

NERGAL Y LA DEIDAD DEL FRISO DEL «BANQUETE INFERNAL» DE POZO MORO

NERGAL AND THE DOUBLE DEITY ON THE FRIEZE OF THE UNDERWORLD FEAST FROM POZO MORO

FERNANDO LÓPEZ PARDO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Preside la escena del Banquete infernal del monumento orientalizante de Pozo Moro una figura entronizada con cuerpo humano y dos cabezas animales idénticas y superpuestas. Se propone identificarla con una deidad asimilable a Nergal con su gemelo Erra, o sus correspondientes Lugal-irra y Meslamta-ea, señores del Inframundo. Aunque su culto se extendió por Siria y el entorno de Fenicia, especialmente en Samaria, es el Alto Éufrates donde parece concentrarse un sorprendente conjunto de indicios que permitirían precisar que fue allí donde se gestó la idea o la imagen que vemos finalmente plasmada en Pozo Moro: la implantación en la zona del culto de Nergal; especial proximidad en cuanto a los elementos iconográficos de origen neohitita que aparecen en los frisos de Pozo Moro; frecuencia de las representaciones de seres híbridos en su relivaria y la constatación de iconografía de seres híbridos devorando humanos que encuentran su reflejo en el Banquete infernal; permanencia en la zona de comunidades fenicias aún en el siglo VII a.C., etc. Es posible que el proceso de transferencia se hubiera realizado a través del culto de alguna deidad fenicia relacionada con el Inframundo, pero no contamos con indicios que permitan precisar de cual pudo tratarse.

SUMMARY

An enthroned figure with human body and two identical and superposed animal heads rules the scene called Underworld Feast from Pozo Moro's Orientalizing monument. Identification of this figure with a deity assimilated with Nergal and his twin, Erra, or their corresponding Lugal-irra and Meslamta-ea, Lords of the Underworld, is proposed. Though their cult spread through Syria and the Phoenician environment, especially in Samaria, it is in the Upper Euphrates where there seems to be a concentration of a surprising amount of clues that would allow us to specify that it was there that the idea or the image that we finally see shown in Pozo Moro was conceived: the implantation of Nergal's cult in the zone; the special proximity of the iconographic elements of Neohittite origin that can be seen at the Pozo Moro friezes; the frequency of the representation of Hybrid beings devouring humans that find their reflection in the Underworld Feast; the permanence in the zone of Phoenician communities still in the 7th century B.C., etc. It is possible that the transference process took place through a Phoenician deity related to the Underworld, but we do not have enough clues to specify which one it could be.

PALABRAS CLAVE: Pozo Moro, Escena del Banquete infernal, Influencia neohitita en la relivaria ibérica, Nergal y Erra, Lugal-irra y Meslamta-ea.

KEY WORDS: Pozo Moro, Underworld Feast Scene, Neohittite influence in Iberian reliefs, Nergal and Erra, Lugal-irra and Meslamta-ea.

BANQUETE INFERNAL*

Entre los frisos del monumento de Pozo Moro el relieve que pertenece al lado Este es sin duda el más complejo de todos y el más difícil de escrutar. Las distintas interpretaciones que se han ofrecido del mismo han dado lugar también a diferentes denominaciones del panel: Escena de banquete, Banquete infernal, Ritual de cocimiento, Escena monstruosa, Escena de sacrificio¹ *Cannibalistic relief*² (Fig. 1). En casi todas ellas se insiste en su carácter infernal, aspecto sobre el que ya mostramos nuestro acuerdo (López Pardo 2006: 145-146). Las explicaciones concretas han sido por lo general muy sugestivas a pesar de la ausencia de precedentes iconográficos de la escena tanto en la Península Ibérica como en todo el Mediterráneo y Levante. Así, José María Blázquez identificó al personaje entronizado junto a los demás del relieve con unos guardianes de la muerte: genios, *daimones* o dioses en un banquete de ultratumba, o bien un mito oriental de carácter infernal quizás relacionado con sacrificios humanos infantiles³. Más recientemente lo ha considerado como una reelaboración del mito de

* Buena parte de este trabajo ha sido realizado gracias a una beca de estancia en el *Deutsches Archäologisches Institut* de Berlín en julio de 2008.

¹ Madrigal Belinchón 1995: 14; Castelo Ruano 1995: 63.

² Brown 1991: 70.

³ Blázquez 1979: 165; Id. 1999: 52.



Figura 1. Relieve de Pozo Moro (Foto DAI).

Kronos devorando a sus hijos⁴. También relevante por enfatizar su carácter infernal es la propuesta de Martín Almagro Gorbea (1993-1994: 114), pues considera que la divinidad representada sería asimilable a alguna de las deidades telúricas de la mitología oriental, Moloch, Kumarbi-Kronos o Tártaro.

Heider (1985: 189-192) siguiendo a Ch. Kennedy en un trabajo en su momento inédito y coincidiendo en parte con una de las primeras propuestas de J.M. Blázquez, lo vio como una escena de canibalismo protagonizada por una deidad ctónica, escena que de alguna manera sería un reflejo de un sacrificio infantil practicado por los antiguos semitas. Aunque la primera parte de la propuesta parece plenamente asumible, la posible conexión con los sacrificios infantiles parece más improbable, pues nada indica que el *molk* fuera un rito relacionado con alimentar a un dios infernal⁵. La hipótesis, al no con-

tar con ningún precedente mitológico ni iconográfico oriental se apoyaría exclusivamente en el menor tamaño de los dos humanos desmembrados con respecto a las deidades infernales, que doblarían en estatura a aquellos, y que por lo tanto podrían ser imaginados como niños. Aunque, efectivamente a partir del tamaño de la cabeza y de las piernas se puede señalar que ambos son la mitad de altos que los dioses y genios infernales, esa misma desproporción es la que corresponde al jabalí colocado sobre la mesa del dios entronizado, representado aproximadamente a la mitad de tamaño, igual que los humanos. Esta tradición iconográfica de representar a diferente escala dioses por un lado y animales y humanos por otro, profusamente documentada en el Próximo Oriente, está perfectamente registrada en los relieves neohititas cuyo estilo sirvió de fuente de inspiración a los frisos de Pozo Moro⁶. Entre otros

⁴ Blázquez 1998-1999: 115; Id. 2001: 205-206.

⁵ Tampoco es considerada por Brown (1991: 72) por la ausencia de indicios que relacionen los sacrificios del *tophet* con canibalismo divino, así como por el carácter mitológico de los demás relieves del monumento que al ser de carácter funerario excluye una relación directa con dicho ritual.

⁶ En el friso del Dendróforo de Pozo Moro esa diferencia de tamaño se aprecia entre el personaje divino portador del árbol y los tres pequeños personajes que con horquillas ayudan a llevarlo (López Pardo 2006: 81); La cuestión del estilo la retomaremos sucintamente después. Distintos investigadores han convenido en la existencia de este fondo neohitita en



Figura 2. Dios luchando con un león, Karatepe (Çambel, Özyac 2003: Nvr 6 7).

ejemplos de Karatepe, un oso rampante ante una divinidad alcanza sólo la mitad del volumen del dios y en otro ejemplo el dios que levanta un león por los cuartos traseros es el doble de grande que el animal (Çambel; Özyac 2003: Nvr 4; Nkl 6; Nvr 6.7) (Fig. 2). El equilibrio de tamaño nos lo ofrecen en el mismo conjunto relivario de Karatepe las escenas donde aparecen humanos portando ofrendas de animales y la representación del combate de un hombre con un león (Çambel; Özyac 2003: Skl 8; Skl 10; Nv12) (Fig. 3). En cuanto a la diferencia de escala entre humanos y dioses los mejores ejemplos en frisos neohititas los encontramos en Malatya (act.

las escenas y leones de Pozo Moro. Entre otros: Almagro Gorbea (1976: 685; Id. 1983: 216.217 y 264); Parzinger (1991: 5-44); Blázquez (1992: 356.); Blázquez Pérez (1993: 121); Bendala (1998: 109); Abad; Bendala (1999: 69 y 72); Prieto Vilas (e.p.). No conocemos propuestas de otro tipo que hayan sido tenidas en cuenta.

Milid), donde ya habíamos visto una gran profusión de elementos concomitantes en lo que a iconografía se refiere para distintos rasgos de las escenas de Pozo Moro (López Pardo 2006: 38-39). En la escena de libación del rey a cuatro divinidades el sirviente que conduce el toro para el sacrificio se presenta a mitad de escala respecto al rey y los dioses (Fig. 4). Lo mismo sucede en la escena de la libación ofrecida por la reina Tuwata y en la ofrenda del rey Sulumeli al dios Tarhun, así como en el relieve G (Delaporte 1940: pls. xxii, xxiii y xxiv) (Fig. 5). En Karatepe volvemos a ver un personaje humano que mide la mitad que el dios que porta con una mano un toro muerto y un ave. Igual diferencia de escala se aprecia entre el humano tocado con casco de plumas y el dios que sujeta una liebre en otro relieve del mismo yacimiento (Çambel; Özyac 2003: SVI 4; SKI 15) (Fig. 6). En Alepo sucede otro tanto (Fig. 7). Nada, pues, induce a pensar que los humanos de este relieve de Pozo Moro puedan ser identificados como niños, ni que se trate por lo tanto de una escena en la que unos *daimones* preparen una bebida a partir de carne infantil para una deidad ctónica que sirviera de base mitológica a los conocidos sacrificios semitas de los primogénitos.

Se ha considerado también una escena cuyo modelo sería un banquete real o aristocrático, profusamente documentado en los palacios levantinos, aprovechado para una representación cultural con connotaciones de antropofagia (Blech 1997: 202).

Además se ha pretendido ver en el relieve de Pozo Moro a monstruos de insaciable apetito identificables como Mot (Muerte), en una iconografía cuyo origen se encontraría en la doble representación de Seth-Horus con testuces animales en Egipto⁷, pero cuenta con el inconveniente de que Mot no fue imaginado en el mundo cananeo como una deidad de aspecto doble. Al menos no lo fue habitualmente, pues sólo conocemos una única referencia en la que aparece con un nombre doble, *mt w šr* (*KTU* 1.23:8), mientras en el texto fundamental, el de la Lucha entre Baal y Mot (*KTU* 1.5-6), además de no mencionarse a la divinidad infernal con una denominación doble, no existe ningún indicio en contra de su aspecto unitario⁸.

Muy recientemente, M.S. Smith (2006: 113) ha visto en el personaje entronizado un reflejo de los dos *goodly gods*, del mito ritual de carácter fertilístico de Ugarit *Los dioses apostados y hermosos*, especialmente por el énfasis en el voraz apetito de estas divinida-

⁷ Kennedy 1981: 212 y 213. La insaciabilidad era una característica conocida del dios Mot (Muerte) en los textos de Ugarit, como muy bien aprecia el autor.

⁸ Véase más adelante.



Figura 3. Escena de banquete de Karatepe (Çambel; Özyac 2003: svi 3).



Figura 4. Ofrenda real a cuatro dioses, Malatya (Metzer 1978: fig. 2).



Figura 5. Ofrenda del rey Sulumeli, Malatya (Delaporte 1940: pl 24).

des astrales relacionadas con el desierto⁹. Pero el autor considera muy adecuadamente que se trataría de un préstamo.

Una segunda línea de trabajo ha visto en el friso a una deidad infernal más benévola desde el punto de vista escatológico, ésta es la que ha seguido Ricardo Olmos (1996: 107), para quien la representación se refiere a dos momentos sucesivos de un mismo ritual que adaptarían el ancestral mito de mutación a la inmortalidad conocido como del *niño en el caldero*.

En nuestro análisis (2006: 146-151) tuvimos en cuenta tanto la consideración infernal del escenario propuesta por la mayoría de los estudiosos, así como la idea de mutación a la inmortalidad que propone este último investigador, aunque para nosotros los elementos presentes indicaban que hay dos acciones distintas y opuestas. Una sería de carácter salvífico

⁹ «A los/mis dioses apuestos / a los voraces ya de sólo un día / que maman de los pezones de la Señora; / [que ponen] un labio en la tierra y otro en el cielo / y entran en su boca / los pájaros del cielo y los peces del mar» (KTU 1.23:60-62; Olmo Lete 1981: 446).

representada por la acción de beber el difunto en una copa por parte del dios entronizado y otra aniquilatoria en la que vemos un *daimon* empuñando un cuchillo que dirige hacia otro humano instalado en un recipiente colocado sobre un fuego al que se dirige una serpiente. Los precedentes de este último tema los hemos encontrado descritos con sorprendente fidelidad a lo que nos encontramos en Pozo Moro en el *Amduat* (189. 1-7) y en el *Libro de las puertas* (97)¹⁰. Un modelo cuya transferencia al mundo cananeo y fenicio no parece en absoluto extraña dados

¹⁰ La presencia en una escena infernal de un humano al fuego choca absolutamente con la imagen fría del Inframundo en Mesopotamia y Siria Palestina, donde no interviene el fuego en ningún caso. Ciertos aspectos de la escatología egipcia parecen haber sido acogidos de buen grado por muchos fenicios especialmente por aquellos que tuvieron un contacto más o menos directo con el país del Nilo. Un indicio a este respecto son las estatuillas de Harpócrates del MAN (Madrid) y del British Museum con sus respectivas dedicatorias al dios en fenicio que parece que tuvieron una finalidad psicopompa: «Il nous décèle l'utilisation funéraire de ces petits bronzes dédiés au «dieu du Soleil Levant», le psychopompe des Egyptiens et des phéniciens» (Ferron 1982: 92-93).



Figura 6. Dios portando un toro, Karatepe (Çambel, Özyac 2003: SVI 4).

los lazos de dependencia política, cultural y religiosa que durante siglos mantuvo Canaán con Egipto y la estancia de un número importante de residentes fenicios en ciudades egipcias, especialmente en Menfis y Tebas, algunos de los cuales volvieron a Fenicia o emigraron a las colonias occidentales¹¹.

También en el análisis anterior hicimos una tentativa de identificación de esa divinidad. Aceptamos primero la propuesta muy bien argumentada de J. Blánquez (1999: 266; López Pardo 2006: 154) según

¹¹ No parece especialmente necesario para cualquier conocedor de la religión y la arqueología fenicias que se le señalen estos vínculos. Se trata de un fenómeno que con cierta regularidad destacan los especialistas en la materia. Como señala P. Xella (1990: 171) «... la religión phénicienne, dépendante à bien des égards de la terre du Nil et liée à elle par des liens puissants». La emigración de fenicios residentes en Egipto a Fenicia, Chipre y al Mediterráneo occidental, especialmente a Cartago, se puede detectar sobre todo a partir de los nombres teóforos que incluyen dioses egipcios en las enumeraciones de los antepasados de algunas inscripciones funerarias.



Figura 7. Dios con tiara de cuernos y hombre, Alepo (Onnella *et al.* 2005 abb. 135).

la cual se trata de una deidad doble y no de un ente divino de dos cabezas. Propusimos que podría tratarse de una divinidad que funcionaba a manera de los dioscuros, que se alternan en su estancia en el Infamundo. El ejemplo propuesto era el de Thakamún y Šunam, dioscuros del dios El ugarítico. Un tipo de entidad divina doble que permanece en época fenicia, pero que sólo conocemos por el nombre de sus asimilados griegos¹².

Esta dualidad con función escatológica nos parecía proyectada sobre Baal en el primer milenio a.C. y apuntamos por ello la posibilidad de que el dios representado sobre el friso de Pozo Moro fuera una deidad que le fuera asimilable (156-165). Máxime cuando Filón de Biblos en Eusebio (*PE* 1 10. 36-37) atribuyó a Taauto (Tot) el idear para Kronos cuatro ojos, dos abiertos y dos cerrados y sobre los hombros cuatro alas, dos como si estuvieran volando y dos como si estuvieran quietas. Una apariencia que según Filón remarcaba su realeza y su soberanía sobre los demás dioses¹³.

¹² *PE* 1 10. 40; Damascio, *Vita Isidori* 302; Baumgarten 1981: 228-230.

¹³ Apariencia que compartían otros dioses principales como Marduk e Ishtar de Nínive, descritos con cuatro ojos y cuatro orejas (Wiggermann 1994: 237).

De esta manera anotábamos que la divinidad doble estante en el Inframundo representada en Pozo Moro es una peculiar deidad no propiamente infernal, aunque sí de carácter ctónico, quizás asimilable a Baal en el mundo púnico, pero de la cual su representación doble carecía de una explicación convincente, que no debe pasar precisamente por la interpretación evemerista de Filón de Biblos. En este trabajo pretendemos matizar algunas de dichas propuestas, analizar las razones de la duplicación de la deidad en un contexto escatológico, el dios que sirvió de base a esta concepción y las deidades fenicias que pudieron seguirle. Para, en última instancia, desentrañar una parte más del mensaje que se pretendía transmitir a quienes leyeron el elaborado discurso del friso de Pozo Moro.

UNA DEIDAD DOBLE EN EL MÁS ALLÁ

Con cierta frecuencia se ha señalado que en el mundo mesopotámico y en el semítico occidental¹⁴ el destino de todos los difuntos era extremadamente lúgubre y su alimento era pulverulento y su bebida agua putrefacta. Sin embargo algunos textos nos hablan de que las condiciones de vida de ultratumba podían ser notablemente mejores para muchos de los allí conducidos. Según el texto sumerio *Gilgameš, Enkidu y los Infiernos* y las versiones asirias del *Poema de Gilgameš*, varios factores condicionan el destino del difunto asignado por las deidades infernales. Entre ellos su descendencia, que cuanto más numerosa mejorará significativamente su situación en el Más Allá¹⁵. También se creía influyente la moralidad en vida del personaje y su papel en el ámbito de la sociedad civil o el tipo de muerte sufrida, así mientras los decesos violentos conllevan una estancia infeliz, sólo caer en combate permite escapar a esta situación (*Gilg.* 12, 149; Chiodi 2000: 13-15; Sanmartín 2005: 302). Mientras los que desaparecieron de muer-

te natural, al que «murió la muerte de su dios» «Descansa en el lecho [de los dioses] y bebe agua pura» (*Gilg.* 12, 146-147; Sanmartín 2005: 302 y 305 n 30). Por su parte, los neonatos «Juegan en mesas de oro y plata con almíbar y manteca» (*Gil. Enk.* 299; Sanmartín 2005: 324).

