

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y AN-KI (UNIVERSO) EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

Cabrera, Rodrigo

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y AN-KI (UNIVERSO) EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

Avá. Revista de Antropología, vol. 35, 2019

Universidad Nacional de Misiones, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169065390003>

DOSSIER EXPERIENCIAS HUMANAS ENTRE EL CIELO Y LA TIERRA

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y AN-KI (UNIVERSO) EN LA ANTIGUA MESOPOTAMIA

Rodrigo Cabrera

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Argentina

Grupo Interdisciplinario de Estudios sobre el Pluralismo

Religioso en Argentina, Argentina

Grupo de Lenguas y Escrituras de Oriente, Argentina

cabrera.pertusatti@gmail.com

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169065390003>

Recepción: 12 Septiembre 2019
Aprobación: 11 Noviembre 2019

RESUMEN:

En el presente artículo discutiremos el concepto an-ki, “universo”, a partir del análisis de un corpus diverso de textos mesopotámicos (lexicales, administrativos, literarios, de presagios y *kudurrus*), con el objetivo de entender cómo se planteó la tripartición del cosmos en cielo, tierra e inframundo (o percepción cosmográfica del universo) y, asimismo, cómo se habría asociado cada uno de los planos mencionados con un sitio particular destinado a un grupo de divinidades. En especial, nos interesa interpretar de qué manera, a partir del tercero y hasta el primer milenio a.n.e., los dispositivos textuales mencionados se habrían empleado junto a una serie de prácticas sociales y, además, se vincularon a un sistema de creencias (mitos), habilitando la generación de un tipo de materialidad de la que participaban las tablillas en tanto soportes, los mensajes (escritos) que contenían y los especialistas (escribas / adivinos) que las elaboraban y decodificaban.

PALABRAS CLAVE: Universo (an-ki) en Mesopotamia, Materialidad de la escritura, Mitos, Prácticas rituales.

ABSTRACT:

In this paper, we will discuss the concept an-ki, “universe”, from the analysis of a diverse corpus of Mesopotamian texts (lexical, administrative, literary, omens, and *kudurrus*), with the aim of understanding how the tripartition of the cosmos in heaven, earth, and netherworld (or cosmographic perception of the universe) and, likewise, each of the mentioned planes would have been associated with a particular site destined for a group of divinities. In particular, we are interested in interpreting how from the third and until the first millennium BCE, the aforementioned textual sources would have been used together with a series of social practices and, in addition, they were linked to a belief system (myths), enabling the generation of a type of materiality of which participated the tablets as supports, the (written) messages that they contained, and the specialists (scribes / diviners) who elaborated and decoded them.

KEYWORDS: Universe (an-ki) in Mesopotamia, Materialiy of writing, Myths, Ritual practices.

1. *an uga^{mušen}-am₃*

2. *ki^dnin-kilim-am₃*

3. *edin-na ur-ma#-e*

4. *mu-ud-na-ǵu₁₀ me-še₃ ga-ǵen*

1. En el cielo está el cuervo;

2. en la tierra está la mangosta;

3. en el desierto está el león;

4. mi esposo, ¿a dónde iré?

(Proverbios de Ur [UET 6/2 210]: ETCSL c.6.2.3)^[1]

INTRODUCCIÓN

En la cosmovisión de la antigua Mesopotamia, la noción de *an-ki*, “universo” (), estaba vinculada con la tripartición del espacio que conectaba el plano celeste, el terrenal y el inframundano de modo sincrónico. Además de esta estructuración cosmográfica en tres partes, a la manera de un *axis mundis*, contamos con otra de tipo geográfico/topográfica donde se planteaba la interposición cuadripartita del espacio terrestre acorde a los cuatro puntos cardinales (*an-ub-da-limmu*₂) y, además, en consonancia con la percepción del paisaje meridional mesopotámico –la región sumeria por antonomasia– frente a las demás espacialidades circundantes: el sur como el sitio habitacional per se, la tierra / el “país de Súmer” (*kalam*)^[2]; el oeste como el lugar de la estepa y de la puesta del sol, pero también como la morada de los *mar-tu*(o amorreos); el este como el punto de nacimiento del sol, donde se ubicaba la región montañosa (*kur*) y de ingreso de otras poblaciones seminómadas; y, finalmente, la zona septentrional que se oponía a las condiciones geofísicas del sur, sobre todo por el régimen pluvial diferencial y que adoptaría diversos epítetos acorde a cada una de las transformaciones socio-históricas^[3].

Esta diferenciación cuadripartita del paisaje cultural mesopotámico también habría sido el resultado de los acontecimientos políticos que se fueron dando desde comienzos del tercer milenio a.n.e., en especial en lo referente a la configuración de una élite dirigente reconocible a partir de la documentación disponible y las prácticas sociales enlazadas. Asimismo, tanto la consideración cosmográfica –en tres partes– como la geográfica/topográfica –en cuatro partes– involucraron la implementación de metáforas fruto de las combinaciones específicas que el mismo sistema lingüístico sumero-acadio permitió y que, además, tuvo motivaciones tanto ideológicas/políticas como religiosas. No obstante, consideramos que resulta complejo la separación de las implicancias específicamente ideológicas/políticas de aquellas pensadas como religiosas.

Teniendo en cuenta las prácticas religiosas mesopotámicas, se pueden analizar las divergencias en cuanto a la percepción del espacio y la sociedad. A partir del concepto de “universo”, *an-ki*, podemos plantear la existencia de una perspectiva dicotómica desde la misma cosmogonía, dada por la oposición entre *Anu*, el dios del cielo, y *Ki*, deidad femenina de la tierra. No obstante, frente a esta concepción dual, también nos encontramos con una división tripartita del universo en cielo/tierra/agua, representada por las tres divinidades cosmogónicas: *Anu*, *Enlil* y *Enki / Ea*, cada una de las cuales poseía un templo en las ciudades de *Uruk*, *Nippur* y *Eridu* respectivamente. La ciudad de *Nippur* representaba particular interés político y religioso. Allí se ubicaba el templo de *Enlil*, el *Ekur*, a cuyo sitio todos los reyes del tercer milenio a.n.e. iban a coronarse. Durante el segundo y hasta fines del primer milenio a.n.e., Babilonia desplazó en importancia a *Nippur* y el santuario más importante fue el del dios *Marduk*.

En el presente artículo partiremos del análisis de un corpus documental particular, los denominados textos lexicales ya conocidos durante el cuarto milenio a.n.e. –los cuales funcionaban de manera semejante a los diccionarios enciclopédicos de la modernidad– y su discusión paralela con la documentación administrativa (del tercer milenio a.n.e.), los textos de presagios (del segundo y primer milenio a.n.e.), los *kudurrus* (del segundo y primer milenio a.n.e.) y la literatura sumeria y acadia (sobre todo del segundo y primer milenio a.n.e.). Hemos seleccionado dichos corpus textuales partiendo de la premisa de que nuestro conocimiento sobre el ethos religioso mesopotámico, así como la comprensión de las prácticas rituales asociadas y las narraciones míticas que le otorgaban una significatividad específica, podrían llegar a reconstruirse por medio del análisis e interpretación intertextual de la literatura, así como de las listas lexicales, los documentos administrativos, los textos de presagios y los *kudurrus*.

En particular, considerando la evidencia textual señalada, nos interesa el análisis y discusión del concepto *an-ki* (), “universo” (literalmente, “cielo y tierra”), y que, en algunos casos, aparece como *dur-an-ki* (), “enlace universal” (literalmente, “unión del cielo y la tierra”). De esta manera, la materialidad cosmológica mesopotámica empleaba metáforas lingüísticas para dar cuenta de sus propias singularidades; en este caso, la entidad *an-ki* refiere al momento previo a la cosmogonía, cuando todavía el cielo y la tierra no habían sido

separados, tal como se plantea al inicio de algunos textos literarios que aquí discutiremos. En este sentido, an-ki también podría concebirse como una instancia pre-cosmogónica que aludiría al momento del caos primordial y que posteriormente pasó a significar la totalidad del universo.

DISCUSIONES TEÓRICAS: AGENCIALIDAD, MATERIALIDAD Y SEMIÓTICA

Una de las cuestiones centrales que ha ocurrido en el marco de la Arqueología posprocesual es la (re-)interpretación del juego de relaciones que se establecen entre las cosas (o artefactos, hallazgos, entre otras nomenclaturas), entre estas y los humanos, y, finalmente, entre las mismas personas en una suerte de *entanglement* (Hodder, 2011). Esta co-determinación de relaciones múltiples permite poner en discusión la dialéctica sujeto/objeto predominante en el racionalismo científico de la modernidad, tal como ya lo hemos planteado con anterioridad para los Estudios Orientales (Cabrera, 2017; Cabrera, 2019), y así trascender el fetichismo más simplista de los artefactos. De este modo, las tablillas, en tanto soportes de la escritura, podrían ser analizadas no sólo por el contenido *per se* (aspecto semántico/sintáctico de los textos) sino también a partir de su condición de artefactualidad (elaboración y circulación), poniendo en evidencia determinada praxis social.

