

Rituales funerarios y cultos mortuorios a partir del análisis de las expresiones ki-si3-ga, nidba y siškur en fuentes neosúmeras y paleobabilónicas.

Rodrigo Cabrera Pertusatti.

Cita:

Rodrigo Cabrera Pertusatti (2013). *Rituales funerarios y cultos mortuorios a partir del análisis de las expresiones ki-si3-ga, nidba y siškur en fuentes neosúmeras y paleobabilónicas. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/13>

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia 2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 1

Título de la Mesa Temática: “Prácticas sociales, rituales y planos discursivos en el Cercano Oriente antiguo”

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Juárez Arias, Marta (Universidad Nacional de Salta) – Yomaha, Silvana (Universidad Nacional de Córdoba) – Cabrera Pertusatti, Rodrigo (Universidad de Buenos Aires).

RITUALES FUNERARIOS Y CULTOS MORTUORIOS A PARTIR DEL ANÁLISIS DE LAS EXPRESIONES KI - SI₃ - GA, NIDBA Y SIŠKUR EN FUENTES NEOSÚMERAS Y PALEOBABILÓNICAS

Rodrigo Cabrera Pertusatti

Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires

cabrera.pertusatti@gmail.com

<http://interescuelahistoria.org/>

1. Introducción

En las sociedades del Próximo Oriente antiguo, la muerte como experiencia alienante en el plano psicológico, pero más aún, en la dimensión totalizadora de la comunidad de origen, se manifestaba como un proceso desconectivo entre el mundo de los vivos y el de los difuntos, entre los que se entretecía una topografía del ‘Más Allá’, a fin de negar simbólicamente la expiración póstuma. De esta manera, las prácticas funerarias permiten reconocer el sentido macro de este *évènementielle* y cómo se insertaba y entendía la muerte en los sistemas religiosos próximo-orientales.

La muerte como mitema recurrente en las diversas construcciones míticas mesopotámicas, ya desde el período neosúmero, se relaciona con el derrotero hacia el *Kurnugi* o “País sin retorno”, así como con las proyecciones de la vida póstuma, entendida ésta como una situación de privaciones alimenticias, carencia de agua y/o despojo de las prendas. Por lo tanto, las ofrendas de alimentos y agua otorgaban vitalidad a los difuntos y funcionaban como herramientas que aseguraban una segunda existencia *post mortem*.

En la presente comunicación, nos enfocaremos en el análisis filológico de las expresiones *ki-si₃-ga*, *nidba* y *siškur* asociadas a la noción de “ofrenda” en un *corpus* documental correspondiente a los períodos neosúmero y paleobabilónico. Nos abocaremos a algunos poemas de alabanza de Ur-Nammu y Šulgi, así como a otros textos literarios de la época, e.g.: *El descenso de Inanna al Inframundo*; *La muerte de Gilgameš*; *La muerte de Ur-Nammu y su descenso al Inframundo*; *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo*; *Adab a Bau por Išme-Dagan*; *Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn (Rīm-Sîn E)*; *Las instrucciones del agricultor*.

En el presente artículo, si bien las fuentes analizadas son de tipo literario, encontramos un *corpus* de inscripciones reales y administrativas, desde el Dinástico Temprano IIIa, que dan cuenta de las prácticas rituales y los bienes que circulaban en calidad de ofrenda para los muertos. Nos hemos interesado por las primeras, dado que explican el sentido de la muerte en la cosmovisión mesopotámica y la percepción religiosa de la misma.

Por otro lado, los contextos arqueológicos nos permitirán contrastar la información que proveen las fuentes epigráficas, y, así, establecer el rol que poseían los bienes depositados, como ofrendas funerarias, y de los espacios consagrados para la recepción de los mismos. A tal efecto, trataremos de determinar por qué en los textos literarios se tiene una apreciación negativa de la existencia *post-mortem*, distinta a la manifiesta en fuentes materiales (Barrett, 2007). Además, creemos oportuno señalar la función que poseían las ofrendas, ya sea para asegurar el acceso de los muertos al *Kurnugi*, como regalo a los dioses del Inframundo y/o para la vida de ultratumba. En efecto, trataremos de determinar en qué sentido podremos hablar de ‘culto mortuorio’ o ‘ritual funerario’.

2. Cuestiones preliminares: la muerte, los rituales funerarios y los cultos mortuorios

El estudio de las creencias y percepciones sobre la vida de ultratumba necesitan de diversos abordajes que expliciten el sentido experimental de la muerte dentro de las mismas comunidades de origen. El tránsito hacia el Más Allá es ritualizado en cada uno de sus trayectos y es entendido como una experiencia *liminal*, donde el difunto se representa como un ser ‘inclasificado’¹. Por ello, la noción de *rite de passage* (van Gennep, 2008 [1909]) nos permite delimitar cómo era concebida la muerte en la antigua Mesopotamia, *i.e.* un período que implicaba la adopción de un nuevo status por el muerto, una vez que se cumplimentaban ciertas ceremonias funerarias en su honor. En este sentido, los rituales de enterramiento suscitaban el abandono por parte de una persona en particular de su status anterior y la asimilación de uno nuevo.

Asimismo, las costumbres y prácticas ceremoniales asociadas a la inhumación de los muertos explicitaban dos polos: por un lado, el ritual *per se*, *i.e.* las actividades que tenían lugar antes, durante y después del enterramiento y, por otro, la adscripción social del muerto (sexo, edad, etc.), que articularán un estilo de ajuar funerario típico con ciertos bienes depositados, una forma de tumba específica, etc. (Alekschin *et al*, 1983, pp. 137-138).

