

La (in)materialidad del Inframundo y su (re)presentación en la antigua Mesopotamia: una interpretación del repertorio iconográfico y las fuentes documentales

The (im)materiality of the Netherworld and its (re)presentation in ancient Mesopotamia: an interpretation of the iconographic repertoire and documentary sources

Rodrigo Cabrera *

Resumen

En el presente artículo, plantearemos una relectura de las imágenes referidas al Inframundo en la antigua Mesopotamia a partir de una discusión teórica amplia, especialmente la que se denomina "giro icónico", cuyo objetivo es deconstruir el poder hegemónico otorgado a las fuentes escritas por la tradición occidental, y, además, los Estudios de la Cultura Material, los cuales han abierto el debate sobre la importancia medular de los "objetos"/"cosas" en tanto agentes participantes de las relaciones sociales. El Inframundo se presentaba como un espacio geográfico/topográfico, denominado kur y/o ki en los textos literarios y lexicales desde el segundo milenio a.C., dependiendo de su

Abstract

In the present article, we will propose a rereading of the images referring to the Netherworld in ancient Mesopotamia from a broad theoretical discussion, especially the one is called "iconic turn", whose objective is to deconstruct the hegemonic power granted to the written sources by Western tradition and, in addition, the Studies of Material Culture, which have opened the debate on the core importance of "objects"/"things" as participating agents of social relations. The Netherworld was presented as a geographical/topographical space, called kur and/or ki in literary and lexical texts from the second millennium BCE, depending on its horizontal (in the Eastern

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Dirección postal: Saavedra 15, 5^o piso, CABA (C1083ACA), Argentina. Correo electrónico: cabrera.pertusatti@gmail.com.

localización horizontal (en las montañas del Este) y/o vertical (como antítesis del cielo) para el imaginario del momento. A tal fin, proponemos una narrativa de las imágenes correspondiente a un corpus de sellos cilindros del Protodinástico, la época sargónica y el período paleo-babilónico, las cuales, junto a relatos orales y prácticas rituales, sirvieron como base para cimentar una visión sobre el mundo de los muertos en textos literarios. De esta manera, la proyección de un universo póstumo ya había comenzado a tomar forma en la iconografía de mediados del tercer milenio a.C. junto a la evidencia de un culto mortuorio, acreditado también en los enterramientos de la elite dirigente.

Palabras clave: Inframundo; Antigua Mesopotamia; Iconografía; Literatura.

mountains) and/or vertical (as antithesis of heaven) location for the imaginary of the moment. To that end, we propose a narrative of the images corresponding to a corpus of cylinder seals of Early Dynastic, Sargonic, and Old Babylonian periods, which together with oral stories and ritual practices, served to cement a vision about the world of dead in literary texts. In this way, the projection of a posthumous universe had already begun to take shape in the iconography of the middle of the third millennium BCE, next to the evidence of a mortuary cult, also accredited by the burials of the ruling elite.

Keywords: Netherworld; Ancient Mesopotamia; Iconography; Literature.

Introducción

En el ámbito de los Estudios Orientales, el peso otorgado a determinadas disciplinas, como la Filología, se ve justificado por la jerarquía concedida a los testimonios escritos, los cuales constituyen uno de los múltiples aspectos a contemplar para la reconstrucción de la historia de los pueblos que han habitado el Oriente. Por tal motivo, en nuestra investigación, además de las discusiones filológicas sobre los documentos escritos, se considerarán otras aproximaciones disciplinares iguales de necesarias para el análisis de cualquier problemática circunscripta a las sociedades antiguas, como los Estudios de la Cultura Material y los abordajes sobre iconografía a partir del “giro icónico”.

Por un lado, los Estudios de la Cultura Material han ofrecido a las Humanidades, desde su surgimiento en el terreno de la Antropología y la Arqueología anglosajonas en los años noventa, un marco de interpretación del universo de los objetos (o hallazgos) y sus contextos de producción y circulación, y su respectiva localización en un plano ecuánime con los testimonios escritos. De esta manera, un documento, en calidad de objeto, dejó de ponderarse exclusivamente en tanto contenedor de escritura y, en efecto, esta última se transformó en una de las tantas aristas a tener en cuenta.

El otro lineamiento teórico que se contemplará viene dado por el “giro icónico”, el cual pone de relieve que cada imagen es una manifestación de una experiencia social activa y no cerrada en calidad de “índice material” o “cosa”. Asimismo, toda «imagen/cosa» señala la abducción de la agencia de un conjunto social del cual también es producto (Gell, 2016). En efecto, la «imagen/cosa» se presenta como portadora de una agencia secundaria y opera a modo de prototipo en el inconsciente.

De esta manera, en la presente investigación, a partir del marco teórico que ofrecen los Estudios de la Cultura Material y el giro iconológico, se abordará el universo mortuario mesopotámico y, en particular, las formas de (re)presentación visual del espacio circunscripto como “mundo de los muertos” con el objetivo de discutir de qué modo era entendido en el contexto mesopotámico del tercero y la primera mitad del segundo milenio a.C.¹

A propósito, en lengua sumeria, la terminología sobre el Inframundo distingue diversos lemas, aunque los más usuales sean kur y ki, a partir de los cuales el mundo de los muertos ostenta una localización horizontal o vertical de forma respectiva (Geller, 2000; Katz, 2003). En una primera parte, analizaremos el contexto de referencialidad que ofrecen los

¹ Nuestra investigación se centra en el estudio del tercero y la primera mitad del segundo milenio a.C., cuya periodización es la siguiente: Protodinástico I (2900-2750 a.C.), II (2750-2600 a.C.), IIIa (2600-2500 a.C.) y IIIb (2500-2350 a.C.); sargónico (2350-2200); Segunda Dinastía de Lagaš (2200-2100 a.C.); Tercera Dinastía de Ur (2100-2003 a.C.); y paleo-babilónico (2003-1600 a.C.).

textos lexicales y la literatura² sumeria del segundo milenio a.C., dos tipologías documentales que permiten dar cuenta de las explicaciones mítico/teológicas sobre el mundo de los muertos, aunque ya reconocible en la iconografía del tercer milenio a.C.: los primeros a la manera de glosarios terminológicos que señalan los campos semánticos y la historia de los vocablos y sus usos; y, la otra, puesta que se manifiesta en un espejo del universo ideológico mesopotámico.

En segundo lugar, el análisis de evidencia iconográfica sobre sellos cilindros del tercero y mediados del segundo milenio a.C., una tipología artefactual utilizada con fines burocráticos para obtener grabados sobre la arcilla húmeda (en particular, tablillas administrativas), es fundamental para la reconstrucción y entendimiento del Inframundo. Esta clase de objetos no sólo funcionaba como depositaria de un “mensaje de Estado”, sino que también operaba como contenedora de un repertorio de imágenes supeditadas a diferentes esferas socioculturales. En nuestro caso, nos interesan aquellas imágenes concernientes al universo mortuorio y que sirvieron para el planteamiento teológico sobre el mismo a través de diversos relatos míticos que fueron compilados en textos literarios durante la época paleo-babilónica.

En suma, las imágenes del Inframundo son reconocibles en la iconografía de los sellos cilindros de las etapas previas al segundo milenio a.C., así como también por medio del contexto arqueológico, en el que el mundo de los muertos se proyecta como un espacio acoplado al mundo de los vivos a través de un orificio (o tubo) debajo de los sitios de vivienda e, incluso, de templos y/o construcciones adyacentes³.

² La literatura sumeria compilada durante el segundo milenio a.C. ya circularía de diversas formas en contextos diferentes (rituales, escuelas de escribas, etc.). Piotr Michalowski (1992) considera que los textos literarios, sobre todo los que conocemos a partir de las dos grandes tradiciones escolares paleo-babilónicas (Nippur y Ur), serían producto de un largo proceso de tradición “textual” más que de un contexto de circulación oral. Por ello, el autor no acuerda con la aplicación de los modelos propuestos por Milman Parry y Albert Lord y surgidos a partir del estudio de las tradiciones orales en Yugoslavia para pensar la redacción de textos clásicos como la *Iliada* o la *Odisea*. En la tesis de Michalowski, la “hipótesis oral” no serviría para analizar la poesía épica sumeria y, a pesar de su estructuración “formulaica”, “estas composiciones fueron realizadas de manera escrita u oralmente sobre patrones de textos escritos, pero que fueron transmitidas ampliamente por medio de la memorización” (1992, p.236).

³ El uso de tubos realizados en terracota para conectar los enterramientos con los sitios de vivienda, así como con otros tipos de construcciones como las capillas de culto para los muertos, son reconocibles, por ejemplo, en el Cementerio Real de Ur de mediados del tercer milenio a.C. (Cabrera, 2019, p.17; Woolley, 1934, p.224).

Abordajes teóricos para el Inframundo: entre la (in)materialidad y su (re)presentación

En el campo de la Arqueología, la incorporación del concepto de “materialidad” para pensar la evidencia o mundo de los objetos ha cuestionado positivamente la dicotomía insoslayable sujeto/objeto de la modernidad. Dicha dialéctica colocaba a los artefactos de estudio en una situación de desventaja gnoseológica en el contexto en el que la episteme occidental se autoglorificó antropocéntricamente y despojó de significado propio al “universo de las cosas”.

Asimismo, el dualismo sujeto/objeto tuvo como correlato una fragmentación disciplinaria entre las distintas Ciencias Humanas, privilegiando un tipo de registro en detrimento de otros, a los cuales se los pensó más/menos “despojados de humanidad”. En tanto ciencia humanístico-social por antonomasia, la Historia se ubicó en un plano hegemónico, atribuyéndose el lugar de honor en tanto disciplina de la escritura. Detrás de la Historia, se ubicó la Antropología, la cual se autogestó como la ciencia de la oralidad. Finalmente, a la Arqueología se le otorgó un estatus inferior como disciplina abocada al estudio de los artefactos y, por tanto, subsidiaria de las anteriores para construir un relato sobre el pasado.

