

LAS BESTIAS DE LA GUERRA

Salomé Guadalupe Ingelmo
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Según I. Furlong uno de los símbolos usados durante el Predinástico para denotar la victoria militar es la fila formada por guerreros armados, carros de guerra y perros¹. Efectivamente, en un cilindro de alabastro del Predinástico con dos registros conservado en el Musée Royaux de Bruselas (fig. 2) observamos: en el registro superior, viajando sobre el dios-barco y seguido por una divinidad con una maza en la mano, una divinidad con mazas que salen de sus hombros y lo que probablemente es una espada en forma de hoz en su mano derecha; en el registro inferior una escena de victoria militar con una fila de guerreros y un carro seguido por un perro. En otro ejemplo (fig. 1) podemos ver en el registro superior una complicada escena que quizá tenga un contenido mitológico (pero que carece de interés para nosotros), mientras en el registro inferior se desarrolla una escena de guerra en la que aparece un carro seguido por un guerrero con una lanza al que a su vez sigue un perro. Delante del carro otro guerrero porta lo que parece una espada y delante de éste aparece un enemigo caído, que parece atravesado por un arma y es atacado por un águila. Por último, en otra impresión de un sello del Protodinástico IIIb/Acad conservada en el Staatliche Museen de Berlín (fig. 3) podemos ver una divinidad con armas que salen de sus hombros y otra figura sentada muy dañada sobre la que no se puede especificar nada, ambos personajes aparecen acompañados por dos adorantes y dos perros.

2. EL PERRO

Si bien las fuentes escritas mesopotámicas hacen referencia a diversos tipos o especies de perros², en ningún caso se habla de perros empleados en la guerra. Cuando el perro aparece mencionado en el marco de la guerra lo es como un depredador, un animal salvaje, casi un carroñero. Assurbanipal habla de los cadáveres de sus enemigos devorados por perros, cerdos, chacales, águilas³, pájaros y peces (Asb 38 IV 75) y recalca cómo los cerdos y perros devoran los cuerpos (IV 81).

Sin embargo, sí es cierto que las fuentes textuales mesopotámicas a menudo exaltan la fiereza del perro hasta presentarnos una imagen de una bestia sanguinaria en la que muy difícilmente ninguno de nosotros podrá reconocer a su Fido. A diversas divinidades se les atribuye la posesión de perros siempre feroces, por ejemplo en KAR 54:3. podemos leer: “perro fiero de Enlil, perro mordedor de Ea, león (Ur.maḥ) de Damkina, perro esparcidor de sangre de ND, perro sediento de sangre de Nindinugga”.

¹ Editado en I. Furlong, *Divine Headdresses of Mesopotamia in the Early Dynastic Period*, BAR International Series: 334, Oxford 1987, p. 16.

² Sobre las diversas especies que debieron existir ver E. Douglas-Van Buren, “The Fauna of Ancient Mesopotamia as represented in Art”, *An. Or.* 18, Roma 1939, p. 14-5. Ver también A. Salonen, *Jagd und Jagdtiere im alten Mesopotamien*, Helsinki 1976, p. 77-8.

³ Resulta difícil explicar la presencia del águila en esta lista dado que este ave raramente come presas que no haya cazado previamente. Quizá el autor con este término pretendía referirse generalizando a otras aves de presa carroñeras o el águila aquí tenga sólo un valor simbólico, como imagen de la potencia que aniquila definitivamente al vencido.

En el mito de *Ninurta y las piedras* o *Lugal.e* (VI 259-60)⁴ vemos cómo los perros lamen la sangre que rezuma de la lanza de Ninurta como si fuese leche. También Marduk posee cuatro perros cuyos nombres demuestran su carácter guerrero o violento⁵. Incluso en el *Enûma Eliš*, uno de los monstruos que crea Tiamat es un “Perro Loco”⁶. Encontramos además huellas iconográficas de esta relación entre el perro y algunas divinidades, por ejemplo en la impronta de un sello del Predinástico IIIb/Acad (Louvre n° As. 10081, 10082)⁷, que presenta en su registro superior, a la izquierda, una divinidad con arco montada con cada pie sobre un perro.

Resulta interesante observar como el perro aparece asociado a la enfermedad y a la muerte en los tratados médicos⁸ y a los conflictos dentro de la ciudad o al ataque de enemigos en la serie *Šumma Ālu*⁹. Parece por tanto que este animal era utilizado como imagen de violencia y esto podría explicar su aparición en las escenas de guerra con un valor simbólico, exaltando la fiereza del ejército que los conduce contra el enemigo.

Sin embargo no conviene olvidar que el perro aparece plasmado como un animal utilizado para la caza en los relieves asirios. Puede que sea en este campo en el que tengamos que buscar el significado de la presencia del perro en algunas escenas de guerra. El perro, que es un animal que se utilizaba para cazar, introducido en una escena de guerra establece un lazo entre la caza y la guerra, entre el enemigo y la presa. El enemigo se convierte en la presa simbólica. Lo que no es extraño si pensamos que para la corte asiria la caza y la guerra son dos aspectos diversos de una realidad única¹⁰. Tanto la guerra como la caza tienen un protagonista, que es el rey. Él es el encargado de reestablecer el orden cósmico, roto en un caso por las bestias salvajes y en otro por el enemigo, que no son otra cosa en ambos casos que meros representantes del caos mítico al que el rey, en tanto que representante de Aššur, puede vencer. Así la caza y la guerra adquieren una función sacral.

3. EL ÁGUILA¹¹

3. 1. Generalidades

Es cierto que la ejecución de los sellos del Predinástico mencionados no permite distinguir con exactitud si el ave representada es en realidad un águila o un buitre, pero

⁴ Una traducción se puede consultar en J. Bottéro-S. N. Kramer, *Uomini e Dèi della Mesopotamia*, Turín 1992, p. 369.

⁵ *Cuneiform Texts* 24, Pl. 16, líneas 19-22 y en *CT* 24, Pl. 28, líneas 74-5. El nombre Ukkumu deriva del verbo *ekēmu* “quitar”, Sukkulu del verbo *sakālu* “arrebatar”, Ikšuda del verbo *kašādu* “conquistar” e Itebu del verbo *labû/lebû* “gruñir”.

⁶ II 28. Una traducción se puede consultar en J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Reading to the Old Testament*, Princeton 1969, p. 63^a.

⁷ Editado en Furlong: 1987, p. 355.

⁸ En R. Labat, *Traité Akkadien de Diagnostics et Pronostics Médicaux*, Leiden 1951, p. 2, línea 8, se indica que si un *āšipu* ve un perro negro o un cerdo negro cuando va a ver a su paciente, quiere decir que el paciente morirá. En Labat: 1951, p. 196, línea 60, si una persona que ha estado enferma durante tiempo ve un perro enfermará de nuevo y morirá.

⁹ Según *CT* 38 2: 39, si en una esquina de la ciudad se congregan los perros habrá peleas continuas en esta ciudad. Según *CT* 38 2: 40, si los perros caminan alrededor de una esquina de la ciudad el infortunio llegará a esa ciudad y será atacada por el enemigo.

¹⁰ P. Matthiae, *Il sovrano e l'opera*, Roma-Bari, 1994, p. 110.

¹¹ No nos ocuparemos aquí sin embargo del estudio del águila con cabeza de león.

las aves que aparecen en los relieves neasirios, que presentan básicamente la misma escena de guerra, dada su morfología y su tamaño¹² no pueden ser en absoluto buitres¹³.

Como sucede con el perro, las fuentes escritas no mencionan en absoluto el uso del águila en la guerra, sin embargo no creo que en estas escenas la función del águila sea la misma que la del perro. Las águilas presentes en los relieves neasirios no parecen animales salvajes, da la sensación de que el artista las haya incluido conscientemente en el campo iconográfico que ocupan los guerreros asirios, y más específicamente el rey, con un preciso valor simbólico.

3. 2. El águila y los dioses

El águila posee la particularidad de ser un ave de una especial potencia que vuela bastante alto y que por tanto pasa gran parte de su tiempo cerca de los dioses¹⁴. Además, si bien posee la fuerza de los animales salvajes, es susceptible de ser domado y usado justamente para la caza y por tanto es un animal integrado en el mundo humano, en el mundo civilizado. Se puede decir que el águila presenta una superioridad intelectual frente a la simple fuerza del toro y el león¹⁵.

Diversas culturas han empleado el águila (o el halcón) como símbolo de alguna divinidad. En la tradición mesopotámica Ningirsu/Ninurta¹⁶ aparece representado por un águila¹⁷. En un *kudurru* casita de Susa del siglo XII a. C.¹⁸ observamos en el centro del segundo registro un águila, que a lo que parece simboliza a Zababa, una divinidad de los infiernos y la guerrera¹⁹ que a veces fue identificada con Ningirsu y Ninurta²⁰ y por tanto representada como él por el águila. Incluso me parece bastante posible que

¹² El buitre leonado (*Gyps fulvus*) tiene una envergadura de 235 a 280 cm. Conviene recordar además que el buitre leonado presenta evidentes diferencias con sus parientes las águilas. La más obvia es su cuello, aparentemente mucho más largo dado que carece de plumas, que aparecen remplazadas por un plumón corto. Este cuello, al igual que su cabeza, son producto de la adaptación provocada precisamente por sus costumbres alimenticias (propias de un carroñero); la cabeza y el cuello del buitre están diseñados para penetrar en los cuerpos muertos y llegar hasta las vísceras manteniendo la mayor higiene posible.

