

La ?circulación ritual? hacia el Kurnugi. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna.

Rodrigo Cabrera.

Cita:

Rodrigo Cabrera (2015). *La ?circulación ritual? hacia el Kurnugi. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna. IV Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades. IIEG-IIGG, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/rodrigo.cabrera.pertusatti/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pg7z/b07>



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>.



Actas de las IV Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades

Perspectivas Disciplinarias III

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género



UBA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS

AGENCIA
NACIONAL DE PROMOCIÓN
CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras

Decana: Graciela Morgade

Vicedecano: Américo Cristófalo

Secretario General: Jorge Gugliotta

Secretaria Académica: Sofía Thisted

Secretaria de Extensión: Ivanna Petz

Secretario de Posgrado: Alberto Damiani

Secretaria de Investigación: Cecilia Pérez de Micou

Secretaria de Hacienda y Administración: Marcela Lamelza

Subsecretario de Transferencia y Desarrollo:

Alejandro Valitutti

Subsecretaria de Cooperación Internacional:

Silvana Campanini

Subsecretaria de Bibliotecas: María Rosa Mostaccio

Subsecretario de Publicaciones: Matías Cordo

Dirección de Imprenta: Rosa Gómez

Comité Organizador:

Elisabeth Caballero de del Sastre

Nora Domínguez

Ana Laura Martín

Jimena Palacios

Valeria Pita

Elsa Rodríguez Cidre

Alicia Schniebs

Marcela Suárez

Asistentes:

Ana Verónica Ferrari

Ivana Otero

Vanessa Soledad Cuccia

Organización:

Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género
Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de
Buenos Aires

Puán 480, 4to piso, oficina 417

1406 Ciudad de Buenos Aires

Teléfonos: 4432-0606, internos 205 y 161

iege @filo.uba.ar

jornadasmonstruos2010@gmail.com

Domínguez, Nora

Monstruos y monstruosidades : perspectivas disciplinarias IV . - 1a ed. - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de
Buenos Aires, 2015.

E-Book.

ISBN 978-987-3617-74-4

1. Antropología Cultural. I. Título

CDD 306

Tabla de contenido

Presentación

Hernán Martignone. “Los monstruos de la historieta argentina: los herederos de gurbos, cascarudos, manos y ellos”.

Estética y política

Carlos A. Rossi Elgue. “Lope de Aguirre y el Amazonas: la representación de lo monstruoso”

Laura Cilento. “Monstruos de la literatura popular: el bestiario de *Caras y Caretas* (1900-1910)”

Silvia Ferreiro y Tatiana Guevara. “Uso de lo fantástico en la representación de lo político (1946-1955)”

Tania Diz. “¿Cuándo nacerá la mujer que venza al monstruo y lo rompa? Variaciones de la masculinidad monstruosa en Arlt”

Jéssica Tamietti de Almeida. “Os monstros/criminosos em Gota d’água, proposta de leitura a partir da obra de Foucault”

Pilar de León. “Cuando los ogros se callaban. Un testimonio de la dictadura en *Cuentos de hadas* de Raquel Diana”

Mariana Blanco. “Los alcances de una representación estética de la monstruosidad en el drama inglés de los años ’90. El escenario *devastado* de Sarah Kane.”

Claudia Pérez. “Tiempo y *monstruo*, una figuración proustiana”

Géneros sexuales

Diana Frenkel. “Aléjate de la mujer perversa...”

Viviana Diez “‘*sagax nasum habet*’. La vieja guardiana de *Curculio* y lo “otro” de lo femenino”

Braga Bianchet, “Magia, sedução e monstruosidades nos romances *Satyricon* de Petrônio e *Metamorphoseon* de Apuleio ”

Leticia Lopes Damasco. “Amazonas: a monstruosidade motivada pela alteridade”

Paola Druille “La mujer en Clemente de Alejandría”

María Violeta Pereyra. "De lo femenino misterioso y su poder en el Cuento de los Dos Hermanos"

Agustina Veronelli. "¿Las brujas, mujeres o femeninas? Una respuesta desde los Estudios de Género"

Josiane Felix dos Santos. "As duas máscaras: figurações do feminino e do masculino em Yerma de García Lorca"

Silka Freire. "Es un monstruo grande y (pega) fuerte..."

Georgina Gluzman "La mujer-vegetal. Algunas reflexiones en torno a las representaciones del vello axilar femenino en una campaña publicitaria contemporánea"

Violencia, cuerpo, política

Liliana Pégolo. "Immitis Achilles: sexualidad y violencia en los *Commentarii* de Servio a la *Eneida*"

Laura Pérez. "Violencia y lascivia. La crítica a los misterios en *Protr.* II.12-22 de Clemente de Alejandría"

Anaía Sapere. "Enfrentamientos con seres monstruosos en la *Vida de Teseo* de Plutarco".