Asimismo, en el ámbito de las Humanidades, luego de la eclosión del “giro lingüístico” en la escena académica, con particular énfasis a fines de los sesenta, se produjo una revisión de los objetos de estudio de cada disciplina humanística y los métodos de abordaje, sobre todo a partir del análisis de los discursos y las prácticas sociales conexas. En efecto, el registro material pensado a la manera de una estructura textual habilitó otro tipo de análisis y aproximaciones teóricas que señalaron además una crítica severa sobre el carácter neutral de los objetos y una posibilidad de (re-)definir sus otras formas de significar y (re-)presentar (Tilley, 1999; Olsen, 2003; Miller, 2005).

Por otra parte, la perspectiva posprocesual en Arqueología, de la misma manera que el posmodernismo en Filosofía, tuvo otros clivajes teóricos/heurísticos, como la “Teoría de la Práctica” de Pierre Bourdieu (1972), que permitieron pensar en los *habitus* que se localizan en los objetos y, además, entender su carácter agencial. De acuerdo a la reapropiación arqueo-antropológica de la Teoría Social bourdiana, las cosas funcionarían como agentes y poseerían, por consiguiente, un marco de acción individual y una intencionalidad independientes del determinismo de las estructuras.

Una buena discusión sobre la dificultad para entender el funcionamiento y capacidad agencial de los objetos viene dada por los trabajos de Daniel Miller (2005), quien interpreta el concepto de “materialidad” desde un enfoque interdisciplinario que pone en jaque las barreras tradicionales establecidas entre las Ciencias Humanas. En su perspectiva, lo no visible ante los ojos –como las prácticas sociales incrustadas en los objetos– también conforma la materialidad^[4].

Las primeras discusiones sobre la materialidad (de las cosas) obviamente fueron aplicadas por la Arqueología posprocesual, cuando comenzó a interpretarse el registro material a la manera de un texto y se emplearon nociones provenientes, por ejemplo, de la Lingüística (Tilley, 1999; cf. una postura revisada de la anterior en Olsen, 2003). En paralelo, en el terreno de la Historia, se comenzó a hablar de la “materialidad del texto” y la “textualidad del libro”, a fin de trascender lo micro-histórico que plantea el análisis de los documentos y su contenido *per se* (Chartier, 2006).

Finalmente, un último punto que consideraremos en relación a las condiciones de materialidad y agencialidad de los objetos tiene que ver con el carácter artefactual que poseen los textos. En efecto, la escritura (y las palabras) no sólo puede definirse en tanto práctica sino también como artefacto. Las discusiones semióticas aplicadas a la Arqueología y, en particular a los Estudios Orientales –Asiriología y Egiptología–, apuntan a un entendimiento de las materialidades que constituyen los textos y, además, las condiciones de artefactualidad de los mismos sistemas de escritura antiguos.

Por ese motivo, la escritura en tanto creación de los dioses –de hecho, muchos textos literarios en la parte final estaban dedicados a Nisaba, la diosa de la escritura–, participaba de la agencia divina y se presentaba como un objeto al que sólo accedían unos pocos. En consecuencia, la escritura habilitaba un conjunto de prácticas sociales y tecnologías posibilitadoras y, además, a una élite de eruditos encargados de su codificación y la construcción de memoria cultural. De esta manera, “(...) ya que la práctica (social: es decir la economía, las costumbres, ‘el arte’, etc.) es considerada como un sistema significativo ‘estructurado como un lenguaje’, toda práctica puede ser científicamente estudiada en tanto que modelo secundario con relación a la lengua natural, modelada sobre esa lengua y modelándola” (Kristeva, 2001 [1969]:35).

Por ello, entendiendo a la escritura como una práctica generadora de textualidades, materialidades y condiciones de artefactualidad, en los próximos apartados, discutiremos cómo fue utilizado el concepto *an-ki* en las listas lexicales, la literatura, los documentos administrativos y los textos de presagios mesopotámicos, en tanto piezas de un sistema semiótico de producción y significatividad, y de qué manera podríamos llegar a interpretarlo (o reconstruirlo en casos de manifestarse tácitamente).

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y LISTAS LEXICALES MESOPOTÁMICAS

En la actualidad, una buena manera de acceder al significado de cualquier vocablo es recurrir a un diccionario. En el caso de la Mesopotamia antigua, se contaba con listas o textos lexicales, los cuales tenían una articulación semejante a las entradas en formato de glosarios y se empleaban de manera taxonómica para ordenar los conjuntos terminológicos a partir de un patrón específico –lingüístico, acrográfico, entre otros-. Toda lista lexical constituía un material propedéutico para el aprendizaje de la escritura cuneiforme en las escuelas de escribas (*e₂-dub-ba*) y, asimismo, para el estudio de la diversidad de lenguas que utilizaban dicho sistema de representación (para el tercer y segundo milenio a.n.e., nos interesan el sumerio y el acadio). Un texto lexical podía estructurarse como un listado de lemas con un respectivo ordenamiento temático, el cual permitía un reconocimiento semántico del vocabulario específico o de signos en calidad de inventario con su particular uso contextual (Veldhuis, 2014: 6). Algunas de estas listas lexicales poseían el siguiente ordenamiento, aunque podían estar ausentes ciertas características: en la primera de sus columnas, preservaban 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, 2014:7 ss.).

Asimismo, en las *e₂-dub-ba*, también se aprendía la lectura e interpretación de presagios –es decir, un tipo de textos estandarizados y formulaicos–, cuyo saber también se vinculó con el escalafón más alto del entrenamiento profesional de los escribas, los *ummānu*, además de poseer un rol decisivo en el ámbito político del primer milenio a.n.e. en época neo-asiria (Rochberg, 2010:70).

En nuestro caso, el concepto de *an-ki*, “universo”, y su asociación con un conjunto de prácticas religiosas y de narraciones míticas se puede reconocer ya a mediados del tercer milenio a.n.e., sobre todo por su mención en textos lexicales tempranos. Por un lado, el término *an* en sumerio y *šamū* en acadio (), “cielo”, se vinculó con la idea de divinidad por antonomasia, así como también indicaba el nombre del dios celestial mesopotámico, Anu. De hecho, se empleó el mismo signo con la lectura *dīgir* en sumerio o *ilu* en acadio, “dios”, en tanto sustantivo, así como clasificador semántico –trasliterado como (d)–. Como semagrama, se colocaba delante de cualquier teónimo y podría llegar a pensarse como una suerte de “prototipo divino” (Selz, 2008:15; Pongratz-Leisten, 2011:74; Selz, 2016:605-614; Selz, Grinevald y Goldwasser, 2018:290). El signo cuneiforme utilizado para el vocablo “cielo” era una estrella y, de hecho, el culto del plano celeste nocturno y el firmamento fue uno de los rasgos característicos de la religión mesopotámica, vinculada a la Astronomía y la Astrología (Rochberg, 2004; De Meis, 2004; Pongratz-Leisten, 2011:186 y nota 190). No obstante, el vocablo “estrella” (*mul*) utilizaba tres signos cuneiformes semejantes al anterior. De hecho, a mediados del primer milenio a.n.e., circulaba una metáfora referida al firmamento en tanto *ši#ir šamē* o *ši#irti šamāmī*, es decir, “escritura celestial” (Rochberg, 2004:1), que tendría quizás su origen en la frase *dub-mul-an-kug*,

“tablilla radiante con estrellas brillantes” (Selz, 2014:56)^[5]. Por tal motivo, las estrellas fueron consideradas como parte de un sistema de escritura que necesitaba ser leído e interpretado por especialistas. El tipo de escritura del que participarían las estrellas agrupadas en constelaciones (*lumāšu*) eran mensajes que las divinidades plasmaban en el firmamento y que debían ser decodificadas por medio de intérpretes. Asimismo, como se atestigua por ejemplo en la compilación oficial de presagios celestiales del primer milenio a.n.e., *Enūma Anu Enlil*, los cuerpos astrales también poseían una entidad específica dentro del reino divino y, de esta manera, la materialidad de los dioses se vinculó con un respectivo astro observable en el firmamento (Rochberg, 1996:482). Por cierto, se afirmaba que los dioses poseían la apariencia (*tams#i#lu*) de los astros (Pongratz-Leisten, 2011:142 ss.) y, así, en las reconstrucciones no se privilegiaban los aspectos físicos sino ciertas cualidades asociadas (Pongratz-Leisten y Sonik, 2015:24-25 y n. 56).

La otra entidad de la dualidad an-ki, el vocablo *ki* en sumerio y *er#etu* en acadio (), “tierra”, tenía diversas connotaciones, todas referidas a distintos tipos de locaciones, dado que, en tanto semagrama, era empleado para indicar la escritura de un topónimo. Por otro lado, el término era alusivo al concepto de “tierra” con un doble sentido, topográfico y también geográfico. Vinculado a determinados epítetos daba lugar a *ki-gal*, literalmente “gran tierra”, pero que significaba “inframundo” –de hecho, la diosa del mundo de los muertos se llamaba *Ereškigal*, “Señora del Inframundo”–, como opuesto a *an-gal*, “gran cielo”, tal como se indica al comienzo, por ejemplo, del *Descenso de Inanna al Inframundo*. Asimismo, en tanto *ki-šar₂*, “totalidad (de la tierra)”; “horizonte” (en acadio, *kissat er#eti* o *kissatu*, “totalidad”; “mundo”) era un opuesto complementario de *an-šar₂*, la “totalidad de los cielos”, tal como lo veremos en algunos textos literarios en el próximo apartado. Asimismo, como en el caso del firmamento, el plano terrenal también constituía un espacio que se levantaba como la morada de algunas divinidades.

