

La naturaleza escatológica de la multivocidad corporal real: modalidades rituales para 'poder-ser' Inanna, Dumuzi y Enlil.

Rodrigo Cabrera.

Cita:

Rodrigo Cabrera (2011). *La naturaleza escatológica de la multivocidad corporal real: modalidades rituales para 'poder-ser' Inanna, Dumuzi y Enlil. XIII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia. Facultad de Catamarca, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/6>

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



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>.

XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia

10, 11, 12 y 13 de agosto de 2011

**Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades,
Universidad Nacional de Catamarca**

Número de la mesa: 4.

Título de la mesa: “El abordaje de la realeza en el Oriente Próximo antiguo: fundamentos míticos y ritual conmemorativo”.

Apellido y nombre de las/os coordinadores/as: CATANIA, María Silvana (UNT – CONICET); JUÁREZ ARIAS, Marta Estela (UNSa).

Título de la ponencia: “La naturaleza escatológica de la multivocidad corporal real: modalidades rituales para ‘poder-ser’ Inanna, Dumuzi y Enlil”.

Apellido y nombre del/a autor/a: CABRERA PERTUSATTI, F. Rodrigo.

Documento de identidad: DNI 31412946.

Pertenencia institucional: Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires.

Documento de identidad: 31412946.

Correo electrónico: cabrera.pertusatti@gmail.com.

Autorización para publicar: Sí, autorizo su publicación.

Nº de verificación:

1. Introducción: Aproximaciones idiomáticas, religiosas y teóricas a la institución monárquica

El *corpus* literario mesopotámico *in extenso* motiva una labor hermenéutica diferente a la destinada para analizar las inscripciones reales u otros textos administrativos o votivos – como los famosos ladrillos de fundación –, dado el empleo de construcciones gramaticales complejas, que explicitan asimismo el carácter esotérico de la religión súmer-acadia¹. Dentro de las modalidades sagradas mesopotámicas, que curiosamente se muestran como un fenómeno abigarrado, la retórica literaria señala a la institución monárquica como una entidad con *significatividad* divina.

En la presente comunicación, proponemos realizar una exégesis de la condición sagrada del *cuero* monárquico de manera sincrónica, retomando una serie de pasajes de dos relatos míticos mesopotámicos – *El descenso de Inanna al Inframundo* y el *Enūma Eliš* – y un fragmento del *Código de Hammurabi*. El objetivo de nuestra investigación estriba en delinear, a partir de la noción eliadeana de “metafísica lunar”, las propiedades escatológicas que permean la cosmovisión mesopotámica, a fin de mostrar cómo ritualmente – a través de un *rite de passage* – el rey-neófito abandona un *status* anterior para renacer ontológicamente en el mundo sagrado. Una apreciación apoteótica del *hieros gamos* y de los restantes rituales que integran el *zigmuk* nos permitirán repensarlos no sólo como determinantes para la renovación del ciclo cósmico, sino también como un constructo iniciático. Por ende, la muerte a la condición *profana* del rey admite su participación de la *multiplicidad sagrada*, identificándose *multívocamente* con Inanna, Dumuzi y Enlil-Marduk.

En diversas fuentes – ya sean inscripciones reales o textos literarios – los dioses reclaman el dominio de los Cielos y la Tierra, arrogándose ciertos rasgos híper-sensualistas. En un *Cono de Ur-Nammu* se afirma:

^d En-lil ₂	<i>Para Enlil,</i>
lugal-kur-kur-ra	<i>rey de todas las tierras [o países],</i>
lugal-a-ni	<i>su rey</i>

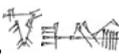
¹ El posicionamiento claramente materialista de Oppenheim es opuesto al que perseguimos en la presente comunicación. Para dicho autor, no tendría que hablarse de una “religión mesopotámica”, sino más bien de una “literatura mesopotámica”, que debería ser estudiada no “por el historiador de las religiones, sino más bien por el crítico literario” (2003 [1964]: 176).

Ur - ^d Nammu	<i>Ur-Nammu,</i>
lugal ^{šeš} Ur im ₅ ^{ki} -ma	<i>rey de Ur,</i>
lugal Ki-en-gi Ki-uri-ke ₄	<i>rey de Súmer y Akkad,</i>
e ₂ -a-ni	<i>su templo</i>
mu-na-du ₃	<i>construyó [para él].</i>

[...]

[*Cono de Ur-Nammu. Tomado de HAYES 2000: 83*]

El primer término que se desprende del protocolo real mesopotámico es *lugal-kur-kur* (“rey de todas tierras o países”) atribuido a Enlil y, posteriormente, el mismo gobernante *Ur-Nammu* también lleva el epíteto real de *lugal*. Esta analogía semántica denuncia el carácter sagrado de la ‘realeza’, pero además, que existe una «proyección» óptica del término y que no se manifiesta *sub specie aeternitatis*: es decir, hay una determinación del significado, dado el carácter personificado con el que se lo representa. En este sentido, existiría una figuración decretada en cuanto a la institución monárquica, ya que hablaríamos siempre de ‘realeza de *un* gobernante específico’ y no en términos generales.

No obstante, encontramos ejemplos notorios de formulaciones abstractas – tanto en súmer como en acadio –, utilizando el prefijo  (*nam*) en conjunción con un sustantivo, adjetivo o verbo. Por ejemplo, , *nam-lugal/šarrūtum*, y , *nam-dingir*, significan respectivamente “realeza” y “divinidad” (*MEA*: 79). Sin embargo, este tipo de conceptualizaciones abstractas se introducen en enunciados como “*en ejercicio de mi ‘realeza’*”, donde el *mi* determina el uso y concretiza a la vez el sentido de la expresión. Asimismo, el título regio , *lugal kiš*, “rey de Kiš” y en acadio *šarrū kiššatim*, “rey de la totalidad (o del universo)” (*MEA*: 151), se refiere a la totalidad de territorios conocidos y/o controlados por las ciudades-estado súmeras (y posteriormente por Akkad)².

En otra fuente literaria, se revela la apropiación, por parte de Inanna, del dominio completo sobre el mundo, luego de que Enlil le confiriera la ‘soberanía’ propiamente dicha:

² La anterior discusión semántica puede verse en nuestra obra conjunta sobre lenguas del Cercano Oriente antiguo, cf. PEREYRA *et al.* 2011: 136.

