

LAS YEMAS DE DIOS DIVINIDADES IDENTIFICADAS CON EL ÁRBOL DE LA VIDA EN LA ICONOGRAFÍA MESOPOTÁMICA

Salomé Guadalupe Ingelmo
Universidad Autónoma de Madrid

RESUMEN

El arte mesopotámico reproduce insistentemente una escena en la que un árbol alimenta a un par de ovis caprinos. La larguísima vida de la que gozó dicha escena parece corroborar su contenido simbólico, que debió tener profundas implicaciones religiosas. Dado que la función principal del vegetal en dicha escena es alimentar a los rebaños, concediendo la vida, es legítimo suponer que el árbol en cuestión fuese el “árbol de la vida”, que en el pensamiento mesopotámico parece confundirse y fundirse con el concepto de árbol cósmico, típico de las religiones chamánicas. En Mesopotamia, el árbol de la vida representa un principio generativo y fecundador encarnado por un dios. El análisis detallado de las fuentes iconográficas inducen a pensar que originariamente dicha divinidad fue femenina, mientras que con el tiempo, el árbol de la vida pasó a identificarse con diversas divinidades masculinas.

ABSTRACT

Mesopotamian art reproduces insistently a scene in which a tree feeds a couple of ovicaprids. The very long life of this composition seems to corroborate its symbolic content, that should have deep religious implications. Since the main function of the vegetable in this scene is to feed the flocks, granting life, we legitimately identify it as the “tree of life”, that mesopotamian mind seems to confuse and fuse with the concept of cosmic tree, typical of shamanistic religions. For mesopotamian people the tree of life represents a generative and fecund principle embodied by a god. An accurate study of iconographic sources induces us to think that this divinity was originally female, although then the tree of life was identified with diverse male divinities.

PALABRAS CLAVE

Árbol de la vida, árbol cósmico, palmera, rosácea, Inanna/Ištar, haz de cañas, redil sacro, árbol Kiškānû, árbol Huluppu, reina Pu-abî, hierogamia, árbol mes, soberano asirio, genios alados, escena de polinización, estrategia de legitimación de la monarquía, Aššur, Ninurta, dioses de la tormenta, eṭlum gitmālum, vid.

KEYWORDS

Tree of life, cosmic tree, palm-tree, rosacean, Inanna/Ištar, bundle of reed, sacred sheepfold Kiškānû tree, Huluppu tree, Pu-abî queen, hierogamy, mes tree, assyrian king, winged genies, pollinization scene, strategy of royal legitimation, Aššur, Ninurta, storm gods, eṭlum gitmālum, grape-vine.

1. EL ÁRBOL DE LA VIDA ENTRE LOS ASIRIOS

En el arte asirio abundan las representaciones de árboles estilizados, la mayoría de los cuales están dotados de palmetas y verosímilmente representan palmeras. Este modelo de árbol aparece por primera vez en el siglo XIII, en los dos palacios reales de Tukulti-Ninurta I. En dichos edificios, los árboles estilizados adoptaron también otras formas con las que el artista parece haber pretendido representar, por ejemplo, cedros y granados¹. La amplia gama de formas que presenta el denominado Árbol Tardoasirio es,

¹ Porter: 2003, p. 23.

sin duda, herencia de la variada tipología de árboles que coexistieron en la iconografía de los períodos precedentes². No obstante, seguramente también comporta implicaciones de índole ideológica. La gran diversidad de árboles presentes en la iconografía asiria verosímilmente demuestra que lo que estos vegetales pretendían representar no era una especie concreta, sino un concepto mucho más amplio evocado por el árbol por antonomasia o “árbol de la vida”.

En cualquier caso, el arte asirio parece elegir la palmera como paradigma del árbol de la vida, lo que no deja de ser un dato extremadamente curioso, ya que las plantaciones de palmeras proliferaban en Babilonia, pero no en Asiria. A pesar de ello, en el sur de Mesopotamia, sólo dos *kudurrū* casitas del siglo XI contienen árboles estilizados que parecen haber representado palmeras, y de la escena de la polinización se ha conservado únicamente en un sello casita tardío³. Por el contrario, las escenas de polinización son importantes en Asiria no sólo en los ortostatos de los palacios, sino también en los cilindros de los siglos IX-VII a. C.

Resulta paradójico que Asiria eligiese como símbolo del árbol de la vida un vegetal que no era común en su paisaje agrario. Si bien tal elección pudo haber servido para sugerir la excepcionalidad y sacralidad del concepto evocado, al representarlo mediante un árbol con el que quienes observaban las obras de arte asirias no estaban familiarizados. Además, la palmera gozaba de otras cualidades que pudieron haberla convertido en un símbolo particularmente apto para evocar al árbol de la vida⁴. Algunos de los nombres que este vegetal recibía en acadio, como *iš mašê* (“árbol de la abundancia”) o *iš rašê* (“árbol de la riqueza”), inducen a creer que se lo consideró paradigma de la opulencia, principio que parece haber simbolizado el árbol de la vida. Por otro lado, la elección de la palmera como representante del árbol de la vida pudo servir para recordar el primitivo patronazgo de Ištar sobre este símbolo. En los sellos del sur de Mesopotamia es común una escena en la que ante la diosa se realizan libaciones sobre ramas de palmera, y en un sello acadio, una Ištar alada sostiene en una de sus manos un racimo de dátiles (Fig. 1). También en Asiria se aprecia la huella de una estrecha relación entre la diosa y la palmera. En el templo medioasirio que Ištar poseía en Aššur aparecieron diversos objetos en los que la diosa se asocia a la palmera, y la propia divinidad es denominada “palmera” en un himno neoasirio⁵. Por otro lado, cabe preguntarse si la asociación entre la diosa y este vegetal pudo deberse a que las palmeras se dividen en machos y hembras, por lo que es necesario un árbol de cada sexo para obtener frutos, un tipo de reproducción poco común entre las plantas que pudo haber evocado la sexualidad humana, de la que Ištar era patrona.



Fig. 1.- Matthiae: 1994, p. 104.

² Parpola: 1993, p. 163. Un exhaustivo análisis iconográfico de las formas que puede presentar el árbol de la vida lo encontramos en Kepinski: 1982. Sobre la evolución de la representación del árbol de la vida se puede consultar también RIA 4, pp. 270b-280b.

³ Porter: 2003, p. 17.

⁴ Porter: 2003, pp. 16-18.

⁵ SAA 3, texto 7.

2. EL ÁRBOL DE LA VIDA EN LA GLÍPTICA ARCAICA DEL SUR DE MESOPOTAMIA

En algunos sellos de Período Uruk procedentes del sur de Mesopotamia se repite con ligeras variaciones una escena en la que un personaje, identificado como el soberano, alimenta un rebaño. El personaje a veces ofrece a los animales espigas, símbolo evidente de la prosperidad del país, pero más a menudo los alimenta con flores que parecen rosáceas. Un atento análisis de la escena induce a creer que la fertilidad y abundancia que el soberano reparte tan generosamente no proceden de su misma persona. El rey actúa como mero intermediario entre el principio que representan las espigas o los arbustos de rosáceas y la naturaleza a la que estos vegetales regeneran, representada a menudo por ovicápridos. En un sello procedente de Uruk datado hacia el 3300 (Fig. 2), el soberano alimenta un par de cabras con las ramas de un arbusto. Las ramas que alimentan al rebaño, base económica de la comunidad, están pobladas por rosas, lo que junto a la presencia en la escena de dos estandartes compuestos por haces de cañas, origen del ideograma con el que se escribe el nombre de Inanna/Ištar, permite suponer que la energía vital a la que se alude en la composición procede de esta diosa. En tal caso, el soberano actuaría como sacerdote de Ištar y representante suyo sobre la Tierra. De hecho, el personaje con la falda de red suele ser considerado un rey-sacerdote.



Fig. 2.- Amiet: 1980, Pl. 43, n° 636-B.

Sabemos con certeza que la rosa es el símbolo por antonomasia de Inanna/Ištar, ya que poseemos numerosas pruebas iconográficas que lo demuestran. Probablemente la más evidente es la presencia de este motivo en la decoración del templo que la diosa poseía en Uruk. Conservamos además sellos especialmente elocuentes, como uno Jemdet Nasr procedente de Tell Agrab (Fig. 3) en el que la rosa comparte escena con un templo flanqueado por los haces de cañas que simbolizan a Inanna/Ištar y con una tosca faz, probablemente femenina, que debió evocar a la propietaria del templo representado, verosíblemente la propia Inanna.