Cássio Henrique Rocha Moura. "Harold Bloom e a monstruosidade de Shylock em *O mercador de Veneza*"

Lesle de Souza Nascimento. "Da cidade monstro e da cidade devorada"

César Martín Barletta. "Monstruosidad, peligrosidad y degeneración: literatura y anarquismo en el inicio de la nación argentina"

Sandra Gasparini. "Dos mujeres que aterran: magnetizadoras y asesinas en los umbrales de dos géneros modernos"

Lyslei Nascimento "O centauro judeu: o outro, o monstro"

Sergio Tonkonoff. "Violencia y Apoteosis. Los Monstruos de Georges Bataille"

Isabel Quintana. "Cohesión y desintegración en paisajes futuristas"

Monstruosidad e infancia

Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa. "Duerme chiquito duerme, ya viene Mormó a pegarte"

Ana Cristina Fonseca dos Santos. "A desmonstrificação da imagem do vampiro na literatura infanto-juvenil contemporânea"

María José Punte. “De niñas y de lobos, de cuando los monstruos no vivían precisamente en los bosques”

Gabriela Fernández. “Monstruos y monstruosidades en el canon escolar: lecturas y construcción de sentidos”

Genealogía e historia

Carlos Eduardo de Souza Lima Gomes. “F 9 W e F 12 W de Sólon: naturaleza como metáfora política”

Flávia Freitas Moreira. “As mostrras da monstruosidade em Hércules”

María Cecilia Colombani. “De monstruos y monstruosidades: Un abordaje arqueológico de la monstruosidad en Hesíodo”

Agostina Chiavassa - Arias, Pablo Martín Llanos. “Una manada de híbridos en Argonáuticas de Apolonio de Rodas”

Andrea Vanina Neyra. “Ilusiones y enseñanzas diabólicas: algunas pistas sobre la interpretación de las supersticiones en el cristianismo altomedieval”

María Estrella. “Monstruos en el *roman* medieval: entre seres mitológicos y mujeres rebeldes”

Alejandro Morin. “Los sueños del derecho producen monstruos (o mulas). El montaje de ficciones jurídicas en el derecho medieval”

Lucía Orsanic. “Lo monstruoso caballeresco en su vertiente femenina, a propósito del Palmerín de Olivia [1511]”

Rodrigo Cabrera. “La ‘circulación ritual’ hacia el Kurnugi. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna”

Silvana E. Fantechi. “El simbolismo del tekenu en la procesión funeraria”

Rodrigo Núñez Bascañan. “La doble modalidad de lo ajeno. Forma de acceso del difunto al Más Allá y participación de un ser monstruoso: Amit”

João Henrique Ribeiro Barbosa. “Médico e monstro”

María Inés Aldao. “La inversión de la monstruosidad: Comentarios, de Álvar Núñez Cabeza de Vaca”

María Amelia Arancet Ruda. “Cuán normal es arrancar el corazón. El Himalaya o la moral de los pájaros, de Miguel Ángel Bustos”

Micaela Finkielsztown. “En historias abiertas no entran Monstruos”

Carlos Garay. "El monstruo neuronal"

Andrea Arismendi. "Los monstruos en la medicina de la España Moderna"

Roberto Toscano. "El Sacro Bosco de Bomarzo: lo monstruoso extraordinario"

Mauro Vallejo. "La saturación de mismidad: lo monstruoso. Una lectura de la teoría de la degeneración de Morel"

Paulo Augusto de Melo Wagatsuma. "Cultura e corrupção: O monstro cultural em *O retrato de Dorian Gray*"

Wingeyer, Hugo Roberto; Gusberti, Jimena Verónica y Trevisán, Olga Natalia. "Monstruos y monstruosidades en estudios de disponibilidad léxica de *Resistencia y Corrientes*"

Representaciones estéticas. Grecia y Roma

Marta Sagristani y Noemí A. Córdoba. "El discurso mítico en la antigüedad clásica: ¿mujeres o monstruos?"

Gustavo Daujotas. "El inframundo y la visita de los muertos en Propercio 4.7"

Julieta Cardigni. "La construcción del *otro* en las lecturas ejemplares de Servio (*Comentarii in Aeneidam*)"

Maricel Radiminski. "*Videt totumque inquiri in orbem*: la figura de la Fama como agente de control en OV. Met. XII.39-63"

Martín Pozzi. "Los verdaderos monstruos de la naturaleza: cuerpos, volcanes y fantasmas en el *Etna*"

Roxana Nenadic "Los prodigios de la escritura: Gelio y los cuerpos maravillosos (*Noches Áticas* 9.4)"

Vanessa Ribeiro Brandão. "Los sátiros: marginalización o representación del humano"

Representaciones estéticas. Literatura y medialidad moderna y contemporánea

Federico D. Uicich. "El otro *Frankenstein*: de la ciencia prometeica al reconocimiento de la identidad"

Juliana Ciambra Rahe. "A morte do mundo e o nascimento do monstro: entre revelações e regressos"

Paula Labeur. "Del espacio exterior al hipergueto: las amenazas de los nuevos extraterrestres"