Se pueden observar las diferencias obvias que existen entre el buitre y el águila comparando los dibujos de las aves de presa presentes en Iraq que se pueden encontrar en A. Salonen, *Vögel und Vogelfang im Alten Mesopotamien*, Helsinki 1973, Pl. IV y XXVII.

¹³ En contra de la interpretación de Douglas-Van Buren: 1939, p. 85.

¹⁴ Basta ver por ejemplo como el águila conduce a Etana hasta los cielos para que consiga de los dioses la tan deseada planta que le permita procrear y tener descendencia.

¹⁵ H. Farbridge, *Studies in Biblical and Semitic Symbolism*, Nueva York 1970, p. 83.

¹⁶ Ninurta era venerado como hijo de Enlil en Nippur, mientras Ningirsu era venerado como hijo de Enlil en Lagaš.

¹⁷ En el cilindro B de Gudea (col. V, lin. 3) Ningirsu es presentado como un águila (transcripción y traducción en E. J. Wilson, *The Cylinders of Gudea, AOAT 244*, Neukirchen-Vluyn 1996, p. 141). En la entrada del templo de Ninurta en Nimrud había un relieve que representaba la lucha de Ninurta (que entre los asirios fue considerado como hijo del dios del imperio Aššur) contra Anzu y en éste la divinidad aparece representada con unas grandes alas y también la parte baja de su vestido aparece decorada con plumas (U. Moortgat-Correns, *La Mesopotamia*, Torino 1989, p. 222, fig. 2).

¹⁸ Una buena foto se puede consultar en A. Parrot, *Sumer*, Madrid 1981, p. 305.

¹⁹ Se le rendía culto en Kiš y su templo se denominaba *é-me-te-ur-sagga* "templo de la gloria del guerrero" y el *AN-Anum* le identifica con el Marduk de la Batalla o *Marduk ša taḫazi* (CT 24, 50, K 47406, Obv. 5). Además según la leyenda de Nārām-Sîn era él quien acompañaba al ejército de Akkad en la batalla (H. Güterbock, "Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches", *AfO* 13 [1939], p. 46, II 5) y el propio Hammurapi le exhorta a aniquilar a su enemigo en el campo de batalla (CH R XXVII 81-91. La transcripción y traducción se pueden consultar en R. F. Harper, *The Code of Hammurabi*, Londres 1904, p. 106-107 respectivamente).

²⁰ Consultar A. Deimel, *Pantheon Baylonicorum*, Roma 1914, n° 1310.

también Tišpak²¹ haya presentado atributos propios de un águila²². Sin duda particularmente revelador resulta el relieve que representa la campaña contra Babilonia del año 744 a.C en el palacio de Tiglatpileser III en Nimrud, en el que de la ciudad vencida son sacadas las imágenes de algunas divinidades entre las que se encuentra un águila con las alas extendidas²³. Horus, el dios del cielo egipcio hijo de Osiris es un dios

²¹ Jacobsen (H. Frankfort-Th. Jacobsen-C. Preusser, *Tell Asmar and Khafajeh. The First Season's Work in Ashnunna 1930/31*, OIC 13, Chicago 1932 p. 59) hipotetizaba que el primer dios patrono de Ešnunna hubiera sido Ninazu, una divinidad ctónica (considerado esposo de Ereškigal –Deimel: 1914, n° 2406; Meissner, *Babylonien und Assyrien II*, Heidelberg 1925 34, n.19; CT 23: 41– y suplantado después por Nergal) que habitaba en el É-sikil y que habría sido suplantado por el dios hurrita Teššub, que en Ešnunna habría recibido el nombre de Tišpak mediante la adición del sufijo -akum, que a menudo aparece en la onomástica de la zona del Diyala. Tišpak permitirá no obstante que en el É-sikil se mantengan los cultos menores a Ningišzida (hijo de Ninazu) –según una fórmula de datación de Ušur-awassu, este soberano mandó fabricar el gran trono de Ningišzida– y a Enlil (padre de Ninazu, pero también curiosamente padre de Ninurta, Ningirsu y Zababa. Sobre las coincidencias entre los familiares divinos de estos dioses ver Deimel:1914, p. 130b-131a, 201a-202b y 210b-211a), como demuestra una tablilla que enumera ofrendas “para el templo de Tišpak, para Ningišzida y para Enlil” (T.A. 43). Lo que hace sospechar que la hipótesis de la identificación entre Ninazu y Tišpak no sea tan descabellada. Si realmente Tišpak hubiese suplantado a Ninazu, el hecho de que en la Lista AN: *Anum* Tišpak aparezca inmediatamente después de Ninazu (CT 25, Pl.8, línea 13 y 15. Entre ambos aparece sólo Ningirda, hija de Enki y esposa de Ninazu. Tanto Ninazu como Tišpak aparecen seguidos por el nombre de Ninurta como si se identificasen con él o al menos se relacionasen, mientras el de Ningirda aparece seguido del de Gula) adquiriría un nuevo significado.

Por último en el fragmento peor conservado pero más antiguo del mito del Labbu que apareció en la erróneamente denominada “Biblioteca de Tiglat-Pileser I” (Bottéro-Kramer: 1992, p.496) no encontramos el teónimo Tišpak, pero el Mar también crea un Dragón-Bašmu enorme y devastador que en este caso parece ser combatido precisamente por Nergal, que es denominado el “encantador de serpientes”. Este particular parecería apoyar la hipótesis de Jacobsen de la suplantación de Ninazu-Nergal por parte de Tišpak.

²² Quizá, en tanto que vencedor de la serpiente, se podría entender que en la placa Ish. 34:94, 102, 99, 105 la divinidad se presente con garras de rapaz por pies.

Existen además, bajo mi punto de vista, pruebas suficientes para interpretar esta divinidad como Tišpak. La placa Ish. 34:94, 102, 99, 105 (Th. Jacobsen-P. Delougaz, *Old Babylonian Public Buildings in the Diyala Region*, OIP 98, Chicago 1990, Pl. 33 a-d); la Ish. 35:79 (OIP 98, Pl. 35 a); Ish. 34:94, 102, 99, 105; Ish. 35:212 (OIP 98, Pl. 33 l); Ish. 34:286 (OIP 98, Pl. 33 m) y la Ish. 34:208 (OIP 98, Pl. 33 i) presentan una divinidad que sujeta una serpiente con cada mano o una serpiente con dos cabezas. Esta imagen parece corresponder bastante bien al mito de la lucha de Tišpak contra el dragón Labbu o Bašmu.

Por otro lado la divinidad de esta placa parece llevar un vestido bordado (que sin embargo era interpretado por Jacobsen como unas alas en las que los círculos gravados representarían las plumas. El autor ponía en relación este elemento con una serie de líneas colocadas en forma de espina de pescado, componiendo un arco al rededor de la divinidad en la placa Ish. 34:5 y recordaba la interpretación que Parrot realizaba de las piezas que presentan estos dos elementos como la representación del dios Nergal en un sarcófago en forma de zapatilla que enmarca el cuerpo de la divinidad –H. Frankfort, *Progress of the Work of the Oriental Institute in Iraq 1934-3, Fifth Preliminary Report of the Iraq Expedition*, OIC 20, Chicago 1936, p. 92. Una fotografía de una pieza interpretada como Nergal en un féretro se puede consultar en J. Black-A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Londres 1992, p. 136. Curiosamente esta imagen parece presentar los pies en forma de garras de rapaz–. Personalmente creo que el arco podría representar el arco iris) al que se sobrepone en el centro una banda que parece representar un cinturón o faja (de hecho parece que en la placa Ish. 34:94, 102, 99, 105 esta faja sujete dos armas, como parece que también lo haga en Ish. 34:208 y la en Ish. 34:5 (OIP 98, Pl. 33j), a pesar de que el estado de las piezas no permite asegurarlo) del que parecen salir flecos como si se tratase de un chal. El texto que nos describe la estatua de Tišpak dice que le envuelve un chal y le ciñe la cintura un cinturón (Fr. Köcher, “Der babylonische Göttertypentext”, *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1955), p. 81, líneas 59-60).