En cuanto a los niveles del universo, las descripciones más precisas se encuentran en copias tardías del primer milenio a.n.e., como en la tablilla KAR 307 (VAT 8917), la cual es una compilación místico/religiosa de 63 líneas, definida como *piris#ti ilani rabu#ti*, “secreto de los Grandes Dioses”, y que plantea una advertencia a quienes la lean: “permite que al conocimiento lo revele sólo el conocimiento, no permita que el que no lo vea lo vea, es un tabú (*ikkibū*) de los Grandes Dioses” (Horowitz, 1998:5). La descripción de los niveles del universo está en la parte final del anverso (líneas 30-38) y podría continuarse en la primera sección del reverso (líneas 1-10) (Horowitz, 1998:5).

En la tablilla KAR 307 junto a la fuente astronómica/astrológica AO 8196^[6], se establece una división en tres del cielo en superior, medio e inferior, a cada una de las cuales están asociadas un grupo de divinidades, así como un tipo de agencialidad y materialidad específicas. El cielo superior correspondería a *Anu* –la divinidad celestial por anonomasia– (aunque la fuente B lo asocia con los *Igigi*) y estaría realizado de piedra *luludānītu*, cuyos colores serían el rojo, el blanco y el negro (Huxley, 1997:189-190; Horowitz, 1998:9-10). El cielo medio correspondería a los *Igigi* –la fuente B lo asocia a *Bel*–, su piedra sería la *saggilmud* y el color el azul (Horowitz, 1998:9-10). Finalmente, en el cielo inferior –más allá de las pequeñas divergencias entre las fuentes A y B–, estarían las estrellas y la piedra asociada es el *ias#pu#*, el jaspe (Landsberger, 1967:154; Huxley, 1997:189-190; Horowitz, 1998:13-15). El cielo inferior sería aquel que podría ser observado desde la tierra (Oppenheim, 1978: 640-641) y donde habría una serie de portales que permitirían al sol ingresar durante la noche y salir de día (Huxley, 1997:191).

Al cotejar KAR 307 y AO 8196 con otros textos como el *Enūma eliš* –también conocido como “Poema de la Creación Babilonio”–, el cielo también estaría formado por agua. De hecho, el lema *šamū*, cielo en acadio, sería el resultado de la combinación de los vocablos *ša* y *mū*, literalmente, “de agua” (Horowitz, 1998: 262). Asimismo, en el *Enūma eliš*, el dios Marduk construye los cielos a partir del cadáver acuoso de *Ti’amat*, al cual estira y asigna una serie de guardias para evitar el derrame de las aguas hacia la tierra (Horowitz, 1998:262). De esta manera, las precipitaciones serían el resultado de este aspecto acuoso de la bóveda celeste.

De la misma forma que el cielo, la tierra también poseía una división tripartita siguiendo la descripción de KAR 307. En la tierra superior se ubicarían los *ziqiqū s#a nap#ar nis#i*, “espíritus de todos los hombres”,

es decir, las entidades incorpóreas de los humanos (Horowitz, 1998:16-17). En la región media se hallaría la morada del dios Enki (sumerio)/Ea (acadio), cuyo nombre sería Apsû (Horowitz, 1998:17), la región acuosa asociada a la fertilidad y la creación de la humanidad. Finalmente, en la tierra inferior, se ubicaría el inframundo, el terreno de los 600 Anunnaki, los jueces del mundo de los muertos (Horowitz, 1998:18-19).

Por ejemplo, en la lista lexical *An = Anum*, distribuida a través de seis tablillas y originada en el período medio-babilónico (segundo milenio a.n.e.) y con recensiones para la época neo-asiria y neo-babilónica (primer milenio a.n.e.), se ofrece a través de dos entradas los nombres de cada divinidad sumeria con un respectivo sinónimo en acadio (Litke, 1998). A propósito, en las fuentes B (K. 4349 (CT 24 20 ff.)) y C (K. 4340+79-7-8, 294 (CT 24 1 ff.)), encontramos las siguientes entradas (Litke, 1998:20-22):

1. an ^da-nu-um
2. an an-tum
3. an.ki ^da-nu-um u an-tum
4. ^d(u2.ra.aš2)IB MIN
5. ^dnin.IB MIN
6. an.šar₂.gal MIN
7. ^dki.šar₂.gal MIN
8. an.šar₂ MIN
9. ^dki.šar₂ MIN

Curiosamente, en la diversidad de epítetos que menciona esta lista, las asociaciones con An (sumerio) y Anum (acadio) son varias. Por ejemplo, se hace alusión a las entidades Anšar y Kišar en tanto divinidades primigenias del cielo y la tierra y conectadas con la noción de cosmogonía, como ocurre en las líneas iniciales del *Enūma eliš*. Además, en una de las combinatorias de signos se menciona an.ki, el cual también funcionaría como equivalente a Anum y Antum en simultáneo. En este sentido, podemos observar que la expresión an.ki alude a la oposición masculino/femenino manifiesta en la forma an/antum (Litke 1998:20-22). Por otra parte, se enumera toda la serie de conexiones dadas entre an y ki como entidades cósmico/astrales primigenias de las cuales surgirían las restantes divinidades. De alguna manera, se produce una participación de todas las deidades de una misma agencia divina.

En la fuente A (YBC 2401), junto a las B y C que citamos antes de la misma lista, también encontramos los diversos teónimos asociados a Enlil, la divinidad tutelar de la ciudad de Nippur y del panteón mesopotámico, donde se ubicaría el Ekur, el templo que funcionaría como *omphalos* cósmico y, por ello, se lo denominaba dur-an-ki, “enlace del cielo y la tierra” (George, 1992:259, 261-262 y *passim*). La fuente reza (Litke, 1998:37 y 39):

148. ^den(^{en.lil}).lil₂ ^den.lil
149. ^den(^{il.lil}).lil₂ MIN
150. ^dMIN(^{= il.lil})50 MIN
- (...)
170. [^dx.x].#x# MIN
171. ^ddur.an.ki MIN

En las glosas seleccionadas se mencionan las variantes en la pronunciación del nombre Enlil, sobre todo en época más tardía como Illil, y, por otra parte, su conexión con el número 50 –de hecho, en el *Enūma eliš*, el dios Marduk se arroga muchas de las atribuciones de Enlil, entre ellas, el pronunciamiento de sus 50 nombres– y el concepto de Duranki, el cual se vinculaba con su templo en Nippur, pensado como el punto de enlace por excelencia entre el cielo y la tierra.

En otras listas lexicales también aparece el concepto de Duranki vinculado al dios Enlil, así como el lema an-ki se relaciona a diversas deidades y/o a lugares sagrados como templos, como ocurre con Babilonia y el santuario de Marduk a partir del segundo milenio a.n.e. (George, 1992:38, 40, 44, 48 y *passim*).

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y LITERATURA MESOPOTÁMICAS

Los textos literarios mesopotámicos corresponden a diversas tradiciones de escribas y comienzan a compilarse entre fines del tercero y comienzos del segundo milenio a.n.e. En particular, las dos grandes tradiciones escolares sumerias se corresponden con las ciudades de Nippur y Ur de época paleo-babilónica, aunque hay buenos indicios para creer que el proceso de redacción se habría iniciado durante la Tercera Dinastía de Ur. Por otra parte, las primeras copias de textos literarios en acadio concuerdan con la época medio-babilónica y continúan hasta el primer milenio a.n.e.

Las recensiones que mencionan el concepto de an-ki como “universo” en textos de tipo cosmogónico y/o en aquellos en que se hace alusión a la noción de creación, aunque la regla no excluye otras tipologías textuales. Por ejemplo, en el *Descenso de Inanna al Inframundo*, un texto en sumerio de época paleo-babilónica, se describe el periplo de la diosa desde el cielo al mundo de los muertos, tal como lo señalábamos a propósito de la tablilla KAR 307. De esta manera, en el texto se plantea una tripartición ontológica del universo entre cielo (an), tierra (ki) e inframundo (kur). Esta descripción de los diferentes niveles del cosmos y las estrategias adoptadas por la diosa Inanna para trasgredirlos es uno de los ejes reguladores del texto, presentando a la deidad como una figura anómica. Al comienzo del relato, el vocablo an-gal, “gran cielo”, aparece como un opuesto complementario de ki-gal, “gran tierra”, que algunos autores traducen también como “gran abismo” o “inframundo” (Sladek, 1974: 103):

1. an gal-ta ki-gal-še₃ ǵeštug₂-ga-ni na-an-gub
2. dígir an-gal-ta ki-gal-še₃ ǵeštug₂-ga-ni na-an-gub
3. ^dinanna an-gal-ta ki-gal-še₃ ǵeštug₂-ga-ni na-an-gub
1. Desde el “gran cielo” hacia el “gran abismo” ella (Inanna) puso atención.
2. Desde el “gran cielo” hacia el “gran abismo” la diosa puso atención.
3. Desde el “gran cielo” hacia el “gran abismo” 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: 12-13). En sumerio, la terminología referida al inframundo es abundante. No obstante, el vocablo que aparece con mayor frecuencia es kur, representado con el signo cuneiforme y cuyo significado es “montaña” o “región montañosa”, pero, dada su polisemia, también indica “país (extranjero o enemigo)”, “oriente”, “oriental”, etc. Otros vocablos para señalar el Inframundo son a-ra-li, ganzer, iri-gal, ki-gal y kur-nu-gi₄ (Sladek, 1974:58 ss.; Katz, 2003:*passim*). Sin embargo, en la literatura, el término más habitual es kur o kur-nu-gi₄ (“Tierra sin retorno”); y la descripción del tránsito hacia éste es marcada como traumática e, incluso, la topografía de la vida póstuma está habitada por imágenes lúgubres, donde la arcilla se señala como el pan de los difuntos (Katz, 2003:65 ss.).