Otro medio para mejorar su situación estaba sólo al alcance de unos pocos, los más ricos, pues se consigue con abundantes regalos a los dioses infernales. Así el rey Urnamma, fundador de la III dinastía de Ur (2111-2094 a.C.), en un poema elaborado tiempo después, ofrece regalos a los principales dioses y héroes infernales: Nergal, Ereškigal, Gilgameš, Namtar, etc. Los cuales propician que el rey tenga un gran trono y un lugar de residencia en el Mundo Inferior. Será el primero de ellos, Nergal, el que organice su mejor acomodo en el *Kur*¹⁶.

Así el imaginario mesopotámico no tiende a abandonar el Inframundo como lugar inmutable de desolación para todos los difuntos. Se preocupa en desarrollar un sistema de creencias, articula ritos propiciatorios y ofrendas de alimentos para sus muertos, que supongan una mejora sustancial de las condiciones de vida en el Más Allá, de alguna manera equiparables a las terrenales.

En este marco es en el que se desarrolló la elaboración de mitos en los que el escenario de primigenios jueces infernales con duras sentencias inapelables es alterado por la llegada de deidades celestes. Según la tradición mesopotámica en el reino de Ereškigal residen los grandes dioses del Inframundo, cuya denominación, Anunnaki, es la misma para referirse a los grandes dioses celestes¹⁷. En distintos poemas escatológicos se destaca su papel como jueces que emiten sentencias sobre los humanos a

¹⁴ Sobre las diferencias y similitudes entre ellos, véase por último: Vidal 2004: 108-115.

¹⁵ En la versión sumeria de *Gilgameš, Enkidu y los Infiernos* el que tuvo un solo hijo «se lamenta amargamente junto al clavo de arcilla, hincado en la pared»; el que tuvo tres hijos «bebe agua del odre, llenado por el Joven» y el que ha tenido siete hijos «está sentado en un asiento y escucha los juicios como un asistente de los dioses» (*Gil. Enk.* vv. 225-269; Lara Peinado 2001: 188-189). En la versión ninivita el que tuvo un solo hijo «[Hay una estaca] clavada [en su pared] y llora [amargamente] por eso» (12, 103); el que tuvo tres hijos «Bebe agua [del bote de la albarda]» (12, 107); y el que ha tenido cinco hijos «[Como un hábil escriba,] es de mano suelta; tiene acceso [directo] a Palacio» (12, 111) (Sanmartín 2005: 301).

¹⁶ «Después de que Nergal hubo arreglado todo, después de que Nergal hubo coordinado todo, los Anunnaki lo protegieron e hicieron sentar a Urnamma sobre un gran trono del Mundo Inferior». (*Lamentación por Urnamma en los Infiernos*; Lara Peinado 2002: 161). Según esta composición sumeria en el Más Allá existían al menos los siguientes palacios: «de Nergal; de Gilgameš; de Ereškigal; de Dumuzi; de Namtar; de Khušbiša, la esposa de Namtar; de Ningizzida; de Ninazimua» (Chiodi 2000: 13). De ellos, Nergal, Gilgameš, Dumuzi y Zingizzida no son figuras infernales primigenias, sino antiguos prisioneros, que cuentan con palacio en el Irkala pero que no están allí de forma permanente, o bien porque su puesto lo cubre un sustituto o una efigie suya. Algunos de estos precedentes justificaría que el propio rey Urnamma pretendiera conseguir su propio palacio en el Inframundo.

¹⁷ En general el nombre se aplica a un grupo homogéneo de dioses celestes o infernales o a las siete divinidades mayores que deciden los destinos, sea de los vivos o de los muertos. En el mito de *Nergal y Ereškigal* los Anunnaki corresponden al reino de los Infiernos (Pettinato 2000: 126).

medida que llegaban al reino inferior¹⁸. De igual manera, la propia Ereškigal ejerce esta función, aunque la diosa no puede desempeñarla en cierto momento según el poema *Nergal y Ereškigal*, pues se ha vuelto impura por su cohabitación interrumpida con Erra¹⁹. Se trata de dioses-jueces especialmente severos, arbitrarios incluso en su comportamiento, frente a los cuales se genera una larga tradición mitológica que describe la llegada de otros dioses o héroes a los Infiernos que de alguna manera perturban el sistema preestablecido. A juzgar por los himnos dedicados a Nergal, su descenso al mundo infernal cambia la situación en el Más Allá, aportando vida, magnanimidad, etc.²⁰. También ésta sería la consecuencia del descenso a los Infiernos de Inanna, cuya incursión introduce las fuerzas de la vida en el reino de la muerte (Bruschweiler 1987: 52). Y un efecto semejante tiene el descenso de Ishtar a los Infiernos. Según la versión del palacio de Assurbanipal, de época neosiria, en sus últimas líneas se señala que con el retorno estacional de Dumuzi propiciado por la diosa podrán salir a oler el incienso los muertos²¹.

Creemos que el aspecto doble de la deidad de Pozo Moro viene determinado por una de las características esenciales del Inframundo próximo-oriental que no podía ser burlada fácilmente. La Gran tierra, sumerio *ki-gal*²², acadio *kigalu*, como se denomina frecuentemente al mundo inferior²³, era conocida como «La tierra sin retorno», *kur-nu-gi-a* (Dhorme 1949: 38). Era por lo tanto una prisión tanto para los humanos como para los dioses que caían en él. El Más Allá es un lugar al que se llega normalmente prisionero y donde se vive en cautividad²⁴. En la condición de cautivo debió atravesar la entrada del reino de la muerte Nergal y prisionera queda Ishtar en las versiones de época neosiria de Assur y Ní-

nive²⁵. La misma situación llegaron a padecer Enkidu²⁶ y el dios Ningizzida²⁷.

En los mitos conocidos a pesar de que los dioses y héroes que descienden al Inframundo reciben consejos para evitar caer prisioneros, en ninguno de los casos el resultado es satisfactorio, normalmente porque se incumple alguno de ellos. De tal manera que la enumeración de los consejos es un recurso literario que enfatiza la extraordinaria dificultad para conseguir el retorno y el carácter casi absoluto de la norma infernal. Se hace inexorable la condición de País del no retorno de la Ultratumba, de tal manera que en los descensos de los dioses sólo cabe sustraerse a la permanencia en el Infierno mediante la sustitución del personaje divino por otro de rango igual o inferior, convertido frecuentemente en rehén. En los descensos de Inanna e Ishtar será Tammuz/Dumuzi, el amante de juventud de la diosa, el que la sustituya temporalmente en los Infiernos²⁸. El mismo esquema se traslada al mundo fenicio y al griego con el mito de Adonis, el cual es consignado a Perséfone por la celosa Afrodita, con presencia alterna en el Más Allá (Ribichini 1985: 51). También se establece la necesidad de una deidad sustituta en el Inframundo para Coré/Perséfone²⁹.

Una variante de sustitución se aprecia en el mito de *Ningizzida agli inferi*, un texto procedente de Ur (Pettinato 2003: 126). En este caso el rescate es ciertamente complejo, el dios, que ha sido hecho prisionero, necesita que en su morada celeste sea liberado su *silah/simlah*, especie de doble del difunto³⁰. A continuación interviene Ningirisa/Ninsikurra, probablemente la madre del dios, la cual deberá entregar al *daimon*-Gallu (representante de Erra) una cantidad de plata suficiente para modelar una estatua del hijo

¹⁸ «Se essa non ti paga il prezzo del riscatto, riportala indietro!» (*Discesa di Ishtar agli inferi*, v. 126; Pettinato 2003: 124).

¹⁸ *Discesa di Inanna agli Inferi*, vv. 166-172.
¹⁹ «Io sono diventata impura, non sono più vergine, non posso quindi emettere senten[ze sui grandi dèi,] sui grandi dèi che abi[tano] nell'Irk[alla!]», *Nergal ed Ereškigal*, versión Sultantepe (ca. 650 a.C.), col. 5, vv. 23-24 (Pettinato 2000: 101).

²⁰ Cf. Seux 1976: 313 y 340-341.
²¹ (136) «Nel giorno in cui Dumuzi risalirà per me (su única hermana Belili), (137) e con lui risaleranno pure il flauto di lapislazzuli e l'anello di corniola, (138) con lui risaleranno i lamentatori e le lamentatrici, (139) possano (allora) risalire anche i morti per aspirare l'incenso!» (Pettinato 2003: 125).

²² Hemos intentado respetar en la medida de lo posible las transcripciones de los términos antiguos que los autores de quienes tomamos la información que ofrecieron en su momento.

²³ Tiene su reflejo en el 'r₅ (tierra) del mundo cananeo donde habitan los *ilm 'r₅*, dioses del Inframundo.

²⁴ *Nergal ed Ereshkigal*, Sult., col. 5, vv. 39, 46, etc.; Chiodi 1998: 4; *Id.* 2000: 15-18.

²⁶ Enkidu no atendió los consejos de Gilgameš y por ello fue explícitamente el Infierno (*Ersetu*) el que lo retuvo y no pudo (subir) hacia arriba (*Gilg.* 12, vv. 31-32 y 51), señalándose que no fueron ni *Namtar* ni *Asakku* ni el *Rabisu* de Nergal (*Gilg.* 12, vv. 52-53; 60-61).

²⁷ *Ningizzida agli inferi*, v. 17; Pettinato 2003: 126.
²⁸ *Discesa di Ishtar agli inferi*, v. 127: «Dumuzi, lo sposo della sua giovinezza» (Pettinato 2003: 124); *Discesa di Inanna agli Inferi*, vv. 288-289.

²⁹ *Himno homérico a Deméter*.

³⁰ «¡El lugar donde reposo es el Polvo de la Tierra, reposo entre demonios malvados!... Descanso entre seres infernales. ¡Que mi madre (Gashan-mah), que tanto se preocupa por mí, desligue mi silah. Si así lo hace, tal parte de mí ser volverá a vivir. ¡Que Gashan-hursaga, que se preocupa por mí, desligue mi simlah (quizás una variante lexical del silah, o tal vez otra parte constituyente de la personalidad). También con él podré regresar al mundo de los seres vivos» (Lara Peinado 2002: 155-156).

y realizar un conjuro y una promesa a la diosa de los Infiernos Ereškigal para que consienta el cambio (vv. 10-19; Pettinato 2003: 126). De esta manera, la estatua se convierte en cierto modo en suplente de la divinidad, mientras el dios liberado vuelve a desempeñar sus funciones en la Tierra y en el Cielo (Chiodi 2000: 27-28).

Creemos que, dado el contexto infernal de la escena de Pozo Moro, la representación doble de la deidad entronizada parece hundir sus raíces en este conjunto de creencias sobre el Inframundo y no es un mero atributo de un dios particular.

LA DUPLICACIÓN DE NERGAL

Para nosotros, el ejemplo que más nos interesa viene descrito en el poema de *Nergal y Ereškigal*. Según la propuesta de edición del poema y los comentarios de S.M. Chiodi y G. Pettinato (2000) el texto ofrece datos de un desdoblamiento de Nergal. Viene expresado primero en la versión de Sultantepe: «[...] il corpo per] quanto la mia divinità è... farò in due (raddopierò)» (Sult. col. 2, v. 20'; Chiodi 2000: 35)³¹. Al parecer, un dios, seguramente Ea, el dios de la sabiduría, propone a Nergal, forzado a descender a los Infiernos por haber quebrantado la norma que obligaba ponerse en pie a los dioses del Cielo ante la llegada de Namtar, el enviado de la diosa de los Infiernos, que éste se duplique para hacer imposible que se convierta en prisionero permanente de la Tierra del no retorno (Pettinato 2000: 57). Después de varias líneas perdidas, cuando la narración se vuelve inteligible, en la versión de Uruk el dios al que ve llegar Namtar a la puerta de los Infiernos es mencionado en plural: *dingir-meš šá-a-šú* (*quel dèi*) (U. col. 3, v. 11')³². Y a continuación, utilizando también el plural, cambia de nombre: *dingir-meš 4er-ra* (*gli dèi Erra*) (U. col. 3, v. 12')³³. Según los editores no se trata de un error del escriba, sino de un recurso para hacer comprender al auditorio que el dios que va a traspasar el acceso a los Infiernos es en realidad doble, con su gemelo Erra³⁴.

³¹ Traducción ligeramente distinta a otra propuesta precedentemente: [] «quanto alla mia divinità ... la raddopierò» (Chiodi, 1998: 9).

³² También en una línea anterior, U. col. 3, v. 3': «ora sono scesi al Paese del non ritorno» (Chiodi, 1998: 11).

³³ Una mención en plural que no es única, pues se repite en otros documentos como en un texto acadio donde Nergal es llamado: *ilāni sha māt Namar* (los dioses del país de Namar) (3 R 66, IV 17; Tallqvist 1938: 392).

³⁴ Erra *alter ego* de Nergal (Steinkeller 1990: 56).

El tema de la duplicación estaría presente sólo en las versiones más recientes del poema, la de Sultantepe (*ca.* 650 a.C.) y la de Uruk (*ca.* 500 a.C.), entre tanto faltaría en la más antigua, de El-Amarna (s. xv a.C.), donde no aparece mencionado el gemelo Erra en lo que se nos ha conservado (Pettinato 2000: 57).

Según Chiodi (2000: 37-38) se trata de una reflexión sobre la naturaleza y la propia materialización del dios. La naturaleza de Nergal sería una, pero al mismo tiempo las personas dos: Nergal y Erra. De esta manera, sólo una parte de él podrá ser retenida, su réplica, su gemelo, pero nunca el dios en su totalidad. Así desaparece la supuesta incongruencia del texto que al hablar del dios cuando está en los Infiernos lo llama Erra y cuando está fuera del mismo lo llama Nergal (Pettinato 2000: 120).

Es un mito que desde el punto de vista teológico tiene mayor fuerza que sus precedentes. Si bien es equiparable a los mitos de Inanna e Ishtar y de Ningizzida en tanto que introduce un dios celeste en el mundo infernal, sin embargo, tiene más consistencia escatológica en cuanto a la forma de burlar la ley infernal del País del no retorno, pues el rehén es parte del propio dios y no un simple simulacro como sucede con Dumuzi/Tammuz, que aunque implantan elementos de vida en el mundo infernal no son de ninguna manera comparables a los que proporcionarían las diosas a las que sustituyen, dado su diferente rango. El dios a su vez alcanza un mayor *status* entre los dioses, pues su victoria sobre los Infiernos lo muta en una deidad más poderosa al ampliar su esfera de actuación antes circunscrita a Cielo/Tierra, pues como señala Chiodi (2000: 38) el dios se convierte en soberano de los Infiernos al desposarse con Ereškigal, es decir, cuando ya ésta era señora del inframundo (Livingstone 1996: 622), lo que viene a apoyar que era entendido como *Lord of the netherworld* por su condición de reciente consorte. Entre otros ejemplos, se destaca su doble poderío en una oración a mano levantada dedicada a Nergal: «Tu puesto está en lo alto del cielo puro, tú eres grande, no tienes rival en el infierno» (Seux 1976: 312; Heccker 1989: 774; Sanmartín 1993: 439).

Como viene explicitado en las dos versiones más recientes el dios es invitado a ejercer la justicia de los grandes dioses infernales³⁵, a la vez que a continuación la diosa pierde esa capacidad en tanto que se ha vuelto impura, ha perdido la virginidad al

³⁵ «Anu, tuo padre, mi ha mandato al tuo cospetto: Siediti su questo trono ed esercita la giustizia dei grandi dèi, i grandi dèi che abitano nell'Irkalla» (Sult., col 4, vv. 50-53 (U., col. 4, vv. 5-7).

yacer con el dios durante seis días³⁶. Así pues, una función bien precisa es la que se reserva al dios en el mito, el papel de juez supremo, por encima de Ereškigal y los Anunnaki³⁷, que por su condición celeste/terrenal tiene la cualidad de introducir elementos salvíficos o favorecedores de las condiciones de vida ultramundana de los humanos.

En el friso del Banquete veríamos un esquema absolutamente semejante, una deidad doble en su trono infernal, con todo el aspecto de ser Señor del Inframundo.

NERGAL Y SUS PARES

Nergal y Erra

Según unas tradiciones Nergal es considerado hijo de Enlil (Livingstone 1996: 622), pero en otras es descendiente de Anu o de Ea. Su nombre es transcrito en el Código de Hamurabi como Ne-iri-gal, deidad a la que se confía el castigo por medio de las armas y el fuego a los transgresores de las leyes. El dios aparece en la inscripción primero en su hipóstasis de Erra como señor de Cutha (act. Tell Ibrahim, Babilonia) y de su templo Meslam, ciudad y templo que tradicionalmente eran considerados sede de Nergal (Seyrig 1944-45: 71; Dhorme 1949: 39; Livingstone 1996: 621). El significado de su nombre sería *Seigneur de la gran cité* según la tesis tradicional (Lipiński 1995: 228) con el sentido de *ruler of the netherworld* (Wiggermann 1998-2001 222). Se ha discutido si se trata de un nombre originalmente sumerio, encontrándose aparentemente una primera base etimológica en este sustrato lingüístico, que habría sido reelaborada después por teólogos babilónicos (Lambert 1973: 255-363; *Id.* 1990: 40-52; Wiggermann 1998-2001: 215-216)³⁸. Otros defienden

por el contrario un origen semita, pues es prácticamente desconocido al sur de Babilonia y las más antiguas evidencias de su culto allí son de época de Ur III (Steinkeller 1990: 56 y n 9).