Sin embargo, desde mediados de los años noventa, los denominados Estudios sobre la Cultura Material constituyen el puntapié inicial para la revisión y reformulación teórica de las Humanidades, en especial, para cuestionar la división estanca e improductiva entre Historia, Antropología y Arqueología.

De este modo, el foco puesto en la noción de materialidad implica deconstruir la dialéctica sujeto/objeto y además atribuirle a las cosas rasgos agenciales como portadoras de praxis potencial. Una de las cuestiones centrales en esta deconstrucción epistemológica es que las cosas también podían funcionar como agentes sociales⁴, e.g. los objetos sagrados antiguos en el contexto de un sistema religioso animista.

A propósito, Alfred Gell (2016) plantea la búsqueda de agencia humana alojada en los objetos mismos. Desde esta perspectiva, otros conceptos fundamentales para comprender la capacidad agencial de los objetos son los de “índice” y “abducción”, ambos adoptados de la Semiótica peirciana. Esta última implica la superación de la dicotomía saussureana de signo/significante por la formulación tripartita del signo lingüístico: signo/objeto/interpretante. Otra de las premisas fundamentales de Gell es la cuestión de la

⁴ Para la Teoría Social, en particular en el marco de la Sociología, “agencia” y “estructura” constituyen dos conceptos interrelacionados. El primero apunta a la capacidad de acción individual de los humanos y la otra refiere a los limitantes sociales que pesan sobre esa posibilidad para actuar de forma independiente como podrían ser la clase social, la etnia y/o el género.

abducción, también retomada de Peirce, la cual entiende que los índices⁵, en tanto “signos naturales”, no pueden ser inferidos ni por inducción ni tampoco por deducción (Gell, 2016, p.44). Por ello, la abducción del índice involucra una superación de la presuposición, por ejemplo, de humo = fuego y/o de la operación matemática de $2 + 2 = 4$, ya que la misma

cubre la zona gris en la que la inferencia semiótica –producida por los significados de los signos– se funde con la inferencia hipotética de carácter no semiótico –o no convencionalmente semiótico–, como cuando Kepler infirió, a partir del movimiento de Marte en el cielo nocturno, que el planeta se desplazaba siguiendo una trayectoria elíptica (Gell, 2016, p.45).

En suma, la agencia también puede estar en los objetos y hacer que los humanos (en el rol de “artistas”) funcionen como pacientes. Incluso, muchos objetos se transforman en índices que han abducido la agencia humana y sirven como prototipos para la realización de otras obras.

Además, la discusión sobre la materialidad presume un debate más elevado para las Humanidades, puesto que promueve la inserción dentro del universo ontológico del artefacto, por ejemplo, a “lo efímero, lo imaginario, lo biológico y lo teórico” (Miller, 2005: 4; NB: traducción del autor). En efecto, lo material si bien es ante los ojos, está oculto o no lo vemos. De acuerdo a Daniel Miller, la materialidad

implica que mucho de lo que somos existe no por medio de nuestra consciencia o cuerpo, sino como un ambiente exterior que nos habita y estimula. Esta capacidad algo inesperada de los objetos para desvanecerse y permanecer periféricos a nuestra visión y todavía ser determinantes de nuestra conducta e identidad tendría otro resultado importante (Miller, 2005, p.5; NB: traducción del autor).

Como punto final, creemos oportuno discutir qué ocurre en el contexto de la Historia del Arte, ya que los tópicos anteriores también se incorporan al tratamiento de la materialidad de las obras artísticas. En efecto, la Historia del Arte también dialoga con objetos/cosas, los cuales se circunscribirían a un universo “más elevado” porque formarían parte de la dimensión “artística”. De este modo, a la tríada que mencionábamos anteriormente de

⁵ En el contexto de la Semiótica peirceana, de acuerdo a la relación que los signos tengan con el objeto, estos pueden ser “íconos” (relación de primeridad o semejanza), “índices” (relación de secundaridad o inmediatez) y/o “símbolos” (relación de terceridad o por convención). En este sentido, el carácter indiciario de un signo apunta a su capacidad de hacer foco en el objeto/cosa de manera directa, es decir, señalándola como ocurre con los deicticos en gramática. De este modo, un índice refiere a un objeto pero sin describirlo.

escritura/oralidad/artefacto, se le suma la de las imágenes, las cuales habilitan un tipo de codificación y una particular forma de lectura.

El planteamiento de Gell puede resultar atractivo a la hora de analizar las imágenes, ya que propone una Antropología del Arte, analizando las producciones tanto del mundo occidental como las que no lo son, superando las consideraciones semióticas, lingüísticas y/o estéticas. Así, el entramado que articula las relaciones entre objetos da lugar a la configuración de “índices”, los cuales la Antropología debe reconstruir en su propio medio social.

Una consideración teórica diferente la hallamos en Erwin Panofsky, quien, a partir del método iconológico, sostiene que la obra de arte debe ser puesta en contexto, incluso de fuentes documentales que permitan aclarar su opacidad. De acuerdo con el autor, existen tres actos de interpretación (descripción pre-iconográfica, análisis iconográfico e interpretación iconográfica), vinculados a un respectivo objeto de interpretación, bagaje y principio controlador (Panofsky, 1998 [1939], p.24)⁶.

Dicha obsesión de la modernidad y su confianza ciega en la documentación escrita, la cual le otorgaría un sentido al universo opaco de los objetos, han entrado en cuestionamiento, sobre todo en las últimas dos décadas en el terreno de la Historia del Arte. De esta manera,

una decepción post-derridiana con el poder del lenguaje ha sido sustituida por una fascinación por el poder de los objetos y las “lenguas” que hablan. La búsqueda de sentido en las agendas implícita en la existencia de los objetos sustituye el intento de captar su esencia con el poder perdido del lenguaje (Moxey, 2009, p.11).

Por consiguiente, los objetos aparecen como generadores de una materialidad compuesta de una agencia propia, la cual no necesita de una atribución de sentido por medio de la palabra escrita. En Arqueología, el viraje epistémico que habilitó la reflexión sobre la capacidad de contener y generar agencia de los objetos, se tradujo en la Historia del Arte en el “giro icónico” o “giro de la imagen”, a modo de reacción académica al “giro lingüístico” y poniendo énfasis “en que las imágenes captan la atención y dan forma a reacciones de modo que [los nuevos estudiosos] creen que las propiedades físicas de las imágenes son tan importantes como su función social” (Moxey, 2009, p.8).

En el marco del “giro icónico”, se ubica Hans Belting, quien, de manera semejante a Gell, realiza una aproximación antropológica de las imágenes, ya que estas últimas se

⁶ Por su parte, Georges Didi-Huberman (2011, p.36) realiza una apreciación irónica sobre esta concepción que sobreestima el valor de las fuentes escritas, en tanto supuestas depositarias del conocimiento desvelador del significado de toda obra de arte, y defiende el carácter anacrónico de las imágenes.

gestarían en el cuerpo como punto de partida. En el capítulo inicial de su obra, el autor plantea la tríada medio/imagen/cuerpo y afirma que todo artefacto visual está circunscripto a algún tipo de medio, debiendo ser estudiados unos con otros de forma conjunta. Para Belting,

[l]a idea de medio –importante para su concepción de la imagen– es una metáfora del cuerpo humano: así como los artefactos visuales están inscritos en los medios, las imágenes internas están inscritas en el cuerpo humano (Moxey, 2009, p.15).

Siguiendo la postura de este autor, las imágenes viven de una paradoja dado que hacen presente algo que está ausente e, incluso, podríamos afirmar que permanece muerto. A propósito, Jan Assmann, refiriéndose al antiguo Egipto, propone el concepto de “contraimágenes de la muerte” (*Gegenbilder des Todes*), puesto que las imágenes en dicho contexto sociohistórico sirvieron para negar/contrarrestar el sentido destructivo de la muerte en tanto manifestación negativa del ser (2001, p.242). Por consiguiente, tanto en Egipto como en las demás sociedades del Próximo Oriente antiguo, encontramos “la reveladora praxis de consagrar a los medios de la imagen para su uso en un lugar aislado, transformado, en primer lugar, una sustancia en un medio a través de un ritual” (Belting, 2007, p.38).

De esta manera, en las sociedades proximorientales, el acontecimiento más traumático en el plano simbólico y material era la muerte. Por ello, la desintegración física se presentaba como la instancia liminal por antonomasia; es decir, el momento de la negación del ser y, en efecto, cuando se apelaría a la construcción de imágenes que negaran esa no-existencia y crearan un mundo póstumo. La proyección de ultratumba no era otra cosa que una imagen para una ausencia (cuerpo ausente o ser desintegrado).

No obstante, como sostiene María Alba Bovisio⁷ (2011), una imagen no *representaba* un ausente, sino que lo *presentificaba*, es decir, no lo volvía a ser presente en el tiempo a través de un recurso mimético, sino que las imágenes se constituían en verdaderos agentes portadores de significado por antonomasia. Para la autora,

[e]stas imágenes son lo que representan y su materialidad da cuenta de un modo concreto de existencia; no se trata de iconos sobre un soporte material sino de agentes reales participantes en el ritual a los que denominaré “presentificaciones” (Bovisio, 2011, p.413).

⁷ Si bien Bovisio es especialista en Historia del Arte Prehispánico, nos interesa aquí el concepto de “presentificación” que la autora discute y que aplicaremos en nuestro análisis.

En cuanto a las obras de arte antiguas, debieran ser contempladas en clave sagrada, es decir, la ejecución y/o acabado de las mismas habría ocurrido a partir de la intervención de las deidades, diferente a la lente secular de los observadores/estudiosos occidentales. En términos de Irene Winter,

[e]n la medida en que las “obras de arte” que hemos conservado de Mesopotamia [...] se asociaron o se afirmaba que habían sido tocadas por lo divino, no sólo es de esperar que debiera afirmarse que manifiestan cualidades y propiedades acordes a lo divino (Winter, 1994, p.129; NB: traducción del autor).