^dMu-ul-lil₂-le an ma-an-ze₂-eĝ₃ ki <ma-an-ze₂-eĝ₃>

Mullil [i.e. Enlil] me dio el Cielo, me dio la tierra.

me-e ^d<Ga-ša-an-an-na-ĝen>

¡Yo soy Gašannana [i.e. Inanna]!

na-aĝ₂-u₃-mu-un ma-an-ze₂-eĝ₃

Él me dio el señorío [o dignidad de en]

na-aĝ₂-ga-ša-an /ma-an\ -ze₂-eĝ₃

Él me dio la señoría [o dignidad de nin]

[Una balbale a Inanna: *Inanna F. Tomado de ETCSL c.4.05.6: 4-7*]

El pasaje citado – escrito en dialecto *Emesal* – muestra cómo el dios de la guerra Enlil, le cede a Inanna una especie de doble tutela en la Tierra; esto es, la na-aĝ₂-u₃-mu-un y la na-aĝ₂-ga-ša-an (ambas variantes en *Emesal* de nam-en y nam-nin respectivamente), una de carácter masculino y otra femenina. La apelación a la metáfora de la dualidad redundante en la promiscuidad de género, que circunscribe todas las representaciones mítico-rituales de la diosa Inanna³. La importancia de la monarquía como organismo inmaculado se incorpora a modo de metáfora performativa, tanto en las inscripciones como en las representaciones plástico-figurativas.

Entre las listas de me (𒄠), es decir, las “fuerzas o disposiciones divinas que gobiernan el universo” se le otorga a la monarquía un lugar esencial dentro de la configuración cosmológica. En estos listados, encontramos: al nam-en, el nam-dingir, “la corona exaltada y resistente”, “el trono de la realeza”, “la insignia real”, “el cetro”, etc (KRAMER 1963a: 116). Los me aparecen a modo de consideraciones ontológicas, que prescriben el funcionamiento del cosmos, y resulta interesante el lugar preeminente de la institución real dentro de estas manifestaciones religiosas.

A pesar de la disposición representativa de los me como un fenómeno ininteligible dentro de la religión mesopotámica, se establece una apropiación teleológica de su significado, como en el caso de nam-lugal/šarrūtum – determinando

³ Cf. HARRIS 1991: *passim*. Asimismo, consultar nuestros trabajos sobre el carácter andrógino de dicha deidad mesopotámica: CABRERA PERTUSATTI 2010a y b. En *El descenso de Inanna al Inframundo*, la diosa antes de precipitarse al Kurnugi abandona tanto la “dignidad de en”, como la “dignidad de lagar”: nam-en mu-un-šub nam-lagar mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃ = *La dignidad de en abandonó, la dignidad de lagar abandonó, hacia el Inframundo bajó* (Tablillas Ni 368 + CBS 9800 i-iv, CBS 13932 obv. y rev., CBS 12368 + 12702 + 1275 obv. y rev., Ni 2279 obv. (rev. destrozado). Tomado con modificaciones de KRAMER 1951: 1 y ETCSL c.1.4.1: 6)

el alcance de la acepción. En este sentido, no se plantea una disyunción ontológica entre la *realeza* en sí y el *portador* de la dignidad. El sincretismo entre cargo y funcionario se manifiesta en diversas expresiones protocolares y relatos míticos, e. g.: ^dNanna nam-lugal-zu du₁₀-ga-am₃ ki-za gi₄-ni-ib = “*Nanna, tu realeza que es agradable, ¡regrésala a tu tierra!*” (*Lamentación sobre la destrucción de Ur*: 514 en FOXVOG 2010: 166 – la traducción es nuestra). En el ejemplo anterior se supedita el funcionamiento de la ciudad de Ur al poder ejercido por el dios lunar Nanna, que se lo caracteriza como una potestad “agradable”.

Asimismo, la realeza como afirmación sagrada reclama para sí un atributo propio de los dioses: el “terror”. La forma súmera de la palabra aparece escrita con el signo  (ni₂) y equivale al acadio *puluḫtu* (*CAD* P: 505; *MEA*: 399; *ATS*: 107; *ESG*: 39). La noción de “terror” o “miedo” ante un poder inasequible y celestial recorre diversas fuentes litúrgicas mesopotámicas, donde podemos reconocer expresiones como ni₂-ḫuš₂, “esplendor temible” (*MEA*: 399); ni₂-me-lam₂, “temor radiante” (*ATS*: 107; *ESG*: 39); ni₂-dingir (-/ak/), “miedo del dios” (*SL*: 195); ni₂-te-ḡa₂, “mostrar respeto”, “venerar”, “temer” (*ATS*: 107); ni₂-tuku, “tener respeto o veneración” (*SL*: 196; *ATS*: 107; *ESG*: 39). En las referencias precedentes, la noción de “terror” o “miedo” siempre aparece vinculada con la idea de “veneración” y “respeto”. En efecto, el *mysterium tremendum* o sensación de pequeñez y temor ante un poder omnipotente inaccesible y el *mysterium fascinans*, donde el estremecimiento ante la divinidad se traduce en veneración o respeto (OTTO 1936 [1917]: Caps. IV y VI), se encuentran asociados al término ni₂/*puluḫtu*. Notablemente, el signo  precedido por el determinativo divino () debe leerse ^dIškur, el dios de las tormentas, equivalente al acadio Adad (*MEA*: 399). De este modo, la deidad asociada primigeniamente a las tempestades está ligada dentro de la cosmovisión mesopotámica al principio causante de espanto o miedo ante un poder tremendo e inasible.

El carácter divino del “terror” o, mejor dicho, la capacidad de infundir espanto y temor reverenciado es una prerrogativa de las deidades, compartida en muchos casos con los reyes, e. g.: pu-ul-ḫa-a-tu ḫaššassina elišu kamra = “*Los cincuenta temores son amontonados sobre él [i. e. Marduk]*” (*CAD* P: 506). Otro pasaje interesante es el siguiente: rabātu pul-ḫat-su eli ilī: “*Su terror [el de Ninurta] es más grande [que el de los otros] dioses*” (*CAD* P: 506 y 507). En otros casos, el *puluḫtu* está asociado a los

gobernantes mismos: *RN ana idi pu-luḥ-ti-ia eš-ḥu-ut-ma* = “RN se volvió temeroso de mi fuerza de terror”. Otro ejemplo patente de “temor” inspirado por el monarca aparece en: *agâ gabbi ina pu-luḥ-ti ša emūqu ša bēl šarrāni bēlija* KUR NIM.MA^{ki} *kī mādē murruru marušti itamru pu-luḥ-ti ultēribu* = “Ahora, todo esto [ocurrió] por miedo a las tropas del señor de los reyes, mi señor; los elamitas están demasiado amargados, experimentaron cosas terribles, fueron conducidos a un estado de terror” (CAD P: 508).