²³ Que Matthiae (P. Matthiae, *L'arte degli Assiri*, Roma-Bari 1996 p. 79) considera como un probable emblema de Nergal, seguramente porque, como Nergal, será identificado con Ninurta y con Zababa (E. von Weiher, *Der babylonische Gott Nergal*, AOAT 11 (1971), p. 72).

halcón. Los dioses germanos Freyja y Odín están cubiertos por plumas de halcón que les permiten volar velozmente. En los oráculos zoroástricos conservados por Eusebio se dice que Dios es el que tiene la cabeza de halcón²⁴. Zeus para raptar a Ganímedes se convirtió en águila y Júpiter aparece a menudo en la estatuaria romana representado por un águila. En Balḥa' se veneraba una imagen del dios Nasr, del norte y centro de Arabia, con forma de águila hasta que el rey du-Nuwās introdujo el hebraísmo. Incluso en la Biblia se compara a Yahweh con el águila en Deuteronomio XXXII: 11, parangonando los cuidados que ha dispensado a su pueblo con los que el águila dirige a sus pequeños²⁵. Aún en la tradición cristiana el animal que representa al evangelista Juan es un águila. También el dios azteca del Sol y la guerra, Huitzilopochtli, aparece simbolizado por un águila. Los mongoles por su parte estaban convencidos de que había sido un águila con alas de oro quien les había concedido los *yasa* o reglas para vivir en la estepa y había permitido la fundación del imperio entronizando a Chinggis Khan. También los húngaros creían que los magiares habían sido conducidos al lugar en el que fue fundada la nación magiar por un gran *turul*, es decir un águila o halcón²⁶. El alma del mismo Alejandro una vez muerto éste apareció en forma de águila²⁷. Resulta quizá particularmente interesante recordar la historia que nos cuenta sobre el rey Gilgameš de Uruk Aelio, un escritor romano del siglo II a.C. Según Aelio, el rey de Babilonia Seuchoros (con toda probabilidad Enmerkar), temiendo que se cumplan las profecías en las que él era destronado por su nieto, encierra a su hija en la "acrópolis". Pero esta concibe misteriosamente y sus carceleros, ante las posibles represalias del rey, lanzan al pequeño Gilgameš desde la acrópolis. Sin embargo, el niño contra toda previsión se salva, ya que es recogido al vuelo por un águila que después lo deposita en un huerto, donde será encontrado por un jardinero y llegará a ser rey.

El águila aparece por tanto a menudo como símbolo de dioses guerreros²⁸ y parece que el guerrero por antonomasia es el que se enfrenta al caos, representado por el dragón o la serpiente, reestableciendo el orden del mundo.

²⁴ Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* I, 10, 42 (el texto se puede consultar en J. P. Migne, *Patrologiae Graecae*, vol. XXI, París 1857, p. 90, 88 CD). Eusebio retoma una noticia de Filón de Biblos (que dice haber confirmado a través de Porfirio), que habría conservado al pie de la letra las palabras de Zoroastro.

²⁵ También en la visión del trono de Dios que presenta el Apocalipsis observamos que una de las cuatro criaturas que aparecen ante el trono es un águila (Apoc. 4:7).

²⁶ M. Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, Nueva York 1987, p. 225 a.

²⁷ Pseudo-Calisto, III, 33, 26-27.

²⁸ Encontramos también pequeñas águilas en sellos del período neosumerio (Como los números 335 y 338 en Parrot: 1981, p. 332) con escenas de presentación a una divinidad, entre la divinidad sentada y la divinidad inferior que presenta al humano, es decir, la misma posición en la que encontramos moscas en sellos casitas posteriormente. La mosca aparecen particularmente a menudo en sellos casitas (como en el sello de Kidin-Marduk, hijo de Ša-ilimma-damqa, ša-reši del rey Burnaburiaš, que aparece en D. Collon, *First Impressions Cylinder Seals in the Ancient Near East*, Londres 1987, p. 59, sello n° 239) cerca de una divinidad, pero aparecen aún ocasionalmente en sellos del segundo milenio (Douglas-Van Buren: 1939, p. 109).

Quizá la presencia de la mosca en las escenas de presentación ante una divinidad o de adoración a ésta podría subrayar el valor como guerrero del individuo presentado. Recordemos que en Egipto existió la Orden de la Mosca de Oro, concedida a los guerreros por su valor en la batalla –de estas condecoraciones honoríficas conservamos por ejemplo dos amuletos de 2 cm de longitud en forma de mosca fabricados con una lmina de oro montada sobre un núcleo que datan del Reino Nuevo (1500-1250 a. C). Fotografía en C. Andrews, *Ancient Egyptian Jewellery*, British Museum, Londres 1990, p. 172–. C. Andrews ha propuesto que el origen del valor militar de la mosca se encuentre en la persistencia que muestra ésta atacando al enemigo (p. 181). Una daga del Luristán en la que aparece una fila de moscas parecería demostrar la conexión entre las moscas y las armas en el Irán de fines del II milenio e inicios

3. 3. La batalla contra el ofidio

Marduk lucha contra Tiamat, Tišpak contra el Labbu o contra el Bašmu²⁹; en la mitología hitita Teššub contra Hedammu y Ullikummi³⁰; en la mitología ugarítica Ba'al contra Yammu; en el Antiguo Testamento el mismo Yahweh contra Leviatán³¹; en la mitología griega Zeus contra Tifón; en la mitología egipcia Seth contra el dragón³²; en

del I. Además, a propósito de la frecuente aparición de la mosca en la glífica elamita, Porada menciona un sello tardo de Tchoga Zanbil en el que una mosca está cerca del arco y flecha de una figura que la autora cree que represente un dios de la guerra. Por ello, Porada ha propuesto que la mosca pudiese tener un valor militar también en Mesopotamia como lo tenía en Egipto –E. Porada, “Problems of Iranian Iconography”, en *Memorial Volume of the Vth International Congress of Iranian Art and Archeology*, Teheran 1972, vol. I, p. 174 a–.

En cualquier caso, en sellos de la III Dinastía de Ur, de la dinastía de Isin-Larsa y del período paleobabilonio con escenas de presentación de este tipo encontramos en el lugar que ocupa el águila una media luna o una media luna con un sol o una estrella sobre ella, lo que parece indicar que éste es el lugar reservado al símbolo de una o más divinidades y que por tanto habría que considerar como tal al águila.

²⁹ En la versión más reciente del mito (El texto fue publicado en L. W. King, *Cuneiform Texts from the Babylonian Tablets in the British Museum*, XIII, Londres 1901, Pl.33 ss), encontrado en la Biblioteca de Assurbanipal (668-627), Tišpak se enfrenta al Labbu (un sinónimo poético de *nēšu* “león”, que seguramente se ha usado sólo para indicar que el oponente de Tišpak es un animal furioso y no necesariamente un felino). Sin embargo, en el fragmento más reciente del mismo mito aparecido en la denominada “Biblioteca de Tiglat-Pileser I”, del que ya hemos hablado (el texto cuneiforme se encuentra en E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* I, *WVDOG* 28, Leipzig 1915, n° 6; es posible encontrar una traducción de ambas versiones en Bottéro-Kramer: 1992, p. 494-96), Tišpak es suplantado por Nergal y el enemigo es un dragón *Bašmu* creado por el Mar. De hecho la estatua del dios Tišpak será descrita en otro texto hollando un dragón-*Bašmu* (Köcher: 1955, p. 81, Rev. col. VI: 3). Creo por tanto que el nombre Labbu hace simplemente referencia a un dragón encolerizado, que representa el caos de las aguas primordiales.

Una historia, la de Tišpak y el *bašmu*, que evidentemente recuerda al *Enūma eliš*. De hecho, Tišpak era también identificado con Marduk en tanto protector de los artesanos (*CT* XXV, 1909, Pl. 50, Obv. 11).

³⁰ El paralelo más directo lo podemos encontrar sin embargo en el mito que cuenta la lucha de Teššub contra el dragón (el texto se puede consultar en A. Bernabé, *Textos Literarios Hititas*, Madrid 1987, p. 33-37).

El mito de Hedammu se puede consultar en Bernabé: 1987, p. 160-70. En el mito de Ullikummi, el enemigo del orden ya no es un dragón, sino una diorita que crece sin límites. Si bien no deja de ser interesante que esta roca crezca en el mar, el medio natural del dragón (el texto se puede consultar en Bernabé: 1987, p. 178-99).

³¹ Puede que la serpiente de cobre fabricada por Moisés que estaba en el templo y fue destruida por Ezequías (Re. II 18: 4) dejase constancia de la victoria de Yahweh sobre la serpiente Leviatán.

En el Nuevo Testamento se conserva aún un recuerdo de este tema en el Apocalipsis 12: 7-9, en la lucha que mantienen Miguel y sus ángeles contra un dragón, que es denominado “la antigua serpiente, llamada Diablo y Satán”. De hecho muy aleccionador sobre la personalidad de este dragón resulta Apocalipsis 12: 15, que lo muestra arrojando un río de agua por la boca. Es particularmente interesante que a la mujer que ha parido un varón y a la que persigue el dragón se le ofrezcan alas de águila para que escape al desierto (Apoc. 12: 14).

³² En este mito, el dragón representa el elemento caótico del universo intentando destruir el Sol durante su viaje por la oscuridad del Oeste (el texto se puede consultar en Pritchard: 1969, p. 12a-b).

Conviene recordar también la serie de encantamientos contra Apophis (que en tanto serpiente simboliza el dragón cósmico que representa el caos), que intenta detener al Sol en su curso todos los días (P. Derchain, “Religión Egipcia”, en las *Religiones Antiguas* vol. I, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1989, p. 145).