Mariano Veliz. "Los monstruos y las políticas de inclusión y exclusión en el cine gótico contemporáneo"

Martín Azar. "La representación de lo monstruoso en "El señor consejero público", de Theodor Storm"

Mercedes Merino Fontal "Biotecnología: ciencia ficción o realidad. Un análisis de *La posibilidad de una isla* de Michel Houellebecq"

Representaciones estéticas. Literaturas argentina y latinoamericanas

Ludmila Rogel. "Del sueño a la pesadilla: el umbral de lo fantástico"

Marcos Zangrandi. "Monstruos de *Bomarzo*: cuerpo, linaje y medida"

Paulo R. B. Caetano. "Três faces do monstro: Beemot, Golem e Lilit como itens de um catálogo infinito, em *O livro dos seres imaginários*, de Jorge Luis Borges"

Marcos Antônio Alexandre. "Rito y performance: la *hybris* en *Balbina de Iansã* y en *María Antonia*"

Andréia Garavello Martins. "Dr. Rosa & Mr. Cara-de-Bronze"

Laura Arnés. "La voz de la abyección. Lesbianismo y monstruosidad en *Monte de Venus* de Reina Roffé"

Silvia Jurovietzky. "Comer el seso. Sobre *Los papeles salvajes* de Marosa Di Giorgio"

Cristina Fangmann y Alfredo Grieco y Bavio "Los monstruos contraatacan: una venganza de los indios en las literaturas andinas del siglo XXI"

Marcela Crespo Buitrón. "La ciudad criminal: Espacio de alienación y violencia en *El oficinista* de Guillermo Saccomanno"

Presentación

Entre el 21 y 23 de octubre del 2010 realizamos las *IV Jornadas de Reflexión Monstruos y Monstruosidades* en el Museo Roca de la Ciudad de Buenos Aires, espacio que cobijó y auspició las sucesivas versiones de estas reuniones.

La idea central que orientó al conjunto de los encuentros (1998, 2002, 2006 y 2010) fue que los monstruos se sostienen, solicitan e inspiran un haz de diferencias bajo la forma de amenazas culturales que acechan los límites de lo humano y emergen en distintos momentos históricos. Diferencias de índole cultural, política, racial, económica y sexual que siempre arrastran modos del exceso, el horror y la deformación.

A lo largo de estos encuentros fuimos constatando que el interés por el tema se renovaba tanto como se extendía el repertorio de materiales culturales indagados y se ensanchaba su capacidad para provocar interpretaciones, abrir y reordenar corpus y archivos. Cada una de las publicaciones que editamos (los CD *Monstruos y Monstruosidades. Perspectivas disciplinares* 1 (2003) y 2 (2007) y el libro *Criaturas y saberes de lo monstruoso*, 2008) intentaron ser un reflejo de los diversos cauces de interés que cada disciplina o espacio de saber tramitaba con las criaturas, temas y miradas sobre/de la monstruosidad.

Como hemos sostenido en nuestra convocatoria los monstruos conviven con todas las estéticas y filosofías de la alteridad y condensan y animan poéticas y políticas de exclusión. Abundan, sobreabundan, saturan. En el juego pendular que estas figuras de la diferencia dibujan entre exterioridad/interioridad, visibilidad/ocultamiento, continuidad/discontinuidad producen una crítica de la cultura que las engendra y a la que sin duda constituyen.

En el conjunto amplio de trabajos aquí incluidos se podrá advertir una puesta al día de los movimientos, desfasajes y desplazamientos de los imaginarios culturales ligados con lo monstruoso y el juego de las nociones y conceptos que ellos favorecen de manera que la lectura sucesiva o discontinua de los escritos sitúa entre ellos posibles diálogos entre épocas, contactos entre territorios reales o virtuales, ecos o afinidades sobre lo humano y sus frágiles fronteras.

Esta publicación no reproduce exactamente el desarrollo del encuentro. Contiene solamente los trabajos de aquellas personas que lo enviaron para su publicación; están presentados en su lengua original (español o portugués) ya que se contó con una amplia participación de investigadores, profesores y estudiantes brasileños. La totalidad del material se distribuye en diferentes secciones que sirven a los efectos de diseñar un orden pero que no impiden la posibilidad de establecer otras conexiones entre ellos: *Estética y política, Géneros sexuales, Violencia, cuerpo y política, Monstruosidad e infancia, Genealogías e historia, Representaciones estéticas a la que le corresponden tres sub-secciones: Grecia y Roma, Literatura y medialidad moderna y contemporánea y Literaturas argentina y latinoamericanas*. Los textos permiten constatar un cierto predominio de algunas líneas temáticas sobre estética y sus modos de articularse con la cultura y la política. En el marco

de las Jornadas pudimos asistir a una conferencia de la escritora Luisa Valenzuela que pasó revista a sus monstruos personales y a los que inspiraron su literatura.