Por otra parte, el marcado antropomorfismo de las divinidades aparece resaltado en diversas fuentes literarias – como *El descenso de Inanna al Inframundo* y el *Enūma Eliš*, que analizaremos posteriormente – y en las representaciones plásticas mesopotámicas. La muerte se manifiesta como la condición asequible de todos los seres humanos y no humanos y, así, la ‘antropomorfización’ de las divinidades las asemeja semánticamente a los mortales. La *Weltanschauung* mesopotámica admite la destrucción póstuma de las deidades, las convierte en seres padecientes del mismo *puluḥtu*. Como sostiene Frankfort, “la ‘muerte’ del dios [mesopotámico] no es una muerte con el mismo significado que tiene para nosotros o para los antiguos egipcios. Como el muerto humano, padece sed; y está en el polvo, falto de luz y expuesto a hostiles demonios” (2004 [1948]: 341).

Dentro de las representaciones mítico-rituales del Cercano Oriente, así como también de la Antigüedad Clásica y de otros grupos etnográficos actuales, la expiración de la deidad exhibe no sólo la condición tremenda que recae sobre la simbología divina, sino que denuncia además el carácter dinámico-lunar del propio panteón. El tópico del “dios cautivo, doliente o agonizante” recorre las elucubraciones religiosas mesopotámicas. Como contrapartida, todo “dios doliente” admite una “diosa de luto o plañidera”, que como su “madre-esposa” lamenta su pérdida (FRANKFORT 1958: 144 y 2004 [1948]: 305).

En efecto, la religión mesopotámica se presenta cúlticamente como un fenómeno *dinámico*, donde el derrotero diario de los astros se asemeja a la dualidad vida-muerte. A través de las diferentes manifestaciones religiosas el *homo religiosus* se relaciona con lo *absoluto*, en un intento por socavar la frontera de su propio destino. En este sentido, las prácticas adivinatorias aparecen como una suerte de habilidad para percibir leyes, a las cuales los dioses también se encuentran sujetos (BUCCELLATI 1981: 36). La

capacidad para descubrir las configuraciones astrales, a través de prerrogativas inmutables, está asociada dentro de los textos sapienciales con ciertas divinidades. De este modo, la noción de “sabiduría” está ligada a Marduk – y primordialmente a Ea – quien aparece como una suerte de demiurgo “que asegura el correcto funcionamiento de los planes del Cielo y la Tierra” (BUCCELLATI 1981: 42). Asimismo, la relación naturaleza-dios se describe dentro de la religión mesopotámica a través del empleo de personificaciones o descripciones metafóricas de los fenómenos ambientales y astrales, aludiendo al carácter antropomórfico de las deidades (ROCHBERG 1996: 475 y 476). La significación teleológica de dichas metáforas implica que los dioses: *mušimmu šīmāti mušširu ušurāti musiqu isqēti ša šamê u eršetim* = “[son] los únicos que determinan la naturaleza de las cosas, quienes trazan los designios cósmicos, quienes asignan la suerte para el Cielo y la Tierra” (ROCHBERG 1996: 477).

Por otra parte, el dinamismo cósmico de las representaciones cúllicas mesopotámicas se relaciona con la expresión escatológica de “metafísica lunar”. El *homo religiosus* considera que el astro lunar siempre personifica una entidad femenina, unida al culto de la fertilidad, de la *Terra Mater*. La Luna, en su tránsito celestial, nace, crece, decrece, muere y renace periódicamente y, de esta manera, “valoriza religiosamente el devenir cósmico y reconcilia al hombre con la muerte. El Sol, por el contrario, revela otro modo de existencia: no participa en el devenir; siempre en movimiento, permanece inmutable, su forma es siempre la misma. Las hierofanías solares traducen los valores religiosos de la autonomía y la fuerza, de la soberanía y la inteligencia” (ELIADE 1981 [1956]: 97). La metafísica lunar exalta los principios femeninos de la sociedad. La mujer simboliza la procreación, el crecimiento, la vida, pero también personifica la muerte. De esta manera, el antropomorfismo divino está unido a la noción de “metafísica lunar”, resaltando asimismo el carácter inerte de las deidades mesopotámicas. No obstante, la percepción escatológica no sólo está asociada a la finitud, sino también – a modo de *rite de passage* – a la renovación del ciclo cósmico.

A pesar de estas aproximaciones humanizantes (y hasta endebles) de las deidades – expresadas, por ejemplo, en la metafísica lunar – y de los esbozos fenoménico-religiosos que explicitan la sacralización de los monarcas – como los paralelismos empático-semánticos en el empleo de titulaturas protocolares semejantes y

de atribuciones divinas (*puluhtu*) – diversos autores han negado la existencia de una realeza mesopotámica deificada o la han planteado parcialmente.

Uno de los primeros abordajes sobre la realeza mesopotámica es el de Labat (1939), quien destaca las tipologías religiosas de la institución. Para dicho autor, “*nous avons également constaté que cet aspect religieux n’était pas seulement un des côtés du pouvoir royal, mais qu’il constituait le caractère essentiel de la royauté. Tous les actes du souverain avaient une signification ou une intention religieuse*” (1939 : 361). Asimismo, sostiene que dentro del personaje real se cristalizan dos concepciones: por un lado, el origen divino del poder real y, por otro, la imposibilidad de cualquier hombre, más allá de su papel como monarca, de posicionarse como un dios (1939: 361). Sin embargo, “el rey es un mortal que asume un poder divino” (1939: 361). Por otra parte, Labat destaca el fenómeno de la deificación monárquica durante la dinastía de Akkad, que continúa y se profundiza en época neosúmera y culmina en el período paleobabilónico, aunque resurge con matices durante la dinastía casita (1939: 372). Este modo de *consacratio* del soberano tendría su justificación empírica en el uso del determinativo divino delante de los nombres de los monarcas, en la construcción de un culto funerario a los reyes difuntos, en la aparición de una himnología real, etc (1939: 372).

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

Por otra parte, el planteo de Jones (2005) es bastante diferente de los anteriores autores. En primer lugar, considera que el tema de la sacralización del monarca se reduce a un período determinado, que abarca los ss. XXII a XX a. C (2005: 330). Asimismo, establece una dicotomía entre lo que sucede desde antes de época

paleobabilónica hasta el final de la misma (2004-1595 a. C.) y el primer milenio a. C (2005: 331). El autor considera que durante el período paleobabilónico el monarca aparece en las fuentes con un rol cósmico-ritual muy marcado, i.e. a modo de garante del orden universal (2005: 331).

