-še<sub>3</sub> ed<sub>3</sub>-de<sub>3</sub> (*Quítate el sagrado tocado, el espléndido ornamento de tu cabeza, descende al Inframundo*) /ġi-li-a igi-zu la-ba-ni-in-du<sub>7</sub> kur-še<sub>3</sub> ed<sub>3</sub>-de<sub>3</sub> (*No realces tu apariencia con una peluca, descende al Inframundo*) (Adaptado de *ETCSL* c.1.4.1.1).

naturaleza ‘lunar’, i.e. transitoria. La luna creciente simboliza a la mujer como una virgen cazadora; la luna llena, como una madre y amante; y la luna menguante, como una figura destructora (Luhmann, 2001, p. 120). El carácter misterico-lunar de la mujer, así como su aspecto iracundo y violento, se corresponden con la menopausia y la menstruación y, por ende, las divinidades femeninas representan la muerte, la destrucción y el Inframundo (Luhmann, 2001, p. 121).

En nuestro caso, los rasgos fronterizos de Inanna, la transforman en una sumatoria de polaridades, de orden y desorden, estructura y antiestructura, ambigüedad y androginia (Harris, 1991, pp. 263, 265 y 277). La diosa encarna el terror reverencial, que en el mundo mesopotámico se denominaba *puluhtu*. El aspecto terrorífico y colérico de la divinidad no implica que personifique la injusticia y la arbitrariedad, sino que por encarnar un potestad numinosa, es justa (Slobodzianek, 2010, p. 30). Por ejemplo, en la *Épica de Gilgameš*, Istar – la Inanna acadia– aparece como una madre comprensiva, pero cuando le propone matrimonio al rey de Uruk, se muestra agresiva y destructiva (Harris, 1991, p. 264). Además, en el mismo relato, la deidad posee la capacidad para demoler la puerta del Inframundo y, así, permitir que los muertos salgan a devorar a los vivos (Barrett, 2007, p. 23). Por consiguiente, Istar tenía la capacidad de revivir a los muertos, como lo atestiguan algunas plegarias súmeras conectadas con el viaje de los espíritus al Inframundo (Barrett, 2007, p. 24).

En el *DII*, Inanna atraviesa el *abul-la kur-ra*, una vez que Neti, el guardián de la entrada al mundo de los muertos, es autorizado por la diosa Ereškigal. Para acceder al *Kurnugi*, la visitante es obligada a desnudarse, indicando el aspecto expugnable de la misma y negando su perfil tremendo y nefasto, i.e. ocultando el *puluhtu*.

ud-ba <sup>d</sup>Ereš-ki-gal-la-ke<sub>4</sub> ḥaš<sub>2</sub> bar-bi bi<sub>2</sub>-in-ra  
*Entonces Ereškigal se golpeó al costado del muslo,*  
nundum (KAXNUN) zu<sub>2</sub> bi<sub>2</sub>-in-gub inim šag<sub>4</sub>-še<sub>3</sub> ba-ti  
*se mordió el labio, tomó las palabras de su corazón*  
<sup>d</sup>Ne-ti i<sub>3</sub>-du<sub>8</sub> gal-ni-ir gu<sub>3</sub> mu-na-de<sub>2</sub>-e  
*y le dijo a Neti, su principal guardián:*  
ḡa<sub>2</sub>-nu <sup>d</sup>Ne-ti i<sub>3</sub>-du<sub>8</sub> gal kur-ra-mu  
*“Ven Neti, mi principal guardián del Inframundo,*  
inim-a-ra-dug<sub>4</sub>-ga-mu gu<sub>2</sub>-zu la-ba-an-šub-be<sub>2</sub>-en<sup>12</sup>  
*no descuides las órdenes que te daré.*

<sup>12</sup>El verbo aquí es gu<sub>2</sub>-šub, cuyo sentido literal es “soltar (entregar) el cuello” y también “entregar la carga”. En este verso, lo traducimos como “descuidar” (ATS, p. 88).

abul (KA<sub>2</sub>.GAL)-la kur-ra imin-bi ḡiṣsi-ḡar-bi ḥe<sub>2</sub>-eb-us<sub>2</sub><sup>13</sup>

*Quítales los cerrojos a los siete portales del Inframundo,*

e<sub>2</sub>-gal ganzir (IGI.KUR.ZA) dili-bi ḡiṣig-bi šu ḥa-ba-an-us<sub>2</sub><sup>14</sup>