Al dios le vemos salir del mundo infernal en una fecha precisa juntando en una las dos personas en las que se había desdoblado para residir al mismo tiempo en los Infiernos y en el Cielo, y permanece 180 días alejado del mundo subterráneo en el período comprendido entre el 28 de Kislev (noviembre-diciembre), hacia el solsticio de invierno, y el día 18 del mes de Tammuz (junio-julio), es decir hacia el solsticio de verano³⁹. Su estancia fuera del Inframundo se corresponde con los meses de bonanza agraria mesopotámica, opuesta a la sequía y la falta de agua del verano. En textos tardíos de Hatra y Palmira aún se rememoran las fiestas de Nergal presumiblemente en relación con su descenso al mundo infernal y/o su salida del mismo⁴⁰.

El ideograma de Nergal era el puñal/espada (sumerio u-gur, acadio *namšaru*) (Dhorme 1949: 39) y su símbolo era la maza con cabeza de león doble o simple. Es descrito portando un arco, flechas y espada y era considerado el dios más combativo⁴¹ y por ello era reconocido como un dios de la guerra, lo que unido a su carácter infernal ha permitido ser visto por parte de la investigación del siglo pasado como una deidad eminentemente negativa⁴². Sin embargo, su faceta guerrera debe entenderse básicamente como de defensa de los débiles frente a los enemigos furiosos y fuertes (Cf. *Hymne a Nergal*, 2: Seux 1976: 83; Badali; D'amore 1982: 9). En suma, podía ser un dios protector tanto frente a los enemigos en la Tierra como en el Inframundo, lo cual explica el tono de alabanza en los himnos y rezos que se le dedican y en los que se le atribuyen virtudes curativas y salvíficas. Es indulgente, benefactor, que mira, dios misericordioso; «Dieu averti, qui aimes faire vivre [...]; Qui fais revivre le mort; J'ai craint, j'ai eu peur et j'ai apporté mon souffle de vie

³⁶ «Io sono diventata impura, non sono più vergine, non posso quindi emettere senten[ze sui grandi dèi.] sui grandi dèi che abi[tano] nell'Irk[alla!].» (Sult., col. 5, vv. 23-24; Petinato 2000: 101)

³⁷ Ello se aprecia también en uno de los himnos consagrados a Nergal, donde se le llama: *Organisateur du monde infernal, surveillant des Six Cents* (anunnaku del mundo infernal) (*Hymne a Nergal*, 3, Seux 1976: 84). Y en una oración a mano levantada se le dice: «no tienes rival en el infierno» (Seux 1976: 312; Hecker 1989: 774; Sanmartín 1993: 439).

³⁸ Lambert (1990: 46 y 52) indicó que no debería ser considerado como el nombre de una personalidad divina, sino más bien como un término genérico de una deidad del Inframundo, de las cuales se veneraron varias en Mesopotamia (Girra, Erra y especialmente Meslamta-ea). A su juicio, el segundo signo primitivo del nombre (UNU) era el logograma para referirse al Inframundo, para después ser ÚRUGAL, aunque con el tiempo, una vez que el complemento fonético

-gal se convirtió en regular, el signo ÚRUGAL pudo haber sido reinterpretado como eri₁₁ y leerse fonéticamente.

³⁹ Según un texto esotérico del período casita (Meissner 1925, II: 37; Seyrig 1944-45: 72; Dhorme 1949: 41; Leick 1991: 128).

⁴⁰ La inscripción de Palmira se encuentra sobre la cara principal de un ara y señala la ofrenda de la misma «pour la fête de Nergal, jour (du mois) de Kanûn, l'an 469» (noviembre de 157 d.C.) (Gawliowski 2000:155-156). El texto en arameo de una ley de Hatra promulgada en nombre de Nergal, prevé sanciones contra quien cometa actos prohibidos «lors de la célébration de la mort du dieu» o bien «par la morte de dieu» (Aggoula 1983: 91-106; Bonnet 1988: 51).

⁴¹ Dhorme 1949: 39; Seidl 1989: 157-163; Seux 1976: 80 y 86.

⁴² Por último: Sanmartín 1993: 330.

devant ta grande divinité» (Seux 1976: 313 y 340; 83 ; 341).

Erra, por su parte, sería una deidad de origen semita si aceptamos que su nombre deriva del semítico común **hrr* (to scorch) como propuso Roberts (1972: 11-16) y se referiría en principio a *parched earth* debido a las relaciones de Erra con los fenómenos ígneos⁴³. Sin embargo, el nombre Erra llegó a significar «poderoso» en sumerio (Steinkeller 1990: 58), y como tal el término se aplicó a divinidades semejantes en las cuales no siempre es posible saber si son un trasunto del propio Erra o de Nergal, o incluso de otra deidad.

Su relación con Nergal parece adquirir varias formas. Algunos han considerado que si Nergal es una divinidad sumeria y Erra semita se habría producido una fusión de dos divinidades con características similares (Livingstone 1996: 622). Lambert propuso una articulación más compleja al suponer que Nergal era una denominación genérica aplicable a distintos dioses del Inframundo. Pero al dios lo vemos indistintamente como divinidad independiente de Nergal, aunque compartiendo el mismo lugar de culto, como vemos en la inscripción *Bāsetki* de Naram-Sîn (*RIME 2 E2.1.4.10*), donde se menciona por un lado a Nergal como protector del rey y por otro se trata de las operaciones de consolidación en su templo principal, Meslam de Cutha, para Erra con su cónyuge Laz (Livingstone 1996: 621).

En la Lista Weidner (Lambert 1971: 474), según los documentos más antiguos, Erra aparece entre los nombres de Nergal, mientras en la última versión a dos columnas Nergal y Erra aparecen equiparados. En época paleo-babilónica y en textos posteriores ambos aparecen periódicamente uno al lado del otro (Wiggermann 1998-2001: 217). En el *Poema de Erra* se aprecia por un lado que ambos nombres son intercambiables (IIIc 30-31) y por otro también aparecen en aposición (V 39-41)⁴⁴.

Lugal-irra y Meslamta-ea

El E-Meslam (*Meslam House*) de Cutha dio nombre a otra de las hipótesis o denominaciones de Nergal, Mes-lam-ta-e-a (*the one who comes out of Emeslam*), a partir del período Ur III (Black; Green 1992: 135; Livingstone 1996: 621). Pero al igual que sucedía con Erra respecto a Nergal, Meslamta-ea es

⁴³ Origen semítico aceptado por Wiggermann 1998-2001: 217; con reservas por Livingstone 1996: 622.

⁴⁴ Cagni 1969: 85; Bottero 1985: 233; Livingstone 1996: 622; Jiménez Zamudio 1998: 61-62.

lo mismo un nombre de Nergal o se manifiesta como un dios independiente (Wiggermann 1998-2001: 216) o incluso sirve para denominar a Erra en tanto que Nergal o en cuanto dios que reside en el E-Meslam de Cutha (Lambert 1987-1990: 144). De lo que no cabe duda es que en distintos himnos sumerios Nergal es llamado tanto Dingir-irra como Meslamta-ea (Sjöberg *et al.* 1969: 44; Lambert 1987-1990: 144-145) y que el nombre Meslamta-ea pone de manifiesto un rasgo de Nergal que encuentra su expresión más fuerte precisamente en su unión con Lugal-irra⁴⁵, a partir de los himnos de época de Ibbi-Sîn (Ur III), permaneciendo ambos asociados al Inframundo⁴⁶. El caso es que la pareja divina Meslamtaea / Lugal-irra⁴⁷, se convierte en equivalente de Nergal / Erra (Steinkeller 1990: 58) y es con esa denominación como se pone más de relieve su carácter de par divino⁴⁸.

Incluso en ocasiones en que alguna de estas advocaciones divinas se menciona sola, a continuación se reseña su carácter doble. En una letanía babilónica se atribuye a Lugal-girra el calificativo divino «Maš-tab-ba (*The twin god*)⁴⁹, epíteto que recibe en un amuleto de la colección Lewes House (Beazley 1920: 3-4 n° 6, pl. I) *Mašmaš*, nombre de carácter esotérico que oculta tanto el de Nergal como los de Lugal-girra y Meslamtaea ya sea juntos como por separado. En su reverso figuran dos dioses gemelos, prácticamente pegados y dirigiéndose en la misma dirección.

Como señalaba Dhorme (1949: 43), seguramente se deba esta nueva duplicación de Nergal a una especulación astral, pues en los textos astronómicos los pares Nergal/Erra y Lugal-irra/Meslamta-ea son

⁴⁵ A su vez identificado en períodos recientes con Nergal (Lambert 1987-1990: 144).

⁴⁶ Lambert 1987-1990: 143; Steinkeller 1990: 58; Wiggermann 1998-2001: 217. Lambert (1987-1990: 144) asume que Lugal-irra es un dios sumerio, pero la existencia de la deidad acadia Bēl-gašir le sugiere que Lugal-irra es su versión sumerizada, dado que ir₃-ra (o er₃-ra) se sabe que corresponde a *gašru*, y debido a esto, parece que no mantiene una relación inicial con Erra. Hay razones, sin embargo, para creer que la situación es considerablemente más complicada (Steinkeller, 1990: 58).

⁴⁷ Frec. Lugal-girra. Ejemp. AO 6479 III, 2, «Lu-gal-girra et Mes-lam-ta-e-a», según Thureau-Dangin, 1921: 14.

⁴⁸ Ese carácter doble, de anverso y reverso, es frecuentemente explicitado. Un himno sumerio explica Lugal-irra como un cuervo negro y Meslamta-ea como un cuervo blanco y la ecuación Lugal-irra como la derecha y Meslamta-ea como la izquierda en relación con los rituales funerarios figura en una lista de dioses (*CT 24, 45: 61-62*; Lambert 1987-1990: 144). En un ritual referido al mes de Nisan las dos caras de la vestimenta superior se llaman Lugal-irra y Meslamta-ea (BM 54312; George 2006: 181).

⁴⁹ *SBH* no. 18 y *BM. 78239*, Reverso, lin. 9; Langdon 1919: 328.

identificados con la constelación de Géminis (Horowitz 1994: 127-129). Así en el Astrolabio B (col. 3, vv. 33 ss.), recopilado en época neosiria, los Grandes Gemelos son llamados Nergal y Erra y los Pequeños Gemelos Lugalgirra y Meslantaea⁵⁰, aunque en otros documentos no faltan las referencias a la inversa, en las que estos últimos son los Grandes Gemelos (^{mul} APIN I; VR, 46 N° 1: 4; Lambert 1987-1990: 144).

En las primeras líneas del Astrolabio B (col. 3, vv. 1-10) en el que se identifica a Nergal con el signo zodiacal Géminis se refiere que en el mes de Gan (IX) el dios sale del inframundo uniendo a los dos gemelos⁵¹.

Las distintas duplicidades de Nergal explican que en un texto acadio (3 R 66, IV 17) Nergal sea mencionado como los dioses del país de Namar (Tallqvist, 1938: 392) y en otro se afirme que a causa de un incendio en la capilla del dios en el Eanna de Uruk los dos Nergal fueron transportados al templo del dios Lugalmarad (Weiher 1971: 62 n 1).

En suma, parece evidente que Nergal adquiere su mejor caracterización como divinidad ultramundana en su expresión doble, en la conjunción Nergal/Erra y muy especialmente en la de Lugal-irra/Meslamtaea. Cuyo valor para el asunto que nos ocupa, la deidad doble entronizada del banquete infernal de Pozo Moro, es especialmente destacado dada la escasez de indicios tanto literarios como iconográficos sobre personajes dobles de carácter regio-divino de Ultratumba que se pueden encontrar en todo el Mediterráneo antiguo.

ICONOGRAFÍA

El amuleto de la colección Lewes House al que nos acabamos de referir nos muestra en una de sus caras a dos dioses con barba y tocado de cuernos. Ambos se dirigen hacia su izquierda, muy juntos casi superpuestos. Portan en la mano derecha levantada la doble hacha y en su izquierda una maza⁵². El encantamiento de la otra cara va dirigido a *Mašmaš*, the

⁵⁰ Aunque a Nergal dada su condición de deidad guerrera se le atribuyó también la estrella *Salbatānu* (planeta Marte) (Seyrig 1944-45: 68; Weiher 1971: 84 n 7; Seux 1976: 340).

⁵¹ Al parecer, en la versión sumeria el verbo utilizado es *ur₄-ur₄* que significa tornar unido, volviéndose uno, asunto que queda clarificado en el texto acadio: «rendere uno i due gemelli», (Chiodi 1998: 17-18; *Id.* 2000: 39).

⁵² Beazley 1920: 3-4 n° 6, pl. I. Remonta a la segunda mitad del s. VII a.C. Ilustración de los gemelos combatientes, unidos en la lucha contra el enemigo y como protectores de la persona (Kuntzmann 1983: 93).

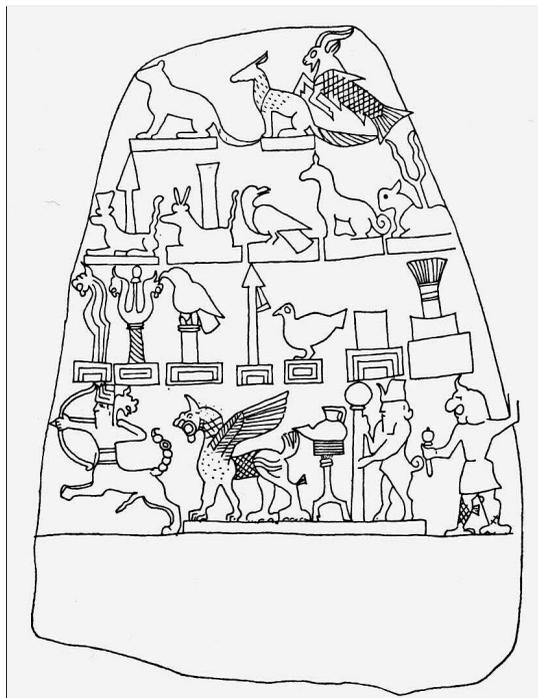


Figura 8 Kudurru neobabilónico con el símbolo de la doble cabeza de león (Seidl 1989: abb. 9 nr. 63).

*twin god*⁵³, un nombre de Nergal y de Lugal-girra y Meslamtaea como unidad o de cada uno de ellos por separado pero seguramente aludiendo a su relación inseparable con el otro⁵⁴, no en vano parece que *Mašmaš* procede de *maš* (= *twin*) (Lambert 1987-1990 a: 456). J.D. Beazley (1920: 3) y F.A.M. Wiggermann (1992: 38) coinciden en considerar que el amuleto y el texto implican que se trata de un solo dios representado con dos cuerpos idénticos⁵⁵.

Por otro lado, la doble personalidad de Nergal pudo estar indicada en el símbolo que le ha sido atribuido: la maza de doble cabeza de león. La adjudi-

⁵³ Inscripción: «*Mašmaš*, pair, that goes in front, the breast of the evil one you turn away. My Marduk, king of heaven and earth, he is conjured; may the evil god not approach. Incantation.» (Wiggermann 1992: 38).

⁵⁴ Como nombre referido a Nergal: Wiggermann 1998-2001: 216, Lambert 1987-1990: 144; Referido a Lugal-irra y Meslamtaea: *MSL* 14, 228, Lambert 1987-1990: 144; Por otra parte la ortografía ⁴*Maš.Maš* es utilizada en Ugarit para Rašap, el Nergal local (Van Soldt 1991: 30 ff.).

⁵⁵ «*Mashmash*, is an ideogram or title of Lugalgirra, a form of Nergal, god of plagues and the lower world. The twin gods are Lugalgirra and Meslamtaea, pest gods and minor forms of the great pest god Nergal. The incantation on the amulet refers to Lugalgirra or Mashmash only» (Beazley 1920: 4); «The amulet and the text imply that one god, Meslamtaea, is imagined as having two identical bodies» (Wiggermann 1992: 38).