¹ De acuerdo con V. Turner, los seres liminales “*ya* no están clasificados, y al mismo tiempo, *todavía* no están clasificados. En la medida en que *ya* no están clasificados, los símbolos que los representan se toman, en muchas sociedades, de la biología de la muerte, la descomposición, el catabolismo y otros procesos físicos que tienen una matiz negativa, tales como la menstruación (frecuentemente considerada como la ausencia o pérdida del feto)” (1980 [1967], p. 106).

Todo ritual funerario se presentaría como un proceso “desdramatizador” de la “dimensión trágica” que supondría la muerte para la comunidad de origen y, en efecto, se buscaría “simbolizar la presencia del muerto” (Barou, 2010, p. 126). Si bien la muerte se manifiesta como una experiencia individual se tornaría traumática para el entorno y, por ello, “el lazo que hacía existir al individuo a través del grupo al que pertenecía no se rompe con la muerte, salvo que, cuando vivo, hubiese corrido el riesgo de excluirse del grupo, mediante la práctica de la brujería, por ejemplo” (Barou, 2010, p. 126).

La muerte, como *rite de passage*, necesita de la participación colectiva a través de un *corpus* ceremonial performativo por parte del grupo, donde se evidenciarían ciertos tabúes –como prohibir pronunciar el nombre del difunto, ir al lugar de su muerte, hablar con extraños y/o los hombres cortan sus barbas, etc. Dichas prácticas se definen como un ritual funerario *lato sensu* o técnicas que se emparentan con el aspecto misterioso de la muerte, a través del cual el difunto es purificado esencialmente una vez que su cuerpo es lavado y su boca y sus ojos se cierran –como lo denuncian diversas prácticas mortuorias (Fiske, 1969, p. 250). En efecto, la intencionalidad de los ritos y cultos mortuorios estriba no sólo en la preservación del aspecto trascendental del muerto –donde se manifestaría una parte importante de la «posibilidad-de-ser»–, sino también en la conservación de su cuerpo (Fiske, 1969, p. 251). De esta manera, el reforzamiento de los vínculos con los muertos o, en otras palabras, la construcción de una familiaridad dicotómica entre el mundo de los vivos y el Inframundo se expresaría, además, en una “relación íntima con los cadáveres” (Barou, 2010, p. 127).

Asimismo, se plantea la dialéctica de los “ritos funerarios” y los “cultos mortuorios”, objeto de investigación de la presente comunicación. Por un lado, los “ritos funerarios” se definirían como el conjunto de prácticas ceremoniales llevadas a cabo por el entorno del difunto en el momento mismo de su muerte, que tienen como objetivo, la intervención directa sobre el cuerpo de éste. Finalmente, los “cultos mortuorios” se entienden como las prácticas rituales llevadas a cabo con cierta periodicidad en determinado contexto espacial, cuyo fin es el cuidado y la preservación de la memoria del muerto (cf. Schmidt, 1996, p. 5 s.). No obstante, para el caso mesopotámico, si bien los vocablos *ki-si₃-ga*, en súmerico, y, en acadio, *kispum* significan respectivamente

“ofrenda funeraria”, pueden ser pensados no sólo como aquellos bienes depositados en el momento de la muerte de un individuo en particular, sino también en la colocación asidua de objetos destinados al culto de los difuntos (Tsukimoto, 1980, p. 129).

Por otro lado, las prácticas funerarias, también, necesitan de la delimitación de un espacio para la concreción de dichas ceremonias. La construcción de un espacio sagrado destinado, tanto a ayudar el pasaje del muerto hacia el Más Allá así como a preservar su memoria, obliga a repasar los criterios del territorio y la territorialidad. Esto se debe a que los muertos aseguran ciertos derechos de acceso a la tierra y permiten la no desintegración de este patrimonio inmobiliario (Rede, 2004) y la circulación de cierto mobiliario (bienes de prestigio), apropiado por los descendientes más poderosos. Por lo tanto, los ancestros establecen y aseguran derechos, relaciones y posicionamientos sociales entre los miembros de la comunidad de los vivos (Porter, 2002, pp. 166-167). En este sentido, los antepasados serían el resultado o creación de los rituales y cultos mortuorios, una “ficción ideológica” que establecería relaciones de poder, “y los ancestros serían el lugar de encuentro a través del cual una imagen idealizada de la sociedad se perpetuaría” (Porter, 2002, p. 168).

3. La noción de ofrenda funeraria y su alcance filológico

La palabra para “ofrenda funeraria” es *ki-si₃-ga* en súmerico y *kispum* en acadio. No obstante, existen otras expresiones vinculadas a la circulación de bienes en los espacios consagrados a los muertos, así como a las prácticas de enterramiento, los cultos y/o rituales mortuorios, e.g.: *ḡiš...tag* (“hacer una ofrenda religiosa”, “sacrificar”) (*SL*, p. 106); *kadra₂* (“regalo”, “ofrenda”) (*SL*, p. 134); *ki...dar* (“hacer una ofrenda a los muertos”) (*SL*, p. 138); *mun-du* (“ofrenda como desayuno para los muertos”) (*SL*, p. 180); *niḡ₂-ḡiš-tag-ga* (“ofrenda para reyes o dioses”) (*SL*, p. 200); *ninda-ba* (“ofrenda de alimento”) (*SL*, p. 206); *ninda-ki-si₃-ga* (“ofrenda funeraria”) (*SL*, p. 206); *nindaba₍₂₎* o *nidba₍₂₎* (“ofrenda de alimento”, “ofrenda sacrificial”) (*SL*, p. 207); *siškur₍₂₎*, *siskur₍₂₎*, *sizkur₍₂₎* (“ofrenda”, “sacrificio con entrañas”, “plegarias”, “ritos”) (*SL*, p. 236); *šuku*, *šukur₂*, *šug* (PAD) (“ofrenda de alimento”) (*SL*, p. 270).