Una sección aparte se destaca en esta compilación. Se trata de la presentación del panel “Los monstruos de la historieta argentina: los herederos de gurbos, cascarudos, manos y ellos”, coordinado por Hernán Martignone que reunió a jóvenes historietistas argentinos quienes dialogaron acerca de la fuerte presencia de estas figuras en sus imaginarios visuales. Figuras que son parte de la cultura actual y que, como contemporáneos de nuestros sueños y pesadillas nos forjan y representan.

Comité Editorial

Elizabeth Caballero de del Sastre

Nora Domínguez

Ana Laura Martín

Jimena Palacios

Elsa Rodríguez Cidre

Marcela Suárez

La ‘circulación ritual’ hacia el Kurnugi. La semántica del descenso y la inmolación de Inanna¹

Rodrigo Cabrera / Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

> 1. Introducción

En la siguiente comunicación analizaremos una serie de pasajes de *El descenso de Inanna al Inframundo*² a fin de demostrar cómo la deidad mesopotámica de la guerra y la fertilidad encarna híbridamente lo uránico-infernal, lo masculino-femenino y lo regenerativo-destructivo. Nos proponemos elucidar ciertas especificidades simbólicas del rol de Inanna dentro del contexto mítico-ritual, que nos permitirán formular una nueva conceptualización oximorónica donde lo monstruoso-aborrecido se manifieste con su no-taxonomía como lo inefablemente sagrado.

Antes de comenzar con los respectivos apartados exegéticos, queremos enfatizar nuestra deuda con el estructuralismo, la fenomenología de la religión y la antropología simbólica (turneriana y douglasiana), cuyos aportes teóricos nos ayudarán a esclarecer las aristas semióticas y semánticas presentes en la fuente.

Las modalidades empático-hermenéuticas de la religión súmerica revelan lo *monstruoso* como un símbolo nefasto-abominado, pero que simultánea y paradójicamente es reverenciado (Douglas, 1973 [1966]: 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).

Por consiguiente, como una divinidad sexual y belicosa, Inanna personifica la irracionalidad, lo intempestivo, lo informe y lo inclasificable, *id est*, retomando a Friedrich Nietzsche, lo “dionisiaco”. 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 [1872]: 30). De este modo, la actitud neurótica endémica conduce a desempeñar un rol sagrado preeminente a un “dios-artista [...] amoroso 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 [...]” (Nietzsche, 1990 [1872]: 31).

¹ El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación de tesis de Licenciatura realizado bajo la dirección de la Dra. M. Violeta Pereyra (UBA – IMHICIHU – CONICET) y fue presentado en las “IV Jornadas de Reflexión. Monstruos y Monstruosidades” (Buenos Aires 21-23/10/2010).

² Si bien el conjunto de tablillas en lengua súmerica que componen *El descenso de Inanna al Inframundo* pertenecen al período paleobabilónico (c. 1750 a.C.), los elementos estructurales del mito permean las unidades trascendentales de la religión mesopotámica de modo sincrónico.

El carácter anómalo de Inanna, es decir, la promiscuidad de género de la divinidad se explica, dado que estructuralmente es la “personificación de un ser femenino con inversión del signo” (Lévi-Strauss, 1987 [1958]: 238). Asimismo la “in-clasificación” o “invisibilidad estructural” de la diosa nos obliga a repensar su representación ritual como una entidad “liminar” (Turner, 1980 [1967]: Cap. IV).

› 2. La naturaleza chamánica de Inanna: La dialéctica uránico-infernal

En *El descenso de Inanna al Inframundo* se describe una topografía, que presupone una interconexión mítica entre el arriba (el Cielo), el centro (la Tierra) y el abajo (el Inframundo). La tripartición del ‘paisaje’ y la vinculación de Inanna a estos tres ámbitos admite la ‘circulación’ de la divinidad por cada una de las esferas cósmicas:

^dInanna an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
Inanna abandonó el Cielo, abandonó la Tierra, hacia el Inframundo bajó.

nam-en mu-un-šub nam-lagar³ 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; CBS 1393; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279. Tomado con modificaciones de *IDNW*: 1 y *ETCSL* c.1.4.1: 5-6]

El ‘viaje’ de la deidad se asemeja al derrotero constante y dinámico que realizan los astros. En este sentido, la asociación del desplazamiento compulsivo de Inanna con la movilidad astral cobra sentido cuando se lo interpreta a la luz de la “metafísica lunar” (Eliade, 1981 [1956]: 97). En el panteón mesopotámico las divinidades experimentan la corrosión y son aniquiladas temporalmente. No obstante resurgen a la vida por la intromisión de otra figura mítica. De manera tal que la “metafísica de la Luna” implica la reconciliación de opuestos, la reinterpretación del derrotero escatológico como un proceso dual de flujo y reflujo.

La simbología religiosa mesopotámica identifica al planeta Venus con Inanna-Ištar. En la cosmovisión ugarítica ‘Attart y ‘Ašstart 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, ‘Ašstart se asume como femenino (Collins, 1994: 110 y 111). Sin embargo, Inanna-Ištar personifica ambas aristas y se presenta como una entidad andrógina. Debido a ello, la divinidad se revela como una conjuradora de las fuerzas irracionales y conciliando el impulso generativo de la fertilidad y el poder destructivo de la guerra.