Fig. 3.- Ag. 35:793, publicado en OIP 72, Pl. 84, n. 880.

Mientras que constatar la simbiosis que en el arte mesopotámico existe entre Inanna/Ištar y la rosa es extremadamente sencillo, explicar el origen de la misma resulta mucho más complicado. La rosa podría haber evocado el concepto de feminidad, al que se habría dotado de un contenido puramente sexual. Cameron cree que estas flores

podieron haber representado el *infundibulum* que corona cada una de las trompas de Falopio (Fig. 4). Pero lo cierto es que tampoco podemos descartar la posibilidad de que las rosáceas fuesen elegidas como símbolo de Inanna/Ištar por la semejanza entre sus flores y las estrellas, que podrían haber servido para evocar la naturaleza astral de la diosa⁶.

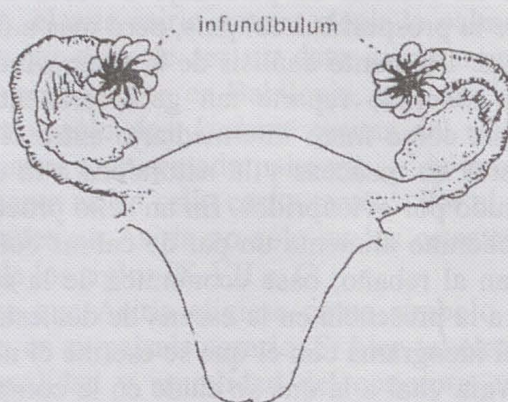


Fig. 4.- Cameron: 1981, p. 13, fig. 9.

3. EL ÁRBOL DE LA VIDA COMO SÍMBOLO DE UNA DIOSA

Dado que el árbol de la vida suele ser representado mediante arbustos cuajados de rosas, flor que representaba a Inanna/Ištar, al menos desde el Período Uruk en la Mesopotamia del sur, parece lícito deducir que dicho árbol fue un símbolo de la diosa. Si estamos en lo cierto, el arbusto lleno de rosas del que come un carnero en una famosa estatuilla predinástica (aprox. 2600 a. C.) procedente de Ur (Fig. 5), y que habría que identificar con el árbol de la vida, representaría a la propia Inanna/Ištar.



Fig. 5.- Bottéro – Stève: 1994, p. 108.

⁶ Recordemos que entre las múltiples facetas de la diosa está la de ser identificada con el Lucero del Alba.

Algunas piezas sugieren que la abundancia que concede el árbol de la vida estuvo regida por una divinidad femenina también en Siria. En un delicado marfil procedente Minet el-Beidha, barrio portuario de Úgarit, una diosa o sacerdotisa alimenta un par de cabras con manojos de plantas que podrían ser espigas (Fig. 6)⁷, reproduciendo el mismo esquema de la escena presente en el sello Uruk de la figura 2. Dicha pieza, que probablemente data del siglo XIII a. C., constituía la tapa de una cajita para ungüentos, y pudo ser obra de un artista micénico. Especialmente sorprendentes resultan diversos colgantes ugaríticos en oro (Fig. 7)⁸, contemporáneos de la precedente pieza, en los que se representó a una diosa muy esquemática que a menudo luce un peinado hatórico. Características comunes a todos estos colgantes son la exageración de los rasgos sexuales del personaje y la presencia sobre su triángulo púbico de un árbol erguido, detalle que induce a creer que la fecundidad vegetal se ligó estrechamente a un principio femenino en la antigua Siria.



Fig.6.- Stuckey: 2002, p. 42, fig. 11.



Fig. 7.- Parrot: 1957, p. 67, fig. 39 y Stuckey: 2002, p. 31, fig. 4.

⁷ Una fotografía en color se puede consultar en Xella: 1984, p. 89.

⁸ Una fotografía en color de un colgante muy similar al número 1 se puede consultar en Xella: 1984, p. 82. La fotografía en color del colgante número 4 se publicó en Xella: 1984, p. 83. Sobre estas plaquitas también Keel: 1998, fig 17-20.

Lo mismo debió suceder en ámbito egipcio, donde Isis y Hathor se representaron con forma de sicomoro y palmera⁹ concediendo la abundancia (Fig. 8) o amamantando al soberano (Fig. 9). La tradición que liga el árbol de la vida a una diosa parece arraigada también en Palestina, que rindió culto a Ašerah bajo la forma de un árbol¹⁰.



Fig. 8.- Keel: 1998, fig. 57.

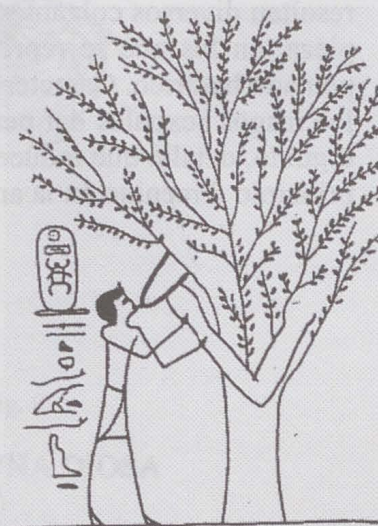


Fig. 9.- Keel: 1998, fig. 60.

En la Mesopotamia del período acadio son frecuentes las apariciones en la glíptica de un personaje femenino, aparentemente una diosa, que sostiene arbolillos o ramas, y de cuyo cuerpo a veces pueden despuntar más elementos vegetales¹¹, lo que demuestra que efectivamente se la identificó con un árbol. Este es el caso, por ejemplo, de un sello procedente de Tell Suleimeh (Fig. 10). La misma divinidad parece haber sido representada en el sello acadio Kh. IV 404 (Fig. 11), en el que una diosa de cuyos hombros salen espigas se sienta sobre una pila de grano o un haz de juncos y sujeta entre sus manos un arado. Una pequeña figura, identificada con Dumuzi por Frankfort¹², parece ofrecer una libación ante la protagonista de esta escena.



Fig. 10.- Al-Gailani Werr: 1992, p. 37, n° 67.

⁹ Keel: 1998, pp. 36-38.

¹⁰ Las figurillas con forma de pilar que representaron a esta diosa entre el 900 y el 539 a. C. (Stuckey: 2002, p. 37) verosíblemente simbolizaron un árbol estilizado, pero según Ikeda (Ikeda: 1993, p. 73) la diosa debió ser venerada bajo la forma de un árbol vivo que probablemente se plantaba junto al altar de Yahweh. Efectivamente, Deut 16:21 parecería confirmar esta hipótesis: "No plantarás ningún ídolo de Astarte, de ningún tipo de madera, junto al altar que construirás para el Eterno". Además, 'Ašerah se identifica con un árbol en Is. 1:29; Ex. 34:13; Deut 7:5; Deut 12:3 y Jer 17:2, y Wilson cita otros muchos ejemplos (Wilson: 2001, pp. 129-144).

¹¹ Collon: 1987, p. 35a.

¹² OIP 72, p. 41. Según el autor, el menor tamaño de este personaje podría haber reflejado el tipo de relación que existe entre la Diosa Madre y su hijo Dumuzi.



Fig. 11.- OIP 72, Pl. 40, n° 423.

Evidentemente, cualquier identificación de este personaje con una diosa es pura hipótesis, pero no parece descabellado proponer que pueda tratarse de Ištar¹³ o de una hipóstasis suya. Resulta significativo al respecto que la diosa sea representada frecuentemente con elementos vegetales que surgen de sus hombros¹⁴ en la glíptica. Además, algunas escenas (Fig. 12) dan a entender que las libaciones realizadas sobre árboles o ramas de palmera se consideraban rituales que honraba a Ištar.



Fig. 12.- Colbow: 1991, Tafel 5, n° 35a.