Finalmente, un último horizonte de indagación de las imágenes se inicia con Aby Warburg (cuya obra se compila en su mayoría póstumamente) y, sobre todo, por medio del legado encarnado por otros historiadores del arte como Georges Didi-Huberman. De la propuesta de Warburg, se desprenden dos conceptos centrales: el de *Pathosformeln* y el de *Nachleben der Antike*, el primero en tanto “fórmula del *pathos*” y el otro como “pervivencia de la antigüedad”, ambos surgidos de su mayor obra inconclusa, *Mnemosyne Atlas* (iniciada en 1924 y no finalizada en 1929 a causa de su muerte). Según Warburg, a partir del descubrimiento de una serie de prototipos específicos en las obras del Renacimiento, como en el caso de la ninfa de la mitología griega, operaba la pervivencia del universo pagano antiguo en el arte de la modernidad, pero no como simples motivos figurativos sino a modo de fuerzas psíquicas activadas por la memoria cultural, es decir, como una especie de inconsciente colectivo. En palabras de Warburg, “imita, en cuanto puedas, a los griegos y a los latinos en el modo de descubrir los miembros, cuando el viento apoya sobre ellos los paños” (1966, p.55; NB: traducción del autor). De esto, la definición de *Pathosformeln* no se reducía en una simple obra plástica, sino que también estaba vinculada con una construcción ideológica epocal.

A partir de lo anterior, y según Didi-Huberman, la obra de arte no se presenta como un receptáculo vacío de una agencia que le viene y se le impone desde el exterior, sino que se erige en una depositaria y generadora a la vez de agencia, que le permite proyectarse hacia el presente/futuro mirando en el pasado en tanto *Nachleben der Antike*. Por tal motivo, de acuerdo a Didi-Huberman, se debería recuperar el sentido positivo que adquiere el anacronismo, en tanto que la obra de arte posee una potencialidad agencial para detener el tiempo. De este modo,

[e]s más válido reconocer la necesidad del anacronismo como una riqueza: parece interior a los objetos mismos –a las imágenes cuya historia intentamos hacer. El anacronismo sería así, en una primera aproximación, el modo temporal de expresar la exuberancia, la complejidad,

la sobredeterminación de las imágenes (Didi-Huberman, 2011, pp.38-39).

Un abordaje filológico del Inframundo en Mesopotamia: las palabras y las cosas

En Mesopotamia, el concepto de Inframundo puede ser rastreado a partir del estudio de dos tipologías textuales: a) los textos lexicales, que explican el significado de los diferentes vocablos a partir de formatos bilingües implícita o explícitamente; y b) la literatura, la cual puede dar cuenta del universo simbólico sobre el mundo de los muertos.


De acuerdo a Niek Veldhuis, las listas lexicales podrían clasificarse como listas de palabras (con un respectivo ordenamiento temático, el cual permite un reconocimiento semántico del vocabulario específico) o de signos (en calidad de inventario con su particular uso contextual) (2014, p.6). Algunas de estas listas lexicales poseen el siguiente ordenamiento, aunque pueden estar ausentes ciertas características: en la primera de sus columnas preservan la semántica de un signo cuneiforme en sumerio (sumerograma); en la siguiente, el valor fonético del mismo; y en una tercera columna, sus equivalentes a otras lenguas del período, como el acadio (Veldhuis, 2014, p.7 ss.).

Por otra parte, sobre la literatura mesopotámica, existe una producción bibliográfica amplia. En nuestro caso, nos interesan los textos que describen una mitología funeraria o que ilustran una topografía del Inframundo. La jerarquización del mundo social del Inframundo ocurrió a partir de la III Dinastía de Ur (Katz, 2003), cuando también se produjo una transformación de la esfera política⁸. De alguna manera, la cosmovisión mortuoria evolucionó en paralelo al replan-teamiento de la dimensión política durante la época neo-sumeria.

En sumerio, se registran varios vocablos alusivos al Inframundo. No obstante, el término que aparece frecuentemente es kur, representado con el signo cuneiforme 𒊕 y cuyo significado es “montaña” o “región montañosa”, pero, dada su polisemia, también indica “país (extranjero o enemigo)”, “Oriente”, “oriental”, “salida del sol”, etc. Otros vocablos para señalar el Inframundo son a-ra-li, ganzer, iri-gal, ki-gal y kur-nu-gi₄ (Katz, 2003, *passim*). En la literatura, el término más usual es kur o kur-nu-gi₄ (“Tierra sin Retorno”); cuya descripción está constituida por imágenes lúgubres y traumáticas, donde la arcilla se

⁸ El Protodinástico IIIb, a diferencia del cuarto milenio a.C., fue protagonista de una colisión entre la esfera de lo “público” y lo “privado”, donde aparecieron una serie de actores sociales nuevos, como la elite asociada al palacio y un sector económicamente poderoso, encarnado por familias enriquecidas, que comenzaron a socavar el control ejercido por la elite del templo. Dicha tensión continuó durante el período sargónico –aquí se produjo un predominio casi absoluto de la elite del palacio– y la Segunda Dinastía de Lagaš, culminando en la Tercera Dinastía de Ur, cuyos monarcas no sólo retomaron ciertos parámetros sociopolíticos de los deificados reyes acadios y mantuvieron la preponderancia de los cultos a las divinidades tradicionales.


señala como el pan de los difuntos (Katz, 2003, p.65 ss.)⁹. En contraposición, la evidencia arqueológica y los textos administrativos aportan una visión más positiva que la presente en la literatura. Además, kur sugiere una proyección “horizontal” del Inframundo y, por consiguiente, geográfico/topográfica donde dicho paisaje se asocia a un tipo de forma de relieve montañosa, específicamente los Montes Zagros vinculados al Oriente.

Como contraparte, contamos con una descripción “vertical” o, si quiere, axial del Inframundo, en la que el término conectado con el mundo de los muertos es ki, representado con el signo cuneiforme , el cual se proyecta como un “mundo subterráneo” a través de la acepción ki-gal, “gran tierra”, opuesta a an, “cielo”, o an-gal, “gran cielo”.

Las dos acepciones empleadas para circunscribir el Inframundo (kur y ki) se encuentran en textos literarios de fines del tercer milenio y principios del segundo milenio a.C., pero curiosamente ambas son antecedidas por representaciones iconográficas del mundo de los muertos en sellos cilindros, sobre todo de época sargónica, así como en el culto a los difuntos evidenciado en el registro material de distintos enterratorios del tercer milenio a.C.

Una tercera categoría de textos, por cierto, los más abundantes del *corpus* escrito en Mesopotamia (90%), son los administrativos, en los cuales encontramos dos términos centrales relacionados con el universo mortuorio y, quizás, puedan ofrecer pistas sobre el sentido del Inframundo. Dichos vocablos están formados por el signo ki, indicando una localización “vertical” del Inframundo: ki-maḥ, literalmente “lugar preeminente” (*kimaḥḥu* en acadio), y ki-a-naḡ (“lugar para beber agua”), el primero como “tumba” o “enterratorio” (a veces, como “cementerio”) y, el segundo, como “capilla mortuoria” (Jagersma, 2007, p.294 ss.). El primer término sí está registrado en los textos lexicales, así como en la literatura, a diferencia del segundo, del que sólo tenemos indicios considerables en la documentación administrativa y no figura en las listas lexicales.

Los usos del vocablo ki y sus variantes: la localización vertical del Inframundo

Como señalábamos en el apartado anterior, el uso del vocablo ki () , colocado como semagrama al final de nombres de lugares, indica un topónimo. Literalmente, significa “tierra”

⁹ De manera semejante, en la concepción mortuoria del antiguo Egipto, la espacialidad inframundana – denominada Duat durante el Reino Nuevo– se asociaba en algunos casos a la ausencia de luz solar y, por consiguiente, con la región al oeste del Nilo (Bonanno, 2014). Sin embargo, el dios Ra –la divinidad solar por antonomasia– también reclamaba un lugar privilegiado en la Duat. En palabras de Bonanno, “[...] a creación del Oeste como su minucioso conocimiento del conjunto es parte de sus propiedades demiúrgicas [es decir, de Ra]; en este sentido, y sin solución de continuidad entre un espacio profano –por terreno– y otro refundador y garante –ciclo nocturno– despliega Ra su ascendencia sobre ambos ámbitos. Es de este modo como, a pesar de las diferenciaciones de espacios, Ra controla, determina y estatuye su dominio sobre la totalidad” (2014, p.236).

pero, en asociación con distintos nombres o adjetivos, da lugar a la formación de vocablos vinculados a nombres de sitios, como ki-maḥ, ki-a-naḡ, ki-gal, ki-tum₂, ki-šur₂, todas con un significado mortuorio. En estos casos, la localización del “mundo de los muertos” sería vertical, debajo del “mundo de los vivos”.

En las listas lexicales, el lema ki-maḥ posee varias entradas. Por ejemplo, en la tablilla VAT 658 (NP I-2; LTBA I, 79) de la lista_{HAR-ra}= *ḫubullu* paleo-babilónica¹⁰, donde se enumeran objetos de madera, encontramos dicho vocablo antecedido por gu-za, *i.e.* “asiento” o “trono” (Veldhuis, 1997, p.284).

164.	III06'	giš gu-za ma ₂ -lah ₅	=	“asiento del marinero”
	III07'	[g]u-za ki-maḥ	=	“asiento de la tumba”
	III08'	[g]u-za šu-nigin ₂ [?] -ban ₃ -da	=	“asiento de la joven” “asamblea”

La mención de objetos realizados en madera que se alojaban en la tumba es indicio del mobiliario que se encontraba en las sepulturas mesopotámicas a modo de ajuar (Molina, 2019, pp.693-694). En la tablilla VAT 1562 de esta serie, encontramos el término para tumba asociado con los alimentos destinados para determinados sitios como el sepulcro (MSL xi, p.162):

rev. col. V. 9	ninda	KI.BI.DU ₃	=	“pan de una comida”
10	ninda	ḡešbun ¹¹	=	“pan de un banquete”
11	ninda	GIŠ.MI	=	“pan enfriado a la sombra”
12	ninda	kaš-de ₂ -a	=	“pan para una ofrenda <i>kašdea</i> ”
13	ninda	a-de ₂ -a	=	“pan hidratado”
14	ninda	nig ₂ -mi ₂ -us ₂ -sa ₂	=	“pan para una dote”
15	ninda	nig ₂ -šu-tak ₄ -a	=	“pan para un regalo”
16	ninda	ša ₃ -ge tum ₃	=	“pan de la pradera”?
17	ninda	ša ₃ -ge kar ₂	=	“pan para una ofrenda voluntaria”
18	ninda	ki [~] -[maḥ]	=	“pan para la tumba”

¹⁰ Esta lista lexical paleo-babilónica procede mayoritariamente de las ciudades de Nippur, Isin, Ur y Uruk. De acuerdo a Veldhuis, la mayoría de las listas paleo-babilónicas, donde se enumeran los nombres de los objetos en madera, provienen del sur mesopotámico, dado el poco conocimiento que arrojan los textos de la región septentrional, cuya tradición lexical es muy diferente a la escuela de Nippur a partir de los testimonios con los que se cuentan de Kiš, Babilonia, Tell Harmal, Sippar y Tell Haddad. Ver Niek Veldhuis (1997, p.147).

