

IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La República, Montevideo (Uruguay), 2011.

# La transubstanciación apolínea del 'rey de justicia': la solarización del cuerpo real a través de la frase dUTU-shu KA2 DINGIR-RAKI.

Rodrigo Cabrera.

Cita:

Rodrigo Cabrera (2011). *La transubstanciación apolínea del 'rey de justicia': la solarización del cuerpo real a través de la frase dUTU-shu KA2 DINGIR-RAKI*. IV Jornadas de Investigación y III Jornadas de Extensión. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La República, Montevideo (Uruguay).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/7>

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



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>.

# “La transubstanciación apolínea del ‘rey de justicia’: la solarización del cuerpo real a través de la frase <sup>d</sup>Utu-šū KA<sub>2</sub> DINGIR-RA<sup>ki</sup>”

Rodrigo Cabrera Pertusatti<sup>1</sup>  
cabrera.pertusatti@gmail.com

## 1. Resumen

En la presente comunicación, proponemos realizar una exégesis de las modalidades simbólicas que posibilitan la percepción-construcción de las *multívocas corporalidades* del rey, manifiestas dentro del llamado *Código de Hammurabi* (época paleobabilónica, c. 1792-1750 a. C.). En nuestra indagación, retomaremos algunos conceptos de la filosofía nietzscheana y la fenomenología, a fin de comprender el fenómeno de la *normativización* del cuerpo real, esto es, la exaltación de los aspectos apolíneos que dan cuenta de un ordenamiento/disciplinamiento del cosmos.

Según la perspectiva nietzscheana, la ley se establece como el fundamento de la justicia y, de este modo, la representación de Hammurabi como un defensor del débil, el huérfano y la viuda remarcarían dichos aspectos reguladores y la *voluntad de poder* que se manifiesta en el plano discursivo. Lo apolíneo aparecería como sinónimo de orden, equilibrio, perfección y racionalidad.

En la concepción fenomenológica de Merleau-Ponty, la pro-yección del «ser-en-el-mundo» estaría mediada justamente por los límites de esa corporalidad, *i.e.* la condición preobjetiva del ser de la que el cuerpo es el vehículo, habitáculo por antonomasia del espacio y el tiempo. Como sostiene dicho autor, “el cuerpo tiene su mundo o comprende su mundo sin tener que pasar por unas representaciones, sin subordinarse a una ‘función simbólica’ u objetivante” (Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, p. 158). Por lo tanto, a través del cuerpo y sus múltiples corporalidades se expresaría la noción de «ser-en-el-mundo», dado que la noción de mundo es inseparable de la idea de sujeto.

En nuestra labor analítica, nos detendremos en algunos pasajes del “Prólogo” donde el cuerpo monárquico aparece ‘solarizado’, *i.e.* equiparado con la divinidad asociada al astro diurno (Šamaš-Utu) y, por tanto, a la justicia. En efecto, los epítetos “rey de justicia” (*šar mīšarrim*) y también “rey justo y recto” (*šar kittim u mīšarrim*), que se arrogan la mayoría de los gobernantes amorreos desde las dinastías de Isin y Larsa expresan la condición apolínea del cuerpo real, presentándolo como una fuerza normativo-social equiparable al dios Šamaš-Utu.

---

<sup>1</sup> Estudiante avanzado de la carrera de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Por otra parte, no sólo la asociación con el dios de la justicia, como en la expresión “[soy] -šamaš- el sol de Babilonia” (<sup>d</sup>Ut<sub>u</sub>-š<sub>u</sub> KA<sub>2</sub> DINGIR-RA<sup>k1</sup>), sino también en otras como “[soy] el dios de los reyes” (*i-lu* LUGAL-š<sub>u</sub>) y “[soy] red para los enemigos” (SA-PAR<sub>4</sub>(KISAL)- *sapāru -na-ki-rī*) se da una construcción auto-exaltada de la imagen real, que se auto-representa como una figura preceptiva del orden cósmico y social. En este sentido, el ditirambo de Hammurabi lo pone en un plano ecuánime con la deidad solar. 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*. Asimismo, entendemos 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*.