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

e-ne<sup>15</sup> ku<sub>4</sub>-ku<sub>4</sub>-da-ni-ta

*una vez que ella entre*

gam-gam-ma-ni<sup>16</sup> tug<sub>2</sub> zil-zil(NUN.NUN)<sup>17</sup>-ma-ni-ta lu<sub>2</sub> ba-/an\-[du]

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

<sup>d</sup>Ne-ti i<sub>3</sub>-du<sub>8</sub> gal kur-ra-[ke<sub>4</sub>]

*Neti, el principal guardián del Inframundo,*

inim nin-a-na-še<sub>3</sub> saḡ-keš<sub>2</sub> ba-ši-[in-ak]<sup>18</sup>

*prestó atención a las palabras de su ama,*

abul(KA<sub>2</sub>.GAL)-la kur-ra imin-bi ḡiṣsi-ḡar-bi[bi<sub>2</sub>-ib<sub>2</sub>-us<sub>2</sub>]<sup>19</sup>

*les quitó los cerrojos a los siete portales del Inframundo,*

e<sub>2</sub>-gal ganzir (IGI.KUR.ZA) dili-bi[ḡiṣig-bi šu ba-an-us<sub>2</sub>]

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

kug <sup>d</sup>Inanna-ra gu<sub>3</sub> mu-na-de<sub>2</sub>-e

*Le dijo a la pura Inanna:*

ḡa<sub>2</sub>-nu <sup>d</sup>Inanna kur<sub>9</sub>-um-[ma-ni]

*“Ven Inanna, entra”.*

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

**(Adaptado de Kramer, 1942, pls. 1, 2 y 6; 1951, p. 26; ETCSL c.1.4.1, 114-118)**

En las líneas anteriores del *DII*, a la deidad se le permite acceder al *Kurnugi*, y, de forma posterior, ingresa al “País sin retorno” cuando se despoja de sus atavíos en cada uno de

<sup>13</sup>La aparición del prefijo modal desiderativo ḥe<sub>2</sub> indica súplica, deseo, etc. Quizás la traducción correcta es: “¿podrías quitarles los cerrojos a los siete portales?”. Aunque, también, puede utilizarse con sentido imperativo, y más aún, en este caso, que se trata de los mandatos establecidos por una diosa.

<sup>14</sup>El verbo es šu-us<sub>2</sub>, literalmente, “poner la mano sobre algo” (ATS, p. 118).

<sup>15</sup>Es decir, Inanna.

<sup>16</sup>El verbo gam significa “inclinarse”, “encorvarse”, “doblar”, “morir” (MEA 362; ATS, p. 86). Creemos que la reduplicación del mismo lo convierte en *marû*. También puede aparecer transcripto como gur<sub>2</sub>, y así ḡiṣgur<sub>2</sub>-gur<sub>2</sub> adopta el sentido de “resina de pino” (MEA 362). En nuestro caso creemos que gam-gam funciona como una forma desiderativa o hipotética.

<sup>17</sup>La transcripción de 𒌶 es un tanto compleja dada la polisemia del signo. Como sustantivo, nun significa “príncipe” y reduplicado en <sup>uzu</sup>nun-nun, “membrana” o “pústula” (MEA 87). Como el verbo zil se traduce con el significado de “quitarse” o “desnudarse” (ATS, p. 127). La reduplicación del mismo introduce una forma desiderativa como en el caso anterior.

<sup>18</sup>El verbo es saḡ-keš<sub>2</sub>-[ši]ak, que adopta el sentido literal de “unir a la cabeza de...”.

<sup>19</sup>Nótese la diferencia con el verso citado anteriormente cuando Ereškigal le da las órdenes a Neti, ya que no se utiliza el prefijo modal desiderativo ḥe<sub>2</sub> y aparece sólo el prefijo de conjugación bi<sub>2</sub>.

los siete portales. Las vestiduras, que ostenta Inanna, se vinculan a las nociones de viaje y pasaje al Inframundo (Verderame, 2009, pp. 68-70). La desnudez de la deidad no sólo evidencia su arista inerme, sino también, connota que la misma ha muerto.