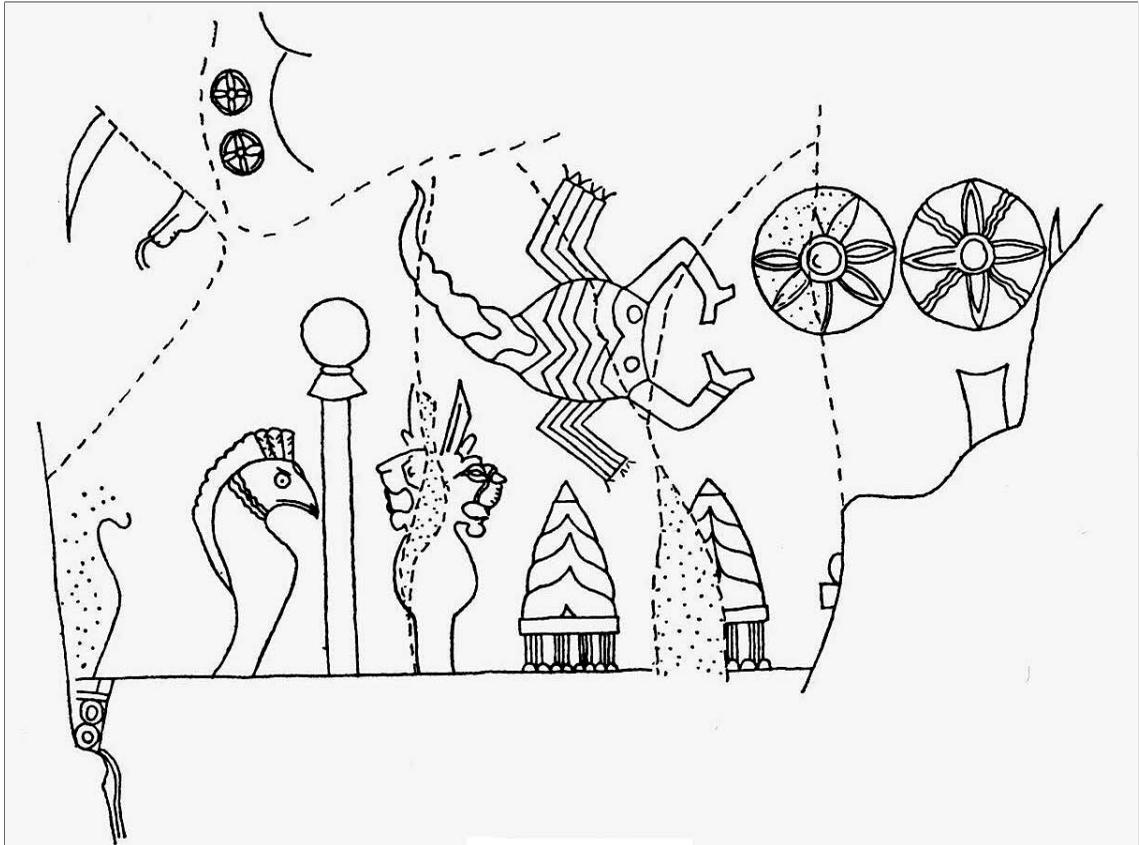


Figura 9 Kudurru neobabilónico con el símbolo de la doble cabeza de león (Seidl 1989: abb. 19, nr. 97).

cación a Nergal de este símbolo se ha realizado a partir de un cilindro-sello de Larsa (ca. 2300 a.C.) donde un dios tiene en una mano una larga *harpé* y en la otra una maza terminada en una doble cabeza de león (Parrot 1954: 260). Se completa con una inscripción dedicada a Nergal. Aunque E. Porada y F. Basmachi (1951: 66-68) consideraron que la escena del sello fue incisa independientemente de la inscripción, según Badali y D'amore (1982: 8) es muy poco probable dado el *horror vacui* característico de los sellos del 2300-2180 a.C., época a la que pertenece el sello de Larsa, que no habría dejado espacio para una ulterior inscripción, ajena a la representación. Por su parte Wiggermann (1998-2001a: 223 y 224 fig. 3) considera que se trata de una representación de Nergal y que por lo tanto esta maza es símbolo del dios, lo que vendría corroborado por otro sello anterior (Ur III) dedicado al dios, esta vez mencionado como Meslamta-ea, en el que porta la maza de tres cabezas, precedente de la maza de doble cabeza de león (Wiggermann 1998-2001a: 223 y 224 fig. 1).

En otros documentos de época neoasiria no es posible asegurar si la maza con doble cabeza de león es un símbolo de Nergal o lo es de Ninurta (Figs. 8 y 9). En el relieve rupestre de Bawian datado en el reinado de Sennacherib aparecen doce símbolos y la inscripción que los acompaña cita doce divinidades. El nombre de la divinidad del símbolo que nos interesa aparece roto, pudiéndose presuponer tanto Nergal como Ninurta para la maza con doble cabeza de león⁵⁶. Pero a partir del antiguo kudurru de Nazimatuttash, por su parte, Badali y D'amore (1982: 12) consideran que el símbolo que es necesario asociar al dios es la maza de doble cabeza de león, esta vez bajo su denominación Mes.lam.ta.ea, según aparece en la inscripción cuneiforme.

El hecho de que Nergal porte un hacha doble en relieves de Hatra (Christides 1982:106) y en téseras

⁵⁶ Seidl 1989: 157-163. Según la iconografía de los kudurru babilónicos es seguro al menos que la maza con una cabeza de león y la de dos cabezas son los símbolos de estos dos dioses, aunque no se sepa seguro a quien corresponde cada una (Black; Green 1992: 136).

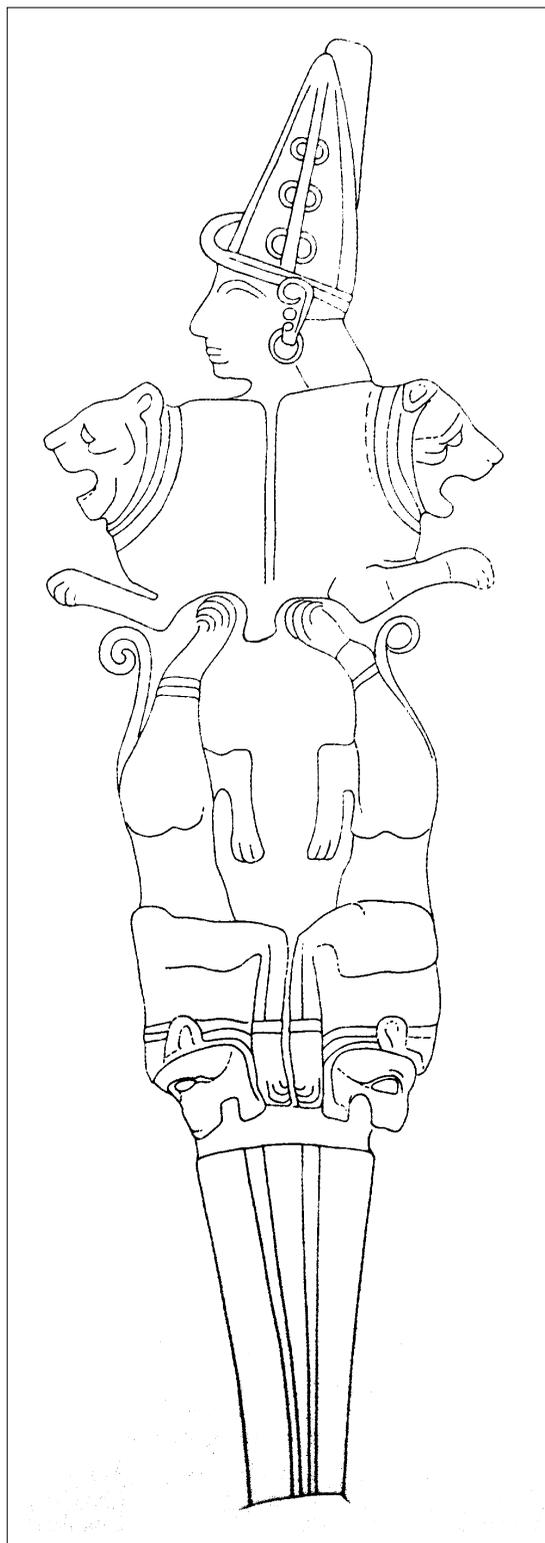


Figura 10. Nergal *šaumatari* de Yazilikaya (Seeher 2006: 165, 82).

de Palmira de época helenística y romana, nos parece que puede ser un indicio complementario para atribuir la doble maza con cabezas de león a Nergal, si como piensa Seyrig (1944-45: 67) la *bipenne* traduce la maza de doble prótomo, arma ordinaria de Nergal. A este respecto no parece trivial que algunas representaciones en las que se asocia el león al dios con la *bipenne* en el mundo púnico se hayan relacionado con Nergal. Así en el sello de un anillo de la necrópolis de Bordj Djedid de los siglos VI-V a.C. (Gauckler 1915: 157) aparece un personaje con león y hacha *bipenne*⁵⁷ que ha sido identificado con Rešef⁵⁸ o eventualmente de Nergal (Bonnet 1988: 185). Una imagen semejante aparece en un escarabeo de Ibiza, en la que se ha identificado a Melqart asimilado a Nergal (Fernández, Padró 1982: n° 16, p 127 n° 44).

El león doble también aparece en el Nergal *šaumatari* (*Nergal dell'arma*)⁵⁹, hipóstasis de la divinidad ultramundana representada bajo la forma de espada clavada en la roca de la cámara B de Yazilikaya (n° 82) (Fig. 10). La empuñadura está rematada con una cabeza humana vuelta hacia la izquierda, con una alta tiara cónica adornada de cuatro filas de cuernos. Los hombros de la figura están formados por prótomos contrapuestos de dos leones en cuclillas, mientras el resto del cuerpo lo componen dos leones con la cabeza hacia abajo (Badali; D'amore 1982: 8). La identificación es reforzada por la presencia en la misma cámara de los doce dioses figurados en movimiento, pues en un ritual mágico luvio (CTH 762.2) son descritos por un lado Nergal y dos de sus hipóstasis y por otro lado los doce dioses⁶⁰. La imagen del

⁵⁷ Está vestido con túnica corta, gorro frigio y lleva un arco, apoya el pie sobre un león y blande sobre la cabeza el hacha. Detrás de él aparece un escudo con prótomo leonino y delante un disco y un creciente.

⁵⁸ Frecuentemente identificado con Nergal.

⁵⁹ Identificado como tal a partir de la deidad n° 27 de la cámara A del santuario rupestre. En 1969 E. Laroche «J'inclinerais à voir ici une variété de Nergal = U. GUR, dieu 'épée' par excellence» basándose en un análisis del signo jeroglífico PUGNO X SPADA. Fue aceptado después por Bittel, E. Masson y H.G. Güterbock que la divinidad es Nergal y el ideograma que lo identifica es una particular hipóstasis que lo caracteriza como Nergal *šaumatari*: Nergal «dell'arma». En efecto, en este caso como en el del relieve n° 82 esta particular hipóstasis es indicada por el signo jeroglífico que representa el nombre del dios al lado de su imagen, bajo el signo determinativo genérico para divinidad, usado para todas las representaciones de Yazilikaya. E. Masson (1980: 50) considera que el nombre de la divinidad n° 27 es indicado por un signo que es al mismo tiempo símbolo del dios representado.

⁶⁰ Los nombres de los dioses de la procesión de la cámara A y del relieve n° 82, el «dio-spada», están escritos en jeroglífico luvita, aunque son hurritas. (Badali; D'amore 1982: 1). La localidad se convierte en un verdadero santuario en la segunda mitad del s. XIII a.C. Se puede atribuir a Tudaliya IV (Badali, D'amore 1982: 2).

dios en el santuario de Yazilikaya como un arma con empuñadura de leones afrontados tiene su réplica en una espada con el adorno de dos leones en su empuñadura y que cuenta con una inscripción paleoasiria dedicada al señor de Ḫubšal, el Nergal hurrita⁶¹.

La imagen en espejo del Nergal *šaumatarī* en Yazilikaya tiene valor como precedente para Pozo Moro por confirmar que ya hubo modos de explicitar iconográficamente el carácter doble del dios aparte de la maza de doble cabeza de león y las imágenes de dos dioses en paralelo. Pero además aumenta el valor del precedente en tanto en cuanto la figura se encuentra también en un contexto psicopompo como el de Pozo Moro⁶². Pero quizás sean simplemente las imágenes de dos dioses juntos las que sirvieron de base conceptual a la deidad infernal de Pozo Moro, aunque a través de un esquema iconográfico neohitita de cabezas superpuestas. Entre las primeras destaca el amuleto de la colección Lewes House con la representación del dios como dos figuras con maza y hacha doble, o como se documenta ya en un sello acadio (Buchanan 1981: n° 455), donde las dos figuras portan sendas *harpé* y están cubiertas por un tocado característico de deidades del Inframundo (Wiggermann 1998-2001a: 224)⁶³.

Esta iconografía de dos dioses juntos que vemos perdurar en el tiempo es la que más se ajusta a la figuración de Pozo Moro, pues como ya se ha señalado (Blánquez 1999: 266) se puede descartar taxativamente que se trate de una divinidad simplemente bicéfala, sino que son dos individuos divinos. Para afirmarlo es determinante la figura del «mayordomo» que ofrece una copa que sólo puede dar a esa segunda deidad, ya que la que está delante tiene ocupadas ambas manos, una con el alimento y otra con la bebida. Así el oferente pone de manifiesto al espectador la existencia de dicha figura semioculta. Como señalábamos se trata, pues, de una deidad a la que se ha de suponer dos cabezas paralelas y dos torsos con sus respectivos brazos, en suma dos figuras gemelas (López Pardo 2006: 154).

⁶¹ Véase Otten 1974: 516; Wiggermann 1998-2001a: 223.

⁶² La cámara B en la que se encuentra tiene un significado funerario, aunque su uso concreto no ha sido aún aclarado. En ella debían celebrarse los ritos en honor de Tudaliya IV, que aparece abrazado por su dios tutelar, Samurra, que lo acompaña y protege hasta el ingreso de los Infiernos, y aquellos en honor de Nergal, que como principal divinidad del Más Allá, debe acoger y juzgar al rey después de la muerte (Badali; D'Amore 1982: 12-13).

⁶³ Los dos dioses armados con una hacha y una *harpé* (?) respectivamente se repiten como la constelación de Géminis en impresiones de sellos helenísticos de Uruk (Wallenfels 1994: 33, 154).

¿ES NERGAL EL DIOS DE POZO MORO?

Un trono con posibles atributos de Nergal

El trono en el que se sienta la deidad doble presenta una forma y decoración poco usuales. A decir verdad, la estructura del trono no se repite en los asientos que aparecen en las imágenes de muebles fenicios (Cf. Gubel 1987: *passim*)⁶⁴. También se distancia de los asientos neohititas, que no suelen presentar brazos. Quizás por ello los más próximos sean los representados en los relieves de Karatepe, pues disponen de apoyabrazos, aunque el de Pozo Moro se aleja de éstos por la ausencia del enrejado en el hueco formado entre el brazo y el asiento y del travesaño entre las patas, algo frecuente en Karatepe.

Bajo el asiento se aprecia una decoración en forma de dientes de sierra que no encontramos en los tronos y otros asientos en la iconografía fenicia, neohitita y neoasiria. Quizás fuera un atributo propio de Nergal como dios de la guerra, pues reproduce de forma precisa las almenas de numerosas ciudades conquistadas por el rey asirio Salmanasar III que aparecen figuradas en las puertas del palacio de Balâwât, donde se representan sus campañas de mediados del s. IX a.C.⁶⁵ (Fig. 11). Más improbable es que esta decoración de picos de sierra corresponda a la imagen de una cenefa textil bajo el asiento, pues parece más lógico que represente un remate en madera, marfil o metal⁶⁶. También podrían relacionarse con Nergal los trazos curvos correspondientes a las patas delanteras del asiento, si los suponemos un intento por representar garras de león, un animal de Nergal⁶⁷, aunque puede tratarse sencillamente de

⁶⁴ De las cuales la reproducción de una silla hallada en la necrópolis de Douimès, Cartago, del s. VI a.C. es la mejor (ver Gubel 1987: 124).

⁶⁵ Varias de las ciudades conquistadas rematan en almenas terminadas en forma de sierra, mientras otras presentan una línea continua. Además de los propios campamentos asirios presentan esta forma de almena las fortificaciones del entorno asirio, especialmente en Siria, como Carquemish, Carcara, Hamath y Arnê, las dos ciudades de Fenicia representadas en las puertas, Khazazu y Tiro, además de la ciudad de Gilzini, en las montañas, y las ciudades del entorno mesopotámico, Uburī y Bit-Dakuri (King 1915: pl. 13, 16, 26, 27, 33, 37, 44, 49, 50, 63, 65, 69, 70). Por el contrario, no ofrecen este tipo de almena las ciudades urarteas, las de la campaña de Armenia y alguna del norte de Siria, como Bi-Iakhiri (King 1915: pl. 3, 8, 9, 39, 56, 70).

⁶⁶ Aunque hemos visto picos triangulares en la vela recogida de un barco en un relieve de Karatepe, que puede corresponder, más que a un remate decorativo de la parte inferior de la misma, a la representación de la vela plegada, siendo los triángulos los elementos de tela que cuelgan entre las ataduras, que en vez de representarse con semicírculos se han figurado como triángulos (Çambel; Özyac 2003: Nkr 19, taf. 97).

⁶⁷ *Vide infra*.



Figura 11. Puertas del palacio de Baláwât, detalle con ciudad siria conquistada (King 1915: pl. 26).

una simplificación o esquematización de las efigies de leones y esfinges características de los laterales



Figura 13. Lado izquierdo del friso (Foto DAI).

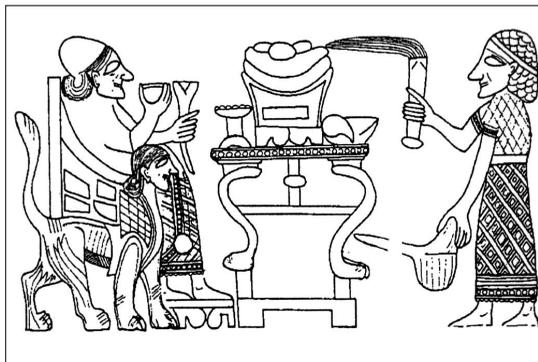


Figura 12. Dibujo de píxide procedente del palacio noroeste de Nimrud, s. VIII a.C. (Çambel, Özyac 2003: abb. 131).

de tronos de numerosas divinidades y reyes, considerado un simple atributo de la realeza (Fig. 12).

Un indicio aparentemente tenue sería la presencia de una bota para contener líquidos en la esquina opuesta del friso del banquete. Entre los regalos que el rey Urnamma lleva al dios Nergal en los Infiernos, todos ellos de carácter guerrero⁶⁸, incluye «una bota de cuero de varios colores que se lleva en la cadera» (Lara Peinado 2002: 160)⁶⁹. Esta parte del mito de Urnamma puede estar dándonos la clave para explicar la presencia de porteadores de ofrendas en el lado izquierdo del friso dirigiéndose al dios entronizado (Fig. 13). No representaría simplemente un mero escenario de banquete infernal, sino los ricos presentes y viandas que el difunto ofrece a la divinidad con el fin de conseguir de ésta una situación ventajosa en el Inframundo, que se materializa en la obtención de la condición refaítica⁷⁰. El jabalí sobre la mesa que está a punto de levantar con la mano el dios sería el nexo de unión entre la presentación de las ofrendas y regalos y la aceptación de los mismos por la divinidad.