En la presente comunicación, hemos optado por analizar tres conceptos, que hemos localizado en algunas fuentes literarias de época neosúmerica y paleobabilónica: *ki-si₃-*

ga, *nidba* y *siškur*. Si bien la palabra asociada a ofrenda funeraria por antonomasia es *ki₃-si-ga*, los vocablos *nidba* (PAD.^dINANNA) y *siškur* se localizan no sólo en textos literarios, sino también en inscripciones administrativas y textos reales con un significado semejante. *nidba* se compone de los términos *pad* y ^dInanna; es decir, “ración” y el nombre de la divinidad de la fecundidad y la guerra. Por lo tanto, la etimología del concepto *nidba* nos lleva a pensar que en sus orígenes sería una suerte de ofrenda asociada al culto de Inanna. Por otra parte, *siškur* en algunos casos indica un tipo de libación vertida, así como también se conecta con la “idea de sacrificio”; e.g. *SISKUR_x.MEŠ dammiqa epša = “hacer sacrificios abundantes”* (KAV 174: 20 en CAD N2: 255).

4. La muerte y la literatura mesopotámica

Lo escatológico se presenta como uno de los grandes tópicos tratados en las fuentes literarias mesopotámicas, donde la «posibilidad-de-ser» está asociada a la manipulación de los entes numinosos que gobiernan el cosmos, *i.e.* los *me*, y su carencia es interpretada como sinónimo de muerte (Cabrera Pertusatti & Núñez Bascuñán, 2010). Por ejemplo, en *El descenso de Inanna al Inframundo*, la muerte de la diosa ocurre cuando es despojada de todos los *me* y su reintegración a la comunidad de los vivos está conectada con el acceso a las ofrendas de agua y alimentos, que el *kurgarra* y el *galaturra* le proporcionan (Sladeck, 1974). Por otra parte, la deidad es representada como una estatua que ‘necesita’ de ciertas ofrendas y libaciones para reanimarse.

La descripción del tránsito al mundo de los muertos es marcada en los textos literarios como traumática e, incluso, la topografía de la vida póstuma, está poblada por imágenes lúgubres, carentes de toda luminosidad, donde el polvo es el alimento y la arcilla se señala como el pan (Barrett, 2007, p. 8). No obstante, la evidencia arqueológica y diversas inscripciones administrativas² aportan una visión más positiva que la ostensible en

² En este caso, podemos mencionar las siguientes inscripciones: UCLM 9-1798, un documento de venta de Adab del período Dinástico Temprano, donde se detallan los bienes que se encontraban en el enterratorio de un administrador del templo y su esposa; UET 3 335 enumera los bienes existentes en el sepulcro de una sacerdotisa de época neosúmera; y K.7856 + K.6323 describen el conjunto de bienes de la tumba de un rey neoasirio. En estas dos últimas, un monarca describe el funeral de su padre. En ellas, cuenta que le mostró a Šamaš los objetos de oro y plata, que luego colocó en la tumba del difunto. Asimismo, sostiene que hizo regalos a los Anunna y a los espíritus del Inframundo (cf. Barrett, 2007, p. 11, n. 18 y p. 14).

la literatura mesopotámica. Según C. E. Barrett, los objetos depositados en las tumbas habrían acompañado a los difuntos en sus viajes respectivos al Inframundo (2007, p. 10). Los ajuares funerarios podrían haber funcionado como ofrendas para los dioses del Inframundo, para que el muerto continuara realizando sus actividades mundanas o como simples objetos destinados con fines rituales.

De este modo, la iconografía funeraria, así como los bienes depositados en los enterramientos, hablan de una vida póstuma placentera, distinta a la que se explicita en las fuentes literarias (Barrett, 2007, pp. 11 y 14). El *gidim/eṭemmu* o espíritu del muerto demandaba la provisión diaria de bienes y prácticas rituales para lograr su no desmembramiento social³. El encargado del mantenimiento del culto funerario era el *pāqīdu* (LU₂.SAĜ. EN₃.TAR), quien debía “realizar ofrendas funerarias” (*kispa kasāpu*), “verter el agua” (*mê naqû*) y “pronunciar el nombre” (*šuma zakāru*) (Bayliss, 1973, p. 106). El objetivo era “animar el espíritu en el que se había convertido el difunto” (Herrero de la Iglesia, 2005, p. 161)⁴. En efecto, existirían un grupo de bienes necesarios para la vida póstuma y otro para el aprovisionamiento u obsequio a las divinidades del Inframundo. El pasaje por el *abul-la kur-ra* implicaba la entrega de un don a fin de acceder al mundo de los muertos (Katz, 2003, pp. 32-43).

5. La literatura y los “rituales funerarios”

La literatura mesopotámica ofrece claros ejemplos donde la noción de “ritual funerario”, *i.e.* aquellas prácticas que permitirían al muerto acceder al Inframundo, se explicitan claramente. Un ejemplo de ello, lo encontramos en *La muerte de Gilgameš*, quien se convierte en uno de los dioses jueces del *Kurnugi*, una vez que entrega las ofrendas funerarias a los Anunna. En relato, los Anunna se presentan como los destinatarios de las *ki-si₃-ga*.