En el fragmento citado, la diosa antes de descender al *Kurnugi* renuncia tanto a la “dignidad de *en*” (rol masculino) como a la “dignidad de *lagar*” (rol femenino). El carácter promiscuo de la deidad se manifiesta de manera asidua en el relato, resaltando su no-taxonomía o perfil antiestructural-liminar. El sacerdocio asociado cúlticamente a Inanna también participa del carácter promiscuo de la deidad: eunucos, hermafroditas, prostitutas sagradas y travestis (Harris, 1991: 270, 271 y 276).

³ En *IDNW*: nam-nin, p. 1.

Asimismo, en el plano ritual la/el sacerdote que asume el papel de Inanna puede ser pensado como un “chamán”, es decir, como el conocedor por antonomasia de las “técnicas extáticas” (Eliade, 1960 [1951]: 21). La intelección de dichas prácticas presume la ejecución por parte del ritualista durante los *rites de passage* de ciertas *performances* litúrgicas, provocando la “ruptura de nivel”. En este sentido, la “apertura” del *axis mundi* o columna universal que vincula los tres planos cósmicos (Cielo-Tierra-Inframundo) (Eliade, 1981 [1956]: 24) permite que el chamán se eleve hacia el plano uránico o que se precipite hacia las regiones infernales (Eliade, 1960 [1951]: 209).

En el relato se describe la transfiguración chamánica de la diosa y seguramente en el plano ceremonial el ritualista se convertía extáticamente en Inanna, asumía su papel mítico *in illo tempore* y ‘descendía’ al Inframundo. La eficacia litúrgica de acceso a lo transmundano también se explica por la manipulación mágica de los entes numinosos que ordenan el cosmos. Inanna, además de estar ataviada con sus mejores ropajes, recoge los me o “fuerzas divinas” antes de ir hacia el *Kurnugi*:

me imin-bi za₃ mu-ni-in-kešda
Estas siete “fuerzas divinas” (o “disposiciones divinas que gobiernan el cosmos”) tomó.

me mu-un-ur₄-ur₄ šu-ni-še₃ mu-un-la₂
Recogió las “fuerzas divinas”, entre sus manos las transportó.

me šar₂ ġiri₃ gub-ba i-im-ġe⁴
Teniendo en su poder la totalidad de las “fuerzas divinas”, ella se fue.

[Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 1393; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279. Tomado con modificaciones de IDNW: 2 y ETCSL c.1.4.1: 14-16]

La caracterización de los me (𒄠) como “fuerzas” o “disposiciones divinas que gobiernan el cosmos” es un tanto reduccionista, dado que el vocablo es complejamente polisémico y admite diversos usos en lengua súmerica. Aunque los alcances de este trabajo exceden la respectiva interpretación exegética de los llamados me, creemos oportuno resaltar la centralidad de los mismos dentro de la religión mesopotámica.

Es curiosa la expresión me imin-bi (“estas siete fuerzas divinas”), que podemos interpretar como sinónimo de perfección sagrada, dado que el número “siete” es un indicador simbólico de magnificencia. Basta con pensar que el epíteto real lugal imin⁵ (“rey de los siete”), equivalente al acadio *šar kiššatim*, exalta numinosamente al portador. Inanna, antes de precipitarse hacia el “País sin retorno”, se jacta de manipular los me y con ellos y sus atavíos ceremoniales provoca la “ruptura de nivel”.

➤ 3. El martirio de Inanna: Su condición de dea dolens

Antes de ingresar al *Kurnugi* Inanna se encuentra con Neti, quien obedeciendo a Ereškigal, la diosa del Inframundo y hermana de la visitante, la obliga a quitarse sus ropajes en

⁴ En IDNW: 2; me-DU gir₃-gub-ba i-im-DU. En ETCSL c.1.4.1: 16; me dug₃ ġiri₃ gub-ba i-im-ġe.

⁵ MEA: 151.

cada uno de los portales (que no casualmente también son “siete”). Una vez desnuda, es condenada a muerte por los Anunna, los jueces del Inframundo:

gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ma-an-de₆
Una vez que se encuentra encorvada [y] se le quitan los ropajes, se la llevan⁶.

nin₉-a-ni ^{ēi}gu-za-ni-ta im-ma-da-an-zig₃⁷
Su hermana⁸ se levantó de su trono.

e-ne⁹ ^{ēi}gu-za-ni-ta dur₂ im-mi-in-ḡa
Ella se sentó en su trono.