Además, estas conexiones entre el mito de Urnamma y el relieve permiten añadir un indicio más en apoyo de la identificación con Nergal, pues el escriba

⁶⁸ Una maza de batalla, un gran arco, un carcaj, una flecha y un puñal afilado (Lara Peinado, 2002: 160).

⁶⁹ Precisamente, el paralelo que se utilizó en su momento para identificarlo como tal bota es una pintura vascular micénica con un desfile de guerreros que portan lanzas de las que cuelgan dichos recipientes (López Pardo 2006: 43 fig. 13 b).

⁷⁰ Un poco justificando el derecho del rey Urnamma de tener una sede real en el mundo infernal, que se habría ganado por sus excelentes acciones en vida, el escriba enumera los numerosos palacios que existen en el Más Allá, entre los cuales se encuentran además de los correspondientes a las deidades infernales, como Nergal, Ereškigal, Namtar y Khusbiša, los de Ningizzida y personajes de origen humano de condición real como él, Gilgameš y Dumuzi. (*Lamentazione per la morte di Urnammu*, Chiodi 2000: 13).

señala que una vez entregados los presentes a los distintos dioses, Nergal, Ereškigal, Gilgameš, Namtar, etc., Nergal es el que arregla todo, lo coordina todo y los Anunnaki lo protegieron e hicieron sentar a Urnamma sobre un gran trono del Mundo Inferior (Lara Peinado 2002: 161).

Nergal, su corte y los seres híbridos de Pozo Moro

En el friso de Pozo Moro, excepto los dos humanos, todos los seres se nos presentan con un aspecto híbrido. Pero esa apariencia no es uniforme. De las figuras que se conservan, cuatro al menos tienen cuerpo y brazos completamente humanos y cabeza animal con el hocico ligeramente apuntado y la lengua colgando. Dos corresponden a la deidad entronizada, una al «mayordomo» y la última al posible portador de ofrenda del extremo opuesto al dios del trono. Mientras las cabezas superpuestas son idénticas las otras muestran algunas diferencias tanto entre sí como con las primeras. El portador presenta una oreja ancha en la base y forma apuntada, mientras la cabeza del mayordomo es más alargada y no es posible saber si fue imaginado con orejas ya que tiene cubierta la cabeza con una especie de bonete. Sorprende que las cabezas del dios del trono no tengan orejas dibujadas. El único *daimon* de Pozo Moro que no ofrece apenas fisonomía corporal humana es el aniquilador del personaje del caldero sobre el fuego, pues sólo el torso y las extremidades superiores presentan esta característica así como su posición erguida. Su boca está cerrada y el hocico es claramente redondeado, mostrando claras diferencias con los otros seres híbridos del cuadro. De éste encontramos semejanza compositiva en un relieve de Alepo, donde la figura tiene de humano sólo la posición erguida y su torso, pero la cabeza es de león así como los cuartos traseros y las garras, con cola de escorpión y alas (Onnella *et al.* 2005: Abb. 152).

No es fácil reconocer a través de estas cabezas de que animales se trata, pero las cuatro que ofrecen la lengua colgante recuerdan algo la de diferentes cánidos: lobos, perros, chacales, etc.⁷¹.

Si bien el toro y el león son los animales que se asocian o se identifican con Nergal (Wiggermann 1998-2001a: 223), este último parece alcanzar una mayor preeminencia con el tiempo, mientras en territorio arameo se llega a asociar el perro con el dios. En una moneda de Tarso de fines del s. v a.C. aparece *Nrgl Trz* (Nergal de Tarso) representado con un

arco y una lanza o cetro, de pie sobre un león (Lipiński 1995: 243) y de la misma manera aparece en algunas téseras de Palmira, en las que el león es dominado por el dios de la *bipenne*, identificado con Nergal (Gawliowski 2000:158). En los kudurru neobabilónicos el símbolo de Nergal es el león agachado (Seyrig 1944-45: 74; Christides 1982:107). Y según la Biblia (2 Reyes 17, 25 ss) Yahvé habría enviado leones para diezmar a los adoradores de Nergal establecidos en Samaria⁷². El propio dios es figurado como un león en himnos dedicados a Nergal: [*Pirig ?*] *kaduha* (*lion ouvrant la gueule*) (*Hymne a Nergal*, 4, Seux 1976: 86). Pero también es dragón eminente que vierte veneno sobre sus enemigos, de aspecto extraño y miembros feroces (*Hymne a Nergal*, 1, Seux 1976: p. 80). Es llamado también monstruo salvaje y cachorro salvaje (*Hymne a Nergal*, 3 y 4, Seux 1976: 85-86). Nergal en Kiš, en su advocación como Luḥuššu (el terrible), donde ya aparece asociado a Erra (Röllig 1994: 159), parece tener garras de león, pues en textos de presagios se mencionan sus huellas junto a las de otros animales e híbridos (Wiggermann 1994: 235; Id. 1998-2001a: 223).

Pero no sólo Nergal fue imaginado como un ser en parte animal y en parte humano por los mitógrafos mesopotámicos y asirios, sino que lo fueron generalmente los seres que pueblan el Más Allá. En «La visión del Inframundo de un príncipe asirio» (Livingstone 1989: 68-76) Kumma describe quince dioses cuyos cuerpos son en parte humanos y en parte de distintos animales. En este cuadro se ve a Nergal en su trono rodeado por los miembros de su corte: el terrible demonio del Inframundo Mimma lemnu tenía dos cabezas, una de un león y otra de [...]; Mâmitu aparece con cabeza de cabra; Namtaru tiene testuz de *kuribu*; Ḥumuṭ-tabal, el barquero de los infiernos es de cabeza de águila-Anzu, etc. (Livingstone 1989: 72; Wiggermann 1994: 224). Por su parte, el personal subalterno de Nergal a menudo es imaginado con cabeza de león (Green 1994: 251). (Ba)ḥar/Ḥar, el mensajero infernal de Lugal-irra y Meslamta-ea, tenía aspecto de bóvido (Wiggermann 1994: 234). En el *Poema de Gilgameš* (7, 168-170) vemos bien como la deidad infernal que rapta a Enkidu tiene cuerpo humano pero su rostro es de águila-Anzu, sus patas son de león y sus garras de águila.

Así pues, igual que vemos en Pozo Moro, el escenario infernal asirio y babilónico estaba poblado de seres híbridos y es en ese contexto en el que es-

⁷¹ Ver más adelante.

⁷² Otros símbolos de Nergal son el toro, el dragón y el cuervo, los cuales ponen de relieve su fuerza, su habilidad y su avidez respectivamente (Dhorme 1949: 44)



Figura 14. *Daimon* de Alepo con cuerpo de toro (Onnella *et al.* 2005: abb. 121).



Figura 15. *Daimon* o divinidad con cabeza de ave y alas, Alepo (Onnella 2005: abb. 140).

tán más presentes. Los humanos una vez instalados en el Más Allá también adquieren un aspecto híbrido, semianimal, ya no tienen apariencia totalmente humana (Abusch 1996: 310). Según el sueño funesto de Enkidu enfermo, su raptor que tiene rostro de águila-Anzu, patas de león y garras de águila, al tocarlo lo transforma en pájaro⁷³ y así lo arrastró hasta la «mansión de la que quien entra ya no sale»⁷⁴. Así, también el G[IDI]M⁷⁵ (Fantasma) que se encuentra Kumma en «La visión del Inframundo de un príncipe asirio» tiene cabeza de toro (Livingstone 1989: 72)⁷⁵.

Por otra parte, contamos con numerosos ejemplos en relieves neohititas con este tipo de iconografía,

⁷³ La iconografía aviar alude a la muerte y al Inframundo (Wiggermann 1994: 235).

⁷⁴ *Gilg.* 7, 182-187; Sanmartín, 2005: 212.

⁷⁵ El *gidim* y su equivalente acadio *ememmu* es el único espíritu del ser humano que sobrevive a la muerte. Viene siendo aceptado que se refiere al «fantasma» del difunto porque el término se utiliza sólo en relación con los muertos (Abusch 1996: 309; Asher-Greve 1998: 28). Ello parece confirmado en su traslación al mundo hitita, pues el sumerograma GIDIM corresponde al participio hitita *akkant-* (*dead*), pues aunque puede referirse a los cuerpos sin vida se aplica especialmente para referirse a las almas de los antepasados muertos (Singer 2006: 42).

aunque no siempre es posible dilucidar su relación o no con el Inframundo, pues algunos de ellos, aunque seguramente conectados con Nergal, pudieron ser representados en puertas de ciudades, fachadas de palacios y en templos para evitar la intrusión del mal y amedrentar a los enemigos.

En Ain Dara algunos seres divinos ofrecen distintas composiciones mixtas, unos con rostro humano, testuz con cuernos, patas y vestido, imágenes que se repiten en sitios como Alepo (Orthmann 1971; Onnella *et al.* 2005: Abb. 121) (Fig. 14). En esta línea son muy numerosas en Cárquemish las figuras con cuerpo de toro, cabeza y brazos humanos (Hogarth *et al.* 1952: 181 y figs. b, d y f). Los que son más próximos a la mayoría de los personajes del friso de Pozo Moro son los que presentan sólo cabeza de animal mientras el cuerpo y el calzado son de humanos, como sucede en distintos monumentos neohititas como los de Ain Dara, Karatepe, Zinçirli y Alepo, donde encontramos figuras con cuerpo humanizado y cabeza de águila o grifo y alas⁷⁶ (Fig. 15). Podrían considerarse representaciones de

⁷⁶ Orthmann 1971: taf. 55, A/2; Çambel; Özyac 2003: NVr 9; Onnella *et al.* 2005: Abb. 140.



Figura 16. Divinidad con cabeza de león armada con espada y maza portando un animal, Zinçirli (Orthman 1971 taf. 60 B25).



Figura 17. Relieve de Tell Halaf (Oppenheim 1931: taf. 34 a).

acólitos de Nergal por su cabeza leonina, cuerpo humano y alas, un personaje de Ain Dara y otro de Malatya (Orthmann 1971: C/3 y taf. 43 e). Y directamente podrían identificarse con la divinidad dos imágenes de Zinçirli, una con cuerpo humano y cabeza de león armado con espada y maza con un animal colgando que lleva dos rapaces sobre los hombros y otra idéntica pero con una sola ave rapaz (Orthmann 1971: B/25, taf. 60 a; taf. 44)⁷⁷ (Fig. 16). La representación de las aves rapaces apoyadas sobre el dios refuerza esta hipótesis en la medida que una de las atribuciones de Nergal era la de protector de la caza. Pero quizás, la que más se ajusta a la iconografía en relación con Nergal en el aspecto doble que estamos discutiendo sea una de Guzana (act. Tell Halaf), donde el personaje alado que porta armas presenta dos cabezas de león simétricas (Oppenheim 1931: taf. 33 a) (Fig. 17). Puede reforzar esta idea el hecho de que el relieve forme parte de un conjunto donde se representan otras divinidades y otro friso cuenta con la escena del mito de Gilgameš, Enkidu y Humbaba.

⁷⁷ Esta iconografía es transferida a los marfiles de tradición fenicia. Así en uno fragmentario del Museo de New-York (Decamps de Merzenfeld 1954: 163 y pl. CXXVII, 1084) vemos un personaje con torso humano y brazos y cabeza de león que parece portar una flor.

Los amuletos de Arslan Tash y el friso de Pozo Moro

Dos amuletos hallados en *Arslan Tash* o sus proximidades son de un gran interés para nuestro tema, pues presentan sendos seres híbridos engullendo humanos a la vez que contienen dos conjuros en lengua fenicia que incorporan elementos arameos⁷⁸. Su interés se acrecienta en la medida que *Arslan Tash*, la antigua ciudad aramea de *Hadātu*, se encuentra en el noroeste de Siria, en la cuenca del Éufrates, cerca de la frontera actual con Turquía. Por lo tanto, lejos de Fenicia, de donde es la lengua en la que están escritos, pero cerca de Cárquemish y otros asentamientos cuya reactividad neohitita tuvo un importante reflejo en el monumento. Ha sido posible apuntar sólo una datación aproximada gracias a la grafía de los conjuros pues es muy irregular. Paleográficamente se ha fijado a principios del s. VII a.C., aunque también se ha propuesto para el segundo amuleto una fecha dentro del s. VI a.C.⁷⁹.

⁷⁸ Tanto en la ortografía como en la gramática. La escritura es de tipo arameo. Por último: Pardee 1998: 39-40; Conklin 2003: 89; Zamora 2003: 11, 17.

⁷⁹ Gaster 1973: 18; Cross 1974: 486. Durante un tiempo se dudó de su autenticidad (Teixidor 1983: 105-108; Amiet 1983: 109) y no se incluyó en repertorios de inscripciones arameas ni siquiera como dudosa (Naveh 1968: 317-325), para pasar a considerarse declaradamente como falsos por E.



Figura 18. Amuleto nº 1 de Arslan Tash, anverso (Conklin 2003: fig. 1).

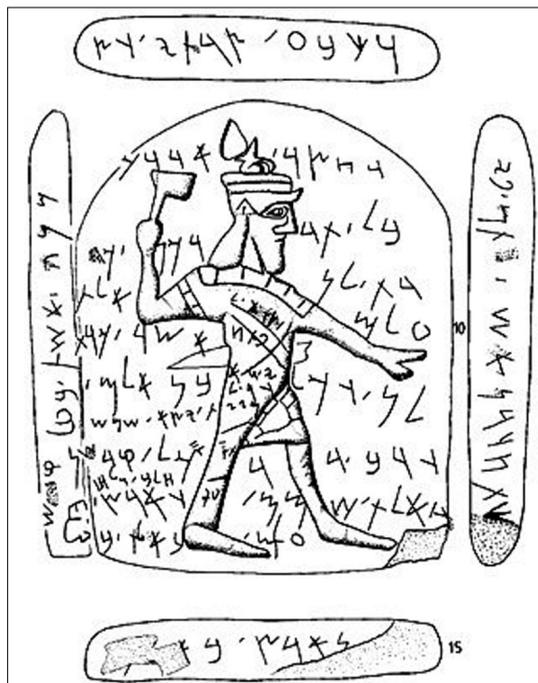


Figura 19. Amuleto nº 1 de Arslan Tash, reverso (Conklin 2003: fig. 2).

Las influencias iconográficas en el primero son diversas, pues conserva elementos de la tradición siria y neohitita e incorpora otros de tipo asirizante, no en vano la ciudad se encontraba bajo dominio asirio desde el siglo IX a.C. El amuleto 1 presenta en el anverso dos figuras, la superior es una esfinge alada con cuerpo de león y cabeza humana sobre la cual se dibuja un cono que parece remitir a la corona blanca de origen egipcio que presentan algunas esfinges tanto de estilo propiamente sirio como las de tipo neohitita de la zona⁸⁰ (Fig. 18). La melena abultada en la nuca parece repetir el típico peinado asirio. La segunda figura, identificada tradicionalmente como «una especie de chacal, lobo o animal parecido» (Zamora 2003: 11), es, sin embargo, un ser híbrido.

Lipiński (1992: 267-268; Id. 1995: 294). Sin embargo, en la actualidad no se duda de su antigüedad, sobre todo a partir de los estudios paleográficos y textuales de J. Van Dijk (1992), D. Pardee (1998) y B. W. Conklin (2003), siendo un argumento concluyente la aparición en las líneas 11-12 del amuleto nº 1 de una expresión sólo ligeramente distinta a la de una inscripción de Karatepe que se conoció quince años después del hallazgo de Arslan Tash (Pardee 1998, 36; Conklin 2003: 91). S. Ribichini (1998: 15) y A. Lemaire (2008: 88) ya los incluye sin problemas entre los amuletos inscritos fenicios.

⁸⁰ Como la esfinge de doble cabeza de Carquemish (Akurgal 1961: fig. 110), localidad cercana al lugar de hallazgo del amuleto.

Su cola es de escorpión, fácilmente identificable por el aguijón de su extremo y por los trazos perpendiculares que la segmentan. El cuerpo atiende a la apariencia de un caballo por los numerosos trazos incisos paralelos de su largo cuello que permiten considerarlos como la representación de su crin⁸¹. Sus orejas son largas, apropiadas para relacionarlas con las de un équido y mucho menos para un chacal o lobo, si es que en última instancia no pueden considerarse cuernos de bóvido. Lo único que pudiera considerarse de cánido serían el hocico y las fauces, aunque no alcanzo a asegurarlo. Las patas terminan en garras. El ser híbrido parece estar tragando una figura humana pues de su boca sobresalen dos piernas y pies. La composición de este ser híbrido con cuerpo de caballo y cola de escorpión recuerda las representa-

⁸¹ Sin duda respecto al cuerpo hay que descartar que se trate de un lobo o chacal, por los trazos verticales del cuello que parecen querer representar la crin de un caballo. Hay que excluir incluso al asno salvaje de Siria, *Equus hemionus hemippus*, desaparecido en la primera mitad siglo pasado y del que las fotos conservadas muestran una corta crin erguida, como la de cualquier asno. No ha sido posible establecer una relación entre esta imagen y los demonios asirios más conocidos. Quizás Lamaštu pudiera considerarse en principio la más próxima, pero el único elemento de équido de la demonia son sus dientes y el animal que la acompaña, un asno, y por lo tanto no nos sirven de comparación (Cf. Green 1994: 253).

ciones de genios con cuerpo de équido y cola de escorpión pero con cabeza y torso humanos que se empiezan a constatar en la relivaria y en la glíptica babilónica desde el final del período casita y en Asiria desde al menos el siglo IX a.C.⁸²

La figura humana del reverso ofrece una disposición típica de faraón combatiente tan conocida ya en el arte sirio anterior y en páteras y sellos fenicios, con la única diferencia de que porta un hacha simple, frente a las habituales mazas, hachas dobles y caladas. El cono sobre corona representado⁸³ parece reproducir de nuevo un tocado real, cuyo segundo elemento se repite en la relivaria neohitita (Fig. 19).