³ El cambio en los nombres utilizados para designar al muerto durante el ritual funerario como “viento” y luego en el Inframundo como “espíritu” indica la condición transitoria-liminal del sujeto en dicha experiencia escatológica (Katz, 2005, pp. 62 y 63; 2007, pp. 172-173).

⁴ En la tablilla VII del *Poema de Gilgameš*, el rey de Uruk prepara los funerales para su amigo Enkidu, que había muerto de manera reciente. Asimismo, ordena la construcción de una estatua del difunto para concederle culto funerario en un templo. Entre los bienes, que acompañan a Enkidu en su lecho de muerte, figuran objetos de oro, plata, lapislázuli, marfil, cornalina y alabastro, que se exhibirán al dios Šamaš, para luego depositarlos junto al difunto (D’Agostino, 2007 [1997], 149; Katz, 2007, pp. 169-170).

63. *igi ĝen ki-si₃-ga A-/nun\-[na-ke₄-ne] [diĝir gal-gal-ne dur₂-ru-na-ba]*
¡Vé hacia donde los Anunna, los grandísimos dioses, se asientan sobre las ofrendas funerarias!
64. */ki en nu₂\-[a]-še₃ /lagar\ [nu₂-a-še₃]*
Hacia donde el sacerdote ‘en’ descansa, donde el sacerdote ‘lagar’ descansa,
65. */lu₂-maḥ nin\ -dinĝir nu₂-/a\ -še₃*
hacia donde el sacerdote lumah [y] la sacerdotisa nindingir descansan
 [...]
82. *e-ne-/eš₂⁷⁵\ ^dA-nun-na /murub₄⁷\ -ta mu-da-ši-da*
Él será un miembro de los Anunna,
83. *tab-us₂ /diĝir\ [gal]-/gal\ -e-ne mu-un-da-an-šid*
será un compañero de los grandísimos dioses
84. */šagina\ kur-ra mu-na-/ab\ -[(X)] X KA*
gobernante –en calidad militar– del Inframundo [(X)] X,
85. */di-da\ mu-/un-kud-de₃ KA\ [X] X-še₃-bar-re*
él aprobará juicios y hará veredictos,
86. */dug₄\-[ga-ni inim Nin-ĝiš-zid-da] Dumu-zid-da-ke₄ bi-dugud*
sus expresiones, como las palabras de Ningišzida y Dumuzi, serán importantes.

La muerte de Gilgameš, Versión de Me-Turán, Segmento F
(Tomado con modificaciones de ETCSL c. 1.8.1.3, 63-65 y 82-86)

En este sentido, así como Gilgameš en las líneas anteriores o el rey Ur-Nammu en su periplo al mundo de los muertos, la diosa Inanna en su descenso al Inframundo, quizás entregue sus atavíos ceremoniales como regalos a los dioses del Inframundo (Katz, 1995, p. 22). Resulta curioso no sólo que se trate de una diosa y que la misma no quede eximida del servicio de ofrendas, sino, también, que cuando enfrenta a los Anunna, ya estaba completamente desnuda⁶. No obstante, antes de enfrentar el veredicto de los jueces del *Kurnugi*, Inanna trata de burlar al portero del Ganzir, Neti, afirmando que asistía a los funerales que se rendirían en honor al esposo muerto de su hermana Ereškigal.

85. *kug ^dInanna-ke₄ mu-na-ni-ib₂-gi₄-gi₄*
La pura Inanna le respondió:
86. *nin₉ gal-ĝu₁₀ kug ^dGa-ša-an-ki-gal-la-ke₄*
“[Porque] mi gran hermana, la pura Gašankigal [i.e. Ereškigal],
87. *mu dam-a-ni u₃-mu-un Gud-gal-an-na ba-an-ug₅-ga*
dado que su esposo, el señor Gudgalanna, murió, en su nombre
88. *ki-si₃-ga-na i-bi₂ du₈-u₃-de₃*

⁵ La forma e-ne-eš₂ incluye a la tercera persona del singular más el terminativo še₃ (SL: 54).

⁶ No obstante, no debemos suponer que los muertos, en la antigua Mesopotamia, eran enterrados desnudos, ya que la evidencia documental y arqueológica –como la tumba de la reina Pu-abi de Ur– indican todo lo contrario (Katz, 1995, p. 221).

rituales funerarios [i.e. “ofrenda funeraria”] se observarán

89. kaš ki-si₃-ga-na gu-ul ba-ni-in-de₂ ur₅ ħe₂-na-nam-ma
[ella] verterá grandes libaciones [de] cerveza [como] ‘ofrenda funeraria’. Ése es el
motivo.”

El descenso de Inanna al Inframundo

(Tablillas Ni 368+CBS 9800: II: 58-84, 89-113; Ni 4034 anv. 89-94; CBS 13908 rev. 76-97; HS 1480 +
HS 1580 + HS 2505 II: 55-95; 3N-T 499/ IM 58522 anv. 80-94; ETCSL c.1.4.1: 86-87)

En *La muerte de Ur-Nammu y su descenso al Inframundo*, el rey de Ur, obsequia a los dioses del Inframundo diversos dones a fin de trasgredir ritualmente los portales del mundo subterráneo (abul-la kur-ra). No obstante, la palabra utilizada es *nidba*, que podría entenderse como un ‘don’ entregado a los Anunna y acceder a la ‘otra vida’.