^dA-nun-na di-kud imin-bi igi-ni-še₃ di mu-un-da-ku₅-ru-ne
Los Anunna, los siete jueces, pronunciaron una sentencia ante ella.

igi mu-ši-in-bar i-bi₂ uš₂-a-kam¹⁰
La miraron [con] la “mirada de la muerte”.

inim i-ne-ne inim-lipiš-gig-ga-am₃
Le hablaron [con] la “palabra de la ira”.

gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga-am₃
Le lanzaron el “grito de la culpa”.

munus tur₅-ra uzu-nḡ₂ sag₃-ga-še₃ ba-an-kur₉
La mujer, enferma, fue convertida en un cadáver.

uzu-nḡ₂ sag₃-ga ^{ēi}kak-ta lu₂ ba-da-an-la₂
El cadáver fue colgado de un clavo.

[Tablilla CBS 15212. Tomado con modificaciones de *IDNW*: 7-8 y *ETCSL* c.1.4.1: 164-172]

En el fragmento anterior, Inanna, condenada en el “País sin retorno”, se transforma en un cadáver. 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

⁶ El verso en sí mismo presenta dos formas *marû* participiales (gam-gam y zil-zil) pronominalizadas por el pronombre posesivo de tercera persona del singular (-ā-ni), que obviamente remite a Inanna. El ablativo instrumental (-ta) construye una subordinada temporal, indicando “después de...”. En *IDNW*: 7, la transcripción del verso es la siguiente: [gam-gam-ma]-ni su(?)-N[U]N-NUN-[ma]-ni-ta lu₂ [mu-di-ni-...]. Asimismo en *ETCSL* t.1.4.1. 164-172 el verso es traducido: “After she had crouched down and had her clothes removed, they were carried away”.

⁷ En *IDNW* este verso aparece transcrito así: [kug-dereš]-ki-gal-la-[k]e₄ gišgu-za-na i-ni-in-[tuš], que traducimos como “La pura Ereškigal se sentó ella misma sobre su trono” (*IDNW*: 8).

⁸ Es decir, la hermana de Inanna, Ereškigal.

⁹ Aquí parece que e-ne hace referencia a Inanna. Suponemos que la diosa celestial entra ante su hermana Ereškigal y la obliga a desocupar el trono para tomar el control del Inframundo. De todos modos, parece algo absurdo ya que Inanna es forzada a inclinarse y desnudarse antes de ingresar a la sala del trono.

¹⁰ La terminación -a-kam es la unión del genitivo a(k) con la cópula enclítica am₃. Por lo tanto la frase i-bi₂ uš₂-a-kam tiene el sentido de “la mirada (o el ojo) que ‘es’ de muerte”. Lo mismo sucede en los versos siguientes con inim-lipiš-gig-ga-am₃ (“la palabra que ‘es’ de ira”) y gu₃ nam-tag-tag-ga-am₃ (“el grito que ‘es’ de culpa”), aunque en ellos la forma del genitivo por asimilación aparezca en ga-am₃. El signo  (ga) también admite el sonido ka₃ (*MEA*: 319).

convierte en víctimas potenciales. Para Henri Frankfort “la ‘muerte’ del dios no es una muerte con el mismo significado que tiene para nosotros o para los antiguos egipcios. Como el muerto humano, padece sed; y está en el polvo, falto de luz y expuesto a hostiles demonios” (Frankfort [1948] 2004: 341). No obstante, dada la opacidad del fenómeno religioso mesopotámico en torno a las prácticas de ultratumba no nos es posible interpretar manifiestamente cómo se ‘experimentaba la muerte’.

En el relato, Inanna se asemeja estructuralmente al papel desempeñado por otros dioses que padecen sometimiento tanto en las composiciones míticas mesopotámicas como en las de otros pueblos del Oriente o la Antigüedad Clásica. 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 este caso, podemos pensar en el “dios cautivo de la montaña”, como Marduk, quien escarmienta la sujeción accionada por las huestes del caos. Sin embargo, en nuestra fuente es una divinidad ‘femenina’ la que muere, la que asume el rol del “dios doliente”. En efecto, Inanna como *dea dolens* se arroga un papel mítico ‘masculino’. El carácter ambiguo se debe a que estructuralmente es un personaje dual, femenino de signo invertido (Lévi-Strauss, 1987 [1958]: 238), es decir, uránico y terrenal.

La “contaminación” admite un quiebre taxonómico y la ambivalencia ordenadora hacen que Inanna se presente como in-clasificada, dada su multivocidad semántica. El problema de la “impureza”, la “contaminación” y los “tabúes” fue estudiado por Mary Douglas en dos oportunidades: en un primer momento, admitiendo una aproximación al estructuralismo levistraussiano (Douglas, 1973[1966]) y en una segunda etapa en un retorno al organicismo durkheimiano (Douglas, 1975).

Si bien la primera Douglas muestra que hay un rechazo general por cualquier tipo de “suciedad”, es decir, de cualquier forma híbrido-monstruosa dada la búsqueda universal de “pureza” (Douglas, 1973[1966]: 216), en la segunda propuesta admite que la taxonomía es la que organiza la naturaleza, como clara expresión de las relaciones sociales (Douglas, 1975: 56). En esta segunda aproximación heurística, la autora afirma que lo “impuro” o “híbrido” en algunas sociedades es reverenciado, en otras aborrecido y en otras respetado.