De la estrecha relación que debió de existir entre el árbol de la vida e Ištar quedan pruebas iconográficas irrefutables. Es un hecho aceptado que el módulo empleado en Mesopotamia para representar el árbol de la vida fue el haz de cañas típico de Ištar¹⁵, cuya evolución genera el ideograma con el que se escribe el nombre de la diosa (Fig. 13). La multiplicación de dicho módulo produce representaciones vegetales muy estilizadas que asemejan a una maza múltiple¹⁶. Esta tipología de árbol, caracterizada por su esquematismo, liga el concepto de árbol de la vida al de árbol cósmico, ya que también el pilar central del redil que simboliza a Ištar en la glíptica protoliteraria (Fig. 14) nace de la multiplicación del haz de cañas que simboliza a la diosa, elemento estructural que originariamente constituía los dinteles de las puertas (Fig. 15), y entre los pueblos que conservan tradiciones chamánicas es frecuente la identificación de algunos elementos estructurales de las casas, especialmente los pilares centrales, con el árbol cósmico o eje cósmico¹⁷.

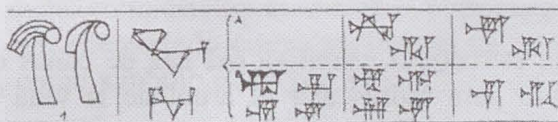


Fig. 13.- Labat: 1988, p. 85, n° 103.

¹³ Así también lo creía James: 1966, p. 166.

¹⁴ En muchas representaciones de la diosa, ni siquiera resulta claro si lo que despinza de sus hombros son mazas o flores, ramas con yemas y racimos de frutos (Colbow: 1991, pp. 97-100).

¹⁵ Andrae: 1933, p. 55.

¹⁶ En efecto, a menudo lo que parece una maza con varios glóbulos es en realidad un árbol de la vida (Kepinski: 1982, vol. 2, pp. 145ss).

¹⁷ Eliade: 1993, pp. 214-5.



Fig. 14.- Sello Jemdet Nasr Kh. VII 260, publicado en OIP 72, Pl. 6, n. 33./ Fig. 15.- Andrae: 1930, p. 56, fig. 48a.

Parece que al menos en el Predinástico, el árbol de la vida representó la capacidad de conceder la abundancia atribuida a Ištar, patrona de los rebaños que eran el sustento de la comunidad. De hecho, el nombre de la diosa parece relacionarse semánticamente con el hebreo *'aštrōt* ("abundancia de ganado")¹⁸. No obstante, en un nivel simbólico aún más hermético, el redil de Ištar podría haber simbolizado el útero de la diosa, y podría haber definido a esta divinidad como principio de toda la creación, ya que del recinto surgen (y quizás simbólicamente nacen) los bovinos, animales que más tarde representarán a los dioses de la tormenta que suelen considerarse consortes de la diosa¹⁹. En efecto, hay quien interpreta la escena en la que animales jóvenes salen del recinto de la diosa como una alusión al nacimiento²⁰. Recordemos además que el relieve de la capilla EV1 de Çatal Hüyük (Fig. 16) en el que la Diosa Madre se coloca en posición de parto sobre tres bucráneos aparentemente da a entender que es ella quien genera al toro²¹.

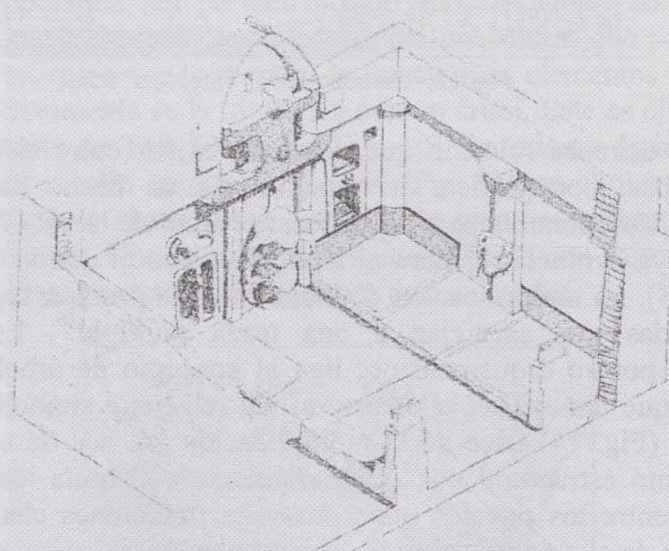


Fig. 16.- Cameron: 1981, p. 8, fig. 4.

La función estructural primitiva del haz de cañas que representa a Ištar y que sirve como modulo para representar el árbol de la vida también podría apoyar esta última hipótesis. Si bien el haz suele aparecer en los sellos del Predinástico a los lados

¹⁸ Krebernik: 1983, p. 31.

¹⁹ Recordemos que el toro, animal doméstico por antonomasia, se usó para arar, y por ello es lógico que los bovinos se asociasen a la fertilidad de las plantas. Ya para finales del Neolítico, el concepto de agricultura se asociaba estrechamente al toro, como demuestra la frecuencia con la que en el arte del IV y III milenio aparecen escenas en las que los bovinos se combinan con espigas de grano (Watanabe: 2002, p. 101).

²⁰ Cool Root: 2002, p. 159.

²¹ Cameron: 1981, p. 8.

del templo o del redil sacro como si de banderines se tratase, su función no era decorativa sino arquitectónica, ya que constituía una jamba. Puede que la elección de la jamba como símbolo de Ištar no sea casual. Las jambas flanquean y dominan las puertas, constituyendo el límite entre dos mundos. Cuando se atraviesa una puerta se cumple simbólicamente un rito de paso²², se muere en un nivel de existencia para cobrar vida en otro, como cuando se nace. Además, la puerta evoca la vagina, que es fuente de vida. Por tanto, empleando como módulo del árbol de la vida un símbolo que evoca la vagina se reconoce a este vegetal como paradigma de la capacidad generativa.

La prueba más evidente de que el árbol de la vida representa la fertilidad es que en la iconografía de Nuzi a menudo es suplantado por un estandarte con una vasija en lo alto, motivo que deriva del bastón o cetro con cabeza de león que se liga a Ištar y Nergal²³. Por si la vasija no bastase para evocar el agua que fecunda la tierra, a veces el mencionado estandarte aparece flanqueado por *lahmū*, criaturas de Enki (Fig. 17).

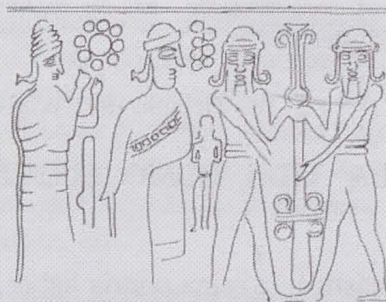


Fig. 17.- Porada: 1979, fig. 8.

Por otro lado, el que la jamba símbolo de Ištar fuese empleada como módulo para el árbol de la vida demuestra que este vegetal también fue concebido como una puerta. De hecho, según la literatura mesopotámica el árbol Kiškānū es vigilado por Ka.hé.gál e Igi.hé.gál, *lahmū* que actúan como porteros de Enki²⁴. Esta imagen del árbol de la vida coincide con la que los pueblos chamánicos tienen del árbol cósmico, que es identificado con el acceso o vía por la que el chamán asciende hasta los cielos o desciende hasta el infierno. El árbol cósmico puede desempeñar esta función de puente entre los tres planos del mundo gracias a que su copa alcanza el cielo, sus raíces el infierno y su tronco se extiende por el mundo habitado por el hombre, que es el plano intermedio. Las fuentes textuales mesopotámicas dotan a dos árboles, el Kiškānū y el Huluppu²⁵, de características típicas del árbol cósmico. El primero de estos vegetales extiende sus raíces a través del Apsū y parece estar habitado por Dumuzi y Šamaš²⁶, que deberían simbolizar respectivamente sus raíces – ubicadas en el infierno – y copa – en el cielo –. El mismo valor simbólico parecen tener en el poema sumerio *Gilgameš, Enkidu y los infiernos*²⁷ (versos 42-3) la serpiente y el Anzū que habitan en las raíces y copa del árbol Huluppu.

Por otro lado, dicha composición confirma el patronazgo de Ištar sobre el árbol Huluppu²⁸, que debe ser interpretado como paradigma de la fecundidad y centro del universo a un tiempo, como símbolo del árbol de la vida y del árbol cósmico. Un sello

²² Gennep: 1986, p. 28 y p. 35.

²³ Porada: 1979, p. 4.

²⁴ *An:Anum* II 299-306 (Litke: 1998, p. 106, lin. 318-26).

²⁵ Haas considera ambos nombres sinónimos (Haas: 1994, p. 145). Ambos árboles son tratados por Haas: 1986 en el capítulo *Der Weltenbaum*, pp. 50-51.