Por su parte los Incas creían que los eclipses lunares se producían porque una enorme serpiente o un puma engullían a la diosa lunar Mama Kilya. La diosa conseguía finalmente librarse del monstruo gracias a la ayuda de las gentes, que dirigidas por los sacerdotes incas organizaban un gran estruendo para asustar al agresor (P. G. May, *Antiguos Mitos Americanos*, Madrid 1989, p. 72 a-b).

la mitología védica Indra contra el demonio en forma de dragón Vrtra³³ y en la mitología azteca Quetzalcóatl y Tezcatlipoca contra Tlaltecuhltli o el Señor de la Tierra³⁴. Entre los indios de América del Norte³⁵ se habla de la lucha entre los pájaros-rayo y las serpientes cornudas, y el águila lucha contra el dragón en el mito nórdico del árbol del mundo³⁶.

En todos estos casos el enemigo, el elemento desequilibrador del orden cósmico es una gran serpiente o un dragón³⁷, animales que aparecen ligados ampliamente en la mitología de diversos pueblos al agua, al mar primigenio y a la lluvia. De hecho, en todos estos casos, la divinidad defensora del orden es un dios de la tormenta³⁸, que en el

³³ Que retenía las aguas. La lucha se describe en la recopilación de himnos védicos R̥gveda-Samhita. (J. Varenne, “La Religión Védica”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. II, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1986, p. 354, 374 y J. Duchesne-Guillemin, “Irán Antiguo y Zoroastro”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. II, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1986, p. 429).

³⁴ El monstruo aparecía descrito como un gigantesco caimán lleno de púas y afilados dientes por todo el cuerpo. Ambas divinidades, convertidas en serpientes, destrozarán al monstruo usando la parte superior del cuerpo para crear la tierra mientras la parte inferior sale despedida creando el cielo (May: 1989, p. 52 a-b).

³⁵ Efectivamente, los indios de América del Norte identificaban los rayos con seres sobrenaturales denominados pájaros-rayo, que algunos identificaban con el águila. Estos pájaros provocaban además el trueno con el batir de sus alas y los relámpagos con los guiños de sus ojos. Los indios piensan que estos pájaros se enfrentan a espíritus malignos acuáticos que tienen la forma de las serpientes cornudas o de panteras. El águila-rayo aparece también en América del Sur, en el Gran Chaco y en el Ecuador (A. Hultkrantz, “Las Religiones de los Indios de América”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. XI, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1982, p. 226-27).

³⁶ Hultkrantz: 1982, p. 227. Donde el águila debe simbolizar como entre los indios Americanos la tormenta (si bien, entre los mayas, las águilas simbolizaban el sol durante su trayecto por el cielo – Hultkrantz: 1982, p. 336– y también a Huitzilopochtli, el dios del cielo claro y el sol diurno –Hultkrantz: 1982, p. 341–). Como ya hemos visto, también Zeus, que era claramente un dios de la tormenta, se convirtió en águila para raptar a Ganímedes.

³⁷ En realidad el *Enûma Eliš* no especifica en ningún momento que Tiamat fuese un dragón, a través del texto sabemos solamente que era enorme, dado que pretende engullir a Marduk (IV, 97; la traducción se puede consultar en Pritchard: 1969, p. 67 a). Sin embargo podríamos hipotetizar que, ya que genera dragones, ella misma fuese un dragón, si bien el resto de monstruos que genera para la lucha tenían formas muy variadas (I, 133-45; Pritchard: 1969, p. 62 b). Aunque no parece ser casual que, mientras el resto de los monstruos presentan formas absolutamente diversas y ninguna conexión, el poema enumere entre estos monstruos a monstruos-serpiente, serpientes, dragones y dragones alados. Una lista que parece ser demasiado reiterativa para resultar casual.

Tampoco en el caso del mito de *La lucha de Ba'al y Yammu* el texto nos permite asegurar que Yammu fuese un dragón. Si bien la propia etimología del nombre demuestra que Yammu representa las aguas primordiales, que desafían la primacía de Ba'al generando inundaciones estacionales. Una traducción del texto se puede consultar en G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaan Según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p. 158-77. Además, en el mito de *El Palacio de Ba'lu* cuando 'Anatu habla de los dioses a los que ha vencido, menciona a Yammu inmediatamente antes de Tunnanu, que aparece descrito como una serpiente tortuosa (*El Palacio de Ba'lu* KTU 1. 3 III: 38-41; el texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 185). Por otro lado, el mito de la *Lucha entre Ba'lu y Môtu* recuerda la victoria de Ba'lu contra Lôtanu, descrito como la “serpiente huidiza” o la “serpiente tortuosa” (*Lucha entre Ba'lu y Môtu* KTU 1. 5 I: 1-2; el texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 213).

³⁸ En el caso de Marduk, el *Enûma Eliš* es particularmente explícito cuando describiendo los preparativos del héroe para enfrentarse con Tiamat dice: “Entonces el señor suscitó la tormenta-diluvio, su arma poderosa. Montó sobre el carro-tempestad irresistible y terrorífico” (IV 49-50; el texto se puede consultar en Pritchard: 1969, p. 66 b). En el *Enûma Eliš* (IV 39), Marduk se coloca el relámpago sobre su frente antes de enfrentarse a Tiamat –es más, el texto dice “con una llama grillante llenó su cuerpo” (IV 40)–.

El consejo que ofrece una divinidad superior (probablemente Ea) a Tišpak es precisamente hacer estallar una tormenta, creando una nube, para lanzar después sobre la mítica serpiente su “sello del cuello”. Jacobsen (Frankfort-Jacobsen-Preusser: 1932 p. 54.) interpretaba esta mención al sello de Tišpak

caso de Tišpak y Marduk presenta incluso las mismas armas: unas naturalísticas como son los vientos y otras simbólicas como el arco y las flechas, que probablemente representan los rayos³⁹. La tormenta parece, por tanto, identificada con una batalla en el cielo y por ello es lógico que los guerreros por antonomasia sean los dioses de la tormenta y que, en tanto tales, sean ellos quienes se enfrenten a la serpiente. En realidad se puede decir que es como una pescadilla que se muerde la cola, dado que después de haber vencido a la serpiente es normal que la divinidad victoriosa tenga el poder de controlar las aguas que fertilizan la tierra.

3. 4. Los fértiles guerreros

En la tradición hitita, el dios de la Tempestad aparece ligado abiertamente a la fertilidad cuando en el mito de *La Desaparición del dios de la Tempestad*, a su regreso al mundo, ante esta divinidad se alza un árbol siempre verde con un vellón de cordero que simboliza la abundancia y la fertilidad⁴⁰.

como una explicación primitiva del rayo, dado que en la mitología de numerosos pueblos se concibe el rayo como una piedra lanzada desde el cielo por el dios del trueno. Por ejemplo, el védico Indra porta el *vajra* (el “rayo”), que actuaba como un arma arrojada bajo la forma de una piedra (Varenne: 1986, p. 374 y J. de Vries, “La Religión de los Germanos”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. III, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1984, p. 81). Las piedras, por tanto, parecen simbolizar las armas de los dioses de la tormenta y por extensión a los mismos dioses y la lluvia que fertilizan la tierra. Así se explica que en Mantinea se conservase un Zeus-rayo simbolizado por una piedra tosca que podría haber sido un meteorito (F. Vian, “La Religión Griega en la época arcaica y clásica”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. II, *Historia de las Religiones* Siglo XXI, Madrid 1986, p. 256).

Zababa, como Ningirsu y Ninurta, puede ser descrito como una tormenta (A. Falkenstein-von Soden, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zurich 1953, p. 132, texto n° 30 –en el que se lo a el templo de Zababa en Kiš–). De hecho también en el mito de la lucha entre Ninurta y Anzu se puede observar cómo las armas del dios son las de la tormenta, si bien en este caso el elemento desequilibrador no es una serpiente sino un dragón con cuernos mitad águila y mitad león.

La caracterización de Yahweh en el Antiguo Testamento es tan persistente que casi no merecería comentario. Creo, sin embargo, que debemos recordar un paso del salmo 104 particularmente explícito: “... edificas sobre las aguas tus moradas superiores. / Haces de las nubes tu carros, / avanzando sobre las alas del viento. / Tienes por mensajeros a los vientos, / y por ministros llamas de fuego. /... y las aguas se detuvieron sobre los montes. / A tu amenaza huyeron, / al fragor de tu trueno huyeron asustadas, / y se alzaron los montes y se inclinaron los valles / hasta el lugar que les habías señalado.” (3-4 / 6-8).

Por su parte Ba‘al recibía también el sobrenombre de “auriga de las nubes” en el mito de *El Palacio de Ba‘lu* (KTU 1.3 IV: 4; es posible consultar una traducción del texto en del Olmo: 1981, p. 186.). Además, el atributo personal de esta divinidad, que habitaba en lo alto de un monte como Zeus, es el rayo (mito de *El Palacio de Ba‘lu* (KTU 1.3 III: 21-31; es posible consultar una traducción del texto en del Olmo: 1981, p. 184).

³⁹ En el Antiguo Testamento podemos leer: “El poder de Dios dirige al rayo / y hace volar sus saetas justicieras.” (Eclesiastés 43: 14).