El texto parece ser un conjuro presumiblemente de protección de la casa y sus moradores contra algo o alguien ('r'). Es de lectura difícil pero incluye referencias seguras a los dioses santos, a Horon y sus esposas, a Šamaš la deidad solar, una posible al dios principal asirio Aššur y otra menos probable a Baal. En el texto se mencionan las *hmq* (las estranguladoras) y '*pt* (la(s) que vuela(n)), también en femenino.

Se ha supuesto que la figura humana corresponde a Aššur, el primer dios mencionado, aunque también se ha sugerido que representa a Šamaš, el último (Conklin 2003). Mientras, '*pt* (la que vuela) podría identificarse con la esfinge alada, en cuyo caso deberemos considerarla con más verosimilitud como deidad benéfica y protectora (Cf. Wiggermann 1994: 243). Cabe, sin embargo, que ésta, que parece portar tiara regia, sea una representación del propio Horon, si atendemos a que la imagen de esta divinidad cananea cuando llega a Egipto parece ser la de esfinge⁸⁴.

La presencia destacada del dios Horon y sus esposas así como la de Šamaš en el conjuro apunta una cierta relación con un texto paramitológico ugarítico (*KTU* 100) donde se pide una cura contra el veneno de las serpientes solicitándose la ayuda de distintos dioses y será Horon el que prepare finalmente un efectivo medicamento con partes de plantas y árboles para atajar el efecto del veneno, siendo la deidad solar la mensajera (Conklin 2003: 94). Sin embargo, el conjuro de Arslan Tash no parece dirigido a protegerse de las serpientes por lo que la presencia de estos dioses debía ser común en los encantamientos.

⁸² Moortgat-Correns 1989: 191-192; Collon 1987: 81, n° 364; Green 1994: 247.

⁸³ Aunque en el dibujo parece apreciarse un triángulo y una especie de estrella, en la foto parece verse sólo una forma triangular saliendo de la tiara.

⁸⁴ En unas tablillas halladas en un depósito junto a la Esfinge de Giza, Amonhotep II se considera «amado de Hauron-Harmakhis», la Gran Esfinge, según rezan estas tablillas y otros documentos de la dinastía XIX. También, sobre una esfinge ramésida votiva se menciona a «Horon del Líbano» (Conklin 2003: 96).

No hay acuerdo sobre si las figuras representadas corresponden a demonios (Cross; Saley 1970: 47; Gaster 1973: 71) o a seres benéficos (Torczyner 1947: 24-25). Es posible que sólo la figura inferior, y puede que ni ella, fuera considerada maléfica para la persona o la casa en cuyo beneficio se hizo el conjuro. Sin embargo no es fácil relacionarla con alguno de los nombres del texto. Cabría suponer que es una de las estranguladoras. El término, constatado en distintas lenguas semíticas, se ha venido poniendo en relación con un texto ugarítico donde se recoge una prolífica relación de sacrificios a divinidades con motivo de los rituales para el rey muerto, según él se deben ofrecer dos ovejas a las dos diosas estranguladoras, *iltm hmq*⁸⁵. Si tenemos en cuenta que en el amuleto parece leerse *hmq 'mr* (*KAI* 27: 4-5) «oh strangler(s) of lamb(s)» (Hoftijzer, Jongeling 1995: 78 y 390) parece ajustado al tipo de ofrenda que se les ofrece en el texto ugarítico y se podría relacionar además con el estrangulador de corderos, un demonio de la cultura árabe popular.

Nada, pues, permite establecer una conexión clara entre las estranguladoras y la figura inferior del anverso de este amuleto mágico. El ser con cuerpo de caballo, cola de escorpión y no sabemos si hocico de cánido, puede tener aquí alguna relación con Šamaš, la deidad que se menciona en la parte final del conjuro (l. 22), y los fragmentarios signos de la línea 27 que parecen referirse a caballo (Pardee 1998: 37). La asociación équido+escorpión aparece como deidad híbrida protectora en época casita donde parece tener una relación particular con Šamaš, y por otro lado a Šamaš se la llega a representar en el arte neosirio en el s. VII a.C. sobre un caballo⁸⁶. En el conjuro ugarítico en el que Horon tiene un papel destacado la deidad solar aparece como madre de una yegua (*RS* 24.251).

Se ha argumentado que el amuleto con su pequeña perforación en la parte superior, al colgarse sobre el umbral de la puerta⁸⁷, la imagen del anverso con los seres híbridos estaría orientada hacia el exterior, representando a las fuerzas del mal, mientras la figura humanizada lo haría hacia el interior, personificando a una deidad benéfica (Conklin 2003: 92). Sin embargo, la facilidad con que las caras de un

⁸⁵ *KTU* 1.39:18; = (*RS* 1.001: 18); Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 195.

⁸⁶ Green 1994: 247. Por su parte, el hombre-escorpión es un tipo de ser híbrido común en época neosirio y a menudo se observa a pares sujetando el disco solar (Green 1994: 250).

⁸⁷ Se viene aceptando que los dos amuletos estaban destinados a proteger un ámbito doméstico, pues en el primero se hace referencia a la casa y al patio.



Figura 20. Amuleto nº 2 de Arslan Tash, reverso (Teixidor 1983: 107).

amuleto colgando de un cordón podían cambiar de posición rompería el valor protector de la imagen representada, transmitiendo precisamente el mensaje contrario.

Es más verosímil, independientemente del carácter infernal o no de los seres representados, que éstos se hubieran incorporado para proteger a los de la casa de algo o alguien que les pudiera causar daño, de forma comparable a los genios y demonios labrados en la gran relivaria neohitita de palacios, santuarios y puertas de ciudades, para temor de los enemigos reales o potenciales. Ante estas circunstancias no parece extraña la representación de seres híbridos que con la amalgama de partes animales que representan ciertas cualidades formidables serían más eficaces para hacer frente a seres dañinos (Green 1994: 246). Por otro lado, aunque los exorcistas llegaron a fabricar figuras de demonios, según las prácticas rituales recogidas en los textos, su inmediata destrucción era lo que confería valor protector al rito (Wiggermann 1994: 232).

El segundo amuleto incorpora una única figura híbrida. De cuerpo y brazos humanos cubierto con una túnica, sus pies los componen sendos escorpio-

nes. Su cabeza presenta una cresta que cae por la parte occipital cerrando en bucle, propia de las cabezas aguiliformes de los grifos, y la boca tiene más la apariencia de un pico que de unas fauces de mamífero (Fig. 20). Si este es el caso nos recordaría la cabeza de águila-Anzu de los seres híbridos que específicamente se dedican a raptar y trasladar a los humanos a los infiernos en «La visión del Inframundo de un príncipe asirio» y el *Poema de Gilgameš*. El personaje sujeta con sus manos lo que parecen ser las piernas de un hombre ya medio engullido por él.

La larga inscripción que cubre ambas caras y los costados de la tablilla también se refieren a un conjuro, esta vez contra alguien llamado *mzh*, que se ha interpretado como el devorador (Caquot 1971: 398), pero también como el destructor (Pardee 1998: 19), o incluso el rociador (*the sprinkler*) (Hoftijzer, Jongeling 1995: 608)⁸⁸. A continuación se menciona a Baal y quizás un dios llamado *Syy*, a otros personajes como el que tiene un gran ojo y el del ojo abierto, considerados entidades demoníacas, lo cual ha permitido sugerir que se trata de un amuleto contra el mal de ojo⁸⁹.

J.A. Zamora ha relacionado este conjuro específicamente con un texto del ciclo baálico, el que se ha llamado combate de Ba'lu y los dioses del desierto (*KTU* 1.12; Olmo Lete 1981: 475), aunque los puntos de contacto son enormemente débiles cuando no inexistentes. El hecho de que Baal en el amuleto preparara su carro no tiene por qué estar en relación con el título que recibe el dios en otros textos, *rkb 'rpt* (el auriga de las nubes), ya que no aparece siquiera en el documento que el autor trae a colación y, además, en otros textos ugaríticos se hace referencia de forma frecuente a dioses, héroes y reyes con carros⁹⁰. Quizás el único elemento concomitante podría encontrarse en la calificación del desierto como del dios *Siy* en la tablilla ugarítica (1.12 I 21) que ha sido relacionado por Zamora con una dudosa y fragmentaria referencia en el talismán a un dios llamado *Syy* (lín. 3, 6; Avishur 1978: 32), del que se dice que está en el campo. Tampoco la alusión a los dioses engen-

⁸⁸ Quizás también relacionable con el ugarítico *m-z-'* (rasgar) (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 310).

⁸⁹ Caquot, Mesnil du Buisson 1971: 391-406; Gaster 1973: 13; Yamauchi 1983: 188 n 85.

⁹⁰ *KTU* 1.2 IV 8 y *passim* (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 389-390). Según textos hititas, Tešub, el dios de la «Tormenta» mitanio, equiparable a Baal, la diosa Ištar y otras divinidades combaten al dragón Ullikummi montados sobre carros. También la frase «que hace de las nubes su carro» (*Salmos* 104. 3) muestra la noción de que Yahweh dirige un vehículo por el cielo. Una imagen muy cercana a la designación de Baal como *rkb 'rpt* (auriga de las nubes) en los textos ugaríticos.

drados por Ilu y nacidos de una sierva enviada al desierto, parece tener que ver con el *mzh* mencionado en singular en el conjuro, sobre todo si se tiene en cuenta que los dioses ugaríticos son dos o más⁹¹, a los cuales se les califica de los voraces (*aklm*)⁹², un término diferente al usado en Arslan Tash (*mzh*), cuyo significado no es fácil de precisar: el devorador (?), el destructor (?), el rociador (?)⁹³.

Si atendemos a la figuración iconográfica el alejamiento es absoluto. Los voraces son descritos como de aspecto taurino, semejantes a Baal (*KTU* 1.12 I 30-34), mientras la figura representada en el amuleto además de sus extremidades de escorpión presenta cabeza de aspecto aviar, seguramente de grifo⁹⁴. Por otro lado, la voracidad y la sed de la que hacen gala los dioses del desierto mentados, nacidos allí, hijos de El, parece indicar una relación con la sequía, a juzgar por como termina el texto, con alusiones a ella.

Es posible que el demonio contra el que va dirigido el conjuro sea el ser híbrido de pies de escorpión y posible cabeza de grifo representado en la plaquita⁹⁵, aunque no lo sabemos, pues no conocemos ni las características ni el significado del *mzh* contra el que se lanza el conjuro. Nos parece que la representación y exposición del ser maléfico que se pretende conjurar en un amuleto que se presenta colgado y a la vista de todos no deja de ser sorprendente, cuando la norma es que en el amuleto se figure a un ser protector, para que así sirva de talismán⁹⁶. Cabe pensar mejor, pues, que el individuo representado, independientemente de su pertenencia o no al Inframundo, fuera dibujado y traído al talismán precisamente para hacer frente al mal que se pretende conjurar, en suma, un ser con atributos más

poderosos y terribles que los que poseen los enemigos de la casa.

Los dos seres híbridos de los amuletos de Arslan Tash, quizás figurados para proteger de entes maléficos y fantasmas, se representaron deglutiendo humanos. Son así las primeras representaciones y quizás las únicas de este tipo que se pueden ofrecer como paralelo de la persona descuartizada de Pozo Moro. Sin embargo, no tenemos argumentos para identificarlos directamente con la deidad doble entronizada del friso, pues esa capacidad se atribuye a numerosos depredadores y personajes del Inframundo. El propio Mot se presenta como un animal que despedaza previamente a su presa⁹⁷ y la misma tarea desempeña en el ámbito babilónico Lugal-Era y Meslamta-ea, colocados a la entrada del Inframundo donde descuartizan a los muertos (Black; Green 1992: 123-124). También en el *AT* se utiliza el verbo *bl'* (*dévoré, engloutir*) para indicar la manera como el šeol recibe a los muertos (Delcor 1976: 129 [96]) y esta imagen escatológica del humano que es despedazado permanece en el primer milenio a.C., pues la podemos ver en el Salmo 57. En el mismo contexto espacial y cronológico que los amuletos de Arslan Tash se creía que los habitantes del Infierno, incluidos los muertos, podrían salir a comerse a los vivos según la amenaza que Ereškigal lanza a Erra conminándole a regresar al Inframundo (Sult., col. 5, vv. 12-13; Pettinato 2000: 100-101).

En cualquier caso, aunque no podamos identificar exactamente los híbridos de los amuletos de Arslan Tash con la deidad de Pozo Moro, parece claro que en ese contexto sirio es donde se gesta la idea de representar deidades y demonios híbridos deglutiendo humanos. De esta manera, estos amuletos permiten centrar más el ámbito de filiación de algunas de las escenas del monumento, pues ya el Alto Éufrates se ha convertido en la región en la que han confluído la mayoría de los investigadores a la hora de buscar modelos a las escenas y leones de Pozo Moro. Ya en su día M. Almagro Gorbea (1983: 216-217 y 264) encontró precisamente una especial relación con los relieves de los ortostatos de Tell Halaf y de Karatepe y las representaciones de seres dobles, como las quimeras de Zinçirli, Cárquemish o Tell Halaf le sirvieron de paralelo para la deidad sentada en el trono del friso del banquete. Por su parte M. Bendala (1998: 109) apuntó algún tipo de relación con un taller luvio-arameo o bien con uno propiamente neohitita.

⁹¹ Es posible incluso que fueran más de dos, pues en 1.12 II 24-27 se refiere que Baal los reunió, los agrupó. Ilu «proclamó» sus nombres, aunque no se especifican cuales eran, lo que mostraría su multiplicidad y su escasa relevancia individual.

⁹² También son llamados «los destrozones» (*'qqm*) y «los sedientos» (*gllm*).

⁹³ Una relación con «la/s estranguladora/s» del primer amuleto parece menos asumible aún.

⁹⁴ Tampoco la conexión con el híbrido del primer amuleto es posible, por su cola de escorpión y cuerpo de équido.

⁹⁵ Nos recuerda algo al ser infernal que en su sueño rapta a Enkidu enfermo, con rostro de águila-Anzu, patas de león y garras de águila (*Gilg.* 7, 168-170).

⁹⁶ Figuritas de carácter apotropaico de Lugal-irra y Meslamta-ea y de Nergal se utilizaron para proteger la casa de la intrusión del mal (Wiggermann, 1998-2001: 222). El amuleto de la colección Lewes House (Beazley 1920: 3-4 n° 6, pl. I) en el que están representados dos dioses gemelos en el reverso, presenta en el anverso un conjuro en el que se pide el auxilio de Mašmaš frente al maligno: «Mashmash, jumeau, défenseur, qui arrête la poitrine du Malin, par Marduk, dieu du ciel et de la terre, qu'il soit maudit. Que le dieu maudit ne s'approche pas; Conjuración.» (Kuntzmann, 1983: 93).

⁹⁷ «¡Yo mismo ahora te devoraré, / te comeré trozo a trozo / las entrañas a puñados! / Descenderás a las fauces del divino Mot, / en lo hondo del amado de El, el fuerte!» *KTU* 1.5 I 33-35; Trad. Xella 2004: 35.

Para los leones de las esquinas del monumento se encontraron paralelos estrictos neohititas, considerándose especialmente remarcables los que ofrece Cárquemish (Abad; Bendala 1999: 69 y 72; Prieto Vilas, e.p.), precisamente en las proximidades de Arslan Tash.

En los relieves de Milid, en el Alto Éufrates, encontramos algunos elementos significativos que se repiten en los frisos de Pozo Moro, como el falde-llín, el calzado apuntado, la *harpé* y el *diphros* (Vieyra 1955: pl. 65; Akurgal 1962: 105; Genge 1979, II: VIII, abb. 42). También la considerable longitud de los frisos de Milid en comparación con su altura, mucho mayor que en el resto de la relivaria neohitita, es una característica que comparte con Pozo Moro. Por su parte algunos relieves de la antigua Guzana (Tell Halaf, también muy cerca de Arslan Tash) presentan un mayor «movimiento» en las escenas, por lo que mostrarían una cierta analogía con las representaciones del monumento peninsular, frente a la generalizada rigidez de las imágenes neohititas (López Pardo 2006: 35-37).

Por otro lado, aunque gracias a la propia fisonomía del monumento y a las escenas ya se había apreciado que en la transferencia habían jugado un importante papel los fenicios (Almagro Gorbea 1983: 216; Id. 2005: 16; López Pardo 2006: 41-47), y que estos llegaron a residir en algunos estados sirios, parecía quedar poco claro en qué contextos se produjo una amalgama tan interactiva de ideas y estilos. Con estos amuletos se asegura y enriquece este planteamiento, al documentarse el rastro de residentes fenicios en una ciudad aramea bajo dominación asiria, ciertamente aculturados que siguen hablando todavía su lengua con algunos aramaismos y que escriben ya con grafía aramea. El caso es que artesanos sirios o fenicios trabajando en talleres sirios encontraron a través de estas comunidades fenicias instaladas en ciudades de la cuenca alta del Éufrates el camino para llegar al Extremo Occidente.