En las representaciones de Inanna, desde el Dinástico Temprano hasta época neoasiria, la diosa aparece como una leona, es decir, asumiendo una postura agresiva y belicosa, pero también como un carnero, esto es, reflejando su conexión con la fertilidad (Collins, 1994: 114). También existen otras figuras de la divinidad como una entidad alada con o sin armas, garras de águila en vez de pies y una tiara de cuernos (Collins, 1994: 114; Albenda, 2005: *passim*). La asociación ave-deidad femenina es evidente en las representaciones estéticas mesopotámicas (Albenda, 2005: 187). De este modo, la iconografía denuncia la androginia de Inanna, su carácter híbrido e in-clasificado, como también se explicita en la fuente mítica que analizamos.

➤ ***4. El ‘ascenso’ de Inanna: el renacimiento de la diosa a través del agua y el alimento de la vida***

Posteriormente, Inanna es liberada del *Kurnugi* por la intervención de dos criaturas asexuadas – el *kurgarra* y el *galaturra* – creadas por el dios Enki:

umbin-si-ni¹¹ mu-sir₂¹² ba-ra-an-tum₂ kur-ñar-ra ba-an-dim₂
Tomó mugre de la punta de su uña y el kurgarra fue creado.

umbin-si-su₄-še-gin₂-na mu-sir₂ ba-ra-an-tum₂ gala-tur-ra ba-an-dim₂
Tomó mugre de la punta de su uña (¿pintada de...?) roja y el galaturra fue creado.

kur-ñar-ra u₂ nam-til₃-la ba-an-šum₂
Al kurgarra le fue dado el alimento de la vida.

gala-tur-ra a nam-til₃-la ba-an-šum₂
Al galaturra le fue dada el agua de la vida.

[Tablilla Ni 4200. Tomado con modificaciones de IDNW: 10 y ETCSL c.1.4.1: 222-225]

La ‘resurrección’ de la divinidad está conectada al consumo de agua y alimento. El concepto de ofrenda funeraria ha sido planteado por diversos autores para el caso Mesopotámico (Figulla 1953 a y b; Bayliss 1973; Sigrist 1977 y 1980; Kobayashi 1984 y 1985; Moorey 1984; Sigrist 1992; Avigdor Hurowitz 2003; Jagersma 2007).

En *El descenso de Inanna al Inframundo*, la figura del dios Enki como una deidad asociada a la sabiduría y las aguas dulces, *id est* la noción *lato sensu* de fertilidad, permite la reintegración ‘masallática’ de la diosa. Asimismo, tanto el *kurgarra* como el *galaturra* aparecen dentro de las listas de funcionarios del templo vinculados al culto y los rituales de Inanna. Curiosamente, se los presenta dentro de los grupos de eunucos y la exaltación de su ambivalencia sexual se relaciona con el carácter promiscuo de la misma Inanna.

Una de las actividades cotidianas de los sacerdotes estaba ligada con el mantenimiento y culto a las estatuas de las deidades y aquellas dedicadas a los monarcas. En este sentido, la representación de Inanna como una *dea dolens*, que posteriormente resurge a la vida a través del agua y el alimento que le son entregados, nos remite a una suerte de ritual funerario.

La deidad es equiparada dentro del discurso mítico a una estatua, que necesita para mantenerse viva de las ofrendas que le son proporcionadas. Las representaciones de libaciones en templos, realizadas sobre sellos cilíndricos – claramente asociadas a la fecundidad y la vida – resaltan el rol fundamental del agua como instrumento cúlrico y propio de las *performances* rituales.

➤ 5. El suplicio de Dumuzi: La condición de mater dolorosa de Inanna

En su ascenso hacia el mundo de los vivos, Inanna es obligada a dejar a alguien que ocupe su lugar en el “País sin retorno”. En ese trance chamánico, la diosa abandona su papel de *dea dolens* y se transforma en la ‘entregadora’ cuando condena a su paredro Dumuzi a la muerte:

igi mu-un-ši-in-bar igi-uš₂-a-ka
Ella lo miró [es decir, Inanna a Dumuzi] [con] “la mirada de la muerte”.

¹¹ En IDNW: 10: dubbín-?-ní.

¹² El término mu-sir₂ significa “tierra”, “barro”, “suciedad”, “mugre” (ATS: 104).

inim i-ne-ne inim lipiš-gig-ga
Ella le habló [Inanna a Dumuzi] [con] la “palabra de la cólera”.

gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga
Ella le gritó [Inanna a Dumuzi] [con] el “grito de la culpa”:

en₃-še₃ tum₃-mu-an-ze₂-en
“¿Hasta cuándo? ¡Llévenselo!”

kug^d Inanna-ke₄ su₈-ba^d Dumu-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. Tomado con modificaciones de IDNW: 14 y ETCSL c.1.4.1: 354-358]

En el fragmento anterior, Dumuzi asume el rol de “dios doliente”, condenado por Inanna a vivir en el *Kurnugi*. Posteriormente, la deidad de la fertilidad se transformará en la *mater dolorosa* o “diosa de luto” y lamentará la pérdida de su consorte. La incongruencia de la actitud de Inanna exhibe una vez más su carácter dionisiaco, liminar y andrógino. Por lo tanto, la diosa también se presenta como una manifestación fenoménica del abatimiento póstumo. En este sentido, vida y muerte aparecen como los elementos estructurales que normativizan el mito y poseen una consubstanciación empírica en la figura de Inanna.