En el *Enūma eliš*, un texto literario en acadio cuyas copias más antiguas pertenecerían a la época medio-babilónica aunque su recensión más importante sea del primer milenio a.n.e., también se plantea la creación del universo en el comienzo del relato (Talon, 2005:33 y 79):

1. e-nu-ma e-liš la na-bu-ú šá-ma-mu
2. šap-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat
3. ZU.AB ma reš-tu-ú za-ru-šu-un
4. mu-um-mu ti-amat mu-al-li-da-at gim-ri-šu-un
5. A-MEŠ-šú-nu iš-te-niš i#i-qu-ú-šu-un
6. gi-pa-ra la ki-is-su-ru su-sa-a la še-‘u-ú
7. e-nu-ma DIĞIR-DIĞIR la šu-pu-u ma-na-ma
8. šu-ma la zuk-ku-ru ši-ma-tú la ši-na-ma
9. ib-ba-nu-ú-ma DIĞIR-DIĞIR qe-reb-šu-un
10. ^d la#-mu ^d la-#a-mu uš-ta-pu-ú šu-mi iz-zak-ru
11. a-di ir-bu-ú i ši #u

12. *an-šár^d ki-šár ib-ba-nu-u e-li-šu-nu at-ru*
1. Cuando en lo alto no se le dio nombre al cielo,
 2. tampoco debajo se llamaba a la tierra firme por su nombre,
 3. el primigenio Apsû fue su progenitor
 4. y la matriz (*mummu*) Ti'amat fue quien los engendró a todos.
 5. Ellos mezclaban sus aguas juntos,
 6. no se había entrelazado el freno de caña ni se había enredado el matorral.
 7. Cuando no se habían producido dioses en absoluto,
 8. nadie fue llamado por su nombre, ninguno de los destinos ordenados,
 9. entonces se formaron los dioses en el interior de ellos.
 10. La#mu y La#amu emergieron, fueron llamados por su nombre.
 12. Cuando habían madurado, se formaron por completo, nacieron Anšar y Kišar, más grandes que ellos
- (...)

En el texto citado, Anšar y Kišar constituirían las divinidades más recientes entre los dioses primigenios: de la unión del “padre” Apsû (Abzu en sumerio) (el agua dulce) y la “madre” Ti’amat (el agua salada) nacerían La#mu y La#amu, y, posteriormente, cuando estos envejecieron aparecieron Anšar y Kišar, en tanto horizontes celestiales y terrenales respectivamente. Luego, emergerían los dioses Anu, Ea (Enki sumerio) y, finalmente, Marduk como hijo de este último y Damkina, encarnando a la generación más joven entre los dioses. El nacimiento de Marduk ocurre en el Apsû, el océano terrestre de agua dulce asociado a la fertilidad, donde Ea construye su propia mansión. De esta manera, Anšar y Kišar, tal como también observamos en la lista lexical An = Anum, participan de la agencia divina en tanto principios rectores y organizadores del universo, cuando no había acontecido la cosmogonía. Asimismo, si bien ya había aparecido la “palabra” y, con ello los “nombres”, todavía el universo se encontraba en una etapa de pre-existencia.

Como corolario, el cosmos, de acuerdo al *Enūma eliš* (tablilla IV, líneas 137-146) al igual que en otros relatos acadios como el *Poema de Atra#asis*, también presentaría una naturaleza tripartita: en los cielos se ubicaría Anu; en el Ešarra –un habitáculo entre el mundo celestial y las aguas subterráneas–, Enlil; y en el Apsû, Ea (Horowitz, 1998:126-127).

Esta descripción de la cosmogonía la encontramos en la *Canción de la Azada*, en cuyas primeras líneas el dios Enlil construye los cimientos del mundo sobre Nippur, especialmente en Duranki, donde se deposita el enlace entre el cielo y la tierra (ETCSL, c.5.5.4:1-8):

1. *en-e niḡ₂-du7-e pa na-an-ga-mi-in-e₃*
 2. *en nam tar-ra-na šu nu-bal-e-de₃*
 3. ^d*en-lil₂ numun kalam-ma ki-ta ed₂-de₃*
 4. *an ki-ta ba9-re6-de₃ saḡ na-an-ga-ma-an-šum₂*
 5. *ki an-ta ba9-re₆-de₃ saḡ na-an-ga-ma-an-šum₂*
 6. *uzu-e₃-a saḡ mu₂-mu₂-de₃*
 7. *dur-an-ki-ka bulug nam-mi-in-la₂*
 8. *ḡiṣ^sal-e mu-un-ḡar ud al-e₃*
1. El señor no sólo hizo que el mundo apareciera en su forma correcta,
 2. el señor que nunca cambia los destinos que él determina,
 3. Enlil, quien hará venir la semilla humana del país (Súmer), desde la tierra,
 4. y se apresuró a separar el cielo de la tierra,
 5. y se apresuró a separar la tierra del cielo,
 6. para hacer posible que los humanos pudieran crecer.
 7. Primero suspendió el eje del mundo en Duranki.
 8. Llevó a cabo esto con la ayuda de la azada (al).

En los textos que hemos citado, desde el íncipit hasta las primeras líneas, se coloca una descripción del mundo, ofreciendo un paisaje cosmogónico en el que el cielo y la tierra integran una dualidad opuesta pero complementaria –en calidad de an-gal / ki-gal o an-šar₂ / ki-šar₂–, pero también como eje regulador en tanto dur-an-ki. Por otra parte, se habla de una etapa pre-agencial, cuando los dioses todavía no habrían actuado (o nombrado/llamado/creado), es decir, el momento en que an-ki se presentaba como un caos inicial y las entidades constitutivas no estaban separadas.

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA Y PRÁCTICAS RITUALES MESOPOTÁMICAS

En este apartado discutiremos de qué manera podemos aproximarnos a las prácticas rituales en Mesopotamia a partir de dos tipologías documentales diferentes: las tablillas administrativas y los textos de presagios, de suma importancia para entender de qué manera se habrían vinculado los fenómenos celestes y los terrenales.

En cuanto a los textos de presagios y adivinatorios, muy comunes a partir de la época paleo-babilónica, guardan una estrecha relación con los documentos legales –una clase específica de textos administrativos–, sobre todo por el uso de ciertas expresiones como *puruṣū*, “decisión”, la cual poseía una connotación judicial, y, además, por el tipo de formulación casuística “si P, entonces Q” (Rochberg, 2004:53; Rochberg, 2010:378 y 399 ss.). Del mismo modo, el dios solar de la justicia, Šamaš, se manifiesta como la divinidad encargada del juicio tanto en los textos de presagios como en los legales (incluso, en el inframundo, es el juez de los muertos).

Los presagios se estructuran en listas serializadas organizadas a través de correlaciones entre los signos y lo que significan (Rochberg, 2010:399). En cuanto a la praxis de la escritura y su asociación con este tipo de textualidad, podemos reconocer un grupo de individuos involucrados no sólo en la redacción de los documentos sino también en el aspecto ritual de los mismos, denominados *#upšarru* (LU₂.DUB.SAR o LU₂.A.BA), “escribas”, o *ummānu* (LU₂.UM.ME.A), “eruditos” o “literatos”. También se encontraban los adivinos per se, los “extáticos” (*ma##ū*) o “videntes” (*šabrū*) (Rochberg, 2004: 48). Existen diferentes colecciones de esta clase de textos, así como también se distinguen diversas técnicas de adivinación, como la de echar aceite al agua, la de interpretar el humo que salía a través de un incensario o la aruspicia, entendida esta última como la decodificación de los “signos” en el hígado de un animal sacrificado (Rochberg, 2004:48). Para ello, era necesario saber “leer” los mensajes dejados por las divinidades. De esta manera, los presagios nacían de observar el comportamiento de animales (pájaros, insectos, entre otros), seres humanos y/o cuerpos celestes. Los fenómenos celestes se recogieron en la ya citada *Enūma Anu Enlil* (“Cuando Anu y Enlil”) y los terrestres en la serie *Šumma ālu* (“Si una ciudad”). En relación con el aprendizaje de estas prácticas rituales, encontramos un texto que A. Leo Oppenheim denominó “Manual del adivino”, en el que se expresa la necesidad de conocer tanto lo que está escrito en el cielo como en la tierra para interpretar los presagios (1974:200):

(...)

39. AN-e u KI-tim UR.BI GIŠ.GIM.MA *ub-ba-lu-ni*

40. a-#e-en-na-a ul BAR.MEŠ AN u KI *it-#u-zu*

41. *it-tum šá ina* AN-e *lem-ne-tu* ₄ *ina* KI-tim *lem-ne-et*

42. *ša ina* KI-tim *lem-ne-tu* ₄ *ina* AN-e *lem-ne-et*

(...)