La conexión siria

Es muy probable que fuera precisamente en la cuenca alta del Éufrates donde la figura de Nergal, como soberano doble que reina en el Inframundo hubiera conectado con la iconografía de seres híbridos devorando humanos, en la medida en que no es posible soslayar la condición regia de la figura doble representada en Pozo Moro y por lo tanto contamos con dificultades prácticamente insalvables para ver en ella otra deidad. En este contexto cabría pro-

poner sin embargo, una tenue confluencia entre Nergal/Erra o Lugal-irra/Meslamta-ea y el Mot cananeo. Si bien Mot en los relatos mitológicos en los que interviene nunca recibe un nombre doble o se le asocia a otra deidad (*KTU* 1.5-6), en el ritual de carácter fertilístico *Los dioses apuestos y hermosos*, aparece mencionado como *mt w šr* (*KTU* 1.23:8). La denominación *Môtu-Šarru* de quien se dice que está sentado en su trono «con el cetro de la esterilidad en su mano, en ella el cetro de la viudez» (1.23 8-9; Olmo Lete 1981: 441) se ha considerado, sin embargo, una forzada denominación doble debida a la presencia de otros dos pares en el texto, los propios *ilm n'mm* (dioses apuestos) y *aṯrt w rḥm* (Athirat wa-Rahmay) pues *šr* tiene entre otros significados el de príncipe, soberano (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 452). Sería una duplicación puramente formal como afirma M.S. Smith (2003: 109) ya que ve altamente improbable que hubiera una mitología alternativa a la conocida hasta ahora que permitiera creer en la asociación de Mot con otra divinidad monstruosa infernal o su asociación con el propio Yamm, el otro enemigo de Baal. En cualquier caso, en dicho ambiente sirio pudieron darse las condiciones propicias para una cierta confluencia, aunque fuera muy limitada entre Mot y Nergal, a pesar del carácter esencialmente unitario del primero.

Como ya vimos, la entidad divina Nergal con su propio nombre o identificado con alguna deidad local, pero con el ideograma de Nergal, aparece ya con numerosos de sus atributos en el mundo hitita, lo cual sería suficiente para explicar una transmisión a partir de algún reino neohitita, justificable por el sustrato estilístico de esta raigambre que aparece en el monumento. Sin embargo su presencia en Siria y al norte de Irak era más fuerte que en Anatolia. En la región de Mari el dios registrado casi constantemente de forma ideogramática NERGAL y cuya lectura fonética es *Âmûm* o *Âmi* se convirtió por dos veces en la divinidad políada de la capital de la región, cuando la capital fue *Šuprum*, de donde era su dios principal (Dossin 1967: 97-104; Livingstone 1996: 622). Tenía además otro templo en el oasis de *Hubšalum* y en la ciudad de *Therân*, junto al *Habur* y su culto parece haber sido importante también en Cárquemish (Durand 1995: 257-258), precisamente en zona de implantación de los reinos neohititas y muy cerca de Arslan Tash, donde aparecieron los amuletos.

En época de *Zimrî-Lîm*, una de las fiestas mayores era la del «Carro de Nergal» con ocasión de la cual el dios venía a rendir visita a una *Ishtar* local y la segunda puerta del palacio de Mari por la que entraba

el cortejo divino con ocasión del culto de los muertos se llamaba precisamente Puerta de Nergal (Durand 1995: 196)⁹⁸. También llega a estar presente en el mundo arameo desde relativamente pronto, integrándose en su panteón, pues ya aparece (*Nyrgl*) en la imprección de Tell Fekherye (Lipiński 1994: 33). Su culto fue importante en el Imperio Asirio al menos en el plano oficial (Livingstone 1996: 622) y el dios fue objeto de devoción por parte de la elite como muestran los frecuentes antropónimos con el teóforo Nergal entre gobernadores y funcionarios entre los siglos IX y VI a.C.⁹⁹.

Nergal entre los samaritanos y sus vecinos fenicios

Así pues, al Norte y al Este de Fenicia el culto de Nergal se encontraba bien implantado lo que permitiría relacionar la presumible presencia de su figura en Pozo Moro especialmente con el fondo iconográfico sirio-hitita que ofrecen los relieves del monumento, especialmente si tenemos en cuenta que los fenicios de Arslan Tash ya habían creado o habían conocido la figura del ser monstruoso devorando un humano.

Sin embargo, en las ciudades de Tiro y Sidón la figura de Nergal debió ser bien conocida no sólo por la presencia de sus mercaderes y artesanos en Siria sino también por la permanencia de su culto en su entorno inmediato y entre las personas de distintos orígenes que llegaban a estas ciudades con intención de emigrar a Taršiš. A fines del s. VIII a.C. Samaria recibió un notable aporte de población babilónica. En torno al 720 a.C. el rey asirio vació el país samaritano de hebreos, los cuales fueron deportados, y según el texto bíblico (2 Reyes 17, 24) colonizó el territorio con gentes de Cutá, de Avá, de Jamt y de Sefarvái¹⁰⁰. En el nuevo territorio, los colonos siguieron fabricando sus propios dioses, los de Cutha un Nergal (2 Reyes 17, 30). El culto de Nergal perduró durante mucho tiempo pues el redactor del texto

(2 Reyes 17, 41) señala que los habitantes de Samaria durante generaciones además de dar culto a Yahvé servían también a sus ídolos. Los de Cutha debieron ser sin duda los más numerosos en Samaria y el culto de su dios el más importante pues a los samaritanos se les llamó durante mucho tiempo Cutheos (*Kuthim*). Flavio Josefo (*Ant.* 9: 290) indica que los samaritanos eran llamados *Chuthaioi* (*Ant.* 9: 278; Crown *et al.* 1993: 63) y en la literatura rabínica su uso es frecuente, tanto es así que les dedica un tratado talmúdico llamado *Kuthim* en un tiempo ya en el que ellos son más observantes del yahvismo que los judíos¹⁰¹.

Y los samaritanos, así como algunos fenicios próximos a su territorio, parecen participar activamente en la colonización en el siglo VII a.C., como mostrarían algunos de los antropónimos recogidos de los graffiti de Mogador (López Pardo, Ruiz Cabrero 2006: nº 11 y p 22). Esta tradición emigrante tendría su reflejo en la propia leyenda de Jonás Ben Amithah, el de Gat de Jéfer (*Jonás* 1. 3; 2 Reyes 14. 25), el profeta samaritano del s. VIII a.C. que se embarca rumbo a Taršiš (López Pardo; Mederos Martín 2008: 310-11).

Incluso uno de los nombres recuperados en Mogador es el de un individuo llamado *Kemoshe*[...], antropónimo compuesto con el teóforo Kamosh (López Pardo; Ruiz Cabrero 2006: 222, 231) la gran divinidad de Moab que algunos vocabularios babilónicos del II milenio dan como un nombre de Nergal (Seyrig 1944-45: 70, n 4).

El dios parece haber alcanzado en Tarso un rango de divinidad políada, pues está presente en dos monedas de fines del s. V a.C. donde aparece la leyenda *Nrgl Trz* (Nergal de Tarso) y es representado con un arco y una lanza o cetro, y en una de ellas se le ve de pie sobre un león (Lipiński 1995: 243).

Pero quizás la implantación del culto de Nergal al menos en Sidón debió traducirse incluso en la elevación de un edificio templario y el conocimiento de su particular naturaleza doble pudo estar extendido. En una inscripción bilingüe del Pireo del s. III a.C., una sidonia afirma que el monumento funerario fue hecho construir por Yaton-Bêl, hijo de Eshmun-Šilleh¹⁰², sumo sacerdote de los dioses Nergal (*KAI* 59). La expresión *'lm nrgl* indica que el nombre de Nergal aparece en singular, mientras *'lm* es un dual

⁹⁸ Dagán, que aparece como padre de Baal en Ugarit y que era en Mari su dios-rey, era en ambos lugares el Señor de las ofrendas a los muertos (*pagrâ'u*) (Olmo Lete 1996: 82-86) y sería por ello un avatar de Nergal (Cf. Durand 1995: 145).

⁹⁹ Por ejemplo: Nergal-apil-kumua, Nergal-nirka-da, Nergal-alik-pani, Nergal-mudammiq, Nergal-ilaya, Nergal-eresh, Nergal-nasir, etc. (Millard 1994: 55-60).

¹⁰⁰ Aunque sabemos que Sargón II intervino en Samaria y en Babilonia en torno a esa fecha es probable que las deportaciones de babilonios no se realizaran bajo su reinado pues no se conserva ninguna mención a Cutha en sus inscripciones. Según algunos especialistas habría que atribuir a Senaquerib dicha deportación pues se sabe de la conquista de Cutha por este rey en el 703 a.C. (Livingstone 1996: 622).

¹⁰¹ Babylonian Talmud (supplement), *Kuthim*, 17. El uso de este término es claramente dependiente de la opinión de que los samaritanos no eran judíos en origen, sino que adoptaron el judaísmo en un proceso de conversión (Crown *et al.* 1993: 63).

¹⁰² Un nombre inequívocamente fenicio.

o plural. Aunque es sabido que en las inscripciones fenicias se encuentra a veces el plural *'lm* para referirse a una divinidad sola¹⁰³, S. M. Chiodi (2000: 43) considera que esta característica referida a Nergal puede tener la consabida motivación teológica referida a su condición doble expuesta en la versión de Sultantepe-Uruk del mito.

En el ámbito colonial, aunque no nos consta epigráficamente el nombre, su mundo sí es parcialmente conocido pues aparece el de su paredra infernal, Ερεσχειγαλ, en una tablilla de encantamiento de Cartago¹⁰⁴.

En suma, si bien parece concretarse que fue el norte de Siria el ámbito de gestación de la representación que nos encontramos en Pozo Moro, pudo ser la general extensión de la figura de Nergal en el entorno de Fenicia y su facilidad para ser asimilada a otras divinidades locales lo que pudo propiciar su llegada al Extremo Occidente y su inclusión en el universo iconográfico de algunas comunidades coloniales fenicias y finalmente en el monumento hallado en Albacete.

¿Cabeza de perro?

La deidad entronizada y otros personajes del friso parecen tener cabeza de aspecto canino, especialmente definible por la conjunción de la forma ligeramente apuntada de los hocicos y la lengua colgante propia de estos animales. Sin embargo, no se puede afirmar con rotundidad para la deidad entronizada, en tanto que no tienen marcadas las orejas y que en varios marfiles y vasos orientalizantes de la Península se representan felinos, especialmente leones, con la lengua de esta manera¹⁰⁵.

La conexión aramea que vimos tan destacada en algunos aspectos del friso a través de los amuletos de Arslan Tash podría repetirse en el supuesto de una representación canina y precisamente en relación con Nergal, lo que sería un elemento más en favor de la identificación directa del dios del monumento peninsular con Nergal.

En el templo nº 10 de Hatra, dedicado a Nergal, una inscripción aramea ya tardía recoge la expresión NRGL KLB⁷, *Nergal le chien* como prefiere A. Caquot (1955: nº 70, 267-269) o más forzosamente y si se aceptaran propuestas anteriores: *Nergal qui a*

¹⁰³ Como plural de majestad (Dhorme 1949: 44).

¹⁰⁴ Citada en KAT a, p. 477, n 3; Dhorme 1949: 52.

¹⁰⁵ Véase: Aubet 1981-1982; Le Meaux 2003: fig. 11 y 12; Pachón; Aníbal 2000: 262-292; Blázquez Pérez 2003: figs. 3-8; López Pardo 2006: 48.



Figura 21. Relieve del templo nº 1 de Hatra (Sommer 2003: 79).

*des chiens*¹⁰⁶. En un relieve del templo nº 1 datado en torno al 150 d.C. vemos a Nergal sujetando con un cordel a tres perros superpuestos, cada uno con el cuerpo de coloración distinta, en una disposición que recuerda seguramente de forma intencionada ciertas representaciones de Cerbero, el perro tricéfalo guardián del Hades (Fig. 21)¹⁰⁷. Se repite la asociación de Nergal con el perro en Palmira, pues en un ara aparece sobre su cara principal un perro y la inscripción reza que ha sido dedicada para la fiesta de Nergal (Gawilowski 2000:155-156).

Se ha supuesto que el perro era un animal sagrado de Nergal en virtud de especulaciones astrológicas (Ingholt 1954: 36-37), sin embargo parece también adecuado explicarlo a través de su relación con los animales ya en época neoasiria, pues sus reyes lo invocaban como señor de las fieras (Seyrig 1944-45: 74) y en las plegarias se le considera dueño de los

¹⁰⁶ También vendría confirmado por el texto TLTT KLBN (tres perros) en el pedestal de una pequeña estatua con un perro procedente del mismo templo (nº 72). Abundaría en el tema de Nergal con perros un altar de incienso de Mosul procedente del mismo templo 10 de Hatra donde aparecen representados tres, cada uno en una cara del ara y en el frente la figura de una divinidad, identificada con Nergal (Downey 1970: 227-229).

¹⁰⁷ Christides 1982:106. También C. Bonnet (1988: 151) acepta la identificación en el relieve de Hatra del can con Cerbero.

seres animados, del ganado y de los otros animales (Seux 1976: 313). En lo que se apreciaría una continuidad particularmente en el mundo arameo en consonancia con lo que ya había apreciado A. Caquot (1952: 89-118) de cultos practicados en tiempos del poderío asirio que habían subsistido hasta pleno siglo III d.C.

¿SINCRETISMO CON ALGUNA DIVINIDAD FENICIA?

Parece claro que es perfectamente plausible una llegada de Nergal al Extremo Occidente en el contexto de la colonización organizada por Tiro. Es cuestión ahora, pues, de averiguar si en el proceso de transmisión hasta su plasmación en el friso del monumento peninsular se ha producido un fenómeno de sincretismo con alguna divinidad fenicia.

Rešef y Nergal

Sin duda es Rešef el dios que *a priori* cuenta con más elementos para su asimilación con Nergal. La identificación entre ambos es muy antigua. En un léxico bilingüe de Ebla¹⁰⁸, ⁴nè-irigal tiene como correspondiente a ra-sa-ap (Pettinato 1982: 290; Mander 1995: 15-16). Y ya en el segundo milenio se repite este fenómeno en Ugarit (Lipiński 1996: 256). Así el *ršp* de la lista canónica de dioses *KTU* 1.47 aparece como ⁴nergal en *RS* 20.24, que es la traducción mesopotámica de la lista anterior (Olmo Lete 1992: 54-55).

Parece evidente, pues, que el mundo semítico occidental asimiló rápidamente Rešef a Nergal en tanto en cuanto se trata de dos divinidades guerreras, lo cual vendría confirmado por la identificación pareja de Rešef con Nubadig, dios hurrita y anatólico de la guerra¹⁰⁹.

Para el primer milenio y en territorio propiamente fenicio no encontramos documentos en los que se coteje la identificación de Rešef con Nergal. Sin embargo, fuera de este ámbito si podemos rastrear esta relación en el más antiguo testimonio en fenicio de Rešef, relación que ha pasado desapercibida. Éste aparece como *Ršp-sprm*, uno de los dos dioses tutelares del rey Azatiwada de Karatepe en una inscripción real en fenicio del siglo VIII a.C. (*KAI* 26=

TSSI III, 15, A, II, 10-11). En nuestra opinión el determinativo *sprm* debe relacionarse con la localidad de Şuprum, la que fuera por dos veces capital del territorio de Mari durante el segundo milenio y cuya divinidad principal aparece constantemente registrada de forma ideogramática como NERGAL y cuya lectura fonética es Âmûm o Âmi (Cf. Dossin 1967: 97-104). De ello se puede colegir que para el lapicida fenicio de la inscripción Rešef y Nergal eran intercambiables, más si tenemos en cuenta que el autor de la inscripción en pseudo-jeroglifos luvitas que le sirve de traducción, sin embargo, lo asimila al dios protector local Runta¹¹⁰. No obstante, paralelamente se puede deducir que para un fenicio, al especificarse el determinativo *sprm*, el Rešef fenicio y Nergal no son exactamente lo mismo.

Rešef: ¿divinidad doble?

Ršp es un dios que aparece con distintos atributos y advocaciones en textos ugaríticos: *ršp bbt*, *ršp mhbn*, *ršp mlk*, *ršp idrp*, *ršp sbi*, *ršp gn* (Olmo Lete 1992: 59).

Algunos de los determinantes parecen referirse a lugares de culto o residencia del dios, de los cuales parecen presumibles *bbt* y *mhbn*. Bibita es el lugar de residencia por antonomasia de *ršp*, pues en el texto *KTU* 100: «¡Shapshu, madre mía! Lleva un grito hasta Rašpu, a Bibita» es comparable a los lugares de otros dioses a los que debe llevar la deidad solar el grito de auxilio en el mismo texto, un conjuro contra la picadura de serpiente¹¹¹. Este es un fenómeno que ya se repetía en Ebla, donde ⁴ra-sa-ap cuenta con distintos lugares de culto mencionados en sus textos¹¹².

¹¹⁰ Respecto al significado de *sprm*, E. Lipiński (1995: 187) rechaza anteriores identificaciones con pájaros o un topónimo de Cilicia y debido al hecho de que el animal sagrado de Runta es el ciervo y el de Rešef en Egipto la gacela, lo relaciona con un término en hebreo no especificado atribuido a «boucs» (machos cabríos). Creemos mejor la identificación con la localidad mariota por su estricta similitud en el nombre y el carácter idéntico de ambos dioses.

¹¹¹ Quizás NL hitita *bi-bi-it-*, según Pardee TPM p. 112. Recogido por: Olmo Lete 1992: 245 n 100.

¹¹² Se mencionan a) ⁴à-tá-ni-(tu)^{ki} (Atanni, localidad conocida en textos de Alalakh); c) ⁴à-da-du^{ki}; d) ⁴tù-ne-ep^{ki} (la ciudad de Tunip posterior); h) ⁴šf-⁴à-mu^{ki} (localizado en la costa palestina). Otros únicos, sin identificar como e) *NE.NI*^{ki}; g) *ša-mu-tù*^{ki} (único testimonio) (Mander 1995: 30-31). También *Reshef from Shi'am* (Lipiński 1996: 256). Además, en una estela egipcia (*RR* 11) datada 1300-1100 a.C. se menciona a *Ršp ššrm'n3*. Inicialmente considerado por E. Lipiński una alusión a Salamis (Chipre) y posteriormente, quizás con mejor criterio, con el lugar sagrado de *ša-ar-ma-ne-eh* en la región del Medio Éufrates (Lipiński 1996: 256).