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

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

En cuarto lugar, un trabajo reciente sobre los aspectos divinos de la monarquía es el de Cooper (2008), quien sugiere que la realeza mesopotámica “fue siempre sagrada, pero raramente divina” (2008: 261). Por lo tanto, la deificación de monarcas como Naram-Sîn o Šulgi debe ser repensada como un fenómeno contingente, asociada más que con la victoria, con el fracaso y el colapso final de ambos reinados, ya que ambas elucubraciones divinas ocurren no al comienzo sino en el momento cúlmine y desastroso de ambos gobiernos (2008: 262).

Nuestro trabajo persigue una línea de análisis diferente a las anteriores, ya que partiendo de la noción de “metafísica lunar” de Eliade (1981 [1956]) y de *rite de passage* de Van Gennep (2008 [1909]), pretendemos reflexionar sobre las modalidades de la *consacratio* divina del monarca – i.e. su iniciación o *múltiple integración* al mundo sagrado – que se manifiestan en algunos textos religiosos y otros legales. En un

artículo anterior, realizamos un análisis estructuralista de una placa votiva de Ur-Nanše con el objetivo de delimitar los elementos iconográficos estructurales, para luego focalizar en los aspectos semánticos, a fin de localizar los matices simbólicos de la placa, que dieran cuenta de las modalidades de la divinización del monarca (CABRERA PERTUSATTI 2009). En la presente comunicación focalizaremos llanamente en los elementos empático-hermenéuticos – como ya lo hicimos en otras oportunidades (CABRERA PERTUSATTI 2010 a y b; CABRERA PERTUSATTI y NÚÑEZ BASCUÑÁN 2010) –, que nos permitan decodificar los mecanismos propios de la *múltiple integración divina* del monarca a través de la *multívoca corporeidad real*.

2. La multiplicidad sagrada real y el acceso escatológico-iniciático del monarca

2.1. El *hieros gamos* entre Inanna-Dumuzi: El *rite de passage* del consorte muerto y la transformación del cuerpo real

La celebración del *hieros gamos* entre la diosa Inanna – asociada a la fertilidad y la guerra – y el monarca de una respectiva ciudad mesopotámica aparece plasmado en diversas composiciones litúrgicas. Asimismo, la representación del matrimonio sagrado es reconocida en varias improntas de sellos cilindros del Dinástico Temprano III (Fig. 1). El pictograma , que se lee correspondientemente na_2 , significa “acostarse”, “dormir” (MEA: N° 431; ATS: 105) y se corresponde figurativamente con las imágenes de la orgía ritual, donde se alude de manera llana a un culto de la fertilidad.



(a)



(b)

Fig. 1: El *hieros gamos* en improntas de sellos cilindros. La (a) es del Dinástico Temprano III y la (b) de época protoimperial

[Tomado de FRANKFORT 1955: figs. 340 y 559]

La conmemoración de la hierogamia está vinculada con la noción de renovación del ciclo cósmico y, por lo tanto, se la practica durante el za_3 -mu, cuando se *reitera* ritualmente la cosmogonía y los *actores* involucrados se asocian con los ancestros divinos *ab origine*. Las descripciones del matrimonio sagrado conservadas provienen, en su mayor parte, de textos literarios – alternando en estos las etapas que engloba la

unión ritual – (KRAMER 1963b: 490), aunque también puede reconocerse en varias inscripciones de época temprana⁴.

En *El descenso de Inanna al Inframundo* se relata la *circulación ritual* de la diosa de la fertilidad por algunos santuarios mesopotámicos, para luego descender al *Kurnugi* (CABRERA PERTUSATTI 2010a: *passim*). La metáfora del *descenso* equivale a una suerte de transfiguración chamánica, donde el ritualista – en este caso, Inanna – puede acceder a otros niveles cósmicos, empleando diferentes “técnicas extáticas”, a fin de provocar dicha fractura ontológica de planos (ELIADE 1960 [1951]: 21). Además, el descenso de la deidad es un proceso negador de la existencia, i.e. des-identificador, a modo de etapa liminar. El posterior *ascenso* de la divinidad corresponde a la modalidad ulterior de la «posibilidad-de-ser», cuando Inanna se reintegra socialmente (Cf. CABRERA PERTUSATTI y NÚÑEZ BASCUÑÁN 2010).

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

sipad-de₃ gi-gid₂ gi-di-da⁵ igi-ni šu /nu\ -mu-un-tag-ge-ne

El pastor ya no tocó ni su oboe doble, ni su flauta en presencia de él⁶.

igi mu-un-ši-in-bar igi-uš₂-a-ka

Ella lo miró [es decir, Inanna a Dumuzi] [con] “la mirada de la muerte”.

inim i-ne-ne inim lipiš-gig-ga

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

gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga

⁴ Existen dos inscripciones de Ur-Nanše, que se refieren al *hieros gamos*, donde el personaje principal es la diosa Nanše. Una de ellas dice: “*Ur-Nanše, rey de Lagaš, hijo de Gunidu, hijo de Gur-Sar, el templo de Nanše construyó. A Nanše él talló, como una estatua la esculpió. Nanše como una estatua a comienzos del año entró en el templo. Cuarenta hieródulos, esposos de Nanše, como sus sacerdotes principales, él escogió. El canal Edin construyó. Los cuartos de las mujeres construyó; el zigurat de siete pisos construyó; el muro de Lagaš construyó [...]*” (Cf. GRUBER 1948: 72). La otra cuenta: “*Ur-Nanše, rey de Lagaš, hijo de Gunidu, hijo de Gur-Sar, el templo de Nanše construyó, talló (la estatua de) Nanše, cavó el canal [...], para Nanše hizo entrar el agua del canal [...], talló el Eš-ir. Él escogió por los presagios a Ur-nimin como esposo de Nanše [...]*” (SOLLBERGER y KUPPER 1971: 45).

⁵ Quizás gi-gid₂ y gi-di-da no hagan referencia a dos términos distintos sino a un mismo concepto. El primero, gi-gid₂, puede significar “junco”, “caña”, “tubo” aunque también alude a un tipo de instrumento musical, tal vez una flauta o un oboe doble (MEA: 85; ESG: 18). El otro, gi-di-da, también es un instrumento musical, acaso una flauta de caña (ESG: 18). Asimismo, ambos pueden referir a un tipo de instrumento de viento hecho de caña, utilizado por los pastores.

⁶ El verso anticipa la muerte de Dumuzi, que ocurrirá más adelante. El aniquilamiento de la deidad se expresa a través de un carácter devocional “fascinante” más que “tremendo” (JACOBSEN 1962: 211).

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

en₃-še₃ tum₃-mu-an-ze₂-en

“¿Hasta cuándo? ¡Llévenselo!”