Marduk, además del arco y las flechas, lleva en su lucha contra Tiamat una maza en su mano derecha (*Enûma Eliš* IV 35-37; el texto se puede consultar en Pritchard: 1969, p. 66 a). Tišpak por su parte, siguiendo el consejo de Šin, consigue vencer definitivamente al Labbu lanzándole un sello que lleva al cuello, un sello que seguramente representa el rayo; como en tantas otras culturas en las que el dios de la tormenta se representa con una piedra en la mano que tiene el mismo significado.

La maza, según Lipinski y Gaster, funcionaría como el rayo y sería un modo de representarlo (E. Lipinski, *La Royauté de Yahwé dans la Poésie et le Culte de l’Ancien Testament*, Bruselas 1986, p.124; Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*, Nueva York 1966, p. 164-69), desarrollando por tanto una función análoga a la de la piedra.

El arma del dios de la tormenta Thor (“el Trueno”) es el martillo *Mjölnir*, “el Demoledor”. En las pinturas rupestres suecas de la edad del Bronce encontramos a menudo una divinidad empuñando un martillo o un hacha (de Vries: 1984, p. 81).

⁴⁰ En Bernabé: 1987, p. 70.

Teššub aparece representado erguido sobre un toro, su animal sagrado, blandiendo un rayo que aparece representado como un martillo o un hacha, o sobre un carro tirado por sus dos toros sagrados Šeri y Hurri, que representan el día y la noche⁴¹. Zababa por su parte aparece descrito con cuernos puntiagudos (*eddatam qarnin*)⁴² y en las fuentes de Abû Šalābikh se le denomina *gu₄.du₇ Kiš*⁴³ “Toro bravo (lit. que enviste) de Kiš”. La literatura ugarítica describe tanto a Ba‘al⁴⁴ como a Ilu⁴⁵ como toros⁴⁶. También el védico Indra es comparado con un toro⁴⁷. El mismo Zeus adoptó la forma de toro para raptar a Europa⁴⁸ y no creo que sea necesario recordar cuántos hijos dispersos dejó Zeus por el mundo. Además, las divinidades masculinas presentes en las placas cerámicas de Ishchali Ish. 35: 75 (OIP 98, Pl. 33 e), Ish. 34: 100 (OIP 98, Pl. 33 g), Ish. 34: 5 (OIP 98, Pl. 33 j), Ish. 34: 101 (OIP 98, Pl. 33 f) e Ish. 34: 7 (OIP 98, Pl. 33 k), que personalmente tendería a considerar como una representación del dios Tišpak⁴⁹, presentan siempre enormes orejas animalescas que parecen de bovino.

Efectivamente, los cuernos del toro simbolizaron la virilidad y el poder, y seguramente es por esta razón que los cuernos caracterizan a las divinidades desde el período acadio en adelante en la iconografía⁵⁰. Probablemente el origen del toro como símbolo de fertilidad está en la semejanza entre las astas del toro y la luna creciente, dado que la luna ha sido considerada por diversas culturas como la encargada de velar

⁴¹ M. Vieyra, “Las religiones de la Anatolia Antigua”, en *Las Religiones Antiguas* Vol. I. *Historia de las Religiones*, Siglo XXI, Madrid 1977, p. 353.

⁴² “Keilschrifttexte nach Kopien von T. G. Pinches”, *AfO* 13 [1939], p. 46, col. II 5. La forma *eddatam qarnin* es analizada en tanto que anexión impropia en W. von Soden, “Status Rectus-Formen von dem Genitiv im Akkadischen und die sogenannte uneigentliche Annexion im Arabischen”, *JNES* 19 [1960], p. 164. Sobre la anexión impropia en acadio W. von Soden, “Grundriß der akkadischen Grammatik”, *An. Or.* 33, Roma 1952, parágrafo 60 a).

⁴³ R. D. Biggs, “The Abû Šalābikh Tablets: A Preliminary Survey”, *JCS* 20 (1966), p. 80.

⁴⁴ En *El Combate de Ba‘lu y los dioses del Desierto* KTU 1. 12 I: 30-33 y KTU 1.12 II: 53-54 por ejemplo. El texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 482 y 485.

La Lucha entre Ba‘lu y Môtû KTU 1. 5 V: 19-22 describe como el novillo Ba‘lu monta a una vaca ochenta y ocho veces haciéndola concebir un hijo. El texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 221.

⁴⁵ En la *Epopéya de Kirta* KTU 1. 14 II: 6 por ejemplo. El texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 292.

⁴⁶ Ba‘al es denominado también novillo (en *La Lucha entre Ba‘lu y Môtû* KTU 1. 5 V: 4; el texto se puede consultar en del Olmo: 1981, p. 220).

⁴⁷ Varenne: 1986, p. 374.

⁴⁸ Ovidio, *Metamorfosis*, Libro II: 833-875.

⁴⁹ Además de las pruebas ya propuestas, los dioses presentes en Ish. 35: 75 e Ish. 34: 100 parecen llevar una maza en la mano izquierda y otra arma difícil de identificar en la derecha, mientras los presentes en Ish. 34: 5 y probablemente en Ish. 34: 101 e Ish. 34: 7 parecen llevar un hacha en cada mano. Un par de fórmulas de datación, quizá de Bilalama, en la que el soberano se presenta como el responsable de la fabricación del “gran bastón de Tišpak” (que quizá podría ser relacionado con la clava de la que nos habla el texto que describe la estatua de Tišpak) y el “hacha de Tišpak” hacen sospechar que efectivamente dicha imagen sea la de Tišpak. Quizá también atribuibles a Bilalama son entre otros objetos: “las dos grandes armas gemelas” (objetos conmemorados en fórmulas que se encuentran en tablillas extraídas en edificios del período de Bilalama), una fórmula de datación que quizá podría explicar la presencia de dos hachas en algunas placas de Ishchali con esta divinidad masculina (en realidad estas dos armas podrían ser respectivamente para dos figuras y no sólo para una, ya que otra fórmula de datación con el mismo origen, y que por tanto podría referirse a Bilalama, habla de la fabricación de “las dos estatuas de piedra”). Recordemos por último que la descripción de la estatua de Tišpak de la que ya hemos hablado lo presenta con una clava en la mano derecha y con un arco y flechas en la izquierda (Köcher: 1955, p. 81, líneas 57-58).

⁵⁰ Sobre el significado de las astas de divinidades en períodos precedentes y los diversos tipos de cuernos y tocados divinos en las fuentes iconográficas ver Furlong: 1987.

por la fertilidad⁵¹. Quizá al respecto valga la pena recordar que Tišpak poseía una barca con cuernos⁵² que parece tener una obvia simbología lunar; la barca por su forma se asemeja a la luna creciente y es el medio que el dios lunar usa para desplazarse por los cielos.

Otras fórmulas de datación de Ipiq-Adad I nos ponen al corriente de que Tišpak tenía también un arado de bronce⁵³ y otro de oro⁵⁴. El arado era además el símbolo de Ningirsu y por tanto parece que ambas divinidades se relacionarían también con la fructificación de la tierra.

3. 5. Y hubo enemistad entre la serpiente y la mujer

En el *mito de Hedammu* (considerado de origen anatolio) vemos como Ištar canta frente al mar para seducir al monstruo ofídico. Si bien el texto presenta diversas roturas y no sabemos como termina el mito, podemos deducir que Ištar ha intervenido para ayudar a Teššub, dado que cuando Ea razona sobre la negatividad de exterminar a la humanidad (porque si así fuese, el propio Teššub tendría que coger el arado) intenta convencer a Kumarbi, como si fuese este dios el responsable de la aparición del monstruo. Además Kumarbi piensa para sí que él podría ser rey si contra Teššub se alzase un rival poderoso, y por si fuese poco su visir Mukisanu, siguiendo sus órdenes, conduce hasta él al Mar para que ambos tengan una entrevista. En el *mito de Ullikummi* (de origen cananeo) Kumarbi cría al monstruo pétreo como rival para Teššub. También en este mito Ištar canta frente al mar para seducir al monstruo y ayudar a Teššub, pero como el monstruo es sordo, la estratagema no surte efecto y Teššub consigue vencerlo por sus propios medios.

En el mito de *La Lucha contra el Dragón* (considerado también de origen anatolio) las cosas resultan aún más claras. Aquí observamos cómo la diosa Inara celebra una fiesta para el dragón y lo emborracha (mientras su amante humano Hupasiya lo ata) de modo que el dios de la Tempestad pueda matarlo. Sin embargo, en la segunda versión del texto que se nos ha conservado, el dios de la Tormenta consigue matar al dragón mediante una estratagema⁵⁵, sin necesitar la ayuda de la diosa. La tendencia, por tanto, parece ser la de obviar la ayuda que la diosa Ištar habría prestado al dios de la tormenta de turno para vencer a la gran serpiente, que representa a las aguas caóticas y descontroladas. El mito del Monte Pisaisa⁵⁶ (de origen cananeo), a pesar de lo reducido del texto que ha llegado hasta nosotros, aclara muchas cosas a este respecto. El monte Pisaisa yace con Ištar sin el permiso de la diosa. Cuando la diosa se da cuenta, enfadadísima, se pregunta quién la ha ultrajado así, ya que, según dice, se verá obligada a quedarse en casa y no podrá ayudar al dios de la Tempestad a enfrentarse a otros enemigos. Aterrorizado, el monte ofrece a la diosa a cambio de su vida las palabras con las que el dios de la Tempestad conseguirá vencer al dios del Mar.