39. El cielo y la tierra juntos producen presagios,

40. aunque aparezcan separados, ellos no están separados (porque) el cielo y la tierra están interconectados [7],

41. un signo que es malo en el cielo es malo (también) en la tierra,

42. (un signo) que es malo en la tierra es (también) malo en el cielo.

(...)

En el caso citado se pone de relieve que la idea de an.ki, “universo”, se manifestaba también como un conjunto de signos a ser decodificados por un grupo de expertos que los mostrarían y/o revelarían, quienes observarían e interpretarían determinados tipos de comportamientos. Por ejemplo, en la tablilla 46 de la lista *Šumma ālu* se enumeran las conductas adoptadas por los canes, en particular cuando ingresan a ciertos recintos sagrados como los templos, y, posteriormente, se auguran algunas cuestiones negativas. A propósito, en la siguiente cita del texto, se observa cómo las ofrendas a los sitios sagrados se volverían más modestas (el uso de un tipo de harina de menor calidad o *ma##atu*) si un perro orinase en alguna parte de los santuarios (Freedman, 2017:55):

77. [DIŠ UR.GI7 *ana* SI.GAR *i-]*_u-*ti* GIR₃-*šu* ₂ *iš-ši-ma* KAŠ₄-*šu* ₂ *iš-tin* SI.GAR BI ZI₃.MA.AD.GA₂ TUK-*ši*

77. [Si un perro] levanta la pata y orina [sobre un pestillo divino], ese pestillo tendrá una ofrenda de *ma##atu*.

Por su parte, la documentación administrativa mesopotámica, desde el tercer milenio a.n.e. en adelante, aporta información substancial sobre las diferentes prácticas sociales mesopotámicas e, incluso, habilita la reconstrucción de buena parte de las actividades socioeconómicas y políticas cotidianas. En nuestro caso, para la comprensión y discusión del conjunto de la praxis ritual, las tablillas administrativas se presentan como las fuentes necesarias en la enumeración y descripción de los agentes (humanos y suprahumanos) e instituciones intervenientes, los sitios y monumentos elaborados para la ejecución de las ceremonias, y, además, de los bienes/objetos empleados durante cada *performance*. Del corpus de textos administrativos, los más importantes corresponden a la Tercera Dinastía de Ur –fines del tercer milenio a.n.e.–, de los cuales se contabiliza actualmente un total de 120000 documentos (Molina, 2016:1-2).

A diferencia de los textos lexicales y la literatura, el *habitus* de la documentación administrativa trae a colación un tipo de registro que, si bien no está despojado de la ideología del momento, aporta una visión más próxima al registro arqueológico. Por ejemplo, la tablilla AAICAB 1/4, proveniente de la ciudad de Puzriš-Dagān, lista una serie de animales que son enviados para la celebración de diferentes rituales, comenzando por el día 26 del mes 3 del calendario de dicha ciudad del año 46 del reinado del rey Šulgi^[8]. En principio se menciona un conjunto de aves, entre ellas palomas, pero más adelante, a partir de la selección que hemos realizado, se hace referencia a un grupo de sitios que se transforman en los emplazamientos para la concreción de los rituales, entre ellos, el abu (o a-bu-um). El abu, literalmente “agujero”, se presenta como uno de los lugares construidos para la evocación de la memoria póstuma de los muertos; seguramente una especie de tubo que conectaría el mundo de los vivos (tierra) con el de los difuntos (inframundo), abierto durante una ceremonia de ofrenda funeraria. Una de las entradas alude a la celebración del ritual durante la luna nueva. Veamos cómo se plantea en AAICAB 1/4:

(...) ^{anv.}⁹. iti-ta u₄ 27 ba-ra-zal, ¹⁰. 1 udu gu₄-e us₂-sa, ¹¹. ba-ug₇ e₂-gal-la ba-an-ku₄, ¹². iti-ta u₄ 28 ba-ra-zal, ^{rev.}
¹. 1 udu niga ge-ra-num₂ ^d#Inanna#, ². 1 udu niga sizkur₂ ^dInanna ša₃ e₂-gal-la, ³. 1 udu niga sa₂-du₁₁, ⁴. 1 udu
gu₄-e us₂-sa, ⁵. 1 maš₂ sizkur₂ u₄-sakar ša₃ Unu^{ki}-ga, ⁶. 2 u⁸ 1 maš₂-gal, ⁷. 5 sila₄ a-bu-um #x (x)#-še₃, ⁸. #ša₃# Uri₅
ki-ma (...)

(...) ^{anv.}⁹. Han pasado 27 días del mes. ¹⁰. 1 oveja, que sigue al buey, ¹¹. fue sacrificada (y) hacia el palacio conducida. ¹². Han pasado 28 días del mes. ^{rev.}¹. 1 oveja engordada para el ritual de lamentación de Inanna ². (y) 1 oveja engordada para el ritual *sizkur* de Inanna en el palacio. ³. 1 oveja engordada como ofrenda regular, ⁴. 1 oveja, que sigue al buey, ⁵. (y) 1 cabra para el ritual de la luna nueva en Uruk. ⁶. 2 ovinos, 1 cabra macho ⁷. (y) 5 corderos para el *abum* ⁸. en Ur. (...)

A partir de la información que aporta la tablilla precedente podemos dar cuenta de que en muchos casos los rituales se llevaban a cabo en los templos –los sitios sagrados por anonomasia– y, además, durante la noche. Por consiguiente, era necesaria la disposición del firmamento de modo que los astros estuvieran alineados de una forma particular y pudieran ser observados (y leídos) por los agentes rituales, quienes realizaban sacrificios

ceremoniales para las divinidades^[9]. En el caso de AAICAB 1/4 se mencionan dos ciudades: Ur, la capital política y sede del palacio real durante el período, y, por otro, Uruk, el sitio donde se encontraba el templo de la diosa de la guerra y la sexualidad Inanna. Curiosamente, como comentábamos a propósito del *Descenso de Inanna al Inframundo*, la divinidad se abalanza desde el cielo al inframundo. Seguramente, en su periplo atravesaría la tierra y circularía por los templos, donde los ritualistas la invocarían con motivo de algún convite ceremonial.

En otro texto, el BM 20621, proveniente de la ciudad de Girsu y datado en el mes 9 de dicha ciudad y en el primer año de reinado de Amar-Su'ena, se enumeran materiales empleados para construir determinados espacios mortuorios destinados a una suma sacerdotisa recientemente fallecida:

anv. ¹. 10 gu₂, 40 ma-na esir₂ a-ba-al si-ga, ². 19 gu₂ 20 ma-na esir₂ ma₂-ta zi-la¹, ³. ki-ma# ki-a-naĝ ereš-digir-ra du8-a,

rev. ¹. ġiri₃ Iz-zi-mu dumu Ur-ma-ni, ². zi-ga, ³. ga₂-nun-ta, ⁴. iti mu-šu-du₈¹, ⁵. mu ^dAmar-^dSuen lugal

anv. ¹. 320 kilogramos de betún puestos en cubos, ². 580 kilogramos de betún raspado de los barcos ³. para enlucir la tumba (ki-ma#) y la capilla funeraria (ki-a-naĝ) de la suma sacerdotisa. rev. ¹. Por medio de Izzimu, hijo de Ur-mani, ². expedido. ³. Desde el almacén. ⁴. Mes: 9 (= mes 9). ⁵. Año: Amar-Su'ena es rey (= año 1).

Lo interesante del documento es la cantidad de elementos utilizados en la construcción de una tumba y una capilla funeraria, espacios que se vinculaban además con una función ritual específica, como la evocación de la memoria póstuma, en especial esta última, de la misma manera que el abu, el orificio por el que se ingresaría periódicamente en los enterratorios. En el mencionado texto, de igual forma que el balance de cuentas BM 18352 proveniente también de Girsu –cuya datación abarca entre el mes 12 del año 47 de Šulgi y el mes 9 del primer año de reinado de Amar-Su'ena– se detalla una cantidad de bienes alimenticios que se depositaban respectivamente en la capilla mortuoria y en la tumba de una suma sacerdotisa:

(...) anv. ii. ⁶. a-šešer₇ ša₃ ki-a-#naĝ#, ⁷. 1 sila₃ i₃-nun, ⁸. 10' gin₂ lal₃, ⁹. 2 sila₃ zu₂-lum sig₅, ¹⁰. 2 sila₃ ga-ar₃, ¹¹. 2 sila₃ gi₃gi₆-par₄ #ad₂, ¹². 2 sila₃ gi₃ #ašhur #ad₂, ¹³. 2 sila₃ gi₃geštin #ad₂, ¹⁴. 2 sila₃ gišnu-ur₂-ma, ¹⁵. 3 kuš₃ gi₃peš₃, ¹⁶. šuku saĝ si₃-ga-bi 1-am₃, 17. ki-ma# ereš-digir-ra-ka ba-an-ĝar (...)

(...) anv. ii. ⁶. Una lamentación en la capilla mortuoria (ki-a-naĝ). ⁷. 1 litro de manteca, ⁸. 83,3 gramos de miel, ⁹. 2 litros de buenos dátiles, ¹⁰. 2 litros de queso, ¹¹. 2 litros de peras deshidratadas, ¹². 2 litros de manzanas deshidratadas, ¹³. 2 litros de uvas deshidratadas, ¹⁴. 2 litros de granadas deshidratadas, ¹⁵. (una rama de) higos de 1,50 metros. ¹⁶. Su porción de comida asignada es 1 (en cantidad). ¹⁷. Fue ubicada en la tumba (ki-ma#) de la suma sacerdotisa. (...)