¹¹ ḡešbun se corresponde con el compuesto de signos KI.BI.GAR.

19 ninda ʾkiʾ-[maḥ du₃-a] = “pan para la tumba edificada”

En las entradas anteriores, se explica el uso de pan en diferentes tipos de intercambios ceremoniales, con excepción de algunos ejemplos poco claros. De este modo, se alude a las ofrendas que se colocaban para los muertos o, tal vez, como paga una vez que se hubiera construido una tumba (ninda ʾkiʾ-[maḥ du₃-a], en línea 19). En la tablilla IM 70209, una lista lexical paleo-babilónica de procedencia desconocida, encontramos otra vez el vocablo ki-maḥ acompañado de términos que podrían dar indicios de su alcance semántico (Al-Fouadi, 1976, p.3):

rev. col. VII. 22. ki-maḥ	=	“tumba”
23. ki-ʾ ¹²	=	“lugar”
24. ki-in-dar	=	“agujero” / “orificio”
25. ki-sun ¹³	=	¿?
26. ki-bi	=	“ese lugar”
27. ki-gal	=	“gran tierra” / “gran abismo” / “Inframundo”
28. ki-laḥ	=	“trilla” / “tierra no cultivada” / “tierra vacía”
29. ki-ġal ₂	=	“trilla” / “tierra no cultivada” / “tierra vacía”
30. ki-ba-ġar-ra	=	“lugar para guardar”?
31. ki-diri	=	“lugar del excedente”? / “almacén”?

En las entradas precedentes, el lema para tumba es agrupado con otros como “agujero” (ki-in-dar) o “basural” (lectura ki-uš₂ y no ki-sun). Además, el vocablo ki-gal, cuyo sentido literal es “gran tierra”, aparece en la literatura sumeria como un opuesto complementario a an-gal, “gran cielo”, y adopta el sentido de “gran abismo” o “Inframundo”.

Otro vocablo también empleado para “tumba” o “enterratorio” es el de ki-šur₂, presente en la tablilla BM 13186 de Ġirsu, cuya datación es imprecisa. El término ki-šur₂ se encuentra, e.g. en las *Instrucciones del agricultor*, cuya traducción sería “orificio” o “agujero” de acuerdo a Miguel Civil (1994, p. 78). En la tablilla XXIII (+Q) de la lista lexical SIG₇.ALAN = *nabnītu*¹⁴, se hallan diversas acepciones asociadas con tumba e incluso el vocablo ki-maḥ

¹² En DCCLT: 23. ki idim = “lugar de primavera” / “lugar salvaje”..

¹³ En DCCLT: 25. ki-uš₂ = “basurero”. La lectura de sun (𐎶) como uš₂ (𐎶) se debe quizás a la semejanza epigráfica entre ambos signos cuneiformes en algunas de sus variantes paleográficas.

¹⁴ Es una lista lexical mayoritariamente neo-asiria procedente de Nínive, que puede considerarse del grupo de las “acadio-sumerías” y posee dos principios articuladores que no son frecuentes en otros tipos del

en conexión con el anterior en la fuente catalogada como A (MSL xvi, p.209):

205.	[ki]-tum ₂	qe ₂ -be ₂ -rum	=	“tumba”
206.	[ki]-maḥ	qu ₂ -bu-rum	=	“tumba”
207.	[ki]-šUR ₂	MIN	=	“tumba”
208.	[k]i-KA×MI ¹⁵	MIN	=	“tumba”
209.	ṛe ₂ -kur	MIN	=	“tumba”
210.	IRIGAL ^{gal}	qa-ab-ru	=	“tumba” / “enterrar”
211.	AB×KI-ki	MIN	=	“tumba” / “enterrar” ¹⁶

El término acadio *qabru*, correspondiente a la forma logográfica IRIGAL (AB×GAL), junto a la variante *qubūru* significan “tumba” (CAD Q, pp.17-18 y 293). La raíz consonántica *qbr*, que da lugar a la forma verbal *qebēru* (*qabāru*), se traduce como “enterrar al muerto”, “enterrar (objetos)”, “cubrir”, “ocultar”, “enrollar en un ropaje o una estera de junco en la preparación del entierro” (CAD Q, pp.201-204). De esta manera, la palabra para enterratorio propiamente dicha o el sitio por antonomasia para depositar los cuerpos de los muertos podrían ser *ki-maḥ* o *ki-šur₂*.

Una forma no contemplada entre las anteriores para indicar el espacio donde se colocaba el cadáver de la persona fallecida era *sur₃*, el cual se traduce como “foso” y se encuentra en un documento referido a los funerales del rey Šu-Su’en (YBC 4190) (Molina, 2019, p.695).

Por otro lado, la forma silábica *iri-gal* (así como la variante *ešgal* de la forma logográfica AB×GAL), considerada literalmente como “gran ciudad”, alude al Inframundo, como plantea Dina Katz (2003, p.338), i.e. un sitio que se presentaría como espejo de la urbe de los vivos. Esta acepción es frecuente en la literatura sumeria, donde se construyen metáforas sobre el mundo de los muertos de forma paralela al mundo de los vivos. A propósito, en la

mismo grupo y que la caracterizan: el orden temático de las entradas y la estructuración de las secuencias de acuerdo a su etimología. Ver MSL xvi: 4. La función de la lista era proveer de un léxico para la terminología sumeria más temprana y la traducción exacta de lemas sumerios al acadio (MSL xvi, 38). La mayoría de las fuentes que componen la lista comienzan a compilarse a fines del segundo milenio a.C. (medio-asiria y medio-babilónica), si bien hay una suerte de “Proto-Nabnitu” de época paleo-babilónica (MSL xvi, p. 15).

¹⁵ LDCCLT: r i 11: ki kan₅.

¹⁶ Tablillas K 4324 (2R 34:4) + K 4359 (CT 12 50) + K 4362 (CT 19 20 f.) + K 5446a (CT 19 28) + K 7743 (RA 17 156) + K 13596 (CT 19 35) + K 14137 (CT 19 7) + K 14319 + K 14887 + K 16223.

lista paleo-babilónica Proto-Izi¹⁷ I de Nippur, el término irigal se conecta con otras palabras que significan Inframundo (MSL xiii, p.30):

386.	irigal ^{qa2-ab-rum}	=	“tumba”
387.	irigal ^{er-še-tum}	=	“Inframundo”
388.	a-ra-li	=	“Inframundo”
389.	kur-nu-gi ₄	=	“Inframundo”

En cuanto a la palabra irigal, podemos afirmar que si la misma es sucedida por el vocablo *qabrum* como determinativo se traduce como “tumba”, tal como hicimos para esta última acepción; pero si es colocada antes de *eršestum*, “tierra”, irigal adopta el sentido de Inframundo, tal como ocurre con la palabra ki-gal en contextos literarios. La polisemia de irigal condiciona el significado del vocablo en la literatura sumeria, ya que puede servir para expresar “tumba” o “Inframundo”. En cuanto al eufemismo inicial del vocablo para sepultura, fue interpretado como Inframundo al ser asociado al nombre Nergal (Katz, 2003, p. 339), cuyo teónimo es transliterado ^dNe₃-eri₁₁-gal. Del mismo modo, el nombre divino ^dEreš-ki-gal y el vocablo ki-gal guardan una relación semejante (Katz, 2003, pp.243-244).

Volviendo a las variantes del vocablo ki, sobre todo bajo la forma ki-gal, se puede considerar su localización vertical debajo de la tierra, opuesto al cielo en tanto an-gal, a modo de bipolaridad cosmológica/geográfica (Katz, 2003, p.13). Por ejemplo, al comienzo del *Descenso de Inanna al Inframundo*, encontramos esta dicotomía (Sladek, 1974, p.103).

1. an-gal-ta ki-gal-še₃ ġeštug₂-ga-ni na-an-gub

1. Desde el “gran cielo” hacia el “gran abismo” ella (Inanna) puso atención.

En este sentido, ki-gal en oposición a an-gal adopta una connotación geográfica dicotómica, diferente a kur que se utiliza con el sentido explícito de Inframundo (Katz, 2003, pp.12-13). Así, a partir del análisis contextual de textos literarios y lexicales, ki-maḡ era un

¹⁷ La estructura de esta lista, compilada por distintas tradiciones de escribas y modelo para la posterior lista izi = *išātu* de época medio-babilónica, es el resultado de un texto compuesto que hoy podemos distinguir como I (izi) y II (a₂) a partir de la reconstrucción y estudio de distintos documentos, aunque diferentes fuentes puedan registrar las partes I y II en la misma tablilla. Ver MSL xiii, p. 7. Proto-Izi I (MSL xiii, pp. 13-15): Fuente M: tablillas CBS 2259 + CBS 2341 + CBS 11009 + CBS 11069 + N 1835 + N 4576 + N 5178 (MSL xiii, p. 13). Fuente U: A.30200. Fuente Z: CBS 9871 + CBS 11339 (+) N 4759 + N 5517. Fuente Y1: IM 58646 (3N-T713). Fuente F2: UM 29-13-404. Fuente K2: Fuente S2: CBS 6099. Proto-Izi I (versión bilingüe): Fuente D: UM 29-15-375 (MSL xiii, p. 35). Estas dos versiones de Proto-Izi I se completan con la tablilla SLFN 72 (3N-903, 131), cuya segunda columna abarca entre las líneas 367 y 383, y la HS 1802, un texto que todavía no ha sido publicado.

espacio pensado debajo de la tierra.