El *corpus* literario mesopotámico, de clara estructura escatológica, alude al derrotero hacia el *Kurnugi* de diferentes sujetos, sean divinidades y/o personajes de la nobleza, como en *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo*.

abula (KA<sub>2</sub>.GAL) Ganzir (IGI.KUR.ZA) igi kur-ra-ka dur<sub>2</sub> im-ma-ni-in-ġar<sup>20</sup>

*En la puerta del Ganzir, ante el Inframundo, él se sentó*

<sup>d</sup>Gilgameš<sub>2</sub> er<sub>2</sub> im-ma-an-pad<sub>3</sub><sup>21</sup> še<sub>x</sub>(SIG<sub>7</sub>)-še<sub>x</sub>(SIG<sub>7</sub>) i<sub>3</sub>-ġa<sub>2</sub>-ġa<sub>2</sub><sup>22</sup>

*Gilgameš estalló en lágrimas, se lamentaba.*

***Gilgameš, Enkidu y el Inframundo, Versión A***

**(Tomado con modificaciones de *ETCSL* c. 1.8.1.4, 166-167)**

La descripción del tránsito al mundo de los muertos es marcada en los textos literarios como traumática e, incluso, la topografía de la vida póstuma, está poblada por imágenes lúgubres, carentes de toda luminosidad, donde el polvo es el alimento y la arcilla se señala como el pan (Barrett, 2007, p. 8). No obstante, la evidencia arqueológica y diversas inscripciones administrativas<sup>23</sup> aportan una visión más positiva que la ostensible en la literatura mesopotámica. Según C. E. Barrett, los objetos depositados en las tumbas habrían acompañado a los difuntos en sus viajes respectivos al Inframundo (2007, p. 10). Los ajuares funerarios podrían haber funcionado como ofrendas para los dioses del Inframundo, para que el muerto continuara realizando sus actividades mundanas o como simples objetos destinados con fines rituales.

De este modo, la iconografía funeraria, así como los bienes depositados en los enterramientos, hablan de una vida póstuma placentera, distinta a la que se explicita en las fuentes literarias (Barrett, 2007, pp. 11 y 14). El *gidim/eṭemmu* o espíritu del muerto

<sup>20</sup> El verbo dur<sub>2</sub>-ġar significa “sentarse”, “tomar asiento” (*SL*, p. 52).

<sup>21</sup> El verbo er<sub>2</sub>-pad<sub>3</sub> tiene el significado de “estallar en lágrimas”, “llorar”, “lamentarse” (*SL*, p. 64).

<sup>22</sup> La forma verbal še<sub>x</sub>-še<sub>x</sub>-ġa<sub>2</sub>-ġa<sub>2</sub> puede aparecer como SIG<sub>7</sub>-SIG<sub>7</sub>-ġar o si<sub>12</sub>-si<sub>12</sub>-ġar/ġa<sub>2</sub>-ġa<sub>2</sub> y adoptar el significado de “lamentarse” (*SL*, pp. 231-232).

<sup>23</sup> En este caso, podemos mencionar las siguientes inscripciones: UCLM 9-1798, un documento de venta de Adab del período Dinástico Temprano, donde se detallan los bienes que se encontraban en el enterratorio de un administrador del templo y su esposa; UET 3 335 enumera los bienes existentes en el sepulcro de una sacerdotisa de época neosúmera; y K.7856 + K.6323 describen el conjunto de bienes de la tumba de un rey neosirio. En estas dos últimas, un monarca describe el funeral de su padre. En ellas, cuenta que le mostró a Šamaš los objetos de oro y plata, que luego colocó en la tumba del difunto. Asimismo, sostiene que hizo regalos a los Anunna y a los espíritus del Inframundo (cf. Barrett, 2007, p. 11, n. 18 y p. 14).

demandaba la provisión diaria de bienes y prácticas rituales para lograr su no desmembramiento social<sup>24</sup>. El encargado del mantenimiento del culto funerario era el *pāqīdu* (LU<sub>2</sub>. SAĜ. EN<sub>3</sub>. TAR), quien debía “realizar ofrendas funerarias” (*kispa kasāpu*), “verter el agua” (*mê naqû*) y “pronunciar el nombre” (*šuma zakāru*) (Bayliss, 1973, p. 106). El objetivo era “animar el espíritu en el que se había convertido el difunto” (Herrero de la Iglesia, 2005, p. 161)<sup>25</sup>. En efecto, existirían un grupo de bienes necesarios para la vida póstuma y otro para el aprovisionamiento u obsequio a las divinidades del Inframundo. El pasaje por el *abul-la kur-ra* implicaba la entrega de un don a fin de acceder al mundo de los muertos (Katz, 2003, pp. 32-43). Por ejemplo, en *La muerte de Gilgameš*, el héroe tiene la posibilidad de gobernar el *Kurnugi*, una vez que realiza las ofrendas respectivas a los Anunna.