Los tres textos administrativos que hemos citado constituyen descripciones efectuadas a partir de las cantidades de bienes ofrendados, el número de agentes involucrados y, por último, las espacialidades (templos, palacios, capillas mortuorias, tumbas, abu, entre otros) implicadas en rituales en un determinado tiempo. En nuestro caso, nos importan las ceremonias que estaban incrustadas en las prácticas sociales y, en particular, aquellas donde queda manifiesta la vinculación entre el cielo, la tierra y el inframundo.

Por último, las tablillas administrativas se comportan como un dispositivo textual diferente pero complementario de los archivos lexicales, la literatura y los presagios, puesto que los especialistas (escribas) involucrados en su elaboración, en tanto agentes estatales, manejaban una praxis de la escritura más bien estandarizada y formulaica. Asimismo, eran diferentes de los textos lexicales y, sobre todo, en los literarios se pueden rastrear y reconstruir las tradiciones míticas mesopotámicas. Éstos eran elaborados por escribas y aprendices no sólo con el objetivo de aprender la escritura cuneiforme y las lenguas sumeria y acadia sino también conservar las costumbres religiosas. En cambio, los textos administrativos plantean una búsqueda más allá de la preservación de los mitos, ya que por su contenido permite la reconstrucción de las prácticas sociales del momento, entre ellas, las rituales, y, así, podemos intentar explicar de qué manera concebían la relación entre el plano celeste, el terrenal y el inframundano.

MATERIALIDAD, COSMOGRAFÍA E ICONOGRAFÍA MESOPOTÁMICAS

La iconografía alusiva al firmamento se vinculaba a la dimensión religiosa y, por ello, las constelaciones estuvieron asociadas con algún prototipo divino, tal como lo mencionábamos más arriba. A propósito, a partir del segundo milenio a.n.e. –durante la dinastía casita o período medio-babilónico–, se reconoce una tipología artefactual, los *kudurrus* o “estelas fronterizas”, los cuales contenían inscripciones sobre la concesión de tierras por parte de la autoridad real. Este tipo de monumentos, denominados comúnmente “estelas de arcilla” o “monumentos de arcilla” debido a su nombre *narû ša #a#bi* en acadio, se diferenciaban de los que, en Asiriología, se conoce como “antiguos *kudurrus*” correspondientes al tercer milenio a.n.e. (Brinkman, 1980-1983:268).

Todo *kudurru* comprendía dos perspectivas textuales: una de índole narrativa que aludía a cuestiones legales sobre los territorios involucrados en la transacción y otra con imprecações referidas a quienes eludieran la información consignada en el monumento. En ese sentido, si bien un *kudurru* no constituía efectivamente un texto legal, su contenido se basaba en una tablilla administrativa sellada y controlada por la burocracia estatal, la cual serviría como modelo, y, en efecto, la estela fortalecía un mandato oficial ejecutado sobre la misma (Brinkman, 1980-1983:269-270; Arroyo Cuadra, 2016:69-70).

El otro atributo significativo de los *kudurrus* era el iconográfico, puesto que sobre dichos monumentos se plasmaban una serie de figuras que aportan información sobre la dimensión divina y, además, sobre cómo era pensado el nexo entre el cielo y la tierra. Durante el segundo milenio a.n.e., las deidades fueron representadas en los *kudurrus* en una suerte de procesiones desplegadas en varios registros, a veces con figuras zoomorfas, otras tantas por medio de signos astrales, estandartes y/o pedestales sagrados (Seidl, 1980-1983:276; Seidl, 1989:233-234; Pizzimenti, 2016:120; Arroyo Cuadra, 2016:86-91). De este modo, a partir de la dinastía casita los dioses fueron asociados iconográficamente a un astro en el firmamento y, así, se abandonaron las imágenes antropomorfas a favor del uso, por ejemplo, de la tríada media luna/estrella de ocho puntas/disco solar, colocada en la parte superior de cada *kudurru* (Pizzimenti, 2016:119). Además, dicha tríada equivaldría al grupo de tres dioses mesopotámicos vinculados a cada uno de los astros mencionados: Sîn (dios de la luna), Ištar (diosa del amor y la guerra, y personificación del planeta Venus) y Šamaš (dios del sol). Se ha interpretado la localización de los signos de las anteriores divinidades con un momento particular del cielo durante el ocaso, puesto que en los *kudurrus* la estrella de ocho puntas (el planeta Venus) se ubica a la izquierda del disco solar (Pizzimenti, 2016:122). Asimismo, dicho agrupamiento de dioses en número tres es encontrado en textos referentes a maldiciones, donde las divinidades se manifiestan del mismo modo (Arroyo Cuadra, 2016:93).

Por otro lado, se ha considerado que la plasmación de determinada iconografía concuerda con la localización de ciertas constelaciones en el firmamento^[10], entre las que podemos reconocer: el perro (^{mul}UR.KU) –identificado con la parte meridional de la actual constelación de Hércules y ubicado en el camino^[11] de Enlil (representado este como un tipo de pedestal)–; el escorpión (mulGIR2.TAB) –concordante con la constelación de Escorpio y situado en el camino de Ea (simbolizado este como una tortuga o, en la mayoría de los casos, como una cabra con cola de pez); y la lámpara, emblema del dios de la luz y el fuego, Nušku, el cual fue asimilado al planeta Mercurio (Hunger y Pingree, 1989:137-138; Pizzimenti, 2016:121). La conjunción de los tres símbolos astrales en los *kudurrus*, a la manera de vértices, posibilita la visualización de un triángulo, de igual forma que los actuales astros del firmamento a los cuales se equiparan, sobre todo a finales de agosto y comienzos de septiembre durante la puesta del sol (Pizzimenti, 2016:121).

De este modo, a partir de los aspectos contemplados hasta aquí, a los *kudurrus* podría adjudicárseles otra función, teniendo en cuenta la siguiente dicotomía: un registro epigráfico ligado a lo terrenal e, incluso, a un discurso sobre lo “real” –la concesión de campos por la autoridad política del momento–, y otro registro iconográfico vinculado al cielo o, específicamente, a la dimensión astronómica y también divina. Por consiguiente, la materialidad del *dur-an-ki* se expresaba por medio de estas estelas de piedra emplazadas en los templos, que habrían asumido el rol de “enlace universal” entre la tierra y el cielo. Al respecto, algunos

autores han postulado que la entrega de tierras por parte de la autoridad monárquica acontecía durante la época en que se daba la conjunción de determinados astros en el firmamento (Pizzimenti, 2016:121), tal como lo habrían retratado los *kudurrus*.

CONCLUSIONES: LA MATERIALIDAD DE (DUR-)AN-KI COMO AXIS MUNDIS

De acuerdo a la evidencia documental mesopotámica consultada aquí, la conceptualización de (dur-)an-ki en tanto universalidad responde a una necesidad mítica de explicar la materialidad estructural que ordena (o cosmiza) el espacio. Al respecto, para lograr la cosmización del espacio mesopotámico y además habilitar la ligazón cielo/tierra/inframundo (Figura 1), desde el tercero hasta fines del primer milenio a.n.e., se partió de: (a) la ejecución de prácticas rituales, (b) la construcción de monumentos evocativos y, por supuesto, (c) la cimentación de discursos míticos que justificaran a las anteriores dimensiones.

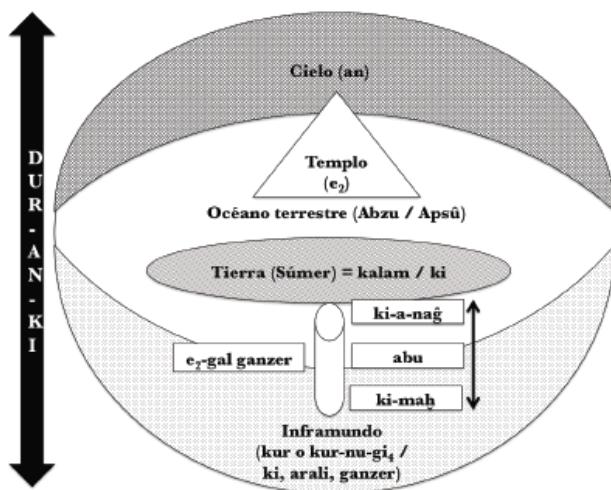


FIGURA 1
El Duranki como *axis mundis*

En nuestro caso, para el estudio de las prácticas rituales y los sitios de ejecución de las mismas, hemos apelado a la discusión de textos administrativos, de presagios y *kudurrus*. Las *performances* ceremoniales se llevaban a cabo en los templos (*e₂*) en tanto “casas de los dioses”, el espacio terrenal cosmizado y que participaba de la materialidad del cielo, aunque también se efectuaban ceremonias en otros sitios como las orillas de los ríos o, incluso, en los palacios. En todo santuario, la élite del santuario –sacerdotes y adivinos– se encargaba de la decodificación de los “mensajes” que se hallaban escritos en las estrellas del firmamento y se plasmaban en presagios. En este sentido, los especialistas en augurios eran los únicos habilitados a participar e interpretar la agencia divina a través del despliegue de determinadas prácticas mágicas.