La concepción vertical del universo y su forma bipolar de concebirlo es encontrada en diversos textos literarios. No obstante, en algunos casos, si bien se mantiene esta perspectiva vertical del cosmos, aparece una consideración axial tripartita, como en *Gilgameš*, *Enkidu* y *el Inframundo*. En el siguiente fragmento, tres deidades se reparten los ámbitos de competencia del universo (Cielo, Tierra e Inframundo) luego de su creación (*ETCSL* c.1.8.1.4 -versión A-, 8-13):

8. an ki-ta ba-da-ba₉-ra₂-a-ba
9. ki an-ta ba-da-sur-ra-a-ba
10. mu nam-lu₂-u₁₈-lu ba-an-ĝar-ra-a-ba
11. ud An-ne₂ an ba-an-de₆-a-ba
12. ^dEn-lil₂-le ki ba-an-de₆-a-ba
13. ^dEreš-ki-gal-la-ra kur-ra saĝ rig₇-bi-še₃ im-ma-ab-rig₇-a-ba

8. Cuando el Cielo de la Tierra se había separado,
9. cuando la Tierra del Cielo había sido delimitada,
10. cuando el nombre de la humanidad fue establecido,
11. cuando An se apropió del Cielo,
12. cuando Enlil se apropió de la Tierra,
13. cuando para Ereškigal el Inframundo fue entregado como un obsequio.

El uso de ki (*eršetu* en acadio) se volvió usual a partir del segundo milenio a.C. para referirse al Inframundo y reemplazó, de este modo, al término kur (Katz, 2003, p.8), el cual había sido la denominación estándar durante el tercer milenio a.C. Por consiguiente, la asociación y ubicación del Inframundo en la “montaña” cambió al considerarse que su localización pasaría debajo del suelo. Asimismo, el uso de ki en sentido geográfico, en muchos casos, se marcó a partir del empleo del adjetivo bad (“lejos”), el cual nunca aparece junto a kur. Sin embargo, la expresión ki-bad-ra₂ (“muy lejos”), utilizada en varios textos literarios, no se restringe sólo para aludir al Inframundo, aunque en su acepción original tuviera dicha connotación (Katz, 2003, p.8).

Los usos del vocablo kur y sus variantes: la localización horizontal del Inframundo

El uso del vocablo kur (𒌦), también empleado como acepción para Inframundo, significa “montaña” y está asociado a los Montes Zagros en el Oriente de Mesopotamia, el espacio topográfico vinculado a la salida del sol y hogar por antonomasia de la divinidad del sol y la justicia Utu. El dios solar saldría por el este de su residencia en el Inframundo,

donde actuaba como juez en el mundo de los muertos¹⁸.

A propósito, en la ya citada lista paleo-babilónica Proto-Izi I de Nippur, el significado del término *kur* es acompañado del vocablo *eršetum*, en tanto determinativo semántico, y adopta el significado de Inframundo, tal como ocurría con la entrada irigal^{eršetum}, la cual también funcionaba como un vocablo para el mundo de los muertos (MSL xiii, p.24).

224.	<i>kur ma-a-tum</i>	=	“tierra”
225.	<i>kur ša-du-u2</i>	=	“montaña”
226.	<i>kur er-še-tum</i>	=	“Inframundo”
226a.	<i>kur ku-[x-x]</i>	=	“tierra (?)”
227.	<i>kur-kur ma-ta-tum</i>	=	“tierra/s”; “país/es”
228.	<i>kur-u₂-sal-la</i>	=	“tierra pacífica”
229.	<i>kalam</i>	=	“tierra”; “(país de) Súmer”.

En este caso, *kur* no sólo es “montaña” sino también puede ser “tierra” o “país”, haciendo referencia a un territorio desconocido, del mismo modo que el Inframundo. Asimismo, en las entradas anteriores, figura el vocablo *kalam*, que en muchos casos alude a la misma región sur de Mesopotamia, *i.e.* el país de Súmer. Además, bajo la forma *kur-nu-gi₄*, mencionada en el apartado anterior, se representa a la “Tierra sin Retorno”, un *topos* literario utilizado para señalar un universo desconocido, donde habitan los muertos y del que no se puede regresar.

Por otra parte, la acepción *kur* plantea una consideración horizontal del Inframundo, la cual se explica a través del empleo de formas adjetivales que indican lejanía, como ocurre en los textos literarios que recogen el vocablo.

En la versión canónica de la lista lexical DIRI= (*w*)*atru*, la cual corresponde en su mayoría a la época medio-asiria –siglo XII a.C.–, aunque también se reconocen componentes medio-babilónicos y hasta recensiones paleo-babilónicas y paleo-asirias, en particular de las fuentes de Nippur y “Oxford” (MSL xv, pp.4-6), encontramos varias referencias al Inframundo. La hemos incorporado dado que es fundamental para la reconstrucción del léxico sumerio a partir de signos compuestos por otros dos o más signos básicos con su respectiva equivalencia en acadio. Las entradas seleccionadas a continuación corresponden a las fuentes A (Assur 2559 [MAOG 3/3 47ff.]), B (VAT 10254) y S10 (BM 37813:1-7) para la tablilla II (MSL xv, p.126):

¹⁸ En la concepción egipcia del Inframundo, el dios solar Ra también funcionaba como un juez de los mundo de los muertos, aunque la divinidad con dicho rol por antonomasia sea Osiris (Bonanno, 2014, pp.206-208).

145.	ḫi-lib	IGI.KUR	<i>pan erṣeti</i>	=	“entrada del Inframundo”
146.			<i>erṣetu</i>	=	“Inframundo”
147.			<i>irkallu</i>	=	“Irkala”
148.			<i>dannina</i>	=	“Dannina”
149.			<i>ganṣiru</i>	=	“Ganzer”
150.	ga-an-zer ₃	IGI.KUR.ZA	<i>bâb^derṣeti</i>	=	“puerta del Inframundo”
151.			<i>^derṣetu</i>	=	“Inframundo”
152.			<i>^dirkalla</i>	=	“Irkala”
153.			<i>^ddannina</i>	=	“Dannina”
154.			<i>ganṣir</i>	=	“Ganzer”

De las denominaciones anteriores, podemos reconocer una serie de palabras específicas para el Inframundo que aparecen en textos literarios. Algunas de ellas, dada su complejidad interpretativa, ameritan un abordaje más profundo, como la correspondiente a la “entrada” o la “puerta del Inframundo”, sitio que se localizaría, si prestamos atención al significado primario de kur en el Oriente, en el lugar de las montañas. Uno de los vocablos que aparece es ḫilib, escrito logosilábicamente IGI.KUR (𒄀𒌷), cuyo sentido etimológico sería algo así como “mirada de/en la montaña”. Asimismo, ḫilib equivale a *erṣetu*, *irkallu*, *dannina* y *ganṣiru*, todas acepciones topográficas para el Inframundo, al igual que ga-an-zer₃(𒄀𒌷𒍪𒍪), es decir, IGI.KUR.ZA.

Los lemas mencionados para el mundo de los muertos son precedidos por el clasificador semántico para divinidad (^d), y, por lo tanto, se manifiesta el sentido sagrado que poseían los topónimos, algunos de los cuales habrían sido nombres de deidades específicas; tal es el caso de Ganzer en la documentación de la III Dinastía de Ur, a la que se le realizaban ofrendas durante rituales específicos en tanto deidad de la entrada del Inframundo (Sallaberger, 1993, p.218 y nota 1044). Aunque el significado de ganzer aún permanezca oscuro, a partir de la raíz verbal sumeria /zer/ o ze₂.r, “deslizar(se)” (Katz, 2003, p.100), la forma ga-an-ze-er, “déjalo deslizarse / déjame deslizarme” en el Inframundo (Geller, 2000, p.42 y nota 17), podría ser tenida en cuenta para explicar su sentido original. Tanto ganzer como ḫilib sólo se registran juntos en los siguientes textos literarios: *Descenso de Inanna al Inframundo* y *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo*, por lo que se podría considerar la dependencia del segundo relato del primero, sobre todo por la estructura narrativa y el contenido (Katz, 2003, p.85 y nota 44).

En suma, el lema kur significaría, en un sentido topográfico estricto, “montaña”, pero asociado a un atributo gramatical específico o hasta de manera individual puede ser entendido como Inframundo. La antítesis kur/kalam se tradujo a partir de la literatura sumeria en la oposición entre mundo de los muertos/mundo de los vivos (Katz, 2003, pp.107-112)

algo que, en cierto modo, también podía contemplarse en la lista Proto-lzi I de Nippur, que citábamos antes.

Asimismo, en muchos casos, el uso de kur tuvo una connotación geográfica, en un intento por ubicarlo en un lugar específico del paisaje de Mesopotamia. La acepción kur se registra en la mayoría de los textos literarios como Inframundo, de donde a partir de determinados adjetivos como sud (“distante”) –como en el *Lamento para Damu* o el *Balbale a Ningišzida* (Katz, 2003, p.2)– se da cuenta de la ubicación apartada de Súmer de ese otro mundo de los muertos o, por medio del uso de ciertos verbos como e₁₁ (“ascender”, “descender”), šub (“caer”), e₃ (“salir”) y ze₂.r (“deslizar/se”) en diferentes composiciones (Katz, 2003, p.92 ss.), se registran varios aspectos sobre la ubicación de esta espacialidad y de los movimientos que deben realizarse para acceder a la misma. Por ejemplo, en *Dumuzi y Geština*, se emplea al comienzo el verbo “descender” asociado al Inframundo (ETCSL c.1.4.1.1, 4-6):






4. ĝa₂-nu ^dInanna kaskal-zu-še₃ ni-ba ĝen-na kur-še₃ ed₃-de₃
 5. ki šag₄-ge de₆-a-zu-še₃ ĝen-na kur-še₃ ed₃-de₃
 6. ki ^dEreš-ki-gal-la-še₃ ĝen-na kur-še₃ ed₃-de₃
4. ¡Ven, Inanna! ¡Sigue con tu propio viaje, desciende hacia el Inframundo!
 5. ¡Ve al sitio que has decidido, desciende hacia el Inframundo!
 6. ¡Ve al sitio de Ereškigal, desciende hacia el Inframundo!