⁵¹ Como sucedía también en el Nuevo Mundo entre los incas (Hultkrantz: 1982, p. 323).

⁵² “Año en el que Blakum, ensi de Ešnunna, ha hecho los cuernos gemelos para la gran barca de Tišpak”. Fórmula que aparece en textos de Zaratulu, Šaduppûm y Tutub.

⁵³ “Año en el que Ipiq-[Adad] ha hecho el arado de bronce...del Templo de Tišpak y...” Se trata de una fórmula de datación presente en textos de los niveles Ipiq-Adad I-Ibāl-pî-El I.

⁵⁴ “Año en el que un arado de oro ha entrado en el Templo de Tišpak”. Fórmula de datación que aparece en textos de Nērebtum y Šaduppûm atribuibles a Ibāl-pî-El II.

⁵⁵ El dios consigue recuperar los ojos y el corazón que el dragón le había robado casando a su hijo con la hija del dragón y haciendo que su hijo exija estos órganos como dote.

⁵⁶ Bernabé: 1987, p. 131.

Ištar aparece frecuentemente representada con un caduceo con dos serpientes o dos serpientes con cabeza de león enroscadas en la mano; un elemento que también porta Nergal⁵⁷. Según mi interpretación, estas serpientes con cabeza de león presentes en el caduceo que porta Ištar representarían al dragón que simboliza el caos primordial y pasan a convertirse en el atributo de los dioses que han vencido a dicho dragón para recordar esta victoria⁵⁸. Si Ištar hubiese sido realmente la vencedora originaria de la lucha contra el dragón⁵⁹, o simplemente la colaboradora de una divinidad guerrera masculina en esta empresa, sería posible explicar la doble personalidad de la diosa guerrera-patrona de la fecundidad⁶⁰, cuyo origen ha sido tan discutido⁶¹. Quien vence al dragón controla sus aguas y puede distribuirlas, convirtiéndose en el dispensador de la fertilidad. Como hemos visto, en realidad esta faceta aparece también de un modo más o menos obvio en todas las divinidades guerreras masculinas que vencen al dragón. El carácter fertilizador de Ištar derivaría por tanto directamente de su carácter guerrero.

Así se podría explicar la doble función que parece representar el águila (en tanto representante del dios guerrero o de la diosa guerrera) en la iconografía mesopotámica por una parte como protector del guerrero por antonomasia, que en el mundo terreno es el rey, y por otra parte como protector de la fertilidad.

Recordemos que también Ištar aparece en algunos textos literarios como una divinidad de la tormenta. En el poema de *La Victoria de Inanna sobre el Ebiḥ*, la diosa se presenta como una tempestad cuando debe enfrentarse a la montaña⁶² y lo mismo sucede en dos ocasiones en *La Exaltación de Inanna*⁶³.

Resulta curioso observar cómo, si bien *La Victoria de Inanna sobre el Ebiḥ* parece intentar explicar un hecho histórico (es decir, el establecimiento del culto a Ištar en la zona de la Diyala, ya que el Ebiḥ no es otra cosa que el Jebel Hamrîm) a través de una metáfora mitológica, podría haberse originado como un mito cósmico y haber sido reinterpretado después, o bien podría haber retomado algunos detalles de un mito

⁵⁷ A este respecto me parece interesante recordar que Ištar a veces es considerada la esposa de Zababa (los textos oscilan entre atribuirle como pareja a Ištar o a Baba –Deimel: 1914, nº 1310–), como ya hemos visto también un dios de la guerra y el inframundo.

⁵⁸ El motivo constituido por un par de serpientes enroscadas entre sí aparece en el jarrón de esteatita que Gudea dedicó a su dios Ningišzida, que aparece representado con un par de serpientes que le salen de los hombros en el sello de Gudea en el que éste aparece representado en una escena de presentación ante su dios protector.

El dragón, representado en forma de víbora cornuda con o sin patas, aparece como símbolo de Ningirsu/Ninurta, Ninazu, Tišpak, Ningišzida, Marduk y finalmente incluso Aššur.

⁵⁹ En realidad se podría hipotetizar que la función de la femenina Ištar en este mito de la victoria sobre el dragón sea un recuerdo de las aventuras del antiguo dios 'Aṭtar del que deriva la Ištar mesopotámica. Es decir, que también en este caso el vencedor primitivo de la serpiente habría sido un dios masculino, pero habiendo evolucionado esta divinidad en forma femenina en Mesopotamia el protagonista habría cambiado de sexo. Podría ser este el motivo por el cual pasase a interpretar un papel secundario como colaboradora de un dios. Por otro lado, el cambio de sexo entre el antiguo 'Aṭtar e Ištar podría explicar que los devotos de Ištar se presenten como homosexuales o travestidos (sobre estas figuras en los textos ver Bottéro-Kramer, p. 222. Consultar también J. Bottéro-H. Petschow, "Homosexualität", *RIA* 4, p. 463 a-467 a).

⁶⁰ Es interesante observar que ni siquiera resulta tan claro si lo que sale de los hombros de Ištar en muchas representaciones de la diosa son mazas u otro tipo de armas o por el contrario flores, ramas con yemas o racimos de frutos (G. Colbow, "Die kriegerische Ištar", *München Vorderasiatische Studien* VIII, München 1991, p. 97-100).

⁶¹ J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon*, Baltimore 1972, p. 39.

⁶² Líneas 13-14. Una traducción puede ser consultada en H. Limet, "Le Poème Épique 'Innina et Ebiḥ'", *Orientalia* XL (1971), p. 20. El autor ofrece también una copia del cuneiforme y la transcripción.

⁶³ III, 17 y IV, 28. W. W. Hallo-J. J. A. van Dijk, "The exaltation of Inanna", *Yale Near Eastern Researches* 3, New York 1982, p. 17 y 19.

anterior en el que Ištar se enfrentase al caos en forma de serpiente, como lo hace en los mitos hititas conservados. Me hace sospechar que así fuese el contenido de las líneas 143-48, donde se describe la batalla entre la diosa y el monte. De particular importancia me parece el verso 143, en el que Inanna clava su aguda zarpa en el vientre del monte, y el 148, en el que parece entenderse que del monte vencido salen serpientes que lanzan su veneno⁶⁴.

Mucho más explícito resulta el mito de *Inanna y Bilulu*⁶⁵, en el que Inanna, aparentemente para vengar la muerte de su consorte Dumuzi, acaba con Bilulu y con su hijo Girgire, que son, según parece, los responsables de la desaparición del dios de la vegetación. Ištar dice: “¡Yo te mataré, Bilulu! ¡Borraré tu nombre! Te convertirás en el odre de agua fresca indispensable en el desierto”. Parece por tanto que con el cuerpo del enemigo vencido la diosa pretendiese crear los pozos y por ello resulta lógico que este enemigo deba ser una entidad relacionada con el agua. Mi sospecha es que Bilulu no sea otra cosa que una de las tantas serpientes que representan el caos provocado por las aguas primordiales. Si Bilulu representase las aguas derramadas por la tormenta se entendería que fuese el culpable de la muerte de Dumuzi, dado que cuando las lluvias cesan, la vegetación del desierto muere. Pensemos además que el nombre del hijo de Bilulu, Girgire, significa “relámpago que relampaguea” (de gíri “relámpago” y gíri “relampaguear” –que se presenta en forma de participio gíri-e[d]–) y el relámpago obviamente es hijo de la tormenta.

El hecho es que en las fuentes iconográficas el recuerdo de la victoria de Ištar sobre el dragón se ha conservado mucho más nítido que en las fuentes literarias. Efectivamente, en algunos sellos encontramos a una divinidad femenina que puede ser identificada con Ištar a través de su caduceo de serpientes sobre uno o dos dragones, y es muy probable que la divinidad femenina desnuda que aparece en otros sellos sobre un dragón rodeada de lluvia, o sujetando con sus manos rayos, y acompañada o no por una divinidad masculina montada sobre otro dragón, sea precisamente, como indicase ya Frankfort⁶⁶, Ištar y no Šalaš, esposa de Adad.

3. 6. El águila en la iconografía

El águila ha sido tradicionalmente interpretada en los sellos en los que aparece junto a reses como un depredador que amenaza la seguridad de las pobres bestias, como un carnívoro que estaría a la misma altura del león, que con frecuencia aparece atacando a cuadrúpedos⁶⁷. Sin embargo tengo la sensación de que el águila simboliza algo muy diverso, es más, absolutamente opuesto. Creo que, en el Predinástico, el águila aparece ya como un símbolo de la potencia que protege a los rebaños y que por tanto se relaciona con la fertilidad, es decir, con Inanna/Ištar. Además resulta lógico que el águila se relacionase instintivamente con una divinidad astral⁶⁸. Recordemos por una

⁶⁴ Una traducción puede ser consultada en Limet: 1971, p. 20

⁶⁵ El mito se puede consultar en Bottéro-Kramer: 1992, p. 347-352.

⁶⁶ H. Frankfort, *Cylinder Seals*, Londres 1939, p. 125.

⁶⁷ U. Moortgat-Correns, *La Mesopotamia*, Torino 1989, p. 31.