Por otra parte, desde la tierra (primer nivel) hacia el mundo de los muertos (inframundo) (tercer nivel) se encontraba el Abzu/Apsû (segundo nivel), el océano terrestre, hogar de Enki/Ea –como lo señala la tablilla KAR 307 (VAT 8917)–, el dios asociado a la creación de la humanidad y las prácticas adivinatorias. Asimismo, la llegada al tercer nivel terrenal –el espacio reservado a los jueces Anunnaki y Ereškigal, la reina del mundo de los muertos y hermana de Inanna– se realiza a través del *e₂-gal ganzer*, “el palacio a la entrada del inframundo”, tal como se relata en el *Descenso de Inanna al Inframundo*. En ese tránsito hacia el kur-un-gi₄ o “Tierra sin retorno” que se presenta como un rito de pasaje, Inanna debe obedecer las reglas (garza) del mundo de los muertos y dejar una prenda en cada uno de los siete portales. Finalmente, cuando se encuentra desnuda, ingresa al inframundo y, sin las “fuerzas divinas” (me), sucumbe condenada por los Anunnaki. Dicho pasaje

hacia el inframundo también es descrito en otros textos literarios como *Dumuzi y Ĝeštinana* –conectado al anterior relato–, la *Muerte de Ur-Namma* y/o las narraciones vinculadas al ciclo de Gilgameš.

Por otra parte, el corpus de textos administrativos del tercer milenio a.n.e. –sobre todo los correspondientes a la Tercera Dinastía de Ur, de la cual hemos analizado algunos documentos– hacen alusión a la construcción de capillas funerarias (ki-a-naĝ) que se conectaban a través de tubos de terracota (abu) con las tumbas (ki-ma_#), donde se depositaban los cuerpos de los muertos. En las capillas funerarias se celebraban rituales y se depositaban ofrendas frente a estatuas de los difuntos. De alguna manera, la tripartición del espacio arquitectónico funerario en ki-a-naĝ, abu y ki-ma_# también hacía alusión a la división de la tierra en tres niveles como en la tablilla KAR 307 (VAT 8917) y/o en los textos literarios que hemos analizado.

En este sentido, podríamos pensar en una suerte de *entanglement* entre las diferentes textualidades (lexicales, literarios, administrativos, presagios y *kudurrus*) a través de las prácticas sociales desplegadas por cada tipo de registro escrito, así como también, por la capacidad agencial de las tablillas en tanto portadoras de memoria cultural y activadoras del proceso de semiosis social. Además, las tablillas en calidad de índices –y no sólo como objetos contenedores *per se* de escritura– hacen alusión a un conjunto de habitus que habilitan la percepción cosmográfica tripartita del universo.

Finalmente, el concepto Duranki –conectado de forma particular con el templo de Enlil en Nippur– funcionaba como *axis mundis* e integraba el plano superior (an-gal) con el inferior (ki-gal). De hecho, antes de ir hacia el mundo de los muertos Inanna circula por siete santuarios, donde se engalana con diversos ropajes ceremoniales. Todo templo, en calidad de *omphalos* cósmico, operaba como Duranki en la tierra y era una puerta de acceso al cielo como hacia el inframundo.

AGRADECIMIENTOS

Deseo agradecer los comentarios realizados por las/os evaluadoras/es del 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. Además, me gustaría expresar mi gratitud para con el Dr. Alejandro M. López y la Dra. Cristina Martins Fargetti, quienes generosamente aceptaron un artículo de temática asiriológica para el presente dossier de la revista.

REFERENCIAS

- Arroyo Cuadra, Sara 2016. “Los narûs (kudurrus) babilónicos del Bronce Final y el Hierro”. En: *Espacio Tiempo y Forma. Serie I, Prehistoria y Arqueología* N° 9, pp. 67-98. Recuperado el 14 de julio de 2019, de <https://doi.org/10.5944/etfi.9.2016.17229>
- Bagg, Ariel M. 2011. *Die Assyrer und das Westland. Studien zur historischen Geographie und Herrschaftspraxis in der Levante im 1 Jt. v. u. Z.* (OLA 216). Leuven/ Paris/ Walpole: Peeters.
- Bourdieu, Pierre 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique (précédé de Trois études d'ethnologie kabyle)*. Genève: Droz.
- Brinkman, John A. 1980-1983. “Kudurru. A. Philologisch”. En: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Vol. 6, N° 3-4, pp. 267-274.
- Cabrera, Rodrigo 2019. “Entre cuñas, tablillas y esribas: la materialidad de los paisajes funerarios en Mesopotamia durante la Tercera Dinastía de Ur”. En: *Revista del Museo de Antropología* Vol. 12, N° 2, pp. 7-22.
- Cabrera, Rodrigo 2017. “La inter-textualidad y la inter-materialidad de los objetos. La ‘ofrenda funeraria’ en la tensión entre cultura material y evidencia epigráfica entre el Dinástico Temprano IIIB y la época neo-sumeria (Baja Mesopotamia, c. 2600-2100 a.C.)”. En: *Sociedades Precapitalistas* Vol. 7, N° 1. Recuperado el 14 de julio de 2019, de <https://doi.org/10.24215/22505121e020>

- Chartier, Roger 2006. "Materialidad del texto, textualidad del libro". En: *Orbis Tertius: Revista de Teoría y Crítica Literaria* Vol. 11, N° 12. Recuperado el 14 de julio de 2019, de http://163.10.30.53/ojs_viejo/index.php/OT/article/view/OTv11n12a01/3774
- De Meis, Salvo 2004. "A Modern Approach to Assyrian-Babylonian Astronomy". En: Panaino, Antonio y Piras, Andrea (Eds.) *Schools of Oriental Studies and the Development of Modern Historiography. Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project. Held in Ravenna, Italy, October 13-17, 2001* (Melammu Symposia 4). Milano: Università di Bologna & IsIao, pp. 117-27.
- Freedman, Sally M. 2017. *If a City Is Set on a Height. The Akkadian Omen Series Šumma Ālu ina Mele Šakin*, Vol. 3: Tablets 41-63 (OPKF 20). Winona Lake: Eisenbrauns.
- George, Andrew 1992. *Babylonian Topographical Texts* (OLA 40). Leuven: Peeters.
- Hodder, Ian 2011. "Human-thing Entanglement: towards an Integrated Archaeological Perspective". En: *Journal of the Anthropological Institute* Vol. 17, pp. 154-177.
- Horowitz, Wayne 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Hunger, Hermann y Pringree, David 1989. *Mul.apin: an Astronomical Compendium in Cuneiform* (AfO, Beih. 24). Horn: Ferdinand Berger & Sohne.
- Huxley, Margaret 1997. "The Shape of the Cosmos According to Cuneiform Sources". En: *Journal of the Royal Asiatic Society* Vol. 7, N° 2, pp. 189-198.
- Katz, Dina 2003. *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda: CDL Press.
- Kristeva, Julia 2001 [1969]. *Semiotica*: Fundamentos.
- Landsberger, Benno 1967. "Über Farben im Sumerisch-akkadischen". En: *Journal of Cuneiform Studies* Vol. 21, pp. 139-173.
- Litke, Richard L. 1998. *A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists, An: ^d A-nu-um and An: Anu šá amēli* (TBC 3). New Haven: Yale Babylonian Collection.
- Michałowski, Piotr 2010. "Masters of the Four Corners of the Heavens: Views of the Universe in Early Mesopotamian Writings". En: Raflaub, Kurt A. y Talbert, Richard J.A. (Eds.) *Geography and Ethnography Perceptions of the World in Pre-Modern Societies* (The Ancient World: Comparative Histories). Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 147-168.
- Michałowski, Piotr 1986. "Mental Maps and Ideology: Reflections on Subartu". En: Weiss, Harvey (Ed.) *The Origins of Cities in Dry-Farming Syria and Mesopotamia in the Third Millennium B.C.* Guilford: Four Quarters, pp. 129-156.
- Miller, Daniel 2005. "Materiality. An Introduction". En: Miller, Daniel (Ed.) *Materiality*. Durham / London: Duke University Press, pp. 1-50.
- Molina, Manuel 2016. "Archives and Bookkeeping in Southern Mesopotamia during the Ur III Period". En: *Comptabilités. Revue d'histoire des comptabilités* Vol. 8. Recuperado el 5 de febrero de 2020, de <http://journal.s.openedition.org/comptabilites/1980>
- Olsen, Bjørnar Julius 2003. "Material Culture After Text: Re-Membering Things". En: *Norwegian Archaeological Review* Vol. 36, N° 2, pp. 87-104.
- Oppenheim, A. Leo 1978. "Man and Nature in Mesopotamian Civilization". En: Gillispie, Charles C. (Ed.) *Dictionary of Scientific Dictionary*, Vol. 15, Suplemento 1. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 634-666.
- Oppenheim, A. Leo 1974. "A Babylonian Diviner's Manual". En: *Journal of Near Eastern Studies* Vol. 33, N° 2: 197-220.
- Pizzimenti, Sara 2016. "The *Kudurrus* and the Sky. Analysis and Interpretation of the Dog-Scorpion-Lamp Astral Pattern as Represented in Kassite *Kudurrus* Reliefs". En: *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* Vol. 16, N° 4, pp. 119-123.
- Pongratz-Leisten, Beate 2011. "Divine Agency and Astralization of the Gods in Ancient Mesopotamia". En: Pongratz-Leisten, Beate (Ed.) *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*. Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 137-187.