## 2. Introducción

La temática del cuerpo ha sido repensada desde la filosofía clásica a la filosofía posmoderna hasta la antropología simbólica y la semiótica de las imágenes, haciendo hincapié en la dualidad ‘cuerpo’ y ‘alma’, *res cogita* y *res extensa*, lo nouménico y lo fenoménico, etc. El abordaje de las multívocas *corporalidades*, que se manifiestan en un mismo cuerpo, puede repensarse como una apertura ontológica, donde el sujeto experimenta en el devenir vital una serie de transformaciones, dando cuenta de su ipseidad, su condición de «ser-en-el-mundo». La presentación del ser siempre se da inefablemente «pro-yectada»; *i.e.* en «estado-de-abierto» o modalidad gerundiva existencial.

En el presente trabajo, partiremos de algunas premisas de la filosofía nietzscheana y la perspectiva fenomenológica de Merleau-Ponty, a fin de reconocer las variabilidades en el tratamiento de la corporalidad del rey en el llamado *Código de Hammurabi*. Analizaremos los cambios introducidos por la primera dinastía babilónica en diálogo con la propuesta nietzscheana sobre los conceptos de lo “apolíneo” y la “voluntad de poder”, así como también con las nociones de «ser-en-el-cuerpo», percepción y construcción de la corporalidad de Merleau-Ponty.

Las líneas de análisis propuestas servirán para dar cuenta del modo en que se establece la *construcción discursiva* del cuerpo monárquico durante la época hammurabiana. Los abordajes sobre la corporalidad han sido aplicados circunscriptamente a sociedades etnográficas, dado que el trabajo de campo antropológico permite realizar un estudio de las maneras en cómo se manifiesta el cuerpo en una determinada cultura y sus respectivas performances. No obstante, los trabajos con sociedades complejas de la antigüedad se

reducen considerablemente, tanto por la carencia como por el tipo de fuentes con las que contamos, ya sean epigráficas y/o pictográficas.

### 3. Lo apolíneo y el «ser-en-el-cuerpo»: aproximaciones metodológicas

El cuerpo se manifiesta como un sitio privilegiado por antonomasia, atravesado por una multiplicidad de experiencias, que reflejan la construcción del «ser-en-el-mundo». En efecto, el cuerpo y sus respectivas corporalidades se construyen históricamente. Como postula Citro, “el cuerpo inevitablemente es atravesado por los significantes culturales y él mismo se constituye en un particular productor de significantes en la vida social” (2006: 46). En el cuerpo se representaban realidades socio-históricas, que pueden reconstruirse haciendo exégesis de las corporalidades que se enuncian a través de determinados discursos.

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

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

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

Para Nietzsche, cuando se coloca el ímpetu o centro de gravedad en el Más Allá, se degrada el valor de lo vital, de lo que verdaderamente poseemos (1996 [1888]: §43, 74).

Por consiguiente, el hombre piadoso, a través de los Evangelios y el Paraíso que promete La Biblia, se concentra en el culto de lo transmundo, lo inasequible en este 'mundo sensible'. En efecto, la salvación de la humanidad no opera en el plano vital y perecedero, sino en lo nouménico, en esa otra 'vida' que promete inmortalidad.

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

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

La novedad de la filosofía nietzscheana radica en la inversión del dualismo platónico, donde el cuerpo se manifiesta como instrumento gnoseológico, *i.e.* como hilo conductor de nuestro conocimiento. Efectivamente, Nietzsche trastoca el rumbo del centro de gravedad epistémico hacia el cuerpo, instituyendo un culto al mismo. Refiriéndose a aquellos que conciben el delirio del Más Allá, Nietzsche afirma que "en verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí. Pero cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predicán trasmundos" (1997 [1883/85]: 59).

Según Nietzsche, la religión como producto del hombre, se erige en el momento en que éste experimenta una especie de "enajenación" y/o conflicto consigo mismo; esto es, cuando considera foráneos ciertos sentimientos debido al frenesí que los envuelve. De este modo, se "genera una sensación de falta de responsabilidad y una atribución a 'otras esferas' - no humanas - de dicho poder" (CRAGNOLINI 2003 [1998]: 59). Por consiguiente, la elaboración de trasmundos no es otra cosa que la negación de la propia decrepitud. Así, el ser deviniente se transforma en un despreciador de la substancia corpórea, entregándose al éxtasis transmundo y repudiando la idea de la existencia terrenal transitoria. La existencia masallática es nada, producto de la demencia humana. Al respecto, Nietzsche

acuña el término *Monotono-theismus*, ya que “estos sistemas ordenados en torno a un ‘dios’ (*Theismus*) inmutable (*Monotono*) son *nihil* desde su misma concepción, porque representan una mentira que no se sabe como tal: la mentira de la creencia en un orden puro, aséptico, trascendente, no cambiante, más allá de la realidad del devenir caótico y mutable” (CRAGNOLINI 2003 [1998]: 62).