84. sipad zid ġarza kur-ra-ke₄ šag₄-ga-ni mu-un-zu
El recto pastor, los ritos del Inframundo, conocía bien,

85. lugal-e nidba kur-ra-ke₄ ġiš im-ma-ab-/tag-ge\
El rey, las ofrendas [de alimentos] del Inframundo, regala,

86. Ur-^dNammu nidba kur-ra-ke₄ ġiš im-ma-ab-tag-ge
Ur-Nammu, las ofrendas [de alimento] del Inframundo, regala.

La muerte de Ur-Nammu y su descenso al Inframundo
(Tomado con modificaciones de ETCSL c.2.4.1.1: 84-86)

En el poema, Ur-Nammu entrega ofrendas de alimento, que luego se las detalla de forma minuciosa. A diferencia del periplo realizado por la diosa Inanna hacia el *Kurnugi*, que cedía sus ropajes en cada uno de los portales del ‘País sin Retorno’, las ofrendas que realiza el rey de Ur, son de carácter alimenticio en su mayoría. Asimismo, no aparece el término *ki-si₃-ga*, que podría emplearse no sólo para definir a las ofrendas funerarias, sino también a los rituales de enterramiento. Sin embargo, su equivalente acadio *kispum*, también aludiría a los cultos mortuorios con un claro carácter evocativo.

6. La literatura y los “cultos mortuorios”

En la literatura mesopotámica, la muerte era asimilada en ciertos casos a la *kénosis* –e.g. *Gilgameš, Enkidu y el Inframundo*– más que a la *plérosis*, aunque también se daba lo contrario, como en *El descenso de Inanna al Inframundo* (Cabrera Pertusatti, 2012). Por otra parte, un tópico recurrente en la literatura mesopotámica, sobre todo en la época neosúmera y paleobabilónica, es la visión pesimista, que no extrañamente coincide con el florecimiento del género literario conocido como las lamentaciones. Dentro del género de

las lamentaciones, la visión pesimista sobre la muerte y la vida de ultratumba son imágenes repetidas, como observamos en el siguiente relato:

292. gidim lu₂ ninda sig₁₀-ge₅ nu-tuku igi bi₂-du₈-/am₃\ [igi bi₂]-
/du₈-am₃\ [a-na-gin₇] an-ak
“¿Has visto el espíritu de aquel que no tiene ofrendas (funerarias)?” “Sí, lo he visto”
“¿Cómo hace?”
293. šu su-ub-be₂ ninda pad-pa_x(PAD)-ra₂ PA-a sila šub-ba i₃-gu₇-e
“Recoge sobras, come migajas de pan (¿de ofrendas?) [...] tirado en la calle”

Gilgameš, Enkidu y el Inframundo, Versión A de Nippur y Ur
(Tomado con modificaciones de ETCSL c. c.1.8.1.4, 292-293)

El paisaje de ultratumba se presentaba como un espacio negativo, donde aquellos que no contaran con las respectivas ofrendas alimenticias, se encontraban desfavorecidos en la oscuridad del *Kurnugi*. En este sentido, los difuntos necesitarían de forma obligada la provisión periódica de los servicios de ofrenda; *i.e.* se necesitaría de la preservación por parte de los familiares del difunto del culto mortuorio.

Por otro lado, como postula Rede, “el culto a los ancestros exige no sólo espacios, sino también objetos sagrados”, que se asociaba en todos los contextos a la acaparamiento del mobiliario parte de los primogénitos (2004, p. 129). Un ejemplo de ello, lo constituyen las mesas-*banšur*, que serían objetos ligados al culto de los familiares muertos. Las mesas-*banšur* se asocian con las mesas-*banšur-zagula*, una suerte de bandejas de ofrenda, conectadas a los contextos rituales (Rede, 2004, p. 126). Las mesas-*banšur* se mencionan en el siguiente poema de Ur-Nammu:

11. ^{giš}banšur/sikil-la\ ki aḡ₂ ^dSuen-na
La mesa (de ofrendas) pura del amado Suen
12. E₂-kiš-nu-ḡal₂ ^{giš}banšur /sikil\ -la ki aḡ₂ ^dSuen-na
El Ekišnugal, la mesa (de ofrendas) pura del amado Suen
13. lugal KI.LUGAL.GUB-la ḥe₂-du₇-bi /kisal\ maḥ-e si-a
El rey, el ornamento del sitio de las ofrendas reales, que ocupa el excelso patio
[...]
39. ^dGibil₆-gin₇ saḡ-ki gid₂-da-ḡu₁₀ /gu₃\ teš₂-a bi₂-/sig₁₀\
Como Gibil [el dios del fuego], frunciendo el entrecejo, a la vez, genero obediencia.
[...]
42. nidba-bi E₂-kiš-nu- /ḡal₂-la-na\ ^dNanna-ar mi-ni-in-ḥul₂-le
Las ofrendas para (que) Nanna las pueda disfrutar en el Ekišnugal

Poema de alabanza de Ur-Nammu (Ur-Nammu C)
(Tomado con modificaciones de ETCSL c.2.4.1.3, 11-13 y 39 y 42)