²⁶ Transcripción y traducción en Langdon: 1928, pp. 846-48. Una revisión del texto se puede consultar en Green: 1975, pp. 187-90. Otra traducción al alemán aparece en Haas: 1994, p. 145.

²⁷ Pettinato: 1993, pp. 329-40.

²⁸ Sobre este tema se puede consultar Stuckey: 2001.

acadio procedente de Mari (Fig. 18) podría haber aludido al fragmento en el que la diosa trasplanta el joven árbol (versos 27-39). En esta fuente aparecen dos divinidades femeninas de cuyos cuerpos, que parecen troncos leñosos, despuntan abundantes ramas con hojas. Ambos personajes portan tiaras coronadas con sendas espigas o arbolillos. Una de estas diosas sujeta un pequeño árbol en su mano, mientras la otra aparentemente sostiene un gran recipiente.



Fig. 18.- Mellink: 1992, p. 210, fig. 9.

4. EL ÁRBOL DE LA VIDA COMO ELEMENTO LEGITIMADOR DE LA SOBERANÍA

En la Ur protodinástica, la reina podría haber encarnado ocasionalmente el árbol de la vida con el que se identificaba en este período a la diosa Inanna. Así induce a creerlo la famosa tiara en oro de la reina Pu-abí (aprox. 2600 a. C., es decir Protodinástico IIIa), encontrada en la tumba número 800 del Cementerio Real de Ur (Fig. 19). En esta joya se combinan hojas de árboles con rosáceas, flor símbolo de la diosa. Ataviada de esta guisa, la reina podría haber legitimado en su cargo al soberano, que se proclama esposo de Inanna en las inscripciones reales²⁹. Durante el Protodinástico IIIb (2450-2350 a. C.), Mesannepadda de Ur dice ser el consorte de la diosa. En el mismo período, Eannatum, soberano de Lagaš, afirma haber recibido la soberanía de su ciudad de manos de Inanna, quien se la habría donado en virtud del amor que los unía. Más tarde, hacia el 2220 a. C., el gran Narām-Sîn de Akkad parece perpetuar dicha tradición al emplear el título *mut dInanna* (“esposo de Inanna”)³⁰. Posteriormente Inanna será la “amada esposa” del soberano neosumerio Amar-Sîn y también de Išme-Dagan, rey de la Primera Dinastía de Isin.

La metáfora marital que presenta al soberano como el amado esposo de Inanna sucede a otra más antigua en la que el rey era considerado hijo de una diosa. Durante el Protodinástico IIIa, Mesilim de Kiš se denomina hijo de Ninġursag, y en el Protodinástico IIIb, Eannatum de Lagaš dice ser el vástago de Ninġursag y Ningirsu³¹. La nueva metáfora marital hará caer en el olvido la precedente metáfora de filiación porque, como pone de manifiesto Frymer-Kensky³², crea una mayor intimidad entre el soberano y la diosa, evitando además las connotaciones de inferioridad, dependencia y necesidad de protección por parte del rey que se ligaban a la metáfora de filiación³³. La

²⁹ En estas fuentes es frecuente que se repita la expresión sumeria *dam-ki-ága* (“amado esposo”) o simplemente *dam* (ac. *mutu*, “esposo”). Sobre dichos títulos se puede consultar Kramer: 1985, p. 117.

³⁰ Si bien algunos autores prefieren dotar a este título de un contenido militar traduciéndolo “guerrero de Inanna” (Kienast: 1990, pp. 201-2).

³¹ Sobre el topos que presenta al soberano como hijo de una diosa se puede consultar Hallo: 1987, p. 45-52.

³² Frymer-Kensky: 1992, pp. 61-2.

³³ No obstante, parece que el soberano neosumerio Šulgi instauró un culto oficial centrado en su difunta madre SI.A-tum, que fue considerada una personificación de la diosa Geštinanna (Steinkeller: 1981, pp. 77-78).

metáfora marital hace que el soberano se iguale con los dioses, igualdad que depende de su capacidad de seducir a la diosa Inanna³⁴. La máxima expresión de esta ficción literaria será la hierogamia o matrimonio ritual entre el soberano y una sacerdotisa que representaba a Inanna, ceremonia de la que conservamos testimonios irrefutables en el reino neosumerio de Ur III y en el reino de Isin³⁵, si bien las inscripciones protodinásticas apenas analizadas podrían ser las primeras evidencias escritas de su existencia. Algunos autores incluso interpretan las ofrendas presentadas por el soberano ante Inanna en el famoso jarrón de Uruk como dones nupciales que probarían la práctica de la hierogamia ya hacia el 3000 a. C.³⁶

Según el mito *Inanna y Enki*, Inanna aprovecha el estado de ebriedad del dios para robarle los *me* o principios que rigen el orden del mundo, entre los cuales se encuentran ante todo los símbolos de la realeza, como la corona, el trono o el cetro. Ello explicaría que la prerrogativa de elegir al soberano estuviese en manos de la diosa. Pero además, su presunta relación con Inanna legitima al soberano concediéndole el control sobre la opulencia del país, que depende de la fertilidad de los campos y los rebaños, controlada por la diosa. El mismo teónimo Ištar parece proceder de la raíz ‘-t-r (“ser rico”)³⁷, lo que dice mucho respecto a la naturaleza de Inanna/Ištar. De hecho, En la composición conocida como *Inanna y el Rey*, escrita bajo Iddin-Dagan de Isin hacia el 1900 a. C., se describe la ceremonia del matrimonio sacro y se insta la diosa para que conceda al rey, además del trono, abundancia de ganado, cabras salvajes, pastos, vinos, grano, hortalizas, aguas, pescado, etc.³⁸



Fig. 19.- Reade: 1993, p. 45.

Se deduce que originariamente el árbol de la vida se identificó con una diosa que cedía sus atributos al soberano en virtud de las nupcias celebradas entre ambos. Sin embargo, con el transcurrir del tiempo observamos que el soberano pasa a encarnar personalmente al árbol de la vida. Conservamos un buen número de fuentes textuales

³⁴ Sobre la legitimación del rey mediante su presunta relación marital con Inanna se puede consultar Frymer-Kensky: 1992, pp. 61-4 y sobre todo Westenholz: 2000, pp. 75-89.

³⁵ Conservamos cinco composiciones que narran las bodas sacras. La más antigua fue escrita bajo el reinado de Šulgi, pero la más elaborada, denominada *Inanna y el Rey*, data del reino de Iddin-Dagan de Isin (aprox. 1900 a. C.).

³⁶ Bahrani: 2001, p. 137.

³⁷ A ésta se habría añadido una t infija, produciéndose posteriormente una metátesis entre el infijo y el radical t: /‘attar/ > /‘attar/. Formalmente el nombre de la diosa parece corresponder al adjetivo acadio forma Pitrās (Krebernik: 1983, p. 31).

³⁸ Col. II 4-III 3. Una traducción se puede consultar en ANET, pp. 640-41.

que identifican a los soberanos de la III Dinastía de Ur, divinizados en vida, con diversos tipos de árboles, especialmente con el árbol *mes*³⁹, cuya identificación con el árbol cósmico es corroborada por el *Poema de Erra* (I 49-53), según el cual el árbol *mes* alcanza con sus raíces el fondo del Inframundo y con su copa llega hasta el cielo de Anu. La misma idea aparece en la composición *Enmerkar y el Señor de Aratta* (II 518ss), que compara al soberano Enmerkar con un enorme árbol *mes* que ha crecido a lo alto, uniendo el cielo y la tierra. En su himno D 32-35, Šulgi se identifica con el árbol *ildag*, el árbol *mes*, la palmera datilera y el cedro. El mismo soberano vuelve a ser identificado con el árbol *mes* en su himno F 60. En un himno a Lipit-Itar, el rey alza su cabeza como un brote de cedro (L-I 1, lin. 3). Išme-Dagan se compara con un alto árbol *mes*, un brote de cedro y un brezo (I-D 4, lin. 243; 259-60)⁴⁰. Incluso el mítico soberano Gilgameš podría haber encarnado al árbol cósmico⁴¹. La tradición mesopotámica que identifica al soberano con el árbol cósmico parece estar tan bien arraigada que de ella nos llega testimonio indirecto también a través de las fuentes textuales hebreas. En el *Libro de Daniel* (4:10-22), el profeta interpreta el enorme árbol soñado por Nabucodonosor, cuya copa alcanza el cielo, como una representación del propio soberano.