› 6. Conclusión

En la presente comunicación analizamos cómo la simbología religiosa vinculada a la muerte organiza la *Weltanschauung* mesopotámica y sacraliza el derrotero escatológico, transformándolo en una hierofanía. Si bien la opacidad del fenómeno religioso mesopotámico no nos permite elucidar claramente el ‘cómo se experimenta’ el trance mortal, en *El descenso de Inanna al Inframundo* la diosa no sólo es víctima sino también victimario.

De este modo, Inanna deja entrever las diferentes aristas que paradójicamente moldean su personalidad: *dea dolens* – “entregadora” – *mater dolorosa*. Asimismo existe una estructuración de tres variantes dicotómicas en la figura de la diosa: uránico-infernal, masculino-femenino y muerte-vida, que revelan su condición híbrido-monstruosa.

› 7. Abreviaturas

- ETCSL* Black, Jeremy A.; Cunningham, Graham; Flückiger-Hawker, Esther; Robson, Eleanor; and Zólyomi, Gábor. (1998). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>). Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford.
- IDNW* Kramer, Samuel Noah. (1951). “Inanna’s Descent to the Nether World: Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of ‘Inanna’s Descent to the Nether World’”. *Journal of Cuneiform Studies* vol. 5; n^o 1: págs. 1-17.
- MEA* Labat, René y Malbran-Labat, Florence. (2002 [1948]). *Manuel d’épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Bibliografía

- Albenda, P. (2005). The 'Queen of the Night' Plaque: A Revisit, en *Journal of the American Oriental Society* vol. 125, 171-190.
- Avigdor Hurowitz, V. (2003). The Mesopotamian God Image, from Womb to Tomb, en *Journal of the American Oriental Society* vol. 123, 1, 147-157.
- Bayliss, M. (1973). The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia, en *Iraq* vol. 35, 2, 115-125.
- Black, J. A., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E., Zólyomi, G. (1998). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcsl.orient.ox.ac.uk/>). Oxford, Oriental Institute of the University of Oxford.
- Collins, P. (1994). The Sumerian goddess Inanna (3400-2200 B.C.), en *Papers from the Institute of Archaeology* vol. 5, 103-118.
- Douglas, M. (1973 [1966]). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.
- Douglas, M. (1975). *La naturaleza de las cosas*. Barcelona, Anagrama.
- Eliade, M. (1960 [1951]). *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Eliade, M. (1981 [1956]). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama-Punto Omega.
- Figulla, H. H. (1953a). Accounts concerning Allocation of Provisions for Offerings in the Ningal-Temple at Ur, en *Iraq* vol. 15, 1, 88-122.
- Figulla, H. H. (1953b). Accounts concerning Allocations of Provisions for Offerings in the Ningal-Temple at Ur (Continued), en *Iraq* vol. 15, 2: 171-192.
- Frankfort, H. (1958). The Dying God, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* vol. 21, 3/4, 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.
- Harris, R. (1991). Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites, en *History of Religions* vol. 30, 3, 261-278.
- Jagersma, B. (2007). The Calendar of the funerary Cult in Ancient Lagash, en *Bibliotheca Orientalis* vol. 64, 3/4, 289-307.
- Kobayashi, T. (1984). On the meaning of the offerings for the statue of Entemena, en *Orient* vol. 20, 43-65.
- Kobayashi, T. (1985). The ki-a-nag of Enentarzi, en *Orient* vol. 21, 10-30.
- 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', en *Journal of Cuneiform Studies* vol. 5, nº 1, 1-17.
- Labat, R., Malbran-Labat, F. (2002 [1948]). *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1958]). *Antropología estructural*. Buenos Aires, Paidós.
- Moorey, P. R. S. (1984). Where Did They Bury the Kings of the IIIrd Dynasty of Ur?, en *Iraq* vol. 46, nº 1, 1-18.

- Nietzsche, F. (1990 [1872]). *El origen de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Buenos Aires-Madrid, Alianza.
- 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.
- Sigrist, M. (1977). Offrandes dans le temple de Nusku à Nippur, en *Journal of Cuneiform Studies* vol. 29, nº 3, 169-183.
- Sigrist, M. (1980). Offrandes aux dieux à Nippur, en *Journal of Cuneiform Studies* vol. 32, nº 2, 104-113
- Sigrist, M. (1992). *Drehem*. Bethesda, CDL Press.
- Turner, V. (1980 [1967]). *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.