igi ġen ki-sig<sub>10</sub>-ga A-/nun\-[na-ke<sub>4</sub>-ne] [diġir gal-gal-ne dur<sub>2</sub>-ru-  
na-ba]

*¡Vé hacia donde los Anunna, los grandísimos dioses, se asientan sobre las ofrendas funerarias!*

/ki en nu<sub>2</sub>\-[a]-še<sub>3</sub> /lagar\ [nu<sub>2</sub>-a-še<sub>3</sub>]

*Hacia donde el sacerdote ‘en’ descansa, donde el sacerdote ‘lagar’ descansa,*

/lu<sub>2</sub>-maḥ nin\-dinġir nu<sub>2</sub>-/a\-še<sub>3</sub>

*hacia donde el sacerdote lumaḥ [y] la sacerdotisa nindingir descansan*

[...]

e-ne-/eš<sub>2</sub><sup>26</sup>\<sup>d</sup>A-nun-na /murub<sub>4</sub><sup>?</sup>\-ta mu-da-ši-da

*Él será un miembro de los Anunna,*

tab-us<sub>2</sub> /diġir\ [gal]-/gal\-e-ne mu-un-da-an-šid

*será un compañero de los grandísimos dioses*

/šagina\ kur-ra mu-na-/ab\-[ (X) ] X KA

*gobernante –en calidad militar– del Inframundo [(X) X,*

/di-da\ mu-/un-kud-de<sub>3</sub> KA\ [X] X-še<sub>3</sub>-bar-re

*él aprobará juicios y hará veredictos,*

<sup>24</sup> El cambio en los nombres utilizados para designar al muerto durante el ritual funerario como “viento” y luego en el Inframundo como “espíritu” indica la condición transitoria-liminal del sujeto en dicha experiencia escatológica (Katz, 2005, pp. 62 y 63; 2007, pp. 172 y 173).

<sup>25</sup> En la tablilla VII del *Poema de Gilgameš*, el rey de Uruk prepara los funerales para su amigo Enkidu, que había muerto de manera reciente. Asimismo, ordena la construcción de una estatua del difunto para concederle culto funerario en un templo. Entre los bienes, que acompañan a Enkidu en su lecho de muerte, figuran objetos de oro, plata, lapislázuli, marfil, cornalina y alabastro, que se exhibirán al dios Šamaš, para luego depositarlos junto al difunto (D’Agostino, 2007 [1997], p. 149; Katz, 2007, pp. 169-170).

<sup>26</sup> La forma e-ne-eš<sub>2</sub> incluye a la tercera persona del singular más el terminativo še<sub>3</sub> (SL, p. 54).

/dug<sub>4</sub>\ - [ga-ni inim Nin-ġiš-zid-da] Dumu-zid-da-ke<sub>4</sub> bi-dugud  
sus expresiones, como las palabras de Ningišzida y Dumuzi, serán importantes.

**La muerte de Gilgameš, Versión de Me-Turán, Segmento F**

**(Tomado con modificaciones de ETCSL c. 1.8.1.3, 63-65 y 82-86)**

En este sentido, así como Gilgameš en las líneas anteriores o el rey Ur-Nammu en su periplo al mundo de los muertos, la diosa Inanna en el *DII*, quizás entregue sus atavíos ceremoniales como regalos a los dioses del Inframundo (Katz, 1995, p. 22). Resulta curioso no sólo que se trate de una diosa y que la misma no quede eximida del servicio de ofrendas, sino, también, que cuando enfrenta a los Anunna, ya estaba completamente desnuda<sup>27</sup>.