No obstante, la fuente más famosa que afirma la identidad entre el rey y el árbol de la vida u árbol cósmico no es un texto, sino una de las escenas más conocidas del arte mesopotámico, que consiste en la representación del soberano asirio flanqueado por dos genios alados (Fig. 20). A pesar de haber sido frecuentemente reproducida, el significado de dicha composición, que probablemente tiene un fuerte contenido alegórico, es hermético y su interpretación dista mucho de ser simple. Los genios alados que acompañan al soberano portan sendos cubos y sostienen objetos que asemejan a una piña. A menudo estos elementos han sido identificados con el *banduddû* y el *mullilu*, el cubo e hisopo para las aspersiones con función purificadora que conocemos a través de textos de contenido mágico-religioso. Sin embargo, no parece que la escena mencionada evoque simplemente la purificación del soberano. Otra escena típica de los relieves asirios en la que los mismos genios alados flanquean un árbol estilizado (Fig. 21) induce a creer que el soberano asirio se identificó con un árbol. También en este caso, los genios portan cubos y sostienen en una de sus manos el objeto con forma de piña. Dicho objeto se parece mucho a las inflorescencias masculinas de la palmera⁴², por lo que parece lícito deducir que los genios alados fueron immortalizados mientras practicaban la polinización artificial⁴³. Esta hipótesis exige una lectura alegórica de la escena en la que los genios flanquean al soberano, sobre el que la polinización no puede tener una función práctica. Polinizar al rey puede haberle dotado metafóricamente de la misma abundancia que la polinización artificial genera en las plantaciones de palmeras. Pero además, representar al rey como objeto de una práctica que se realiza sobre las palmeras ayuda a identificar al soberano con un árbol, vegetal al que efectivamente suplanta en la escena⁴⁴.

³⁹ Árbol no identificado que no aparece nunca en las listas de importaciones y que se usaba frecuentemente para fabricar muebles (CAD M/2, p. 34b).

⁴⁰ Kramer: 1974, pp. 172.

⁴¹ Parpola propone que las diversas escrituras del nombre Gilgameš identifiquen al héroe con un árbol (Parpola: 1998, p. 220-25). Pero el nombre del héroe pudo haber significado “el que corta el árbol”, revelando que el episodio del Bosque del Cedro constituyó el acontecimiento principal del *Ciclo de Gilgameš* (Saporetti: 2001, p. 19).

⁴² Porter: 2003, p. 15.

⁴³ El primero que relacionó la escena en cuestión con la práctica de la polinización artificial fue E. B. Tylor (Tylor: 1890, pp. 383-93). Sobre los autores favorables y contrarios a dicha teoría se puede consultar Porter: 2003, p. 13.

⁴⁴ Parpola: 1993, p. 167.

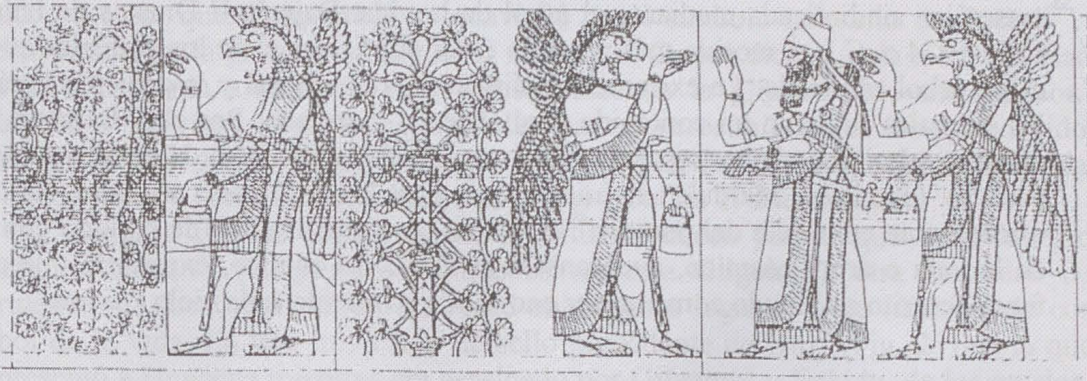


Fig. 20.- Parpola: 1993, p. 166, fig. 4.



Fig. 21.- Matthiae: 1996, Pl. 3.6.

La estrategia de legitimación de la monarquía que gira en torno al árbol de la vida u árbol cósmico parece cambiar radicalmente de contenido. El soberano pasa a encarnar al árbol por antonomasia gracias a su identificación con el dios que este vegetal representa⁴⁵. El rey se convierte en el representante sobre la Tierra del dios que encarna el árbol de la vida⁴⁶. Ello exige un cambio de sexo en el patrón del árbol, que originariamente parece haber sido Inanna/Ištar. El árbol de la vida que aparece en los ortostatos de los palacios asirios del I milenio ya no simboliza a Ištar sino a Aššur⁴⁷, heredero de a figura divina de Ninurta⁴⁸. De hecho, sobre dicho árbol suele aparecer el dios protector del imperio dentro de un disco alado (Fig. 21).

Aššur encarnaba ya al árbol de la vida en un relieve monumental de la segunda mitad del II milenio procedente del templo del dios en la ciudad homónima (Fig. 22). Esta pieza reproduce el esquema clásico en el que dos cápridos se alimentan de las ramas que les ofrece el protagonista. Pero Aššur no parece ser la primera divinidad

⁴⁵ Que el árbol cósmico se identifica físicamente con un dios parece quedar claro en un fragmento del *Poema de Erra* (I 49-53) en el que Marduk se dirige a este dios para preguntarle dónde está el árbol sagrado cuyas raíces se hunden en el Infierno y cuya copa alcanza del cielo, que es “carne de los dioses”, es decir que se encarna en un dios.

⁴⁶ Según Parpola la perfección espiritual del soberano, necesaria para poder ocupar el lugar del dios, se simboliza mediante el árbol (Parpola: 2001, p. 187).

⁴⁷ Sin embargo, Lambert piensa que el árbol de la vida asirio presente en las escenas de polinización no simbolizó a ninguna divinidad en particular, sino simplemente un principio de fertilidad y bienestar que en Mesopotamia se expresaba mediante el término *mešrû*. Curiosamente, un nombre poético de la palmera fue *iš mašrê* (Ahw II, p. 629b), por lo que Lambert deduce que el árbol asirio es paragonable a la *bona Fortuna* romana (Lambert: 1985, p. 438).

⁴⁸ Cuando Aššur se convirtió en dios supremo del imperio asirio, incorporó a su figura rasgos propios de Ninurta, como antes lo había hecho Marduk al convertirse en jefe del panteón babilonio (Watanabe: 2002, p. 140).

masculina simbolizada mediante el árbol de la vida. Bajo la II Dinasta de Isin (aprox. 1156-1024 a. C.), el motivo más repetido en la glíptica es el de los animales que comen de un árbol estilizado. La extrema simplificación del vegetal y la posición heráldica de los animales sugieren un contenido simbólico de la escena. Por ello, Lambert propone que este árbol pudo haber representado a un dios de la tormenta, Ninurta o Adad, con el cual se identificó Marduk, divinidad que con la II Dinasta de Isin se convirtió oficialmente en el jefe del panteón⁴⁹. Además, la identificación de Ninurta con el árbol de la vida o árbol cósmico, que constituye el eje del mundo, explicaría que este dios fuese descrito a menudo como un ser enorme cuyo cuerpo unía cielo y tierra⁵⁰.



Fig. 22.- Green: 1997, p. 80, fig. 63.

Efectivamente, conservamos fuentes textuales que identifican a Ninurta con diversos árboles que según Annus representarían al árbol cósmico⁵¹. En el *Lugal.e* (188-89), Ninurta es un cedro cuyas raíces se extienden por el Apsû. El mismo dios es un árbol *mes* en el *Lugal.e* (310) y en sendos himnos Tigi en favor de la vida de Šū-Sîn⁵² y de Šulgi de Ur⁵³. También Nergal, que se identifica con Ninurta⁵⁴, es patrón de diversos tipos de árboles en la lista divina KAV 63 III 16-18⁵⁵, que le describe como señor del tamarisco (^dlugal-^{giš}šinig), señor del chopo del Éufrates (^dlugal-^{giš}asal_x) y señor de la palmera datilera (^dlugal-^{giš}gišimmar).