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

Asimismo, en la obra nietzscheana temprana, podemos reconocer dos conceptos, que se relacionan con la noción de “voluntad de poder”: lo “apolíneo” y lo “dionisiaco”. En efecto, la “voluntad de poder” y lo “dionisiaco” aparecerían como dos rasgos relacionados con lo inconsciente, pasional y destructivo<sup>2</sup>. Frente a ello, lo “apolíneo” se presenta como el terreno de la razón y la norma, contrario a las manifestaciones irracionales, que el ser humano trata de reprimir. En la tesis de dicho autor, el origen de la tragedia griega (y por extensión, toda obra ‘creativa’-‘creadora’) está unida a la “demencia dionisiaca” (NIETZSCHE 1990 [1871/72]: 30). De este modo, la actitud neurótica endémica conduce a desempeñar un rol sagrado preeminente a un “dios-artista [...] amoral y desprovisto de escrúpulos, que tanto en el construir como en el destruir, en el bien como en el mal, lo que quiere darse cuenta es de su placer y su soberanía idénticos [...]” (1990 [1871/72]: 31). Por lo tanto, lo creativo-creacional está unido a lo dionisiaco, de acuerdo con Nietzsche, y lo apolíneo es el espacio de lo normativo-reglado, que pretende subordinar a la razón lo anterior. Para el filósofo alemán, “ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente algo amoral, -la vida, finalmente, oprimida bajo el

---

<sup>2</sup> Hemos apelado al concepto de “dionisiaco” para analizar la figura de la diosa Inanna en diversos trabajos anteriores y en otros inéditos, e.g. CABRERA PERTUSATTI 2011b.

precio del desprecio y el eterno «no», tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí” (1990 [1871/72]: 33).

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

Para entender la manifestación de múltiples corporalidades en un mismo cuerpo, resulta oportuno el concepto de ipseidad del ser, opuesto al de mismidad de cúneo heideggeriano. En efecto, existirían un “cuerpo en sí” y un “cuerpo para sí” que se construye en la experiencia, que “nos enseña a arraigar el espacio en la existencia” (1975 [1945]: 165). En este sentido, el cuerpo se desenvuelve en un espacio y un tiempo, mostrándose así que “la espacialidad del cuerpo es el despliegue de su ‘ser de cuerpo’, la manera cómo se realiza como cuerpo” (1975 [1945]: 165). A través del principio de “cuerpo fenomenal” (*i.e.*, “cuerpo-objeto” y “cuerpo-sujeto”), que se imbrica con la *apertura del/hacia el mundo*, la propia corporalidad se manifiesta como el espacio que otorga sentido a la existencia. Todo sujeto realiza su ipseidad -teniendo en cuenta la posibilidad de situaciones- “siendo efectivamente cuerpo y entrando por este cuerpo en el mundo” (1975 [1945]: 417).

#### **4. El cuerpo normativizado: el *šar mišarrim* o el cuerpo apolíneo del rey**

En el “Prólogo” del llamado *Código de Hammurabi*, se resalta la actitud auto-apoteótica del monarca, propia de la himnología y de los textos sapienciales y adivinatorios mesopotámicos (ZACCAGNINI 1994: 280). La construcción de un cuerpo real divino no es una novedad de la época paleobabilónica, ya que en las inscripciones mesopotámicas del período neosúmero, e incluso en el Dinástico Temprano, hay indicios de deificación del

cuerpo monárquico, a través de construcciones discursivas y de diversos rituales asociados<sup>3</sup>.