Asimismo, en el anterior poema, se menciona el KI . LUGAL . GUB, sitio destinado a la recepción de ofrendas alimenticias –en este caso, se la llama *nidba*. Las ofrendas de alimento parecerían ser consumidas por las divinidades, como lo hace el dios lunar en el poema precedente. Por otro lado, se describiría un espacio consagrado al culto mortuorio del rey Ur-Nammu –que estaría representado por una estatua levantada en una estancia del templo–, como también se observa en los siguientes poemas de Šulgi:

55. ^dŠul-gi lu₂ niĝ₂ lu-lu-me-en ninda ĝiš ħa-ba-ni-tag
Yo soy Šulgi, quien hace que las cosas sean abundantes, presenté ofrendas (de alimento)

56. piriĝ-gin₇ KI.LUGAL.GUB-ta ni₂ il₂-la-ĝu₁₀-ne
como un león, desde el sitio de las ofrendas reales, causando terror

57. e₂-gal-maĥ_h ^dNin-e₂-gal-la-ka-kam
en el Egalmah de Ninegalla

58. dub₃ ħe₂-ni-dub₂ a zal-le ħe₂-ni-tu₅
me agaché y me bañé en las aguas,

59. dub₃ ħe₂-ni-gam ninda ħu-mu-ni-gu₇
me prosterné y comí las ofrendas (de alimento).

Poema de alabanza de Šulgi (Šulgi A)

(Tomado con modificaciones de *ETCSL* c.2.4.2.01, 55-59)

122. nidba E₂-kur-še₃ il₂-la-na ^dEn-lil₂-le ħe₂-[...]
Las ofrendas llevadas hacia el Ekur, que Enlil [...]

123. kadra zid niĝ₂ dug₃-ga-na /ħe₂\-[X X] KA-/bi\ [...]
Que sus agradables regalos [...]

Poema de alabanza de Šulgi (Šulgi E)

(Tomado con modificaciones de *ETCSL* c.2.4.2.05, 122-123)

En las líneas precedentes (*Šulgi A*), el rey de Ur, se atribuye de forma personal el consumo de las ofrendas de alimentos, así como también se manifiesta con un carácter divino-tremendo, mientras que en *Šulgi E*, el monarca indica las ofrendas que circulan hacia el templo de Enlil en Nippur.

En un poema de Rīm-Sîn, se menciona no sólo la consagración de un espacio destinado a las ofrendas para el rey, sino también se explicitan las libaciones vertidas en su nombre. En este caso, el concepto de ofrenda funeraria se asocia con el concepto de *sizkur*, que podría connotar un caso de líquidos empleados en los cultos mortuorios.

19. sipad zid ^dRi-im-^dSuen nam-til₃-la-ni-še₃ tum₂-ma-da gen₆-ne₂-
de₃

El justo pastor Rīm-Sîn, por su vida, llevando [y] haciendo firme,
20. KI.LUGAL.GUB kug šita-še₃ ba-ab-du₇-a sizkur šag₄ ħul₂-la ša-
 ra-«ra»-de₂-de₂-e
el puro lugar de las ofrendas reales con la vasija šita adornó, vierte la(s) ofrenda(s)
(¿libaciones?) para que se desborde de alegría.

Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn (Rīm-Sîn E)
 (Tomado con modificaciones de *ETCSL* c.2.6.9.5: 19-20)

7. Ofrendas en contextos no mortuorios o indeterminados

Asimismo, la noción de ofrenda se conecta con la idea de “don”; es decir, con la entrega de determinados objetos a cambio de obtener el favor de las divinidades. En las fuentes literarias, se señalan los bienes que circulan hacia los templos, que podríamos pensar que están destinadas al culto cotidiano de las divinidades, quienes ‘exigirían’ cantidades regulares de determinados productos:

54. nidba-zu E₂-kur za-gin₃-na muš nam-ba-an-tum₃-mu
Tus ofrendas [de alimento] hacia el brillante Ekur no cesarán.

Adab a Bau por Išme-Dagan (Išme-Dagan B)
 (Tomado con modificaciones de *ETCSL* c.2.5.4.02: 54)

En algunos casos, el concepto de ofrenda además se circunscribe a los rituales y/o sacrificios efectuados en honor a las fuerzas de la naturaleza, que claramente personifican las divinidades, a fin de mantener el equilibrio del cosmos. En *Las instrucciones del agricultor*, una de las prerrogativas establecidas es la realización de ceremonias conectadas con las actividades a los cultivos de los campos y su respectiva fecundidad:

107. ud še ba-e-nir-ra⁷ ġidru-še₃ nu₂-a-ab⁸
Cuando el grano esté limpio (por ti), colócalo bajo la vara de medir

108. sizkur₂ a₂-u₄-te-en ġi₆-ba dug₄-ga-ab
Haz la ofrenda durante la tarde y la noche.

Las instrucciones del agricultor
 (Tomado con modificaciones de *CAD N2*: 252)

⁷ El vocablo *nir* es bastante polisémico, dado que podría significar, en calidad de verbo: “estirarse”, “alcanzar”, “extender”, “elevar en lo alto”; “aventar”, “limpiar grano”, “purificar”, “hacer un favor a alguien”, “vencer”, “orar”, “rogar”, “suplicar” (*SL*: 207). No obstante, hemos optado por la acepción “limpiar el grano”, dado que el objeto directo *še* significa “cebada”.

⁸ *ġidru-še₃-nu₂* es un verbo compuesto, donde el paciente histórico *ġidru* (“vara”, “bastón”, “cetro”) está seguido por el terminativo *še₃* y el verbo *nu₂* (“yacer”, “dormir”).