Por otro lado, en ámbito sirio, donde en la glíptica era común la representación del dios de la tormenta Ḫadad a lomos de un toro, su animal símbolo, el surgimiento del arte mitannio a mitad del II milenio y la consecuente crisis progresiva del arte sirio provocaron la desaparición de la representación clásica de Ḫadad. Al mismo tiempo, el árbol estilizado empezó a aparecer por doquier en la iconografía de la zona, lo que

⁴⁹ Lambert: 1985, p. 437.

⁵⁰ Un epíteto atribuido frecuentemente a Ninurta es *šurbû* ("gigantesco"). En el *Lugal.e* (75) se dice que el dios toca el cielo. De hecho, en el sello de Gudea, el protector del soberano (Ningirsu, el Ninurta local de Lagaš) tiene un "tamaño como el cielo y la tierra" (*Cilindro A*, v 13).

⁵¹ Annus: 2002, pp. 158-59.

⁵² Sjöberg: 1976, p. 416, lin 92.

⁵³ Annus: 2002, p. 157.

⁵⁴ En una lista de divinidades paleobabilonia procedente de Ur (UET 6/2, texto 412, lin. 11), Nergal aparece en el mismo grupo que Ningirsu, el Ninurta de Lagaš.

⁵⁵ Weidner: 1924, p. 72: 13-16. Ver también Weiher: 1971, p. 88 y CAD Š, p. 110a.

induce a creer que dicho árbol se convirtió en el símbolo mitannio de Teššub⁵⁶. Lo cierto es que en la primera mitad del II milenio a. C., los dioses de la tormenta Hadad, Ba'al y Tarhunta a menudo son representados en la glíptica sirio-anatolia con un arbolillo o una rama en su mano. Por ello, parece verosímil que el árbol haya sido un atributo de los dioses de la tormenta en el arte sirio, mientras dichas divinidades debieron pasar a identificarse totalmente con el árbol en el arte mitannio.

Algunas fuentes iconográficas y textuales hacen pensar que también el dios elamita Humban⁵⁷ (el Huwawa al que se enfrenta Gilgameš), otra divinidad de la tormenta que fue venerada junto a Adad en diversos lugares⁵⁸, fue identificado con el árbol de la vida. En una impresión de sello procedente de Nuzi (Fig. 23) en la que se representó a Huwawa mientras era asesinado por Gilgameš y Enkidu, de los muslos del guardián del Bosque del Cedro despuntan aros similares a los empleados a menudo como módulo del árbol de la vida, que parecen tener su origen en el haz de cañas de Ištar. De la naturaleza vegetal de Huwawa parece haber quedado también una huella textual en la denominada versión A del poema sumerio *Gilgameš y Huwawa*. En esta composición, los ciudadanos de Uruk acompañan a su rey hasta el Bosque del Cedro, donde arrancan ramas del infortunado Huwawa⁵⁹.

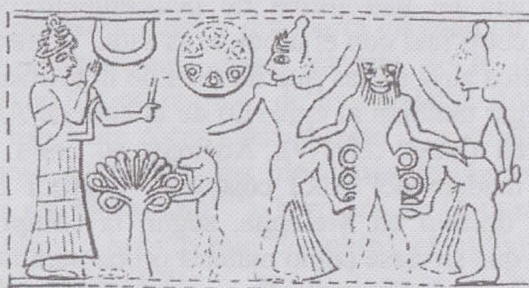


Fig. 23.- Kantar: 1962, p. 11, fig. 19ª.

Puede que el proceso de identificación del árbol de la vida con una divinidad masculina empezase a insinuarse en el pensamiento mesopotámico a través de las ceremonias de hierogamia. En una composición que describe las bodas sacras entre Inanna y Dumuzi, la diosa pide a su amado que are su vulva, e inmediatamente después, el poema describe el florecimiento de la naturaleza y menciona que junto al rey se alza el “emergente cedro”⁶⁰, quizás una metáfora para referirse al falo del amado de Inanna⁶¹. Esta hipótesis podría verse avalada por un sello predinástico (Fig. 24) en el que una rama de un árbol cuajado de yemas sugiere el falo erguido de un individuo desnudo. Además, diversos textos identifican a Dumuzi, el amante de Inanna, con un cedro⁶².

⁵⁶ Lambert: 1985, p. 435.

⁵⁷ Sobre esta divinidad se puede consultar RIA 4, pp. 530a-553b y Shwemer: 2001, pp. 200-210.

⁵⁸ Koch: 1995, p. 1968b. En la tablilla de Yale del *Ciclo de Gilgameš*, Huwawa se relaciona con Wêr y con Adad (III, verso 130-35. Traducción en George: 1999, p. 109). Además, en la misma tablilla se dice que la voz de Huwawa era el diluvio (III, verso 110. Traducción en George: 1999, p. 109).

⁵⁹ Líneas 145-48. Traducción en George: 1999, p. 156. Los compañeros del héroe cortan las ramas (PA) de los *melemmū* del guardián del bosque. Pero PA no sólo significa *aru* (“rama”), sino también *kappu* (“ala”). Sobre el paso ver también Ellis: 1981-82, p. 124, nota 2.

⁶⁰ Kramer: 1969, p. 59.

⁶¹ Watanabe: 2002, p. 106.

⁶² Witzel: 1935, 12, verso 140; p. 20, verso 246; p. 28, verso 5; p. 30, verso 29 y p. 214 B 2-6.



Fig. 24.- Legrain: 1936, Pl. 17, n° 322.

Finalmente, en los relieves asirios, existe una marcada comunión entre el árbol de la vida y el soberano. El rey participa de la naturaleza del vegetal al que suplanta en algunas escenas de polinización y comparte sus poderes. Verosímilmente, con la polinización los genios transfieren las virtudes del árbol del que proceden las inflorescencias al rey, convirtiéndolo en el *etlum gitmālum* u “hombre perfecto”. Mediante la polinización, el soberano participa de la esencia divina⁶³. Pero la comunión entre la naturaleza del árbol y la del soberano se revela también en otros detalles que podrían ser herencia de una forma de pensamiento chamánico, como la aparente identificación del cetro real con el árbol de la vida⁶⁴, que pudo haberse inspirado en las escenas de la glíptica siria en las que un dios de la tormenta sostiene un arbolillo en su mano, y que da lugar también al episodio de la vara de Arón que florece por ser éste el elegido de Yahweh (Num. 17:1-9). Además, se creía que el trono del rey estaba fabricado con la madera del árbol cósmico⁶⁵ o árbol *mes*, para el que Enki había establecido como destino en Meluhha, según la composición *Enki y el Orden del Mundo* (II 221ss), que sirviese como materia prima para la fabricación de los tronos que habían de albergar los palacios reales⁶⁶.

Que la identificación entre el árbol cósmico y el soberano forma parte de una bien calculada política de legitimación resulta especialmente claro en el I milenio. En el palacio Noroeste de Asurnasirpal II (883-859 a. C.) en Nimrud, el árbol de la vida fue representado más de 400 veces y las escenas que representan la polinización del mismo se condensaron en el corazón de la construcción, en las dependencias reales. En la habitación I el árbol aparece representado 96 veces. En la sala del trono, la escena en la que el soberano substituye al árbol que es polinizado aparece en puntos especialmente estratégicos, de frente a la entrada y tras del trono (Fig. 25), por lo que se convierte en lo primero que el visitante observa y en el punto focal de la sala⁶⁷.

⁶³ Sobre la consustancialidad entre la naturaleza espiritual del dios que se identifica con el árbol cósmico y la del rey, doctrina que parece dejar su huella en el pensamiento católico a través del concilio de Nicea, que afirma la participación de Jesús en la misma substancia del Padre, ver Parpola: 1999.

⁶⁴ Widengren: 1951, pp. 28-32.

⁶⁵ Annus: 2002, p. 158.

⁶⁶ Es común que el chamán posea objetos fabricados con la madera del árbol cósmico, como el bastón chamánico (Eliade: 1993, p. 151) o el tambor (Eliade: 1993, p. 145), lo que le permite viajar a través de este vegetal hacia el cielo o el infierno.

⁶⁷ Porter: 2003, pp. 11-12.