Un abordaje estético/espacial del Inframundo en Mesopotamia: las imágenes para la literatura

En cuanto al conocimiento de un mundo póstumo o Inframundo, se pueden mencionar las prácticas de enterramiento, tanto debajo de los núcleos habitacionales, así como en contextos arquitectónicos públicos (templos y/o palacios). Por ejemplo, el rico ajuar funerario y las ofrendas depositadas a los muertos de la elite en la Mesopotamia del Protodinástico III ponen de relieve una forma de vivenciar la muerte y el reconocimiento de un universo póstumo (Cabrera, 2019, pp.16-18; Jagersma, 2007, pp.303-306; Molina, 2019, pp.693-694).


La experiencia de la muerte y sobre una vida en el Más Allá también implicó la transformación en la manera de percibir el cuerpo vivo frente al muerto. De acuerdo a la clasificación del cuerpo en Mesopotamia, podemos hablar de un aspecto más bien “material” diferente de otro “inmaterial”, que se traduce en la dicotomía vivo/muerto, explicitada en las distintas tipologías textuales (ver Tabla 1):

Tabla 1: La concepción del cuerpo en Mesopotamia.

CUERPO MATERIAL		CUERPO INMATERIAL			
sumerio	Acadio	sumerio	acadio	sumerio	acadio
su 	<i>pagru</i>	im 	<i>šāru</i>	gidim 	<i>eṭemmu</i>
				lil₂ 	<i>ziqīqu</i>
adda 	<i>pagru / šalamtu</i>				

En principio, se distingue el cuerpo vivo (*su*) del muerto (*adda*), ambas escritas en acadio *pagru*. Cuando el ser humano moría, en un estadio liminar, la “carne” (*su*) se despojaba del “viento” (*im*) corporal y devenía en “cadáver” (*adda*). Luego, al ser colocado en la tumba, el viento corporal (*im*) devenía en “espíritu” (*gidim*) demandante de ofrendas funerarias. Otro concepto para denominar esta parte inmaterial del cuerpo es *lil₂*, pero con una connotación más bien negativa¹⁹.

Por otra parte, a partir de la información suministrada por las listas lexicales, se puede entender cómo se realizaba el aprendizaje de los distintos nombres de las partes del cuerpo y, además, qué sentido poseían para dicha tradición. A propósito, en la lista paleo-babilónica *ugu-mu*, literalmente, “mi cráneo” (Civil, 2010; Couto-Ferreira, 2009), se ofrece una clasificación de las partes del cuerpo.

El signo , además de poseer el valor fonético *su*, adopta el de *kuš*, el cual significa “piel” o “cuero”. En el caso anterior, se lo traduce al acadio como *pagru*, “cadáver”, aunque este último se escriba usualmente en sumerio *adda* (Couto-Ferreira, 2009, p.351; Steinert, 2012, p.231). Por lo tanto, en este caso, *pagru* refiere a cuerpo vivo. Asimismo, el vocablo sumerio *kuš* equivale a *zumru* en acadio, “cuerpo”. De este modo, los dos términos acadios para cuerpo eran *zumru* y *pagru* en tanto cuerpos vivos, y su asociación con la vida se ponía de relieve en la exaltación del aspecto corporal anatómico y perceptible/palpable

¹⁹ En la tablilla IM de la III Dinastía de Ur, se realiza un inventario de los bienes utilizados para el ritual funerario de la princesa Tezēn-Mama, y el cuerpo de la muerta posee dos designaciones distintas: antes de ingresar al Inframundo, se denomina “viento” (*im/šāru*) y, luego, una vez en él, se transforma en “espíritu” (*gidim/eṭemmu*). Ver Dina Katz (2007, p.173).

y, en efecto, producto de carne y piel. Como señalamos, *pagru* también corresponde al sumerio *adda*, “cadáver”, que se escribía a partir de los signos LU_2 .BAD / $UŠ_2$ / UG_7 , es decir, “muerto” (Steinert, 2012, p.231).

Por otra parte, el concepto de cuerpo no sólo era utilizado para referirse a humanos, sino también a animales, dioses y seres demoníacos, objetos como estatuas y/o espacios territoriales (ciudades o países) (Steinert, 2012, p.231). De alguna manera, el cuerpo designa a un espacio limitado, un “espacio contenedor”, ya que en tanto *kuš*, esto es, “piel”, “cuero” o “cáscara”, se presenta como una superficie que limita un adentro y un afuera, una capa que encierra un ser vivo u objeto. Por consiguiente, el cuerpo es simultáneamente algo material y una forma externa que funciona como contenedora/limitadora (Steinert, 2012, p.231).

En la iconografía mesopotámica, existen formas de representar los cuerpos muertos, aunque no se precise su lugar de enterramiento en una tumba. A propósito, existen algunas imágenes de un “dios muerto” en un sarcófago representado en placas de terracota (AO 8823) (Figura 1a) y sellos cilindros (AO 11566) (Figura 1b) de época paleo-babilónica, explicitando su carácter de deidad del Inframundo²⁰.

Figura 1: (a: AO 8823) y (b: AO 11566): Dios muerto en el sarcófago Fuente: © Musée du Louvre / Pierre et Maurice Chuzeville/ Christian Larrieu.

(a: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=24798 y también en: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Dead_god_in_coffin-AO_8823-IMG_0642-white.jpg). (b: http://cartelen.louvre.fr/cartelen/visite?srv=car_not&idNotice=24989#).



En cuanto a la proyección del mundo de los muertos, poseemos ejemplos en sellos cilindros, como el BM 134762 (Figura 2) de época sargónica y realizado en serpentina negra. En el extremo derecho de la imagen, dependiendo de donde se comience su lectura,

²⁰ Algunos sostienen que la deidad es Dumuzi (Amiet, 1980, p.582), mientras que otros afirman que es Nergal (Black & Green, 1992, p.136).

se encuentra un dios entronizado con rayos que brotan de su espalda, conduciendo una barca. El dios es Utu/Šamaš, la divinidad solar y la justicia, el cual se presenta como el juez del Inframundo. En este caso, el dios conduce la barca que lo trae a través de las aguas desde su morada nocturna y lo hace volver a la vida al amanecer por el Oriente entre las montañas (kur). Utu/Šamaš es escoltado por una esfinge y dos hombres pájaros, todos portan la tiara de cuernos, por lo que serían también deidades.

Figura 2: BM 134762 Fuente: © The Trustees of the British Museum (https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=754945&partId=1&searchText=134762&page=1).



En la iconografía mesopotámica, la representación de montañas se efectuaba a partir del trazado de semicírculos superpuestos, indicando la superficie de un terreno elevado. En el caso de BM 134762, no pareciera evocarse una forma prominente del terreno. Sin embargo, la presencia de la barca y de peces debajo señala la existencia de agua. De este modo, se podría referir al agua subterránea o Abzu, aunque la misma se asocia a la deidad de la fertilidad y la sabiduría Enki/Ea. No obstante, es una escenificación sobre la salida del sol desde su morada nocturna, la cual está vinculada al Inframundo.

En otros dos sellos cilindros también de época sargónica, el BM 89115 (Figura 3) y BM 89110 (Figura 4), es explícita la presencia de montañas, entre las cuales emerge la divinidad solar. En el BM 89115, también conocido como “sello de Adda, el escriba”, dado que el nombre del funcionario y propietario del objeto es mencionado, están representadas otras deidades: una con armas de caza; Inanna/Ištar en la cima de la montaña desplegando sus alas y con armas; el pájaro Zu, quien roba las tablas del destino; el dios Enki/Ea, con dos chorros de agua que brotan desde su espalda; y Usimu, el visir del anterior. En el sello, se observa cómo Utu/Šamaš sale de la montaña al amanecer, la cual es una presentificación del Inframundo, de cuyo sitio también escapa la diosa Inanna/Ištar en el

relato que se describe el tránsito hacia la Tierra sin Retorno.

Figura 3: BM 89115 Fuente: © The Trustees of the British Museum (https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=368706&partId=1).



Figura 4: BM 89110 Fuente: © The Trustees of the British Museum (https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=804877&partId=1&searchText=89110&page=1).



En el BM 89110, Utu/Šamaš renace de la montaña con un cuchillo de hoja serrada entre sus manos, indicando una marca temporal del comienzo (“corte”) del día al amanecer. A cada lado de la divinidad solar, sendas divinidades abren dos puertas, ubicadas a cada lado de la montaña. En este caso, podríamos pensar en el Ganzer, en tanto lugar, pero también como divinidad, tal como lo señalamos en el apartado anterior: $ga-an-zer_3 = IGI.KUR.ZA = bâb \textit{er}seti = \textit{“puerta del Inframundo”}$.

En *Enki y el ordenamiento del mundo*, un texto literario de época paleo-babilónica, aparece plasmada en detalle la descripción que encontramos en BM 89115 y BM 89110 (ETCSL c.1.1.3, pp.375-379):

375. šul ^dUtu gud silim-ma gub-ba u₃-na silig ġar-ra
 376. ad-da iri-gal ki ud e₃-a niġir [gal] an kug-ga
 377. di-kud ka-aš bar /kiġ₂\ diġir-re-e-ne
 378. sun₄ ^{na4}za-gin₃ la₂ an kug-ga an-ur₂-ta e₃-a
 379. ^dUtu dumu ^dNin-gal-e tud-da

375. El joven Utu, el toro glorioso que está de pie, agresivo, el que posee majestuosidad,
 376. el padre del iri-gal (Inframundo), el gran heraldo en el Oriente del sagrado An,
 377. el juez que busca los veredictos de los dioses,
 378. con una barba de lapislázulis colgantes, que sale desde horizonte hacia el sagrado Cielo,
 379. Utu, el hijo nacido de Ningal.