8. La construcción del ki - a - naḡ como sitio para la memoria

El estudio de los conceptos asociados a las ofrendas funerarias obliga a repensar los parámetros vinculados a la espacialidad y los contextos de depositación de los bienes para los difuntos. Entre la terminología ligada a los sitios de inhumación y respectivo culto a los muertos, encontramos, *e.g.*: KI.LUGAL.GUB(-ba), alal_x o šiten_x (“sitio para las ofrendas reales”) (ATS, p. 261; SL, p. 140); e₂-ki-si₃(-ga) (“tumba”, “enterramiento”, “casa de la ofrenda funeraria”) (SL, p. 56); ki-a-naḡ (“sitio de las libaciones” o “de ofrendas líquidas a los muertos”) (ATS, p. 261; SL, p. 137). El vocablo KI.LUGAL.GUB sería una estancia dentro de las residencias reales destinada al culto de los soberanos muertos. Asimismo, existe la palabra e₂-ki-si₃-ga, equivalente al acadio *bît kispim*. El *bît kispim* se encuentra entre las estructuras arquitectónicas palaciegas de época neoasiria (Rede 2004, p. 130). Curiosamente, no sería una simple “tumba”, sino una estancia del palacio, como también se anuncia en el *Poema de alabanza de Ur-Nammu*, el *Poema de alabanza de Šulgi* y/o la *Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn*. Seguramente, dichas fuentes literarias neosúmeras y paleobabilónicas, que se incorporan dentro de la himnología mesopotámica de la época, sugieren el culto a los soberanos muertos, llevado a cabo en el KI.LUGAL.GUB por los descendientes.

Los antepasados (en-en-ne₂-ne en súmero) serían inhumados e instalados en espacios destinados a la memoria propiamente dicha⁹. Como postula B. Jagerma, luego del enterramiento, las ofrendas de alimento continuarían en el ki-a-naḡ, cuyos espacios son mencionados en documentos administrativos ya desde el Dinástico Temprano IIIa, donde también figura un personal adscrito a los servicios ceremoniales regulares (cf. lu₂ ki-hulu barag-nam-tar-ra-ka ir₂ sig₇-me = “son personas que lloran en el sitio de las lamentaciones”) (2007: 293-294). Asimismo, las descripciones del ki-a-naḡ son registradas en textos administrativos; no obstante, es notable la ausencia de tales descripciones en las inscripciones reales, donde se detallan las obras encaradas por los monarcas de cada época. Para T. Kobayashi, la ausencia del “sitio de las libaciones” en

⁹ Al respecto, resulta de suma importancia el artículo de B. Jagerma sobre el calendario cúlctico en Lagaš de época presargónica, donde realiza una crítica exhaustiva al posicionamiento de S. M. Chiodi, quien considera que el ki-a-naḡ estaría destinado a soberanos vivos, quienes compartirían la actividad pública con los gobernantes sucesores (2007, p. 290).

dichos textos se debería a que no estarían destinados a deidades, sino a los meros mortales (1985, p. 10).

Otra de las características de los cultos mortuorios y los sitios consagrados a los mismos apunta a la elaboración de “estatuas” (*alan*) de los difuntos. En las inscripciones reales presargónicas, se menciona con poca frecuencia la confección de estatuas reales, en contraste con las que corresponden a las deidades, como aparece en las inscripciones de Lagaš de Ur-Nanše (Kobayashi, 1984, pp. 51-52). Si bien encontramos diversas estatuas de reyes ya en el Dinástico Temprano, su cantidad no supera la estatuaria de la época neosúmera.

9. A modo de balance

La muerte se representa como una instancia traumática para la constelación de parientes que rodean al difunto. En la literatura mesopotámica, hemos podido reconocer algunos casos donde los términos *ki-si₃-ga*, *nidba* y *siškur* se conectaban estrictamente con los rituales funerarios y en otros con los cultos mortuorios. El término *ki-si₃-ga* es empleado únicamente para marcar la etapa *liminal*; es decir, los bienes utilizados en el momento del tránsito póstumo, que se utilizarían de forma exclusiva como ofrendas para las deidades del *Kurnugi*. En el caso de los vocablos *nidba* y *ninda*, hablaríamos de aquellos dones alimenticios que serían proveídos regularmente para el consumo de los muertos en sus estancias en el Más Allá. Por otro lado, *siškur* y sus variantes léxicas, señalarían libaciones realizadas, así como también sacrificios, pero en calidad de cultos mortuorios. El cuadro siguiente sintetiza el uso de los vocablos mencionados en los textos analizados en el presente artículo.

Texto literario	Ofrendas en contextos mortuorios		Ofrendas en contextos no mortuorios o indeterminados	Denominación de la ofrenda
	Ritual funerario	Culto mortuario		
Poema de alabanza de Ur-Nammu (Ur-Nammu C)		X		<i>nidba</i> = 
Poema de alabanza de Šulgi (Šulgi A)		X		<i>ninda</i> = 
Poema de alabanza de			X	

Šulgi (Šulgi E)				nidba = 
La muerte de Gilgameš	X			ki-si ₃ -ga = 
Gilgameš, Enkidu y el Inframundo		X		ninda = 
El descenso de Inanna al Inframundo	X			ki-si ₃ -ga = 
La muerte de Ur-Nammu y su descenso al Inframundo	X			nidba = 
Adab a Bau por Išme-Dagan (Išme-Dagan B)			X	nidba = 
Plegaria a Nanna por Rīm-Sîn (Rīm-Sîn E)		X		sizkur = 
Las instrucciones del agricultor			X	sizkur ₂ = 

10. Bibliografía de referencia

Alekshin, V. A.; Bartel, Brad; Dolitsky, Alexander B.; Gilman, Antonio; Kohl, Philip. L.; Liversage, D.; Masset, Claude (1983). “Burial Customs as an Archaeological Source [and Comments]”. *Current Anthropology* 24: 137-149.