La novedad del período está dada por la unión del monarca a la figura del dios Marduk y, también, con la deidad solar y de la justicia Šamaš, a fin de construir un cuerpo real normativo-benevolente. Según Jones, la acción de divinizar al rey está circunscripta a un período establecido, que comprendería los ss. XXII y XX a. C. (2005: 330). El autor considera, que durante el período paleobabilónico, el monarca aparece en las fuentes con un rol cósmico-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, el cuerpo real, equiparado a Šamaš y Dumuzi connota que el soberano es una suerte de figura benévola, contraria a la representación violenta del dios de la guerra Ninurta. En este sentido, el gobernante trata de mantener el orden interno en los confines de su Estado y sólo explicita su aspecto belicoso con los extranjeros.

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

No obstante, en el “Prólogo” del *Código de Hammurabi*, el rey se muestra como un garante del orden, apelando a los epítetos *šar mīšarrim*, “pastor” y “sol de Babilonia”. La construcción de la imagen real se enmarca de manera apolínea, el cuerpo monárquico solarizado se muestra disciplinado, con el objetivo de reglar y llevar la justicia a los confines del mismo Estado. La fabricación discursiva de las multívocas corporalidades dentro de la efigie real se concretiza con diversos apelativos, que hemos señalado y otros que resaltamos a continuación:

**Col. II: 68.** SA - PAR<sub>4</sub>(KISAL)- *sapāru - na-ki-rī*

[Soy] *red para los enemigos*

**Col. III: 16.** *i-lu* LUGAL-šū

[Soy] *el dios de los reyes*

---

<sup>3</sup> Cf. CABRERA PERTUSATTI 2011a.

Col. V: 4. <sup>d</sup>UTU-šu

[Soy] el Sol [¿Šamaš?] de...

Col. V: 5. KA<sub>2</sub>-DINGIR-RA<sup>ki</sup>

... Babilonia

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

La asociación del monarca con la “red” resalta el carácter rector del monarca como sublimador del caos y mantenedor de la justicia. El término *sapāru* aparece en diversas fuentes como un arma con características divinas, que se ejecuta contra los enemigos, así como también para fines rituales, e.g.: *uštēšir* SA.PAR<sub>4</sub> *ana šubat* DINGIR.MEŠ <sup>d</sup>DI.KUD.MEŠ = “*Debidamente dispuse una red para servir de morada a los jueces divinos*” (CAD S/15: 162). En otros contextos, aparece como un epíteto de alguna deidad: <sup>d</sup>Nin-urta sa-pār ilī = “*Ninurta, la red de los dioses*” (CAD S/15: 162). Curiosamente, la “red” se relaciona con la posibilidad de establecer la justicia o como un símbolo de la victoria. Un ejemplo de ello, lo encontramos en la *Estela de los Buitres*, donde Nin-ḡirsu envuelve a los enemigos de Umma con la red *šuš-gal*. Asimismo, en el *Enūma Eliš*, el dios Marduk se muestra victorioso sobre Ti’amat, extendiendo sobre ella la “red”:

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

*Retorció su cola [i.e. Marduk a Ti’amat], la ató a la “Gran Cinta”<sup>4</sup>*

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 construcción discursiva del cuerpo real como una red que destruye las potencias negativas, asociadas al caos *ab origine* (como Ti’amat en el *Enūma Eliš*) y/o los enemigos (*Código de Hammurabi*), hacen que la imagen de la monarquía se manifieste como una entidad sagrada, no sólo del cargo, sino también del portador. Por otro lado, la apelación discursiva a la red en las inscripciones reales y en los textos religiosos y litúrgicos, hacen al rey responsable de la justicia, que se manifiesta a través de la frase “*Soy el Sol (¿Šamaš?) de Babilonia*”. De este modo, el epíteto *šar mīšarrim*, con un carácter absolutamente

<sup>4</sup> Según Geyer, la “Gran Cinta” - en acadio *durmāhu* - “era una especie de alambre telegráfico cósmico, al que las estrellas tenían que ser atadas para continuar su curso. El dios encargado de esta operación (DINGIR LUGAL DUR MAḤ) llevaba el título de ‘Rey-Lazo de los dioses-Señor del Durmahu’ (*šarrūti šurbû ilī bēl durmāhi*) y era una persona importante, ‘preeminente en realeza, fuerte y exaltado entre los dioses’ (*šarrūti šurbû an ilī ma’adiš šīru*)” (1987: 170).