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

La pura Inanna entregó al pastor Dumuzi en sus manos [es decir, a los demonios].

[Tablilla YBC 4621 obv. y rev. Tomado con modificaciones de KRAMER 1951: 14 y ETCSL c.1.4.1: 353-358]

En este sentido, la trasmigración de la vida a la muerte de la diosa equivale a un renacimiento ritual, i.e. el pasaje hacia una nueva modalidad existencial. El aspecto inerme de la deidad, cede ante su carácter tremendo. Inanna no sólo personifica míticamente a la vida, sino también a la muerte, manifestando el dinamismo propio de la religiosidad mesopotámica⁷. Además, la deidad revela en ese tránsito dual de ‘expiración’ y ‘reincorporación’ su apariencia ‘lunar’. Según Eliade, “si las primeras intuiciones cósmicas de la Mujer, la fertilidad y el agua se relacionan con la Luna, lo mismo sucede con la muerte. La Luna muere, permanece durante tres días en la oscuridad y después resucita. Los granos también se entierran, quedan algún tiempo debajo de la tierra (noche, oscuridad, matriz) y sólo después surge una nueva planta. El hombre muere, es enterrado, algunas veces su alma va a la Luna, pero también él resucita, así como han ‘resucitado’ la Luna y la vegetación” (2010: 19).

La identificación mítica de Inanna con el astro nocturno explica la realidad multifacética con la que se la representa. La dualidad vivo-muerto, arriba-abajo forma parte de la simbología religiosa de la “metafísica lunar”. La transfiguración nefasta de la diosa convierte a su paredro en víctima y lo subyuga a su *dinamismo* lunar. Por lo tanto, Dumuzi se transforma míticamente en “dios doliente”, luego de ser condenado a muerte. De este modo, la representación mítica del *hieros gamos* adopta una connotación iniciática, donde el neófito muere a una existencia anterior para renacer ontológicamente en el mundo sagrado⁸.

⁷ La naturaleza destructiva de Inanna, así como también de su correspondiente acadia Ištar, se explicita en distintas fuentes mesopotámicas, e.g.: du₁₄ (LÚXNE) igi.sùh.[sah₄] [gaba(?)].ri erim.ḫuš giš.giš.lá^dInanna za.k[am] : *šaltum ša-aḫ-ma-áš-tum maḫ[ārum] anantum u šaggaštum kūma Iš[tar]*: “Oh, Inanna-Ištar, tú eres contienda, rebelión, confrontación, lucha y carnicería” (CAD S: 65).

⁸ La noción de “metafísica lunar” y, por tanto, de dinamismo iniciático-proyectual se relaciona con el concepto de “escatofanía”, empleado por Núñez Bascuñán (2010: *passim*). La “escatofanía” – que se

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

En definitiva, la muerte de Dumuzi se asemeja claramente a un ritual iniciático, donde la separación del neófito de su madre se expresa a través de un duelo ritualizado, como se evidencia en algunos grupos etnográficos actuales. Por ejemplo, “en casi todas las tribus australianas, las mujeres están convencidas de que una divinidad hostil y misteriosa va a matar y devorar a sus hijos, divinidad de la que desconocen incluso el nombre, de la que sólo han oído la voz [...] Les aseguran, claro está, que la divinidad no tardará en resucitar a los novicios en forma de hombres adultos, es decir, iniciados. Pero, de todos modos, los novicios mueren a la infancia [...]” (ELIADE 2008 [1959]: 23).

La ‘desaparición’ ritual del rey durante el z_{a_3} -mu implica su equiparación simbólica con Dumuzi, en calidad de “dios doliente”, esposo sagrado de Inanna. Asimismo, la hierogamia supone que la expiración del rey, i.e. su transfiguración escatológica, era un *rite de passage*, que entraña la muerte del *status* no divino del monarca por su ensambladura con lo numinoso. Como afirma Eliade, “[el ritual iniciático] se trata de una muerte a la condición profana, entendida a la vez como transformación en ‘espíritu’ y como comienzo de una nueva vida – comprable, por tanto, a la de los recién nacidos” (2008 [1959]: 31). Además, el *hieros gamos* posibilita la ‘identificación’ e ‘integración’ sacro-cósmica del soberano al dualismo lunar que explicita la naturaleza de Inanna, a través de su fusión ritual con Dumuzi.

2.2. La victoria de Marduk: La muerte de la madre

El *Poema de la Creación Babilónico* o *Enūma Eliš* es una composición litúrgica mesopotámica, que representa la ‘canonización’ mítica del dios Marduk,

explica a partir de la idea de hierofanía eliadeana – señala la «posibilidad-de-ser» del muerto, es decir, su proyección de ultratumba, el «querer-ser-ahí-con», la (re-)integración del difunto a través de prácticas rituales específicas.

atribuyéndosele ciertos rasgos propios de la deidad súmera de la guerra Enlil. En efecto, el *Enūma Eliš* se manifiesta a modo de constructo litúrgico exaltador de las hazañas de Marduk, pero retomando – o sintetizando – otras composiciones literarias de la tradición mesopotámica. La polifonía textual o articulación intertextual del poema (SERI 2006: 516-517) con otras obras religiosas – como las listas de nombres divinos – se evidencia en la atribución de ciertos epítetos a Marduk que pertenecen a otras deidades: e.g., *bēl mātāti*, que se adjudica primigeniamente tanto a Enlil como a Anu (2006: 508).

La victoria de Marduk sobre Ti’amat – el caos acuoso primordial – ha suscitado y suscita diversos abordajes. Algunos teóricos proponen, que el enfrentamiento entre ambos es el resultado de la coalición entre dos fenómenos de la naturaleza, como la tormenta (Marduk) y el mar (Ti’amat) (JACOBSEN 1968: 106 y 107)⁹. En el poema, la victoria de la deidad babilónica es narrada de la siguiente manera:

59. *e-gir zib-bat-sa dūr-ma-ḥ[i-š] ú-rak-kis-ma*

*Retorció su cola [i. e. Marduk a Ti’amat], la ató a la “Gran Cinta”*¹⁰

64. *[uš-par-ri]r sa-pa-ra-šú ka-liš uš-te-ši*

Él desplegó su red, la soltó completamente

[Tablillas S.U.51/98 (STT, I, 12) y Rm.395 (STC, II, pl. LXII). Tomado de LANDSBERGER y KINNIER WILSON 1961: 160 y 161; GEYER 1987: 169 y 170]

La aniquilación de Ti’amat, descrita como el principio informe y a la vez dador de vida, puede ser repensada como una suerte de ritual iniciático. En diferentes grupos etnográficos, un ser monstruoso posibilita la iniciación de los neófitos, ya que se los “traga” y los “resucita” (ELIADE 2008 [1959]: 29 y 57). En el *Enūma Eliš*, el ser monstruoso personifica el caos primordial y, a la vez, se lo caracteriza como un umbral femenino. En efecto, Ti’amat es considerada como una suerte de ‘madre’, que debe ser sacrificada para que tenga lugar la creación *in illo tempore*. Asimismo, como afirma Eliade, la exaltación de la violencia en los iniciados sobre la madre se manifiesta en

⁹ La postura de Jacobsen es interesante, dado que se centra en el estudio de los teónimos Marduk y Ti’amat.