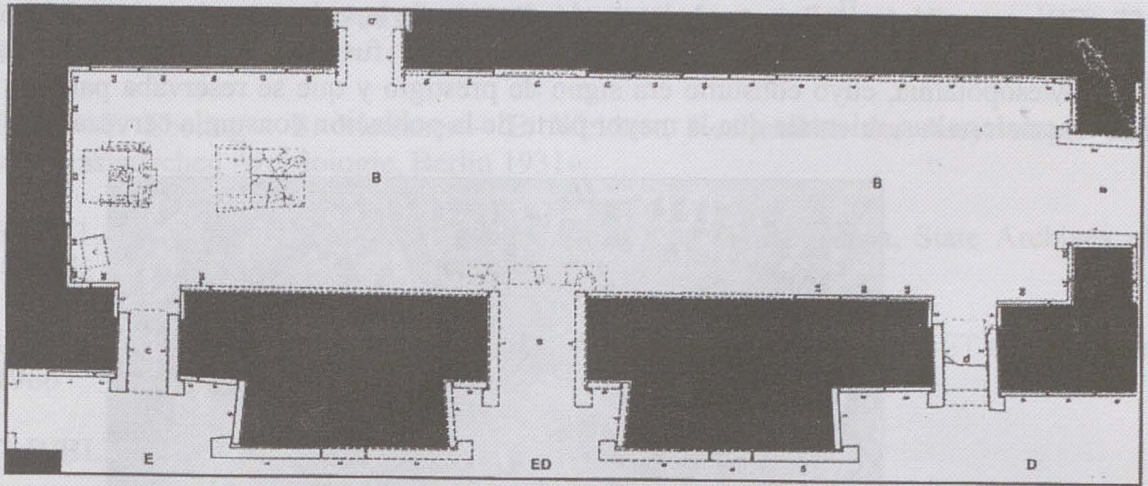


Fig. 25.- Porter: 2003, p. 91, fig. 4.

En el arte monumental asirio, también la vid y el vino se convierten en paradigma de fertilidad y opulencia, parangonándose con el árbol de la vida⁶⁸. Una escena en la que el rey descansa junto a una parra cargada de uva (Fig.26) legitima al soberano en su cargo presentándole como garante de la fertilidad. Si bien dicha fertilidad pudo proceder en último término de Inanna/Ištar, divinidad que podría haber encarnado la vid. Esta hipótesis cobra consistencia si aceptamos la posibilidad, nada remota, de que Geštinanna haya sido una hipóstasis de Inanna/Ištar. El nombre de la diosa Geštinanna (“vino del cielo / An”⁶⁹), hermana de Dumuzi⁷⁰, demuestra que se la consideró patrona del vino⁷¹, bebida que desinhibe al individuo y libera el instinto sexual, del que es patrona Inanna/Ištar.

No cabe duda de que en el pensamiento mesopotámico también la vid evocó el árbol de la vida, de hecho el ideograma Geštin (“vino”) se descompone en los signos giš + tin, es decir “árbol + vida”⁷². Efectivamente, la vid y su fruto comparten diversos rasgos con el árbol de la vida. El árbol de la vida, por ejemplo, simboliza la eterna resurrección de la naturaleza, también evocada por el retoñar anual de la vid, que renace de un tronco aparentemente seco, y por la fermentación de la uva, que en vez de pudrirse se convierte en mosto⁷³. Además, el vino parece ofrecer la resurrección a quien lo consume, ya que la ebriedad se puede parangonar con una especie de muerte pasajera⁷⁴. Por el mismo motivo, el vino se convierte, como el árbol cósmico chamánico, en una puerta de ingreso hacia el mundo ultraterreno, ya que permite el contacto con los muertos y con los dioses⁷⁵. Finalmente, el vino se identificó con la sangre⁷⁶, por lo que puede que se le concediesen propiedades regenerativas y

⁶⁸ Sobre la vid en la iconografía e ideología asiria Stronach: 1996, pp. 175-95.

⁶⁹ Lambert: 1990, p. 300.

⁷⁰ Según *El Sueño de Dumuzi* (Bottéro-Kramer: 1992, p. 314-25) y otro poema en el que Inanna llora la muerte de Dumuzi (Bottéro-Kramer: 1991, pp. 329-32).

⁷¹ Es posible que también el topónimo de Karanā, ciudad de la que era patrona Geštinanna, evocase la actividad de producción de vino (Finet: 1974-77, p. 122).

⁷² Tampoco parece casual que Geštinanna fuese la esposa de Ningišzida (“señor (del) árbol verdadero” o “señor árbol de vida”, según los signos ZI y DA se entiendan como elementos de una misma palabra o no), un dios cuyo segundo nombre era Gišbanda, es decir “Joven árbol”.

⁷³ Zamora: 2000, p. 506, nota 1.

⁷⁴ Ninkasi / Siris, patrona de la cerveza, aparece asociada a Erragal, dios del Inframundo (RIA 9, p. 444b). Siris aparece también relacionada con Ningišzida en *Maqlû* VII 11 (RIA 9, p. 443b).

⁷⁵ El efecto del alcohol se debió interpretar como una posesión. Por ejemplo, en Jeremías 23:9 se compara la resaca con el estado en el que queda el profeta por causa de Yahweh. En Mari, esta bebida se usó excepcionalmente para provocar trances o visiones proféticas (Durand: 1995, pp. 328-29 y Durand: 1982, pp. 43-50).

⁷⁶ AHw I, p. 158b, 5.

rejuvenecedoras⁷⁷. Por otro lado, en la elección de la vid como símbolo del árbol de la vida pudo tener un cierto peso el que el vino fuese un bien de lujo escaso en Mesopotamia, cuyo consumo era signo de prestigio y que se reservaba para las clases sociales altas, mientras que la mayor parte de la población consumía cerveza⁷⁸.



Fig. 26.- Matthiae: 1996, fig. 9.16.

5. CONCLUSIÓN

De lo hasta aquí expuesto podemos extraer dos conclusiones principales. La primera es que en las fuentes textuales e iconográficas mesopotámicas, diversas especies vegetales simbolizan el árbol de la vida, planta mítica que representa la regeneración y la opulencia, pero cuyo contenido simbólico se fusiona en esta región del mundo con el que las comunidades chamánicas conceden al árbol cósmico que pone en contacto cielo, tierra e infierno. La segunda es que el árbol de la vida probablemente representó primero a una diosa, verosímilmente Inanna/Ištar, aunque con el paso del tiempo, diversos dioses de la tormenta, a menudo considerados sus esposos, usurparon dicho símbolo. Sus yemas, antaño suaves y femeninas, tornáronse rudas y viriles, como las de las manos que sostenían las riendas del estado.

6. ABREVIATURAS

AHw = Soden W. von, Akkadisches Handwörterbuch, vol. I-III, Wiesbaden 1958-81

ANET = B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Related to the Old Testament, Princeton 1969

CAD = I. J. Gelb - E. Reiner - M. Civil, et al., The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago 1956-

⁷⁷ Zamora: 2000, pp. 600-601.

⁷⁸ Aunque las tablillas sumerias demuestran que el vino se cultivaba en Lagaš ya en el siglo XXIV a. C., y las evidencias arqueológicas confirman que la domesticación del vino en Mesopotamia data al menos del IV milenio (Powell: 1996, p. 101), la vid creció espontáneamente sólo en la Mesopotamia del norte, y únicamente Mari y Asiria cultivaron intensivamente esta planta.

OIP 72 = H. Frankfort, Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region, OIP 72, Chicago 1955

RIA = E. Ebeling - B. Meissner - E. Weidner, Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie, Berlin 1931-

SAA 3 = A. Livingstone, Court Poetry and Literary Miscellanea, State Archives of Assyria 3, Helsinki 1989

UET 6/2 = C. J. Gadd - S. N. Kramer, Literary and Religious Texts, UET 6/2, Londres 1966

7. BIBLIOGRAFÍA

Al-Gailani Werr (ed.), L., Old Babylonian Cylinder Seals from the Hamrin, Edubba 2, Londres 1992.

Amiet, P., La Glyptique Mésopotamienne Archaique, París 1980.

Andrae, W., Das Gotteshaus und die Urformen des Bauens im alten Orient, Leipzig 1930.

Annus, A., T., The God Ninurta in the Mythology and Royal Ideology of Ancient Mesopotamia, SAAS 14, Helsinki 2002.

Bahrani, Z., Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia, Londres-New York 2001.

Bottéro, J. - Kramer, S. N., Uomini e dei della Mesopotamia, Turín 1992.