apolíneo, pretendería exhibir al monarca, identificado con la divinidad solar y de la justicia, como el juez supremo de Babilonia; es decir, en calidad de única autoridad disciplinante. Por ejemplo, en el “Epílogo” del *Código de Hammurabi*, encontramos la siguiente expresión: *niššū ina mi-ša-ri-im lirī* = “*Que el pastor, en justicia, a su gente...*” (CAD M/10 2: 117). La frase no sólo alude al carácter del rey como “pastor” de su pueblo, sino también como el que los conduce a la justicia, como el propiciador del orden. Asimismo, la figura piadosa del rey, en el plano discursivo, admite diversos grados de intertextualidad, como ya lo vimos en el caso del *Enūma Eliš*. El epíteto “protector del huérfano y la viuda”, que aparece en el *Código de Hammurabi*, ya lo localizamos en las llamadas *Reformas de Urukagina*:

xi 30 nu-siki nu-ma-{nu-}su

*“Que el huérfano y la viuda*

xi 31 lu<sub>2</sub>-a<sub>2</sub>-tuku

*al poderoso*

xii 1 nu-na-ga<sub>2</sub>-ga<sub>2</sub>-a

*no le sean entregados”.*

[Tomado de MOLINA 1995: 76]

Por lo tanto, la construcción de la imagen real, como una figura aseguradora del orden y la justicia, es un tópico reconocible ya en épocas anteriores, como lo señala la anterior inscripción del Dinástico Temprano. Dicha asociación del poder real con la protección de los sectores más débiles de la sociedad, no sólo aparece formulada en otros *corpus* legales, sino también en textos de diversa índole, e.g.:

<sup>d</sup>Utu ama-bi-me-en <sup>d</sup>Utu a-a-bi-me-en

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

<sup>d</sup>Utu nu-sik-ke<sub>4</sub> <sup>d</sup>Utu nu-mu-su-e

*Utu, el niño abandonado, Utu, la viuda,*

<sup>d</sup>Utu nu-sik-ke<sub>4</sub> a-a-ni-gim IGI-bi ma-ra-pad<sub>3</sub>

*Utu, el niño abandonado te mira como su padre,*

<sup>d</sup>Utu nu-mu-su-e ama-bi-gim šu-gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub>(?)<sup>5</sup>-bi-me-en

<sup>5</sup> 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 gi<sub>4</sub> significa respectivamente “regresar”, “enviar (de regreso)”, “rechazar”, “volcar”, “restaurar”, “volver”, “reclamar”, etc (SL: 80; ATS: 86 y 87). El aspecto marû del anterior es gi<sub>4</sub>-gi<sub>4</sub> (SL: 80). Asimismo, la forma compuesta šu (-a)...gi<sub>4</sub> (-gi<sub>4</sub>) 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

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

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

En efecto, no sólo existiría una identificación del monarca con una figura indulgente (como la idea de “buen pastor” en el *Código de Hammurabi*), sino también una equiparación con la deidad solar y de la justicia Utu-Šamaš. Para la época paleobabilónica, podríamos afirmar que el cuerpo real se construye apelando multívocamente a diversas metáforas míticas y otras expresiones protocolares, que rastreamos y encontramos incluso en el Dinástico Temprano. El uso de diversos títulos y apelativos, que se manifiestan de manera intertextual, podría connotar que la monarquía amorrea buscaba mostrarse como continuadora de una tradición muy anterior, que se conectaba con los primeros reyes súmeros.

En definitiva, la auto-proclamación de Hammurabi, a través de la forma <sup>a</sup>Utu-šū, 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-šū, “[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 lo apolíneo, el orden, lo normativo, reglado y estable, *i.e.* su ser está morfológicamente *solarizado*.