## 6. Consideraciones finales

Por lo tanto, tenemos, como primera diferenciación, una inversión en el movimiento que va desde el espacio ctónico, en un caso, hacia la inmensidad uránica y, en otro, hacia las zonas infra-telúricas, como adelantamos al principio. De este modo, el Inframundo es una región cósmica, donde lo existente manifiesta claramente la «posibilidad-de-no-ser». Como vimos en el conjuro 600 de los *TP*, el rey es identificado con el sepulcro y, por ende, con el estado y el lugar, respecto del cual ha de emerger. En cambio, en el *DII*, el desenvolvimiento de la diosa se da de modo interno, i. e. entre distintos niveles dentro del *Kurnugi*. En otras palabras, el concepto de *punctum*, en la perspectiva que remite al ‘campo ciego’, se corresponde en un nivel más estructural en el caso egipcio y en otro más reticular en el caso mesopotámico. Al contrario, los textos egipcios revisados sólo agregan complejidad en la forma de descripción de la manifestación del rey hacia el firmamento y el sol por el *Ajet*, pero aportan menos información de los distintos niveles del Inframundo –como es el caso de los textos del *Amduat*–. Sin embargo, ese lugar es con exactitud el *punctum*, donde lo realmente dotado de significado y valor acaece.

Por otro lado, existe una diferencia notable cuando nos detenemos en la idea de puerta, en uno y otro texto, en tanto eidética del umbral. Para el rey egipcio, las puertas del firmamento remiten legítimamente a la emergencia del ser por antonomasia: “Ra en su perfección”. En suma, constituyen una auténtica *ontofanía*. En cambio, en el *DII*, a Inanna las puertas del Inframundo –con sus desprendimientos de ropa sucesivos– se le presentan como

---

<sup>27</sup> No obstante, no debemos suponer que los muertos, en la antigua Mesopotamia, eran enterrados desnudos, ya que la evidencia documental y arqueológica –como la tumba de la reina Pu-abí de Ur– indican todo lo contrario (Katz, 1995, p. 221).

espacios favorables para su derrotero escatológico positivo –i. e. igual que en el caso egipcio– pero que, no obstante, son la materialización críptica de algo de sentido inverso; es decir, un engaño. De hecho, en los *TP*, ese “más-allá-del-campo” es el advenimiento de lo realmente existente y significativo y, en el *DII*, un obstáculo al mismo. El “valor existencial” de los derroteros del rey egipcio e Inanna es más claro aún, ya que el mismo está dado por su estructura escatológica. La trascendencia póstuma –algo no privativo de las literaturas religiosas egipcias y mesopotámicas– está ligada a peligros que no sólo dejan de manifiesto la «posibilidad-de-no-ser» de los egos y/o sujetos de la experiencia, sino que realzan su condición y/o estado salvífico.

## 7. Abreviaturas

<b>AS</b>	<i>Acta Sumerologica</i> . Tokyo.
<b>ATS</b>	Jiménez Zamudio, R. 2002. <i>Antología de textos sumerios</i> . Madrid: UAM.
<b>BdE</b>	<i>Bibliothèque d'Étude</i> . Le Caire.
<b>DII</b>	<i>Descenso de Inanna al Inframundo</i> .
<b>EAAE</b>	<i>Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt</i> . New York.
<b>EG</b>	<i>Egyptian Grammar</i> . (3ra ed. rev.). London.
<b>ETCSL</b>	Black, J.; Cunningham, G.; Flückiger-Hawker, E.; Robson, E.; & Zólyomi, G. 1998. <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> . Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford.
<b>Historiae</b>	<i>Historiae</i> . Barcelona.
<b>HR</b>	<i>History of Religions</i> . Chicago.
<b>IFAO</b>	<i>Institut Français d'Archéologie Orientale</i> . Le Caire.
<b>Iraq</b>	<i>Iraq</i> . London.
<b>Isimu</b>	<i>Isimu, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad</i> . Madrid.
<b>JANER</b>	<i>Journal of Ancient Near Eastern Religions</i> . Leiden.
<b>JCS</b>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> . Cambridge.
<b>LÄ</b>	<i>Lexikon der Ägyptologie</i> , V vols. Wiesbaden.