⁶⁸ Amiet proponía que las alas de águila con las que Ištar aparece frecuentemente subrayasen el carácter celeste de la divinidad, dado que el águila vuela en los cielos (P. Amiet, “Problèmes d’Iconographie Mésopotamienne”, *RA* 48 (1954), p. 34). Sin embargo, Barrelet considera que la divinidad habría tomado en préstamo estas alas sólo porque el águila estaba ligada al motivo de la guerra y porque el águila con las alas extendidas simbolizaba ya la fuerza y la victoria (M. T. Barrelet, “Les Déesses Armées et Ailées”, *Syria* 32 (1955), p. 236).

parte que Ištar a menudo aparece representada con un par de alas⁶⁹ y que en algunos sellos del Predinástico observamos un águila con las alas extendidas, como si se tratase de un estandarte, sobre el recinto de esta diosa (fig. 5a). Un detalle que evolucionando se convierte en escenas de sellos del período de Akkad en el recinto de la diosa Ištar (que en general tiene como basamento una res tumbada) que presenta en la parte superior un par de alas extendidas, es decir, se convierte en una fusión entre el edificio y el animal⁷⁰ (fig. 5b).

Pero hay otros sellos del Predinástico que me parecen aún más concluyentes. Conservamos algunos sellos particularmente interesantes porque relacionan irrefutablemente al águila con la diosa Ištar a través de los elementos que en la iconografía simbolizan tradicionalmente a ésta. Así, en la fig. 4^a, el águila aparece con las alas extendidas junto a un escorpión, a un par de rosas y a la cabeza de un íbice. En la fig. 5b, el águila aparece acompañada por un escorpión, una salamandra (animal que como sabemos aparece en escenas de contenido sexual relacionadas con Ištar), una res y un recipiente como los que aparecen en escenas que representan la producción probablemente de un lácteo, que se realiza al lado del templo, a veces en presencia de una res⁷¹.

Por otro lado, en la fig. 6d podemos ver cómo un águila con las alas extendidas, que actúa como eje de la escena, sujeta con cada una de sus garras a un león que está atacando a un toro; sobre cada toro encontramos un íbice y curiosamente debajo del águila hay un escorpión, que es un animal que sabemos relacionado con Ištar. Otras veces, el águila protege a las reses de forma indirecta, ayudando al “protector de las reses”⁷², un personaje que aparece a menudo en desnudez ritual hiriendo con una especie de lanza a un león para salvar a una res del ataque de éste. Así sucede en la fig. 6a y en la fig. 6b, que resulta aún más interesante dado que en ella aparecen la rosa y el escorpión dispersos por el campo iconográfico. La escena de la protección de una res

⁶⁹ Por ejemplo en algunos sellos como el n° 190 de Collon: 1982 (en el que por otra parte aparece cerca de un águila) o en el n° 22 de Colbow: 1991, Tafel 4 (en el que la diosa se puede identificar claramente, porque, además de presentar armas que le salen de los hombros, apoya uno de sus pies sobre un león tumbado, su animal simbólico más conocido). En una placa en relieve de terracota conservada en el Museo del Louvre con el número AO 6501 (en A. Douglas van Buren, “A further Wrote on the Terra-cotta Relief”, *AfO* 11 (1936-37), p. 355, fig. 3) observamos una Ištar sobre un par de íbices y en este caso la divinidad no presenta sólo alas, sino además garras de rapaz en los pies, exactamente como la imagen masculina de Ishchali que hemos interpretado como una representación del dios Tišpak. También en el denominado relieve Burney (A. Moorgat, *Die Kunst des Alten Mesopotamien*, Verlag 1967, Pl. 212) Ištar, que aparece desnuda sobre un par de leones flanqueados por un par de buhos o lechuzas, presenta garras.

Igualmente algunas fuentes literarias (*La Exaltación de Inanna* IV, 27 y III, 17; *La Maldición de Agade* I, 64 y en un texto bilingüe tardío procedente de Babilonia –G. Reisner, “Sumerisch-Babylonische Hymnen nach thontafeln Griechischer Zeit”, *Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen* X, Berlín 1896, texto 56 Rev. 43 ss–) han mantenido el recuerdo de una Ištar alada capaz de volar (Hallo -van Dijk: 1982, p. 51).

⁷⁰ Como en los sellos del período acadio presentes en E. Porada, *Mesopotamian Art in Cylinder Seals of the Pierpont Morgan Library*, vol. II New York 1947, Pl. XXV-XXXVI, n° 224-233E. Sobre las diferentes interpretaciones que se han realizado de este elemento, a veces denominado “puerta alada” (si bien otros autores han considerado lo que parecen alas como rayos solares o destellos provocados por un relámpago) se puede consultar Black-Green: 1992, p. 48 a.

⁷¹ En realidad, de la relación entre Ištar y estos recipientes podría quedar una huella incluso en la literatura. Nos estamos refiriendo al final del poema de *Inanna* y *Šukaletuda*, cuando la diosa promete al jardinero para consolarle, mientras se lo lleva al cielo con ella, que “los pastores le cantarán mientras hacen mantequilla en el odre para la leche”. (verso 292. Traducción de Bottéro-Kamer: 1992 p. 277).

⁷² Ya Amiet indicaba tímidamente en una nota en uno de sus artículos que en estos casos parece existir una alianza entre el héroe y el águila o la divinidad a la que ésta representa (P. Amiet, “L’Homme-oiseau dans l’Art Mésopotamien”, *Orientalia* XXI (1952), p. 152, nota 5).

por parte del águila, que hemos visto en sellos del Predinástico, se repetirá en el arte neosirio en un sello (fig. 6c) en el que un genio con alas y cabeza de águila lucha contra un grifo mientras una res yace tumbada entre las dos figuras⁷³.

Aún a favor de la identificación del águila con Ištar, o, para ser más precisos, con un principio guerrero-fertilizador que a menudo aparece personificado por Ištar, encontramos la fig. 7a. Se trata de un sello que se considera contemporáneo de los marfiles de Meggido y que por tanto debería datarse orientativamente entre el 1350 y el 1150 a.C. La pieza ha sido considerada palestina en base a la semejanza del carro que aparece en ella con los que aparecen en estos marfiles. En él podemos observar un carro ligero tirado por dos caballos, debajo de los cuales aparece una ave vista de perfil, y guiado por un individuo seguido por un guerrero con una lanza y otro con un puñal. Lo más curioso es que sobre los caballos, en el campo escénico que en los relieves de guerra neosirios ocupa precisamente el águila, aparece un escorpión, un animal que se identifica con Ištar en los sellos del Predinástico.

3. 7. Profundizando sobre la iconografía

Resulta extremadamente curioso observar cómo en realidad esta doble función del águila como patrona de la guerra y al tiempo protectora de la fertilidad, de la que ya hemos hablado anteriormente, se ha mantenido en la tradición iconográfica de Mesopotamia hasta reaparecer en el arte neosirio, si bien en este caso representando al dios nacional Aššur y no a Ištar⁷⁴. Cuando contemplamos escenas como la de la fig. 8a, presente en la Sala del Trono B en el ala noroeste del Palacio de Assurnasirpal II en Nimrud, observamos en realidad una reinterpretación del tema ya encontrado en sellos del Predinástico del águila que con las alas extendidas protege el recinto del ganado. Se trata siempre del viejo tema de la protección de la fertilidad por parte de una divinidad que al mismo tiempo es protectora del rey en la batalla, por parte de una divinidad guerrera que reaparece sobre el carro real en las escenas belicosas de los relieves neosirios⁷⁵.

Pasemos ahora a analizar el relieve que presenta la fig. 8a. Se trata de una escena con desarrollo especular en la que el árbol de la vida aparece en el centro y sobre éste se encuentra el disco alado que representa a Aššur⁷⁶, con la imagen de esta divinidad en el

⁷³ El águila humanizada gracias a su cuerpo de hombre (que es por tanto una especie de fusión entre el protector humano de las reses, que clava una daga en el león que las amenaza en los sellos del Predinástico, y el águila que parece ayudarle) lucha contra el caos, que es lo salvaje, representado por un águila con patas de león.

⁷⁴ En cualquier caso recordemos que en el Imperio Ištar fue considerada esposa de Aššur.

⁷⁵ Como sucede en los relieves B-10-9 (en los que el águila aparece más bien delante de los caballos), B-8a (fig. 7a) y B-6a (en el que el águila entre las garras porta como macabro trofeo de guerra la cabeza de un enemigo), B-4a y B-3b (en el que además un águila ataca a un enemigo caído) de la pared sur de la Sala del trono B del palacio de Assurbanipal II en Nimrud (Matthiae: 1996, fig. 2.6, 2.17, 2.15 y 2.11). Otras veces, en esta misma posición, aparece el disco alado con la figura de Aššur que se dispone a lanzar una flecha dentro, como en el caso de los relieves B-11a (en el que además un águila ataca a un enemigo caído, fig. 8b), B-5a y B-3a del mismo lugar (Matthiae: 1996, fig. 2.6, 2.12 y 2.8). También en el relieve B-5b el águila aparece sobre el soberano, que a pie asedia una ciudad (quizá Udu o Madara) con un arco tendido (Matthiae: 1996, fig. 2.6 y 3.1). Obviamente, si bien de menor calidad, también se pueden consultar las fotografías de E. A. Wallis Budge, *Assyrian Sculptures in the British Museum*, London 1914.