En otros motivos pictóricos, también se narra la condena a muerte o el ingreso al Inframundo. Por ejemplo, en el A 17004 (Figura 5) de época paleo-babilónica, el personaje de la izquierda podría ser Nergal, el dios de los muertos por antonomasia, blandiendo una maza de seis cabezas e irguiéndose sobre otro personaje masculino en cuclillas y en actitud de súplica. Asimismo, es asistido por otras figuras con rasgos zoomorfos (cabezas de león y pies de ave). De acuerdo a Diane Wolkenstein y Samuel N. Kramer, estas figuras “demoníacas” podrían ser los *galla*²¹ (1983, p.191) y, por consiguiente, quien se encuentra en actitud suplicante sería Dumuzi, el cual habría sido conducido violentamente hacia el Inframundo por dichos seres maléficos.

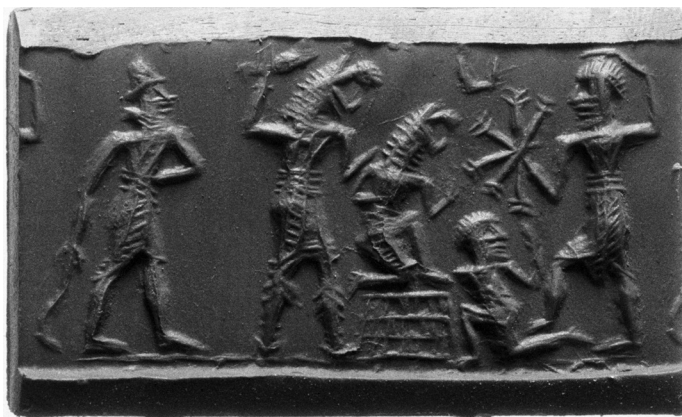


Figura 5: A 17004 Fuente: Frankfort (1955, pl. 86, nº 907).

²¹ Los *galla* eran divinidades del Inframundo. Se encargaban de conducir a los muertos en su viaje hacia el mundo póstumo. Por lo general, eran siete en total y aparecen en textos literarios y/o encantamientos (Black & Green, 1992, pp.85-86).

En el AO 2485 de época sargónica (Figura 6), que también se conoce como “la victoria de Nergal”, hay una representación de dos montañas, en cuyo interior de una de ellas, se halla una divinidad atrapada, quizás Dumuzi, y, a su izquierda, Inanna/Ištar. Además, en el interior de la otra montaña, se presenta un hombre-toro sostenido de la cola por Nergal. La imagen también podría referir al relato sobre Inanna/Ištar en su periplo hacia la Inframundo, su posterior escape del mismo y la condena sufrida por Dumuzi.

Figura 6: La victoria de Nergal (AO 2485) Fuente: © Musée du Louvre/C. Larrieu (http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not&idNotice=12073).



Finalmente, en el último ejemplo que consideraremos, el BM 123279 (Figura 7) del Protodinástico (por cierto, la imagen más temprana con la que contamos), se observa una divinidad encadenada de pies y manos y flanqueada por serpientes, frente a otro personaje que sostiene una red y es acompañado por otra figura desnuda que esgrime una serpiente de tres cabezas y una divinidad masculina que sostiene un cetro y se yergue sobre la espalda de un león. De acuerdo a Dominique Collon, el dios cautivo podría ser Dumuzi en el Inframundo (Collon, 2005, p.178).

Figura 7: BM 123279 / AN851933001 Fuente: © The Trustees of the British Museum (https://research.british-museum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?museumno=123279&object=21283&objectid=1447181&page=1&partId=1&searchText=BM123279).



Las imágenes que hemos analizado hasta aquí corresponden a representaciones del Protodinástico y época sargónica, aunque se cuente con algunas del período paleobabilónico. La iconografía de los sellos cilindros es previa a la plasmación escrita de las “grandes obras literarias” que describirían el mundo de los muertos. Sin embargo, la proyección del Inframundo seguramente habría existido bajo la forma de relatos orales y/o prácticas rituales. Incluso, la literatura en sumerio que comienza a compilarse en época paleo-babilónica tiene muchos componentes de oralidad, aunque algunos autores maticen dicha premisa (Michalowski, 1992).

Por consiguiente, las imágenes de los sellos cilindros materializarían una serie de relatos que circularían en Mesopotamia desde comienzos del tercer milenio a.C. hasta mediados del segundo, cuando se compilaría la literatura y las listas lexicales en el contexto de las escuelas de escribas. En efecto, el *corpus* iconográfico admitiría una forma de lectura y, si se quiere, serviría para la memorización de los relatos allí cristalizados, sobre todo los referidos a cuestiones épicas.

Otro de los tópicos significativos alude a cómo la imaginería visual no sólo dio cuenta del *corpus* mitológico a modo de cuadro sintético, sino también de qué manera se detenía el tiempo ritual en cada imagen de la forma planteada por Warburg y retomada por Didi-Huberman a través del concepto de anacronismo. Una imagen podría ser anacrónica en este caso y circunscribir el proceso ritual desplegado. Para Davide Nadali, al analizar las imágenes ceremoniales en Mesopotamia, el ritual se encuentra con el arte, y, de este modo,

[c]uando las imágenes materiales y estatuas son los recipientes de un ritual, marchan a través de la *performance* de las acciones convenientes que transforman sus naturalezas y cualidades de objetos inanimados en cuerpos vivos (2013, pp.210 y 213; NB: traducción del autor).

Asimismo, las imágenes presentadas como ejemplos prototípicos del Inframundo conforman una narrativa icónica que obliga a leerlas en paralelo a las producciones textuales posteriores o, como plantea Irene Winter, “los textos y las imágenes se combinan para constituir un mensaje más completo que aquel proveído de forma individual” (1997, p.359; NB: traducción del autor). Por ello, la autora insiste en la necesidad de estar entrenados en la decodificación de imágenes, ya que las mismas no son meras construcciones decorativas.

No obstante, cuando sólo contamos con imágenes que relatan una historia o explicitan un proceso ritual, como ocurre con la iconografía en los sellos cilindros que retrata la mitología funeraria, debemos hacer foco tanto en las imágenes *per se*, así como en los objetos portadores de las mismas, reconociendo las “biografías” de estos últimos.

En el caso que hemos analizado, el Inframundo en tanto *Pathosformeln* pervivió como índice agencial en el inconsciente colectivo mesopotámico que se transmitió a través de *performances* rituales, relatos orales y otros entramados textuales. Sin embargo, transcurrió casi un milenio para que esos relatos como *Nachleben der Antike* fueran plasmados por completo en textos literarios, aunque existan algunos fragmentos de etapas previas.

Asimismo, la construcción de monumentos vinculados al universo mortuorio también permitió la configuración de un paisaje funerario y de una apreciación de ese Inframundo, el cual se asoció a una tumba (en tanto ki-mah) y, por ello, se lo proyectó y ubicó verticalmente debajo de los sitios de vivienda o de los edificios públicos, aunque también, en tanto montaña del Oriente (es decir, como kur), se lo pensó topográficamente y se lo asoció con el habitáculo nocturno de la deidad solar.

Conclusiones

Según lo analizado, destacamos la relevancia adquirida en el terreno de las Humanidades, y sobre todo para el abordaje de las sociedades antiguas, el diálogo interdisciplinario mediado por el estudio de las múltiples fuentes disponibles. Además, uno de los puntos centrales es el cuestionamiento a la primacía de determinadas disciplinas humanas sobre otras y, con ello, ponemos de relieve una nueva forma de abordar las problemáticas de la antigüedad, no sólo a partir de las imágenes aisladas, sino también considerando los soportes y las formas de circulación de las mismas, es decir, deconstruyendo sus materialidades en tanto objetos portadores de agencia y de un legado semejante al propio de la documentación escrita.

En el caso que hemos abordado, cómo se proyectó y complejizó en Mesopotamia el

Inframundo en tanto *topos*, hemos apelado a la consideración del universo de las imágenes a través de la información que ellas suministran *per se*. Asimismo, creemos importante resaltar el lenguaje visual no como una forma evocativa de una ausencia, sino como presentificación de temporalidades en diversos contextos sean rituales o de otra índole sociocultural.

Otra cuestión significativa está dada por la importancia que adquieren las imágenes para entender el funcionamiento, por ejemplo, de determinado *corpus* mítico, cuya interpretación en algunos casos resulta un tanto hermética. A propósito del a veces poco conocimiento que poseemos sobre las lenguas antiguas, en relación a la lexicografía sumeria, las imágenes se erigen en una fuente de conocimiento para delimitar el campo de significación de ciertas formas morfosintácticas en sus respectivos contextos de uso. En cuanto al planteamiento ideológico de un mundo de los muertos para época paleobabilónica en la literatura, se habrían contemplado otros registros textuales (a modo de intertextualidad), prácticas rituales, formas transmitidas oralmente y además las imágenes desplegadas sobre todo en sellos cilindros de las etapas previas.

Asumimos, por lo tanto, una consideración triádica entre imagen, texto lexical y literatura a la hora de analizar no sólo la localización espacial del Inframundo sino también en relación a su (in)materialidad, puesto que el mismo funcionaba como un concepto polisémico dentro de la cosmovisión mítico/religiosa mesopotámica. El Inframundo en calidad de *ki* y, por extensión, en tanto eufemismo como *ki-maḥ* o a veces como *ki-gal*, era un vocablo que también designaba a la tumba o la morada póstuma para la eternidad. Su uso se extiende a textos administrativos aunque también literarios como un opuesto vertical a la residencia de las divinidades celestiales. Otro término más usual, pero con un alcance semántico más negativo, era *kur* y, por extensión, *kur-nu-gi₄* (en acadio *erṣeti lā târi*), la “Tierra sin Retorno”, asociado con una imagen lúgubre y carente de luminosidad. En este sentido, el Inframundo se asociaba a las montañas, también como un *topos* vinculado a lo desconocido, en tanto habitáculo de la divinidad solar, del cual emergía cada mañana. En la montaña/Inframundo, el dios Utu no sólo permanecía oculto durante la noche sino también que desempeñaba el papel de juez del mundo de los muertos.