¹⁰ Según Geyer, la “Gran Cinta” – en acadio *durmāḥu* – “era una especie de alambre telegráfico cósmico, al que las estrellas tenían que ser atadas para continuar su curso. El dios encargado de esta operación (DINGIR LUGAL DUR MAḤ) llevaba el título de ‘Rey-Lazo de los dioses-Señor del Durmahu’ (*šarrūti šurbū ilī bēl durmāḥi*) y era una persona importante, ‘preeminente en realeza, fuerte y exaltado entre los dioses’ (*šarrūti šurbū an ilī ma’adiš šīru*)” (1987: 170).

diversas prácticas rituales africanas y australianas. El pasaje a la adultez implica la ruptura del lazo madre-hijo, simbolizado de manera brutal con la humillación e incluso la muerte de la mujer (2008 [1959]: Caps. I y II).

Otra característica interesante dentro del *Enūma Eliš* es el uso del epíteto *mummu*. Para Deimel, la palabra *mummu* tendría su origen en un participio súmero reduplicado, *mud-mud*, donde *mud* significaría respectivamente “dar a luz” (cf. HEIDEL 1987: 99-100). Dentro del poema encontramos un personaje llamado Mummu, relacionado también con el caos y la confusión *ab origine*, que acompaña a Apsû y Ti’amat. Asimismo, el apelativo *mummu* es utilizado en relación al dios de la creación Ea y también a Marduk (^d*mu-um-mu ba-an*, quien se convertirá en creador del Cielo y de la Tierra a partir del ‘sacrificio’ de Ti’amat) (1987: *passim*). Finalmente, la victoria de Marduk supone la fijación de la cosmogonía y el fin del caos, es decir, la muerte de la madre y el ‘nacimiento’ de la condición real del dios babilónico. Además, la ‘ordenación’ *in illo tempore* admite la *con-sagración* simbólica de la deidad dentro del panteón mesopotámico, tanto como rey de los dioses, así como también en calidad de progenitor de la humanidad:

97. [ina me-la]m-me šar-r[u-ti-šu]
 [En su re]al halo [él...]

98. iš-ši-ma mi-iṭ- ṭa im-n [a-šu ú-šá-xi-iz]
 Alzó la maza de batalla, hi[zo que su mano derecha la sostuviera]

99. iš-kun UGU x []
 Ubicó sobre [su espalda el arma]

100. uš-par šul-me []
 [Empuñó] el cetro del bienestar [en su mano izquierda]

[Tablillas K.3445+Rm.396 (Delitzsch 51-53; CT, XIII, 24-25); K.14949 (CT, XIII, 24) y Rm.395 (STC, II, pl. LXII). Tomado de LANDSBERGER y KINNIER WILSON 1961: 160-163]

La ‘entronización’ de Marduk equivale a la ordenación del cosmos, que durante la celebración del *Akîtu* corresponde semánticamente a la liberación del ‘dios cautivo de la montaña’ y la entrega al monarca de las insignias reales. Por lo tanto, el período *liminar* – cuando al soberano se lo expropia ritualmente de los símbolos reales – implica la ausencia de taxonomías y, así, el neófito-rey permanece inclasificado. La victoria de

Marduk, en el plano litúrgico, supone la *con-sagración* del gobernante y su identificación con la deidad, ya que la *performance* ritual significa la *repetición* de la cosmogonía y la asimilación del monarca con la obra ordenadora *ab origine*.

Por otra parte, la exaltación mítico-ritual de Marduk dentro del *Enūma Eliš*, a través de diversos epítetos, señala la construcción de una genealogía, que aparecerá cuando el ‘hijo’ se transforme en ‘rey’ y se lo glorifique con cincuenta nombres (SERI 2006: 517). Como afirma Van Gennepe, la “entronización” es equiparable a un rito iniciático, e incluso el “sucesor” puede dar muerte a su “predecesor” – como el niño que humilla/mata a la madre en algunos grupos etnográficos actuales o Marduk a Ti’amat en el *Poema de la Creación* –, y siempre existe “entrega y apropiación de los *sacra*, aquí llamados *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]: 157).

Además, el título súmerico *lugal-dim₃-mer-an-ki-a* (“rey de todos los dioses”) y el acadio *bēl ilānī ša šamē u eršetim* (“rey de los dioses del cielo y de la tierra”) (SERI 2006: 511) asemejan semánticamente a Marduk con Enlil, quien aparece en las inscripciones de Ur III como *lugal-kur-kur* (“rey de todos los países”). Y en efecto, la proclamación de cincuenta nombres para Marduk responde a la apoteosis de la divinidad dentro del panteón mesopotámico, que reemplaza al súmerico Enlil como instaurador del orden *in illo tempore* (2006: 515 y 518). De este modo, durante el Año Nuevo, la repetición de la cosmogonía simboliza para el monarca asumir el papel del dios-ordenador-creador; es decir, su *múltiple identificación* con Enlil-Marduk.

2.3. El “rey de justicia”: La solarización del cuerpo real

Finalmente, el último texto que proponemos analizar es el llamado *Código de Hammurabi*, del que hemos extraído algunos pasajes de su “Prólogo”. El nivel discursivo del mismo resulta interesante, dado que enseña y resalta la actitud auto-apoteótica del monarca, característica compartida con la himnología y los textos sapienciales y adivinatorios mesopotámicos (ZACCAGNINI 1994: 280). La glorificación del rey, desde nuestro enfoque, supone la deificación de su persona, apelando a diferentes metáforas y epítetos divinos, e.g. su asimilación al dios solar Šamaš:

Col. II: 68. SA - PAR₄(KISAL)– sapāru – na-ki-rī

[Soy] red para los enemigos

Col. III: 16. i-lu LUGAL-šu

[Soy] el dios de los reyes

Col. V: 4. ^dUTU-šu

[Soy] el Sol [¿Šamaš?] de...