Bottéro, J. - Stève M-J., La Mesopotamia: dalla Scrittura all'archeologia, Milán 1994.

Cameron, D. O., Symbols of Birth and Death in the Neolithic Era, Londres 1981.

Colbow, G., Die kriegerische Ištar: zu den Erscheinungsformen bewaffneter Gottheiten zwischen der Mitte des 3. und der Mitte des 2. Jahrtausends, MVS, Bd 8, München 1991.

Cool Root, M., Animals in the Art of Ancient Iran, en A History of the Animals World in the Ancient Near East, B. J. Collins ed., HdO/1 64, Brill 2002.

Durand, J- M, La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari, en G. del Olmo Lete (ed.), Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/1: Semitas occidentales (Ebla, Mari), Sabadell 1995, pp. 125-532.

Durand, J-M., In vino veritas, RA 76 (1982), pp. 43-50.

Eliade, M., El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis, Mexico D F 1993.

Ellis, M. deJong, Gilgamesh Approach to Huwawa: A new text, AfO 28 (1981/82), pp. 123-31.

Finet, A., Le Vin a Mari, AfO 25 (1974-77), pp. 122-31.

Frankfort, H., *Cylinder Seals*, Londres 1939.

Frymer-Kensky, T., *In the Wake of the Goddesses: women, culture and biblical transformations of pagan myth*, New York 1992.

Gennep, A. van, *Los Ritos de Paso*, Madrid 1986.

George, A., *The Epic of Gilgamesh*, New York 1999.

Green, M. W., *Eridu in Sumerian Literature*, dissertation Chicago 1975.

Green, A., *Myths in Mesopotamian Art*, en *Sumerian Gods and their Representations*, Sumerian Gods and their Representations, I. L. Finkel - M. J. Geller (ed), Cuneiform Monographs, Groningen 1997, pp. 135-58.

Haas, V., *Geshichte der hethitischen Religion*, Leiden-New York-Köln 1994.

Hallo, W. W., *The Birth of Kings*, en *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Marks, J.H. - Good, R.M. eds., Guilford. 1987, pp. 45-52.

Ikeda, Y., *Because their Shade is Good: Asherah in the Israelite Region*, en E. Matsushima (ed.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East*, Heidelberg 1993, pp. 56-80.

James, E. O., *The tree of life : an archaeological study*, Leiden 1966.

Keel, O., *Goddesses and trees. New moon and Yahweh*, *Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible*, Sheffield 1998.

Kienast, B., *Narāmsîn mut ^dInanna*, *Or* Ns 59 (1990), pp. 196-206.

Koch, H., *Theology and Worship in Elam and Achaemenid Iran*, en *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3, New York 1995, pp. 1959-69.

Kramer, S. N., *The sacred marriage rite: aspects of faith, myth and ritual in ancient Sumer*, Indiana 1969.

Kramer, S. N., *BM 236311 Bread for Enlil, Sex for Inanna*, *Or* 54 (1985), pp. 117-132.

Kramer, S. N., *Kingship in Sumer and Akkad: The Ideal King*, en P. Garelli ed., *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation*, CRRAI 19, Paris 1974, pp. 163-176.

Krebernig, M., *Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar)*, *ZA* 73 (1983), pp. 1-66.

Labat, R., *Manuel d'Épigraphie Akkadienne*, Paris 1988.

Lambert, W. G., *Trees, Snakes and Gods in Ancient Syria and Anatolia*, *BSOAS* 48 (1985), pp. 435-451.

Lambert, W. G., *A New Babylonian Descent to the Netherworld*, en W. Moran, T. Abusch y al. (ed.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of HSS 37*, Atlanta 1990, pp. 289-300.

Langdon, S., The Legend of the Kiškanu, JRAS (1928), pp. 843-48.

Legrain, L., Ur Excavations: vol. III: Archaic seal-impressions, Oxford 1936.

Litke, R. L., A Reconstruction of the Assyro-Babylonian God-Lists An: A-nu-um and An-anu ša amli, TBC III, New Haven 1998.

Matthiae, P., Il sovrano e l'opera: arte e potere nella Mesopotamia antica, Roma-Bari 1994.

Matthiae, P., L'Arte degli Assiri: Cultura e forma del rilievo storico, Roma-Bari 1996.

Porter, B. N., Trees, Kings, and Politics: Studies in Assyrian Iconography, Orbis Biblicus et Orientalis 197, Göttingen 2003.

Porada, E., Remarks on Mittanian (Hurrian) and Middle Assyrian Glyptic Art, Akkadica 13 (1979), pp. 2-15.

Powell, M. A., Wine and vine in Ancient Mesopotamia, en The Origins and Ancient History of Wine, ed. P. E. McGovern - S. J. Fleming - S. H. Katz, Food and Nutrition in History and Anthropology 11, Amsterdam 1996, pp. 97-122.

Parrot, A., Le Musée du Louvre et la Bible, Cahiers d'Archéologie Biblique 9, Neuchâtel-Paris 1957.

Parpola, S., The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy, JNES 52 (1993), pp. 161-208.

Parpola, S., The Esoteric Meaning of the Name of Gilgamesh, en J. Prosecký, Intellectual life of the ancient Near East, Praga 1998, pp. 315-329.

Parpola, Simo, Sons of God: The ideology of Assyrian Kingship, Archaeology Odyssey Archives 2/5, (1999), pp. 16-27.

Pettinato, G., La Saga di Gilgamesh, Milán 1993.

Porada, E., Remarks on Mittanian (Hurrian) and Middle Assyrian Glyptic Art, Akkadica 13 (1979), pp. 2-15.

Reade, J., Mesopotamia, Londres 1993.

Saporetti, C., Il Gilgamesh : L'epopea del più noto personaggio della letteratura sumero-babilonese nell'ultima traduzione effettuata dall'originale cuneiforme delle dodici tavole rinvenute nella Biblioteca del re Assurbanipal (VII secolo) a Ninive, Milano 2001.

Sjöberg, A. W., Hymns to Ninurta with Prayers for Šū-Sîn of Ur and Būr-Sîn of Isin, en Baary L. Eichler - Jane W. Heimerdinger - Ake W. Sjöberg ed., Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer, AOAT 25, Neukirchen-Vluyn 1976, pp. 411-426.

Steinkeller, P., More on the Ur III Royal Wives, Acta Sumerologica 3 (1981), pp. 77-92.

Stuckey, J. H., The Great Goddesses of the Levant, CSMS 37 (2002), pp. 27-48.

Stronach. D., The Imagery of the Wine Bowl: Wine in Assyria in the Early First Millennium B. C., en P. E. McGovern – S. J. Fleming – S. H. Katz (ed.), The Origins and Ancient History of Wine, Food and Nutrition in History and Anthropology 11, Amsterdam 1996, pp. 175-95.

Stuckey, J. H., Inanna and the Huluppu Tree: An ancient mesopotamian narrative of goddess demotion, en Feminist Poetics of the Sacred: creative suspicions, F. Devlin-Glass y McCredden, L. ed., Oxford 2001, pp. 91-105.

Tylor, E. B., The Winged Figures of the Assyrian and other Ancient Monuments, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 12 (1890), p. 383-93.

Watanabe, C. E., Animal Symbolism in Mesopotamia: a textual approach, WOO 1, Viena 2002.

Weidner, E. F., Altbabylonische Götterlisten, AfO 2 (1924), pp. 1-18.

Weiher, E. von, Der babylonische Gott Nergal, AOAT 11, Neukirchen-Vluyn 1971.

Westenholz, Joan Goodnick (2000) King by Love of Inanna - an image of female empowerment?, en Nin: Journal of Gender Studies in Antiquity 1 (2000), pp. 75-89.

Widengren, G., The King and the Tree of Life in Ancient Eastern Religion, Upsala 1951.

Wilson, L. S., The Serpent Symbol in the Ancient Near East, Lanham (Maryland) 2001.

Witzel, P. M., Tammuz-Liturgien und Verwandtes, An Or 10 (1935).

Wooley, L. - Moorey, P.R.S., Ur 'of the Chaldees'. Herbert Press Limited, Londres 1982.

Xella, P., La terra di Baal, Roma 1984.

Zamora, J. A., La Vid y el Vino en Úgarit, Banco de Datos Filológicos Semíticos Noroccidentales 6, Madrid 2000.