Por consiguiente, si prestamos atención al repertorio de imágenes que se encontraban en los sellos cilindros, primaban las apreciaciones más bien negativas del mundo de los muertos –es decir, bajo la forma de *kur* / *kur-nu-gi₄*–, tal como se observa en los textos literarios alusivos al tópico del viaje al Inframundo. Por el contrario, en ninguna de las imágenes en los sellos cilindros, podemos dar cuenta de una valoración positiva del Inframundo a través de los eufemismos *ki* / *ki-maḥ* / *ki-gal* y, por ende, como opuesto complementario a *an* / *an-gal*, es decir, el cielo.

De este modo, los sellos cilindros eran portadores de narrativas visuales semejantes a las que encontramos en los textos literarios y, con ello, se ponderaban las apreciaciones

más negativas sobre el universo mortuorio. Por tal motivo, los sellos cilindros funcionaron como agentes de la buena suerte en calidad de amuletos, no solamente como rúbricas para documentos administrativos u otro tipo de objetos, sino también para actuar como una contraimagen del Inframundo. Su posesión y sobre todo las narrativas iconográficas podían haber funcionado como conjuros ante enfermedades y/o situaciones críticas.

Agradecimientos

Deseo agradecer los comentarios realizados por las/os evaluadoras/es que revisaron el presente artículo, ya que sus aportes sirvieron para hacer más accesible a las/os lectoras/es la propuesta aquí formulada. No obstante, cualquier error queda bajo mi absoluta responsabilidad. Las líneas de investigación presentadas forman parte de mi proyecto doctoral realizado en la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección del Dr. Manuel Molina (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC, España). Asimismo, este trabajo ha sido financiado por un beca doctoral otorgada por el CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina) y se enmarca en los siguientes proyectos de investigación: UBACyT (2018-2020) – “Registros funerarios en el Cercano Oriente Antiguo: análisis de estructuras, representaciones e inscripciones”, y PIP (2017-2019) – “Arqueología de espacios funerarios: epigrafía y cultura material en el Cercano Oriente Antiguo”, ambos dirigidos por la Dra. Liliana M. Manzi (UBA / IMHICIHU, CONICET).

Fuentes utilizadas

CAD: Roth, M. T., Biggs, R. D., Brinkman, J. A., Civil, M., Farber, W., Reiner, E. & Stolper, M. W. (1956-2006). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.

DCCLT: Veldhuis, N.(Ed.) (2003-). *Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts, Open Richly Annotated Cuneiform Corpus*. Recuperado de <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/>

ETCSL: Black, J., Cunningham, G., Flückiger-Hawker, E., Robson, E. & Zólyomi, G. (Eds.) (1998/2006). *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford. Recuperado de <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>

MSL xi: Reiner, E. & Civil, M. (1974). *The Series HAR-ra = ħubullu. Tablets XX-XXIV (Materialien zum Sumerischen Lexikon xi)*. Roma: Pontificium institutum biblicum.

MSL xiii: Civil, M., Güterbock, H. G., Hallo, W., Hoffner, H. & Reiner, E. (1971). *Izi = ištu, Ká-gal = abullu and Nig-ga = makru* (Materialien zum Sumerischen Lexikon xiii). Roma: Pontificium institutum biblicum

MSL xv: Civil, M. (2004). *Series DIRI= (w)atru* (Materialien zum Sumerischen Lexikon xv). Roma: Pontificium institutum biblicum.

MSL xvi: Finkel, I. & Civil, M. (1982). *The Series SIG₇ALAN = Nabnītu* (Materialien zum Sumerischen Lexikon xvi). Roma: Pontificium institutum biblicum.

Referencias citadas

Al-Fouadi, A.-H. (1976). Lexical Text from Dhibā'ī. En B. L. Eichler (Ed.) (con la asistencia de J. W. Heimerdinger y Å. W. Sjöberg), *Kramer Anniversary Volume: Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer (Alter Orient und Altes Testament 25)* (pp. 1-12). Kevelaer / Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercke / Neukirchener Verlag.

Amiet, P. (1980). *Art of the Ancient Near East*. New York: Harry N. Abrams, Inc.

Assmann, J. (2001). *Tod und Jenseits im alten Ägypten*. München: C.H. Beck.

Belting, H. (2012). *Antropología de la imagen*. Buenos Aires: Katz. Original de 2002.

Black, J. & Green, A. (1992). *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*. Austin: University of Texas Press.

Bonanno, M. (2014). *La Duat como espacio de una dialéctica de la regeneración: Definiciones acerca del vínculo Ra-Osiris en los Textos del Amduat. In-habitación y resignificación del espacio funerario* (Tesis de Doctorado). Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata. Recuperado de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1022/te.1022.pdf>

Bovio, M. A. (2001). Ser o representar: acerca del estatuto de la imagen ritual prehispánica⁹. En M. I. Baldassarre y S. Dolinko (Eds.), *Travesías de la imagen. Historias de las artes visuales en la Argentina*, Vol. I (pp. 413-439). Buenos Aires: CAIA/EDUNTREF.

Cabrera, R. (2019). Entre cuñas, tablillas y escribas: la materialidad de los paisajes funerarios en Mesopotamia durante la Tercera Dinastía de Ur. *Revista del Museo de Antropología*, 12(2), 7-22. Recuperado de <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v12.n2.23526>

- Civil, M. (1994). *The Farmer's Instructions*. Sabadell: AUSA.
- Civil, M. (2010). *The Lexical Texts in the Schøyen Collection* (Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology 12). Bethesda: CDL Press.
- Collon, D. (2005). *First Impressions: Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London: The British Museum Press.
- Couto-Ferreira, M. É. (2009). *Etnoanatomía y partonomía del cuerpo humano en sumerio y acadio: el léxico Ugu-mu* (Tesis de Doctorado). Institut Universitari d'Història Jaume Vicens i Vives, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona. Recuperado de <http://repositori.upf.edu/handle/10230/12153>
- Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. Original de 2000.
- Frankfort, H. (1955). *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (Oriental Institute Publications 7). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: Sb. Original de 1997.
- Geller, M. (2000). The Landscape of the "Netherworld". En L. Milano, S. de Martino, F. M. Fales y G. Lanfranchi (Eds.), *Landscapes. Territories, Frontiers and Horizons in the Ancient Near East. Papers presented to the XLIV Rencontre Assyriologique Internationale, Venezia, 7-11 July 1997, Part III: Landscape in Ideology, Religion, Literature and Art* (History of the Ancient Near East/ Monographs 3) (pp. 41-49). Padova: Sargon srl.
- Jagersma, B. (2007). The Calendar of the Funerary Cult in Ancient Lagash. *Bibliotheca Orientalis*, 64, 289-307.
- Katz, D. (2003). *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Katz, D. (2007). Sumerian Funerary Rituals in Context. En N. Laneri (Ed.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oriental Institute Seminars 3) (pp. 167-188). Chicago: The University of Chicago Press.
- Michalowski, P. (1992). Orality, Literacy and Early Mesopotamian Literature. En M. E. Vogelzang y H. L. J. Vanstiphout (Eds.), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?* (pp. 227-245). Lempeter: Edwin Meller.
- Miller, D. (2005). Materiality. An Introduction. En D. Miller (Ed.), *Materiality* (pp. 1-50). Durham/

London: Duke University Press.

- Molina, M. (2019). Sumerian Judicial Procedures against Tomb Robbers. En G. Chambon, M. Guichard y A.-I. Langlois (Eds.), *De L'argile au numérique. Mélanges assyriologiques en l'honneur de Dominique Charpin* (pp. 693-712), Tomo 2 (Publications de L'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France 3). Leuven/Paris/Bristol: Peeters.
- Moxey, K. (2009). Los estudios visuales y el giro icónico. *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, 6, 8-27.
- Nadali, D. (2013). When Ritual Meets Art. Rituals in the Visual Arts versus the Visual Arts in Rituals: the Case of Ancient Mesopotamia. *Rivista degli Studi Orientali. Nuova Serie*, 86, 209-226.
- Panofsky, E. (1998 [1939]). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.
- Sallaberger, W. (1993). *Der kultische Kalender der Ur-III-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie. Ergänzungsbände zur Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie 7/1). Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Sladek, W. R. (1974). *Inanna's Descent to the Netherworld* (Tesis de Doctorado), The Johns Hopkins University, Baltimore, Maryland.
- Steinert, U. (2012). *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44). Leiden/Boston: Brill.
- Veldhuis, N. (1997). *Elementary Education at Nippur. The Lists of Trees and Wooden Objects* (Tesis de Doctorado). Groningen Rijksuniversiteit, Groningen. Recuperado de <http://hdl.handle.net/11370/d7539f72-9851-4b83-841f-886ef19cb1be>
- Veldhuis, N. (2014). *History of the Cuneiform Lexical Tradition* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 6). Münster: Ugarit-Verlag.
- Warburg, A. (con un estudio introductorio de Gertrud Bing) (1966). *La Rinascita del Paganesimo Antico. Contributi alla storia della cultura*. Florencia: La Nuova Italia.
- Winter, I. J. (1994). Radiance as an Aesthetic Value in the Art of Mesopotamia (With some Indian Parallels). En K. Vatsyayan, B. Saraswati, S. C. Malik y M. Khanna (Eds.), *Art, the Integral Vision: A Volume of Essay in Felicitation of Kapila Vatsyayan* (pp. 123-132). New Delhi: D. K. Printworld.
- Winter, I. J. (1997). *Art in Empire: The Royal Image and the Visual Dimensions of Assyrian Ideology*.

En S. Parpola y R. M. Whiting (Eds.), *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995* (pp. 359-381). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.

Wolkenstein, D. & Kramer, S. N. (1983). *Inanna, Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer*. New York: Harper & Row Publishers.

Woolley, L. (1934). *The Royal Cemetery. A report on the Predynastic and Sargonic Graves Excavated between 1926 y 1931* (Ur Excavations 2). London/Philadelphia: Trustees of the British Museum and of the Museum of University of Pennsylvania.