Col. V: 5. KA₂ - DINGIR - RA^{ki}

... Babilonia

[Pasajes del “Prólogo” del Código de Hammurabi. Texto cuneiforme en BERGMAN 1953: 2-3. La transliteración y la traducción es nuestra]

La caracterización-personificación de Hammurabi como una suerte de “red para los enemigos” implica la adjudicación de un claro elemento divino (CAD S: 161-163). En el *Enūma Eliš*, Marduk es quien despliega una “red” para atrapar y aniquilar a Ti’Amat y, en *La Estela de los Buitres*, Ningirsu dispone de la red šuš-gal a fin de sojuzgar a los habitantes de Umma. En este sentido, el ditirambo de Hammurabi lo pone en un plano ecuaníme con la deidad solar y de la justicia Šamaš (el Utu súmero). Por consiguiente, la apelación a la “red” y la autoafirmación como “Sol de Babilonia” señalan el carácter *normativo* del soberano, a modo de ordenador *ab origine*. En una composición literaria súmera se aclaman los rasgos vindicativos de la deidad solar, en calidad de protector de la viuda y el niño abandonado:

^dUtu ama-bi-me-en ^dUtu a-a-bi-me-en

Utu, tú eres la madre de ellos, Utu, tú eres el padre de ellos,

^dUtu nu-sik-ke₄ ^dUtu nu-mu-su-e

Utu, el niño abandonado, Utu, la viuda,

^dUtu nu-sik-ke₄ a-a-ni-gim IGI-bi ma-ra-pa₃

Utu, el niño abandonado te mira como su padre,

^dUtu nu-mu-su-e ama-bi-gim šu-gi₄-gi₄(?)¹¹-bi-me-en

¹¹ Jacobsen traduce dicha oración de la siguiente manera: “*Utu, for the widow you are like her mother bringing her again into custody*” (1993: 65). El verbo gi₄ significa respectivamente “regresar”, “enviar (de regreso)”, “rechazar”, “volcar”, “restaurar”, “volver”, “reclamar”, etc (SL: 80; ATS: 86 y 87). El aspecto marû del anterior es gi₄-gi₄ (SL: 80). Asimismo, la forma compuesta šu (-a)...gi₄ (-gi₄) adopta el sentido de “entregar”, “transferir”, “retornar”, “traer de regreso”, “responder”, “asegurar”, “repetir”, etc (SL: 264; ATS: 117; ESG: 51). En el caso citado, el verbo señala la vuelta a un estadio anterior a la viudez. Jacobsen sostiene que el dios Utu desempeña el papel de una madre casando a sus

Utu, para la viuda tú eres como su madre regresándola [a un estadio anterior]

[Tablilla BM 23631-Columna IV. Tomado de JACOBSEN 1993: 64-65]

No obstante, en el “Prólogo”, la auto-proclamación de Hammurabi, a través de la forma ^dUt_u-š_u, denuncia su equiparación con el dios del Sol, por el empleo del determinativo divino que transforma al sustantivo común en un teónimo. Asimismo, la expresión *ilu* LUGAL-š_u, “[soy] el dios de los reyes”, manifiesta la condición sagrada del monarca, pero sin embargo, diversos autores niegan dicha premisa y lo colocan como un simple representante de la ley (ZACCAGNINI 1994: 269-270). Creemos que la expresión “rey de justicia” determina que el soberano no es un llano vehículo legal – a modo de interlocutor – sino que encarna la justicia por antonomasia, su cuerpo simboliza el orden, lo normativo, reglado y estable, i.e. su ser está morfológicamente *solarizado*.

3. A modo de balance

La ‘muerte’ a la condición profana y el (re-)*nacimiento* divino del monarca admiten diversas modalidades rituales, mediante las cuales el *cuerpo real*, como elemento dinámico, se somete a la transitoriedad y circularidad de la “metafísica lunar” y *se identifica multívocamente* con Inanna, Dumuzi y Enlil-Marduk. La noción de *múltiple integración divina* señala el carácter polisémico-polifónico del cuerpo monárquico y su transfiguración litúrgico-escatológica a modo de *rite de passage*; es decir, el abandono del *status* anterior y la regeneración ontológica en el mundo sagrado.

Como vimos en *El descenso de Inanna al Inframundo*, el *hieros gamos* entre la diosa y Dumuzi se manifiesta no sólo como una modalidad regenerativa sino también destructiva del cuerpo real. En efecto, el monarca como “dios doliente” – i.e. en el papel de consorte de Inanna – experimenta la sujeción transitivo-liminar para *integrarse* a la *multiplicidad sagrada*, arrojándose *a posteriori* los atributos de la diosa y su paredro. Asimismo, el *Enūma Eliš*, que se recita durante el Año Nuevo, expresa que el soberano, en calidad de Enlil-Marduk; esto es, como el ‘hacedor’ de la cosmogonía *in illo tempore*, participa de la transubstancialidad cósmica a través del ‘sacrificio de la madre’ – simbolizado ritualmente con la matanza de un animal, a modo de pasaje hacia

hijos e hijas, i.e. arregla el nuevo matrimonio de las viudas, entregándolas en custodia de un hombre en particular (1993: 67).

la ‘adulter’ (*consagratio* real mediada por la “entrega y apropiación de los *sacra*”). En último lugar, el *Código de Hammurabi* representa discursivamente una auto-transferencia de atributos divinos, imponiéndose una auto-representación exaltada del cuerpo real. En este sentido, la equiparación entre rey y sol, o entre justicia y gobernante, admite la *integración* del monarca en la *multiplicidad sagrada* dada su identificación con Šamaš-Utu.

En definitiva, el cuerpo monárquico está ligado ritualmente a los caracteres dinámico-lunares del panteón mesopotámico. La exaltación de estas modalidades escatológico-transitorias se expresa durante el Año Nuevo, cuando las propiedades *multívocas* de la corporeidad real dejan traslucir la *múltiple participación sagrada* del soberano como esposo de Inanna, durante el *hieros gamos*, y como creador de la cosmogonía, i.e. como Enlil-Marduk. Asimismo, el rey como garante del orden – o como ordenador *ab origine* – se identifica con la deidad solar de la justicia.

4. Abreviaturas

<i>ATS</i>	JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 2002. <i>Antología de textos sumerios</i> . Madrid: Ediciones de la UAM.
<i>BA</i>	<i>The Biblical Archaeology</i> , Filadelfia.
<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>ECTSL</i>	BLACK, J.; CUNNINGHAM, G.; FLÜCKIGER-HAWKER, E.; ROBSON, E.; y ZÓLYOMI, G. 1998. <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> . Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford.
<i>ESG</i>	FOXVOG, D. A. 2008 (M. CIVIL 1967). <i>Elementary Sumerian Glossary</i> . California: University of California at Berkeley.
<i>HR</i>	<i>History of Religion</i> , Chicago.
<i>JANES</i>	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i> , Nueva York.
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , New Haven.
<i>JCS</i>	<i>Journal of Cuneiform Studies</i> , New Haven-Baltimore.
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.