⁷⁶ El disco alado como representación de la divinidad es obviamente un préstamo egipcio (Horus, dios solar, aparece representado de este modo) pero que, como estamos viendo, se adapta perfectamente a una tradición ya arraigada en Mesopotamia, la de representar a las divinidades guerreras con el águila.

interior, a un lado el rey y detrás de éste un genio alado dispuesto a fecundar o purificar el árbol. En el campo escénico, ahora el árbol de la vida (que es un símbolo obvio de la fertilidad del país) pasa a ocupar el lugar del recinto de Ištar (asociado al ganado) y el disco alado con el patrono del imperio (que permite entender mucho más fácilmente la simbología del águila) ocupa el lugar del águila. Por otro lado, los genios, que también protegen la fertilidad del árbol, aparecen ligados al águila en tanto que presentan grande alas. De hecho, en el relieve del fondo este de la Estancia F del ala noroeste de este palacio⁷⁷, encontramos la misma escena pero con genios alados que tienen además la cabeza de águila.

La misma placa en relieve de terracota conservada en el Museo del Louvre con el número AO 6501 (fig. 9a), en la que observamos una Ištar alada y con garras sobre un par de íbices, no es más que una reinterpretación de la típica escena reproducida desde el Predinástico que presenta un águila con las alas extendidas sujetando con cada garra un íbice (fig. 9b).

4. RECAPITULANDO

Cabría preguntarse si la elección del águila para representar a los dioses de la guerra no depende más bien de la observación de la naturaleza, del hecho de que el águila es el enemigo natural de la serpiente. Ya la mitología mesopotámica establecía una relación entre el águila y la serpiente⁷⁸, e incluso intentaba explicar el origen de la enemistad natural entre estos animales⁷⁹. El guerrero por antonomasia es obviamente el dios que se enfrenta al caos, que aparece concretizado en el agua con forma de dragón. Por tanto, si en el inconsciente humano la serpiente representa el agua y el caos primigenio provocado por ésta, parece que la elección del águila para representar a su enemigo mortal debería ser automática.

Posteriormente, este elemento iconográfico pasará al Irán, representando entre los persas al dios Ahura-Mazda.

Julian Reade indicaba ya que el disco alado que encontramos en la iconografía asiria podría representar a más de un dios principal (entre los cuales Aššur, Šamaš, Ninurta y Nabû), quizá al mismo tiempo (Julian Reade, “Khorsabad: le Palais de Sargon II, Roi d’Assyrie”, *Actes du Colloque Organisé au Musée du Louvre par le Service Culturel les 21 et 22 janvier 1994*, París 1995, p. 232).

⁷⁷ Matthiae: 1996, fig. 2.3.

⁷⁸ En el poema sumerio *Gilgameš, Enkidu y los Infiernos*, cuando se cuenta la historia del árbol *huluppu* que Inanna había recogido y replantado, se dice que entre sus raíces la serpiente había hecho su nido y entre sus ramas lo había hecho el pájaro Anzu (mientras en su tronco había establecido su morada la Lillake). La traducción se puede consultar en G. Pettinato, *La Saga di Gilgamesh*, Milán 1993, p. 330, líneas 42-44.

⁷⁹ En el poema de *Etana* se intercala una fábula sobre el águila y la serpiente en la que encontramos de nuevo a ambos compartiendo un árbol como casa. En este caso, los animales hacen un pacto ante Šamaš para protegerse mutuamente, pero una vez que ambos tienen descendencia, el águila rompe el pacto y devora a los pequeños de la serpiente. La traducción se puede consultar en S. Langdon, “The Legend of Etana and the Eagle”, *Babiloniaca* XII (1931), p. 12-21.



Fig.1. L. Legrain, *Ur Excavations: vol. III: Archaic Seal-impressions*, Oxford 1936, Pl. 16, n° 298.



Fig. 2. I. Furlong, *Divine Headdresses of Mesopotamia in the Early Dynastic Period*, BAR International Series: 334, Oxford 1987, p. 201.



Fig. 3. I. Furlong:1987, p.239.



Fig. 4. a) Legrain: 1936, Pl. 14, n° 273.



Fig. 4. b) Legrain: 1936, Pl. 14, n° 280.



Fig. 5. a) Legrain: 1936, Pl. 18, n° 349.



Fig. 5. b) E. Porada, *Mesopotamian Art in Cylinder Seals of the Pierpont Morgan Library*, vol. II New York 1947, Pl. XXXV, n° 224.



Fig. 6. a) Legrain: 1936, Pl. 12, n° 242.

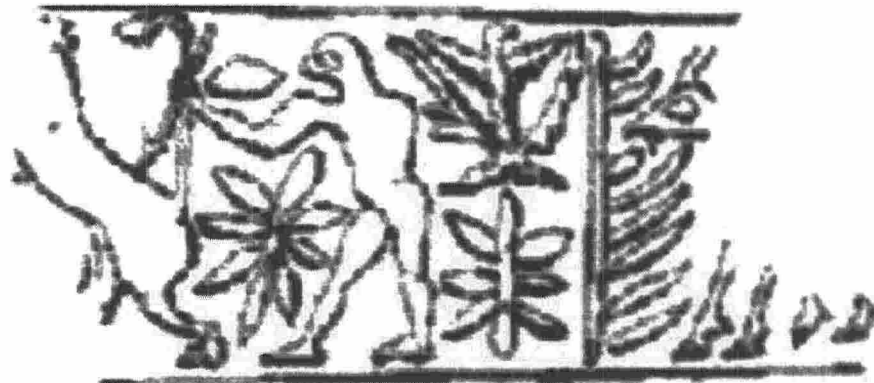


Fig. 6. b) Legrain: 1936, n° 244.



Fig. 6. c) E. Porada: 1947, Pl. LXXXVII, n° 608 E.



Fig. 6. d) Legrain: 1936, Pl. 11, n° 217.



Fig. 7. a) E. Porada: 1947, Pl. CXLVII, n° 971 E.



Fig. 7. b) P. Matthiae, *L'arte degli Assiri*, Roma-Bari 1996, fig. 2.6, B - 8.

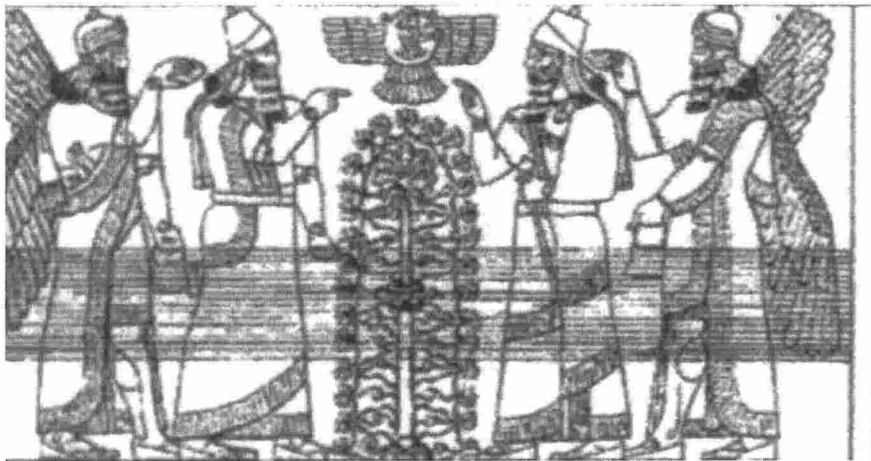


Fig. 8. a) Matthiae: 1996, fig. 2.5, B - 23.



Fig. 8. b) Matthiae: 1996, fig. 2.6, B - 11.

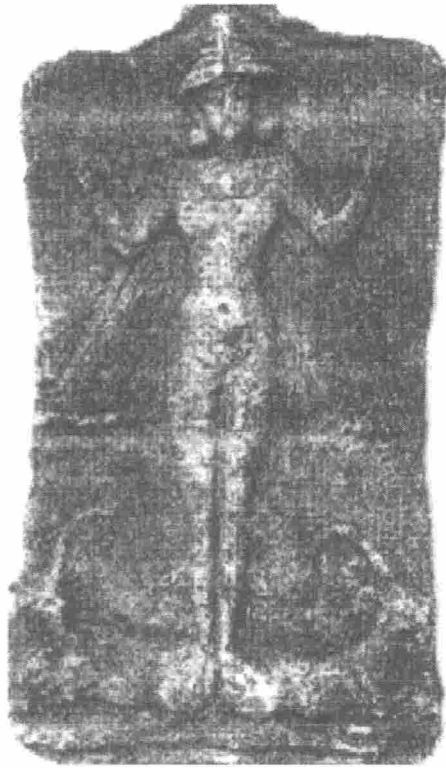


Fig. 9. a) A. Douglas van Buren, "A further Wrote on the Terra-cotta Relief", *AfO* 11 (1936-37), p. 355, fig. 3.



Fig. 9. b) Legrain: 1936, Pl. 10, n° 207.