## 5. A modo de balance

La introducción del «ser-en-el-cuerpo» a través del código hammurabiano apela a diversas construcciones discursivas anteriores a la época paleobabilónica, que podríamos resumir en tres: la figura de “buen pastor”, la idea de *šar mīšarrim* (“rey de justicia”) y la identificación con Utu-Šamaš. La imagen de pastor involucraría al monarca con Dumuzi, en calidad de novio divino de Inanna, y como una representación paternalista de quién protege y guía su rebaño. Por otra parte, la noción de “rey de justicia” hace que el cuerpo real se identifique multívocamente no sólo con el pastor Dumuzi, sino también con los aspectos apolíneos propios de Utu-Šamaš. Asimismo, la solarización del cuerpo real implica no sólo la fabricación mítico-discursiva de una imagen real paternalista y ordenada, sino que además señala un control social mayor, transformando al monarca en el juez por antonomasia del Estado.

---

papel de una madre casando a sus hijos e hijas, *i.e.* arregla el nuevo matrimonio de las viudas, entregándolas en custodia de un hombre en particular (1993: 67).

## 6. Abreviaturas

ATS	JIMÉNEZ ZAMUDIO, R. 2002. <i>Antología de textos sumerios</i> . Madrid: Ediciones de la UAM.
CAD	AA. VV. 2005 [1956]. <i>The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago</i> . Chicago-Illinois: University of Chicago Press.
ESG	FOXVOG, D. A. 2008 (M. CIVIL 1967). <i>Elementary Sumerian Glossary</i> . California: University of California at Berkeley.
MEA	LABAT, R. y MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. <i>Manuel d'épigraphie akkadienne</i> . París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
SL	HALLORAN, J. A. 2006. <i>Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language</i> . Los Angeles: Logogram Publishing.

## 7. Bibliografía

- AA. VV. 2005 [1956]. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press. Vols. S/15 y M/10 2.
- BERGMANN, E. 1953. *Codex Hammurabi. Textus primigenius*. Roma: Pontificium Institutum Biblicum.
- CABRERA PERTUSATTI, R. 2011a. "La naturaleza escatológica de la multivocidad corporal real: modalidades rituales para 'poder-ser' Inanna, Dumuzi y Enlil". En *XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. San Fernando del Valle de Catamarca: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, 10 a 13 de agosto de 2011. Publicación electrónica.
- CABRERA PERTUSATTI, R. 2011b. "De lo dionisiaco-tremendo en la semántica del descenso. Inanna como *dea dolens*, 'entregadora' y *mater dolorosa*". En CATANIA, M. S. (Comp.): *Entre el cielo y la tierra. Lo tremendo, lo ambiguo y lo escatológico en las religiones próximo-orientales*. Buenos Aires: Dunken (en prensa).
- CITRO, S. 2006. "Variaciones sobre el cuerpo: Nietzsche, Merleau-Ponty y los cuerpos de la etnografía". En MATOSO, E. (Comp.): *El cuerpo in-cierto. Arte/cultura/sociedad*. Buenos Aires: Letra Viva.
- CRAGNOLINI, M. 2003 [1998]. *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.

- GEYER, J. B. 1987. "Twisting Tiamat's Tail: A Mythological Interpretation of Isaiah XIII 5 and 8". *Vetus Testamentum* 37: 164-179.
- FOXVOG, D. A. 2008 (M. CIVIL 1967). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley.
- HALLORAN, J. A. 2006. *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Ángeles: Logogram Publishing.
- JACOBSEN, Th. 1993. "A Maidenly Inanna". *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 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.
- LABAT, R. y MALBRAN-LABAT, F. 2002 [1948]. *Manuel d'épigraphie akkadienne*. París: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- LANDSBERGER, B y J. V. KINNIER WILSON. 1961. "The Fifth Tablet of Enuma Eliš". *Journal of Near Eastern Studies* 20: 154-179.
- MERLEAU-PONTY, M. 1975 [1945]. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Península.
- MERLEAU-PONTY, M. 1977 [1960]. *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- MOLINA, M. 1995. "Las 'reformas' de Urukagina". *Lengua e Historia, Antig. crist. XII/Scripta Fulgentina V/9-10*: 47-80.
- NIETZSCHE, F. 1990 [1871/72]. *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires-Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. 1996 [1888]. *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. 1997 [1883/85]. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Barcelona: Altaya.
- NIETZSCHE, F. 2006 [1885/89]. "Otoño de 1885-Primavera de 1886". En *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Madrid: Tecnos.
- ZACCAGNINI, C. 1994. "Sacred and Human Components in Ancient Near Eastern Law". *History of Religion* 33: 265-286.