<b>MEA</b>	Labat, R. & Malbran-Labat, F. 2002 [1948]. <i>Manuel d'épigraphie akkadienne</i> . Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
<b>Mythos</b>	<i>Mythos. Rivista di Storia delle Religioni</i> . Palermo.
<b>PAPS</b>	<i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> . Philadelphia.
<b>PIA</b>	<i>Papers from the Institute of Archaeology</i> . London.
<b>Pyr</b>	<i>Die Altaegyptischen Pyramidentexte</i> . Leipzig.
<b>RPAE</b>	<i>Religion and Philosophy in Ancient Egypt</i> . New Haven.
<b>SL</b>	Halloran, J. A. 2006. <i>Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language</i> . Los Angeles: Logogram Publishing.
<b>TdE</b>	<i>Trabajos de Egiptología - Papers on ancient Egypt</i> . Tenerife.
<b>TP</b>	<i>Textos de las Pirámides</i> .
<b>Wb</b>	<i>Wörterbuch der ägyptischen Sprache</i> , V vols. Berlin.
<b>YES</b>	<i>Yale Egyptological Studies</i> . New Haven.
<b>ZA</b>	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i> . Berlin.

## 8. Bibliografía

- Allen, J. P.** (1989). "The Cosmology of the Pyramid Texts". *YES* 3, *RPAE*, 1-28.
- Allen, J. P.** (1994). "Reading a Pyramid". En Berger, C., Clerc. G. et Grimal, N. (Ed.): *Hommages à Jean Leclant, BdE*, 106 (1) *IFAO*, 5-28.
- 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.
- Bayliss, M.** (1973). "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia". *Iraq* 35, 115-125.
- Black, J.; Cunningham, G.; Flückiger-Hawker, E.; Robson, E. & Zólyomi, G.** (1998). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford.
- Cabrera Pertusatti, R.** (2011). "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.

- Collins, P.** (1994). "The Sumerian goddess Inanna (3400-2200 B.C.)". *PIA* 5, 103-118.
- D'Agostino, F.** (2007 [1997]). *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*. Madrid: Trotta.
- Douglas, M.** (1973 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI.
- Eliade, M.** (1952). *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris: Gallimard.
- Eliade, M.** (1996 [1965]). "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso". En Eliade, M. y Kitagawa, J. M. (Eds.): *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, pp. 116-139.
- Erman, A. und Grapow, H.** (Eds.) (1982 [1926-1931]). *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, V vols. Berlin: Akademie-Verlag.
- Faulkner, R. O.** (1969 [1998]). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts. Translated into English*, III vols. Oxford-New York: Oxford University Press, Clarendon Press.
- Friedman, F. D.** (2003 [2002]). "Aj". En Redford, D. B. (Ed.): *Hablan los Dioses. Diccionario de la Religión Egipcia*. Barcelona: Crítica, pp. 15-16.
- Gardiner, A. H.** (2007 [1927]) (3<sup>ra</sup> ed. rev.). *Egyptian Grammar. Being an introduction to the study of hieroglyphs*. London: Griffith Institute, Oxford University Press.
- Halloran, J. A.** (2006). *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.
- Harris, R.** (1991). "Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites". *HR* 30, 261-278.
- 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.
- Jiménez Zamudio, R.** (2002). *Antología de textos sumerios*. Madrid: UAM
- 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'". *AS* 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.
- Kramer, S. N.** (1942). "Sumerian Literature: A Preliminary Survey of the Oldest in the World". *PAPS* 85, 293-323.
- 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.
- Kristensen, W. B.** (1992 [1926]). *Life out of death: Studies in the religions of Egypt and of Ancient Greece*. Louvain: Peeters.
- Labat, R. & Malbran-Labat, F.** (2002 [1948]). *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Leclant, J.** (1999). "Saqqara, Pyramids of the 5th and 6th Dynasties". *EAAE*, 709-710.
- Lehner, M.** (1997-98). *The Complete Pyramids*. London: Thames and Hudson.
- Luhrmann, T.M.** (2001). "The Ugly Goddess: Reflections on the Role of Violent Images in Religious Experience". *HR* 41, 114-141.
- 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.
- Piankoff, A.** (1942). *Le Livre jour et de la nuit*. *BdE*, 13.
- Rull Ribó, D.** (2009). "El vuelo mágico del rey en los *Textos de las Pirámides*". En Molinero Polo, M. A. y Sevilla Cueva, C. (Eds.): *TdE* 5/2, pp. 201-215.
- Sethe, K.** (1908). *Die Altaegyptischen Pyramidentexte nach den Papierabdrucken und Photographien des Berliner Museums*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- 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.
- 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.
- Vernus, P. et Yoyotte, J.** (2005). *Bestiaire des pharaons*. Paris: Perrin.