AA. VV. (2005 [1956]). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press.

Barou, Jacques (2010). “La idea de la muerte y los ritos funerarios en el África subsaharina. Permanencia y transformaciones”. *Trace* 58: 125-133.

Barrett, C. E. (2007). “Was Dust their Food and Clay their Bread? Grave Goods, the Mesopotamian Afterlife, and the Liminal Role of Inana/Ishtar”. *JANER* 7: 7-65.

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.

Cabrera Pertusatti, Rodrigo & Núñez Bascuñán, Rodrigo (2010). “La «posibilidad-de-no-ser» en la escatología próximo-oriental: Abordaje hermenéutico de *El descenso de Inanna al Inframundo* y el papiro Leiden II”. En: *Actas de las III Jornadas de Investigación*

y *II Jornadas de Extensión*, 22, 23 y 24 de noviembre de 2010. Montevideo: FHCE, Universidad de La República.

Cabrera Pertusatti, Rodrigo (2012). “gidim lu₂ ninda sig₁₀-ge₅ nu-tuku igi bi₂-du₈-am₃. La ofrenda funeraria como una reconstrucción ontológica del «ser/estar-en-el-cuerpo» del difunto en la literatura mesopotámica”. Ponencia presentada en las *I Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Religiosos: “Tiempo sagrado y experiencia religiosa”*, 30, 31 de octubre y 1º de noviembre de 2012. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires.

D’Agostino, Franco. (2007 [1997]). *Gilgameš o la conquista de la inmortalidad*. Madrid: Trotta.

Fiske, Adele M. (1969). “Death: Myth and Ritual”. *Journal of the American Academy of Religion* 37: 249-265.

Foxvog, Daniel Alan (2010; after M. Civil 1967). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley.

Halloran, Jhon A. (2006). *Sumerian Lexicon. A dictionary Guide to the Ancient Sumerian Language*. Los Angeles: Logogram Publishing.

Herrero de la Iglesia, José Manuel (2005). “Algunas reflexiones acerca de la visión de la muerte en Mesopotamia a partir de la tanatología aplicada”. *Isimu* 8: 157-172.

Jagersma, Bram (2007). “The Calendar of the funerary Cult in Ancient Lagash”. *BiOr* 64: 289-307.

Jiménez Zamudio, Rafael (2002). “Documentos de trabajo”. En: *Antología de textos sumerios*. Madrid: UAM.

Katz, Dina (1995). “Inanna’s Descent and Undressing the Dead as a Divine Law”. *ZA* 85: 221-233.

Katz, Dina (2003). *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, MD: CDL Press.

Katz, Dina (2005). "Death they dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia". *Historiae* 2: 55-90.

Katz, Dina (2007). "Sumerian Funerary Rituals in Context". En: Laneri, N. (Ed.): *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. Oriental Institute Seminars 3. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 167-188.

Kobayashi, Toshiko (1984). "On the meaning of the offerings for the statue of Entemena". *Oriente* 20: 43-65.

Kobayashi, Toshiko (1985). "The ki-a-nag of Enentarzi". *Oriente* 21: 10-30.

Labat, R. & Malbran-Labat, F. (2002 [1948]). *Manuel d'épigraphie akkadienne*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

Núñez Bascuñán, Rodrigo & Cabrera Pertusatti, Rodrigo (2012). "El uso de las expresiones *abul-la kur-ra*, *iʿr* y *ʒht* como fronteras liminales: el *punctum* escatológico en las vivencias religiosas próximo-orientales". Ponencia presentada en el *Congreso Nacional ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África): "Asia y África: abordajes al desafío de la interculturalidad"*, 11, 12 y 13 de octubre de 2012. San Miguel de Tucumán: Centro de Estudios de Asia y África, Departamento de Geografía, FFyL, Universidad Nacional de Tucumán-Coordinación Nacional de ALADAA.

Porter, Anne (2002). "Communities in Conflict: Death and the Contest for Social Order in the Euphrates River Valley". *Near Eastern Archaeology* 65: 156-173.

Rede, Marcelo. (2004). "Práticas funerárias, culto aos ancestrais e transmissão do patrimônio familiar na Antiga Mesopotâmia". *RMAE* 14: 117-138.

Schmidt, Brian B. (1996). "The Extra-biblical Textual Evidence from Syria-Palestine: the Late Third to Early Second Millennium B. C". En: *Israel's Beneficent Dead*.

Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 14-46.

Sladek, William R. (1974). *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph. D. diss. The Johns Hopkins University. Ann Arbor: University Microfilms.

Tsukimoto, Akio (1980). "Aspekte von kispu(m) als Totenbeigabe". En Alster, B. (Ed.): *Death in Mesopotamia*. (Proceeding from 26^e *Rencontre Assyriologique Internationale/ Copenhagen Studies in Assyriology*, 8). Copenhagen: Akademisk Forlag, pp. 129-138.

Turner, Victor (1980 [1967]). *La selva de los símbolos. Estructura y antiestructura*. Madrid: Siglo XXI.

van Gennep, Arnold (2008 [1909]). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.