<i>JWCI</i>	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i> , Londres.
<i>MEA</i>	LABAT, R. y MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. <i>Manuel d'épigraphie akkadienne</i> . París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
<i>PAPS</i>	<i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> , Filadelfia.
<i>SL</i>	HALLORAN, J. A. 2006. <i>Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language</i> . Los Ángeles: Logogram Publishing.
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i> , Leiden.

5. Bibliografía

AA. VV. 2005 [1956]. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press. Vol. 12/P.

BERGMANN, E. 1953. *Codex Hammurabi. Textus primigenius*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.

BLACK, J.; CUNNINGHAM, G.; FLÜCKIGER-HAWKER, E.; ROBSON, E.; y ZÓLYOMI, G. 1998. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford.

BUCCELLATI, G. 1981. "Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia". *JAOS* 101: 35-47.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2009. "El lenguaje de los templos". En *XII Jornadas/ Departamentos de Historia*. Bariloche: Universidad Nacional del Comahue, 28 al 31 de octubre de 2009. Publicación en CD-ROM.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2010a. "La doble configuración chamánica de Inanna en su descenso ritual: rutas de circulación 'lunar' en el espacio sagrado mesopotámico". Ponencia presentada en *I Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser": "El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente"*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7, 8 y 9 de octubre de 2010.

CABRERA PERTUSATTI, R. 2010b. “La ‘circulación ritual’ hacia el *Kurnugi*. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna”. Ponencia presentada en *IV Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades*. Buenos Aires: Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 22 y 23 de octubre de 2010.

CABRERA PERTUSATTI, R. y 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 *III Jornadas de Investigación y II Jornadas de Extensión*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La República, 22, 23 y 24 de noviembre de 2010. Publicación en CD-ROM y electrónica.

COOPER, J. 2008. “Divine Kingship in Mesopotamia, a fleeting phenomenon”. En N. BRISCH (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Oriental Institute Seminar Number 4 – University of Chicago.

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

ELIADE, M. 2008 [1959]. *Muerte e iniciaciones místicas*. La Plata: Terramar.

ELIADE, M. 1960 [1951]. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Bs. As.: FCE.

ELIADE, M. 2010. *Una nueva filosofía de la luna*. Madrid: Trotta.

FOXVOG, D. A. 2008 (M. CIVIL 1967). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley.

FOXVOG, D. A. 2010. *Introduction to Sumerian Grammar*. California: University of California at Berkeley.

FRANKFORT, H. (con un capítulo de Th. JACOBSEN). 1955. *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region*. Chicago: The University Chicago Press.

FRANKFORT, H. 1958. “The Dying God”. *JWCI* 21: 141-151.

FRANKFORT, H. 2004 [1948]. *Reyes y dioses: un estudio de la religión del Oriente Próximo en la antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza.

GEYER, J. B. 1987. "Twisting Tiamat's Tail: A Mythological Interpretation of Isaiah XIII 5 and 8". *VT* 37: 164-179.

GRUBER, J. 1948. "Irrigation and Land Use in Ancient Mesopotamia". *Agricultural History* 22: 69-77.

HALLORAN, J. A. 2006. *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Ángeles: Logogram Publishing.

HARRIS, R. 1991. "Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites". *HR* 30: 261-278.

HAYES, J. L. 2000. *A Manual of Sumerian Grammar and Texts*. Malibu: Undena Publications.

HEIDEL, A. 1948. "The Meaning of Mummu in Akkadian Literature". *JNES* 7: 98-105.

JACOBSEN, Th. 1962. "Toward the Image of Tammuz". *HR* 1: 189-213.

JACOBSEN, Th. 1968. "The Battle between Marduk and Ti'amat". *JAOS* 88: 104-108.

JACOBSEN, Th. 1993. "A Maidenly Inanna". *JANES* 22: 63-68.

JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 2002. *Antología de textos sumerios*. Madrid: Ediciones de la UAM.

JONES, Ph. 2005. "Divine and Non-Divine Kingship". En SNELL, Daniel (ed.): *A companion to the Ancient Near East*. Malden-Oxford-Carton: Blackwell Publishing Ltd.

KRAMER, S. N. 1951. "Inanna's Descent to the Nether World: Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of 'Inanna's Descent to the Nether World'". *JCS* 5:1-17.

KRAMER, S. N. 1963a. *The Sumerians: Their history, culture, and character*. Chicago: The University of Chicago Press.

KRAMER, S. N. 1963b. "Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts". *PAPS* 107: 485-527.

KRAMER, S. N. 1983. "The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa". *BA* 46: 69-80.

LABAT, R. 1939. *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*. Paris : Université de Paris, Faculté des Lettres.

LABAT, R. y MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. *Manuel d'épigraphie akkadienne*. París: Libraire Orientaliste Paul Geuthner.

LANDSBERGER, B y J. V. KINNIER WILSON. 1961. "The Fifth Tablet of Enuma Eliš". *JNES* 20: 154-179.

NÚÑEZ BASCUÑÁN, R. 2010. "Indagación hermenéutica del ritual de apertura de la boca, según los Papiros de Ani y Nebseny y propuesta del concepto de *escatofanía*". Ponencia presentada en *I Jornadas de Avances de Investigación del Instituto de Historia Antigua Oriental "Dr. Abraham Rosenvasser": "El espacio en la arqueología y la historia del Cercano Oriente"*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7, 8 y 9 de octubre de 2010.

OPPENHEIM, A. L. 2003 [1964]. *La antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*. Madrid: Gredos.

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.

PEREYRA, V.; CABRERA PERTUSATTI, R.; CIENFUEGOS, C.; OJEDA, V.; IGLESIAS, A. 2011. *Las Lenguas del antiguo Oriente Próximo. El súmerico y el egipcio clásico*. Buenos Aires: OPFyL-UBA.

ROCHBERG, F. 1996. "Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial Omina". *JAOS* 116: 475-485.

SERI, A. 2006. "The Fifty Names of Marduk in 'Enūma Eliš'". *JAOS* 126: 507-519.

SOLLBERGER, E. y KUPPER, J.-R. 1971. *Inscriptions royales sumeriennes et akkadiennes*. París: Les Éditions du Cerf.

VAN GENNEP, A. 2008 [1909]. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.

ZACCAGNINI, C. 1994. "Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law". *HR* 33: 265-286.