- Pongratz-Leisten, Beate y Sonik, Karen 2015. "Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective". En: Pongratz-Leisten, Beate y Sonik, Karen (Eds.) *The Materiality of Divine Agency* (SANER 8). Boston / Berlin: Walter de Gruyter, pp. 3-69.
- Rochberg, Francesca 2010. *In the Path of the Moon Babylonian Celestial Divination and Its Legacy* (SAMD 6). Leiden / Boston: Brill.
- Rochberg, Francesca 2004. *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*. New York: Cambridge University Press.
- Rochberg, Francesca 1996. "Personifications and Metaphors in Babylonian Celestial Omina". En: *Journal of the American Oriental Society* Vol. 116, № 3, pp. 475-485.
- Seidl, Ursula 1989. *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten* (OBO 87). Freiburg: Universita#tverlag Freiburg Schweiz.
- Seidl, Ursula 1980-1983. "Kudurru. B: Bildschmuck". En: *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* Vol. 6, № 3-4, pp. 275-277.
- Selz, Gebhard 2016. "Who is a God? A Note on the Evolution of the Divine Classifiers". En: Corò, Paola, Devecchi, Elena, De Zorzi, Nicola y Maiocchi, Massimo (Eds.) *Libiamo ne'lieti calici. Ancient Near Eastern Studies Presented to Lucio Milano on the Occasion of his 65th Birthday* (AOAT 436). Münster: Ugarit, pp. 605-614.
- Selz, Gebhard 2014. "The Tablet with 'Heavenly Writing', or How to Become a Star". En: Panaino, Antonio (Ed.) *Non licet stare caelestibus. Studies on Astronomy and its History Offered to Salvo De Meis* (Indo-Iranica et Orientalia 13). Milano/Udine: Mimesis, pp. 37-54.
- Selz, Gebhard 2008. "The Divine Prototypes". En: Brisch, Nicole (Ed.) *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond* (OIS 4). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 13-31.
- Selz, Gebhard, Grinevald, Colette y Goldwasser, Orly 2018. "The Question of Sumerian 'Determinatives': Inventory, Classifier Analysis, and Comparison to Egyptian Classifiers from the Linguistic Perspective of Noun Classification". En: Werning, Daniel (Ed.) *Proceedings of the Fifth International Conference on Egyptian-Coptic Linguistics (Crossroads V), Berlin, February 17-20, 2016 (Lingua Aegyptia. JELS 25)*. Hamburg: Widmaier Verlag, pp. 281-344.
- Sladek, William R. 1974. *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ann Arbor: UMI.
- Talon, Philippe 2005. *The Standard Babylonian Creation Myth Enūma Eliš* (SAACT 4). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Tilley, Christopher 1999. *Metaphors and Material Culture*. Oxford: Blackwell.
- Veldhuis, Niek 2014. *History of the Cuneiform Lexical Tradition* (GMTR 6). Mu#nster: Ugarit-Verlag

ABREVIATURAS

AAICAB: Grégoire, Jean-Pierre. 2004. *Contribution à l'Histoire Sociale, Économique, Politique et Culturelle du Proche-Orient Ancien* (Archives Administratives et Inscriptions Cunéiformes: Ashmolean Museum 4). París: Les Sources.

AO: Antiquités orientales, Musée du Louvre (París).

BM: British Museum (Londres).

CT: Cuneiform Texts from Babylonian Tablets, British Museum (Londres).

ETCSL: Black, Jeremy, Cunningham, Graham, Flückiger-Hawker, Esther, Robson, Eleanor y Zólyomi, Gábor (Eds.). 1998/2006. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. Recuperado el 14 de julio de 2019, de <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>

K: Kuyunjik, British Museum (Londres).

KAR: Ebeling, Erich. 1929/1923. Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts I/II (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 28/34). Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

VAT: Vorderasiatische Abteilung. Tontafeln, Vorderasiatisches Museum (Berlín).

YBC: Yale Babylonian Collection (New Haven).

NOTAS

[1]La transliteración mantiene la forma asiriológica: expandida en 2 puntos para sumerio, *cursiva* para acadio, versales para sumerogramas y **MAYÚSCULAS** para sumerogramas cuya lectura no es clara.

[2]Otro término usual para la región del aluvión mesopotámico era ki-en-gi, es decir, “Súmer”, la cual aparecía como contracara de ki-uri, “Akkad”, la parte norte de la zona sur de Mesopotamia. Entre las titulaturas reales más usuales desde mediados hasta fines del tercer milenio a.n.e., se encuentra lugal ki-en-gi ki-uri, “rey de Súmer y Akkad”, que a veces era intercambiable con lugal an-ub-da-limmu₂-ba, “rey de las cuatro partes (del mundo)”. A mediados del segundo milenio a.n.e. en adelante, el topónimo asociado a la región sur de Mesopotamia fue Babilonia. Al respecto, es interesante la discusión de Piotr Michalowski (2010) sobre la transformación del paisaje mesopotámico al tenor de los cambios políticos durante el tercer milenio a.n.e.

[3]Uno de ellos fue Subartu durante el tercer milenio a.n.e. (Michalowski, 1986) y, luego, desde mediados del segundo hasta fines del primer milenio a.n.e., el nombre fue *māt Aššur* (“país de Asiria”), cuyo dominio encomendado al rey tuvo una connotación más bien de tipo administrativa (Bagg, 2011:301).

[4]Para Daniel Miller, a la hora de pensar en las condiciones de materialidad, inmaterialidad y los aspectos materiales (o fisicalidad) de los objetos, existe una mirada reduccionista. De esta manera, “[e]s posible que queramos refutar la posibilidad misma de llamar a cualquier cosa inmaterial. Es posible que queramos rechazar una reducción vulgar del materialismo a la simple cantidad de objetos. Pero no podemos negar que tales usos coloquiales del término materialidad son comunes (...) Por esta razón, comenzaré esta investigación con una teoría de la expresión más obvia y más mundana de lo que el término material podría transmitir: artefactos. Pero esta definición pronto se rompe cuando pasamos a considerar la gran brújula de la materialidad, lo efímero, lo imaginario, lo biológico y lo teórico; todo lo que hubiera sido externo a la simple definición de un artefacto. Entonces, la segunda teoría de la materialidad que se presentará aquí será la más amplia y situará la cultura material dentro de una conceptualización más amplia de la cultura” (Miller, 2005:4).

[5]Otra expresión conectada con la anterior era mul-an, “luminaria(s)” o “estrella(s) brillante(s)”, la cual se encuentra en textos literarios sumerios. Por ejemplo, un relato denominado por su íncipit nin mul-an-gin₇ (es decir, “Señora revestida como las estrellas brillantes”) refiere a la diosa Nisaba –la deidad de la escritura mesopotámica– como la portadora de esa “escritura celestial” (Selz, 2014: 56).

[6]La tablilla KAR 307 junto a la AO 8196 podrían pensarse como un todo en cuanto unidad de sentido, aunque, en el interior de la primera, se pueden evidenciar dos fuentes de escritura diferentes, debido a una serie de divergencias internas. Por lo tanto, KAR 307 y AO 8196 constituirían la fuente A y, asimismo, KAR 307 –aquellas líneas que se presentan distintas– constituiría la fuente B (Horowitz, 1998:8-9).

[7]En un conjuro médico, denominado el Gusano de los dientes, se hace referencia a la creación de la tierra a partir del cielo y a la interrelación entre ambos. El texto dice: ¹. *ul-tu* ^d *a-nu-um ib-nu-ú šamē* / ². *šamū* ^ú *ib-nu-ú er-#e-tum* = ¹. “Después que Anu creó los cielos, ² . el cielo creó la tierra” (Horowitz, 1998:150).

[8]Como toda tablilla administrativa, contiene el fechado al final: *iti u5-bi2-gu7* (= “mes: comer el pájaro *ubi*” = mes 3 del calendario de la ciudad de Puzriš-Dagān) / *mu us₂-sa Ur-bi₂-lum^{ki} ba-#ul* (= “año siguiente a cuando Urbilum fue destruida” = año 46 del reinado de Šulgi).

[9]Como hemos planteado para el caso de los textos de presagios, se realizaba el sacrificio ritual de ciertos animales, como ovejas y carneros, a fin de extraerles el hígado y emplearlos en prácticas de aruspicia.

[10]La fuente que registra las constelaciones y su distribución en el firmamento es conocida como ^{mul}APIN, un compendio astronómico y astrológico del primer milenio a.n.e., la cual había sido recogida en dos tablillas –aunque se reconoce la existencia

de una tercera– y fue estudiada por Hermann Hunger y David Pingree (1989). No obstante, de la observación de los astros nocturnos y su asociación con las divinidades ya se tenía indicios para el tercer milenio a.n.e. (Pizzimenti, 2016:120).

[11]En la primera tablilla de ^{mul}APIN, se pueden reconocer las formas empleadas en Mesopotamia para el agrupamiento de las estrellas en el firmamento y la adjudicación de un nombre. Las estrellas y constelaciones son ubicadas en tres “caminos” celestiales que se conectan, a su vez, con las tres deidades cosmogónicas del panteón mesopotámico: el camino septentrional de Enlil con 33 constelaciones, el ecuatorial de Anu con 23 y el meridional de Ea con 15 (Hunger y Pingree, 1989:18-39).