¹⁰⁸ «Vocabulario de Ebla» n° 806.

¹⁰⁹ Ritual hurrita de Ugarit en *KTU* 1.125; Laroche 1968: 148-150; Lipiński 1995: 179; Rollinger; Truschnegg; Haider 2006: 173).

En los demás casos parece tratarse de distintas hipóstasis divinas¹¹³. Entre ellas se puede señalar *idrp*, que aparece en Ugarit sólo como elemento en la titulación del dios Rešep (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 10)¹¹⁴. Pero las que más nos interesan son *ršp sbi* (milicia) y *ršp gn* (jardín). El primero es evidentemente el Rešep militar mientras el segundo, aunque no hace referencia explícita al Inframundo¹¹⁵, parece tener una relación más o menos directa con él, ya que *gn* es el mausoleo/jardín funerario regio del palacio de Ugarit, del que *ršp gn* parece ser su patrón principal¹¹⁶. Su papel parece especialmente destacado en el ritual funerario regio del mes de Gannu (*KTU* 1.106), donde sólo se honran divinidades de carácter infernal/funerario. De este ritual G. del Olmo Lete (1992: 152) concluye que *ršp* es un dios mayor que domina en uno de los grandes espacios cósmico-teológicos, una divinidad que cuida de los muertos y puede ser implorada en su favor, por lo cual se contrapone a Mot. Y con todo es también Señor del Cielo, lo cual presenta una ajustada similitud con el doble dominio de Nergal¹¹⁷.

Sin embargo, no tenemos pruebas concluyentes del desdoblamiento del dios en Ugarit, ya que sus determinativos son numerosos y se nos escapa si fueron concebidos como pares. Por otro lado respecto a Rešep no encontramos las clásicas denominaciones dobles, bastante repetidas entre divinidades gemelas de la ciudad, como Šaḥar y Šalim, Thakamún y Šunam, etc. Ni siquiera sabemos con certeza si el concepto «naturaleza una-dos personas» que vemos en las versiones del mito de Nergal y Ereškigal ya

había sido difundido en la época de Ugarit, segunda mitad del segundo milenio, ya que aún en la versión de El Amarna (s. XVI a.C.) no aparece. De interés es, sin embargo, la referencia a *ršp* en dual o plural en un catálogo de los festivales regios (*KTU* 1.91): (el sacrificio) de «cuando entren los (dos?) Rašapami (Ršpm) en el palacio» (Olmo Lete 1992: 175). Aunque parece más probable que invoca a dos Rešep en vez de a un número mayor, no está claro a quienes de ellos se refiere pues si bien se alude en dicho texto a «(el sacrificio) del gb(?) de Rašpu de la milicia» (*ršp sbi*)¹¹⁸, en el ritual funerario regio del mes de Ḥiyyaru (*KTU* 1.106) se hace una ofrenda a *Rašpu bbt* y otra a *Rašpu-Milku* y se menciona el espacio «gb de Rašpu de mhbn» (Olmo Lete 1992: 167-168)¹¹⁹.

Por otro lado, en *KTU* 1.46 se hace la ofrenda de «una vaca a los dos *bbt* (*lbbtm*)» (Olmo Lete 1992: 187). Aunque se consideró inicialmente *bbt* como una divinidad poco conocida, hoy se entiende que es una divinidad inventada¹²⁰ y en realidad parece una indicación topográfica, ya sea una ciudad, Bibita¹²¹, o un lugar de culto concreto, como ya parecía deducirse del conjuro contra las serpientes que mencionamos antes. Parece reforzar esta idea que el equivalente hurrita de Rešep atestiguado en tablillas de Ugarit, el dios *Nubadig*, cuenta con un templo de *Nubadig-Pibida/Pibithi*¹²². En suma, la expresión dos *bbt* (*lbbtm*) puede tener un valor equivalente a la de (dos ?) *Rašapami* (*Ršpm*) y por lo tanto aludir ambas al dios Rešep cuando se encuentra duplicado por razones de su presencia en el Inframundo, pues no hay que olvidar que ambas expresiones se encuentran en sendos rituales funerarios. Por otro lado, la grafía «Maš.Maš se utiliza en Ugarit para Rešep en textos en acadio (Van Soldt 1991: 30), una denominación divina que parece enfatizar tanto la dualidad del dios (*maš* = twin) como su asimilación con Nergal o Lugal-irra/Meslamta-ea, manifestaciones divinas a las que se aplica este nombre esotérico.

¹¹³ Excepto quizá la mención *Rašpu-Milku* en un ritual funerario regio del mes de *iyyaru (*KTU* 1.106: 20) donde puede ser una mención a los dos dioses, ambos frecuentes en rituales de carácter funerario del palacio (Olmo Lete 1992: 231).

¹¹⁴ *Idrap* es una hipóstasis divina en Mari que aparece en antropónimos como Abi-Idrap, *Idrap-lâ'i*, etc. Se trata de gente que viene del noroeste de la Alta Gazira (Durand 1995: 198).

¹¹⁵ Para ello su advocación hubiera sido «*ršp ṛš» (Rešep de la tierra). En Ugarit sólo se utiliza el genérico *ilm ṛš* para referirse a divinidades residentes en el Inframundo.

¹¹⁶ Olmo Lete 1992: 113. Ello explica que en el exvoto funerario de una vasija-prótomo de león (*KTU* 6.62) aparezca la leyenda «... prótomo de león que ofreció Nuranu a Rašpu del gannu». Esta denominación ya aparece en Ebla: «ra-sa-ap gú-nu(«)» (Dahood; Mitchell; Pettinato 1977: 230-232). Que aunque se ha identificado como un topónimo para Ebla, su presencia en otros textos eblaítas induce a creer que puede ser la designación de un lugar de culto, un «jardín» más que una específica ciudad (Mander 1995: 30 y n 57). Su repetición en Ugarit, aboga por esta idea.

¹¹⁷ Incluso el mes del ritual (*Gannu*) parece coincidir en denominación (*Gan*) con el mes en el que se celebra el retorno de Nergal del Infierno, momento de abundancia y prosperidad: (Astrolabio B, col. III vv. 1-10).

¹¹⁸ Aunque *gb* parece tener el significado primigenio *Rumpf, Körper* (Tropper 2003: 657-662), y es una parte del cuerpo de Baal «*back*» (Smith 1994: 128), en el plano cultural parece ser un espacio de sacrificios (Cf. *KTU* 1.43:1).

¹¹⁹ Podría haber, pues, una correlación entre el *gb* de *ršp sbi* y el *gb* de *ršp mhbn*.

¹²⁰ Freilich 1986: 119-130. A pesar de su presencia en un nombre (*bnbbt*) (*KTU* 1.115:3,11; Ribichini; Xella 1991: 159), como muestran Cunchillos y Vita (2002: R1-4.382:33) no es ningún antropónimo, pues no están atestiguados ni *bbt*, ni *lbbt*.

¹²¹ Xella 1981: 320; Toorn 1996: 172 n 108; Rahmouni 2008.

¹²² Al que le sigue otro dedicado a *Nubadig-Zalmana* (Laroché 1948: 113; *Id.* 1952: 115-123; Haas 1994: 858).

En el primer milenio la figura de Rešef se desdibuja extraordinariamente en el mundo fenicio y su fisonomía se vuelve muy confusa (Xella 2006: 55). Sin embargo adquiere una notable presencia en Chipre desde el Bronce Reciente, pero su naturaleza es la de Rešef dios-arquero que se fusiona con un gran dios local llamado Apolo en griego¹²³.

El hecho de que aún en fenicio y en el Antiguo Testamento permanezca atestiguado a veces en plural (*Salmos* 78, 48; 76, 4) ha sido relacionado con la multiplicidad de hipóstasis del dios (Lipiński 1995: 179). Es interesante para nuestro propósito la considerada por E. Lipiński (1995: 179) como la más antigua referencia a esta deidad en territorio fenicio. Aparece en la inscripción de Bodashtart, rey de Sidón del s. V a.C. en la cual se menciona un distrito que lleva el nombre de 'rš ršpm (*Terre des Reshephs*) (*KAI* 15; Krahmalkov 2000: 74)¹²⁴. La mención en plural de Rešef y el significado ctónico de 'rš (tierra), ya atestiguado en Ugarit y en el *AT* podrían indicar la permanencia de la dualidad del dios y su antiguo carácter funerario. Sobre todo teniendo en cuenta una cierta tendencia en evitar el uso de la palabra 'rš (tierra) en cuanto ésta había adquirido el significado de *oltretomba*, así en Jueces 1, 7 y 2, 2 en el texto griego la Tierra es indicada con la perífrasis *quella sotto il cielo* en contraposición a *terra* (γῆν) que indica el mundo de los muertos (Garbini 1994: 17).

Si bien, en un principio se había pretendido ver un Melqart- Rešef en un anillo de Tiro donde en realidad aparece *ršp*¹²⁵ en vez de *ršp*, hoy debe ser totalmente descartada la hipótesis (Lipiński 1995: 179). Problemática es también la posible evidencia en Ibiza, pues la referencia a 'ršp *mlqrt* de una inscripción del santuario de Es Cuyram (Ibiza) (*KAI* 72) ha sido taxativamente rechazada por E. Lipiński, que ve en realidad 'rš *bny qrt*, una dedicatoria a *Eresh, bâtisseur de la cité*, aunque se trata de una lectura no exenta también de dificultades¹²⁶.

¹²³ Lipiński 1987: 97-99; Id. 1995: 185 y 187; López Grande 2000: 624.

¹²⁴ El investigador belga establece un vínculo impreciso entre esta denominación y la localidad llamada en árabe Arsüf, quizás la antigua Apollonia, a 19 km de Jaffa, pues la considera como una posible fundación sidonia de época persa para servir de puerto de comercio entre el interior de Palestina y el mundo griego, aunque hace la salvedad de que el alcance real del nombre «Terre des Reshephs» se escapa (Lipiński 1995: 185).

¹²⁵ Por su parte L. Bordreuil (1986: 77-82) lee *bsr*.

¹²⁶ Lipiński 1983: 154-159; seguido por Bonnet 1988: 237-238 y Xella, 1990: 170. La lectura dada por Lipiński puede ser también discutible pues no se conserva la parte superior de las letras (López Grande 2000: 622). En cuanto a la interpretación, la relación que establece Lipiński de este hipotético «fundador de la ciudad», *Eresh*, con la ciudad ebusitana de

Por su parte, una posible referencia a un templo de Rešef en Cartago a partir de una inscripción púnica (*CIS* I, 251) debe mantenerse en reserva por hallarse incompleta *bt 'rš[p?]* (López Grande 2000: 620). Así, en la ciudad centro-mediterránea la única mención al dios fehacientemente atestiguada corresponde a un antropónimo, '*bdršp*, portado en realidad por el antepasado de una familia originaria de Egipto (*mšry*) (*CIS* I 2628, 6), donde la figura de Rešef está bien atestiguada.

En suma, aunque en la segunda mitad del segundo milenio la asimilación entre Nergal y Rešep fue importante, tanto como para apuntar indicios incluso de duplicación de éste último por su contaminación con Nergal, la escasez de los datos en el primer milenio referidos a Rešef dificultan extremadamente cualquier indagación. El carácter único y confuso del testimonio de Sidón en cuanto a una posible referencia a Rešef como deidad doble y la desaparición casi absoluta del dios en Occidente y su precariedad en Fenicia suponen un obstáculo difícilmente superable para señalar una transferencia de la figura de la deidad ctónica doble (Nergal) a través de Rešef hasta el monumento de Pozo Moro.

Nergal y Melqart

Hoy día parecen insuficientes los indicios que existen sobre la aproximación entre Nergal y Hércules en Chipre y en Hatra (Siria) como para suponer una intermediación de Melqart¹²⁷. A este respecto no se puede tener en consideración el que Melqart y Nergal sean dioses murientes que renacen, con carácter ctónico y agrario, pues es una característica que comparten con otros dioses. Por su parte, el hecho de que la iconografía de *Nrgl Trz* (Nergal de Tarso) en sus monedas del s. V a.C. se parezca a la de Hércules en acuñaciones contemporáneas de Lapethos (Chipre) se ha entendido como una asimilación sin el concurso del dios tirio (Lipiński 1995: 243).

También se ha supuesto una relación entre el nombre de Melqart, cuyo significado literal es rey de la ciudad, y el de Nergal, traducido por los sacerdotes babilónicos como Señor de la gran ciudad (Dalley 1989: 164), lo que llevaría a atribuir un sentido ctónico a la propia denominación del dios de Tiro que

Eresos mencionada por Diodoro (5, 16, 2) adolece de cierta consistencia, pues todo parece apuntar a que la desconocida Eresos es una corrupción por Ebesos. Mantienen la interpretación clásica otros autores, Amadasi Guzzo, Ferron, Donner y Röhlig (*KAI* II: 88-89) y Krahmalkov (2000: 450).

¹²⁷ Tesis defendida en su día por Seyrig (1944-45).

no es incompatible con los rasgos que se atribuyen al precedente de la Edad del Bronce que se ha buscado a Melqart, el dios Milku (Lipiński 1995: 227-228). Sin embargo se prefiere un significado más en relación con la ciudad de Tiro y limitar el carácter ctónico de Melqart a la de un rey deificado.

A la particular asimilación entre Nergal y Heracles en Hatra debemos atribuirle también mucha menos entidad de la que se ha imaginado, pues en algunos casos se ha dado el salto precipitado entre unas iconografías de atribución contrastada a otras que no lo son. En realidad, el nexo de unión entre Nergal como dios que desciende al Inframundo y Heracles, héroe que llega a sus puertas y se apodera de su perro guardián no contribuyen a articular una intermediación de Melqart pues parece plausible que el acercamiento entre Nergal y Heracles en época tardía en Hatra se deba a una cierta homofonía: Ner(i)gal/Eragal con Hergal (Heracles) (Lipiński 1995: 387 n 257; Bonnet 1988: 413 n 45), y a una asociación astrológica (Lipiński 1995: 242-3), quizás porque a ambos se les atribuyó el planeta Marte.

Además, incluso la inexistencia de evidencias contrastadas de la asociación entre Rešef y Melqart impiden afirmar un hermanamiento entre ambos o que el dios tirio llegara a asumir la función ctónica y doble del dios guerrero Nergal a través de su equivalente Rešef. Cabe sin embargo argüir que la desaparición de Rešef en Occidente es inexplicable y aferrarse por lo tanto a la validez de la lectura Rešef-Melqart de la inscripción de Ibiza, retomando la antigua asociación *Rašpu-Milku* en un ritual funerario regio de Ugarit (*KTU* 1.106:20), dando crédito a la hipótesis de una derivación de Melqart de Milku o a través de la hipótesis melqartiana conocida como Milkashtart (Bonnet 1988: 126-127) que a la postre tenemos documentada en Gadir (*KAI* 71; Szyner 1975: 47-68). Lo cual podría dar valor o explicación a la presencia de pequeñas efigies de bronce en el santuario de Heracles/Melqart de Cádiz de tipo *Smiting God* cuya iconografía, al menos en Egipto, es atribuible a Rešef (Bisi 1986: 169-187; Cornelius 1994). Se trata de figuras que se explicarían en el santuario del Melqart gaditano mejor por una asociación entre los dioses o una cierta identificación entre ambos que por una simple transferencia iconográfica.

Si una de las razones principales de la función telúrica de Nergal era su descenso al Inframundo, en suma su muerte, en lo que presentaba concomitancias con Melqart, cabría detenerse en si la transferencia al Extremo Occidente y su presencia en Pozo Moro pudo realizarse a través de alguno de los otros

dioses «muriendo» fenicios: Adonis de Biblos y Eshmun de Sidón. Pero Adonis parece heredar el modelo de Dumuzi y del cual Tammuz parece ser en Siria-Palestina la expresión más clara (Ribichini 1985: 51), lo cual impide acercarlo para que fuera identificado con Nergal. Por su parte, Eshmun corresponde a un modelo alejado también de Nergal, al ser imaginado en el mito que nos ha transmitido Damascio como un humano que sufre una vivencia de muerte y resurrección gracias al calor vital y al que la diosa confiere el *status* divino (Ribichini 1985: 59). Sin embargo es constatable su hermanamiento con Melqart por algunas inscripciones de Kition donde se menciona el binomio Eshmun-Melqart, explicado por P. Xella (1990: 173) por las siguientes razones: igualdad de función y de representatividad política y afinidad morfológica en el ejercicio de un poder similar directamente relacionado con la supervivencia de los fieles. El caso es que esta relación que se documenta epigráficamente en Kition se puede extender al santuario de Amrith dedicado a Eshmún¹²⁸, donde se encontraron en la *favissa* numerosos fragmentos escultóricos, entre ellos abundantes restos de representaciones heracleas con muchas afinidades con las imágenes chipriotas de Heracles-Melqart (Bonnet 1988: 118-119; Lembke 2004: *passim*). También parece presumible la situación inversa, la presencia de Eshmún en lugares de culto de Melqart, donde debía participar también de estrecha relación, lo cual explicaría la donación de una estatua de Apolo (con quien se identifica a Eshmún) realizada por los cartagineses al templo de Heracles de Tiro (Diodoro XIII, 108, 4; XVIII, 191, 7-8; Quinto Curcio *Hist. Alej.* IV, 3, 21-22).

En suma, pues, aunque contamos con indicios claros del hermanamiento de Eshmún y Melqart, faltan aquellos que relacionen claramente alguno de ellos con Nergal.

Baal

Son ciertamente claras las semejanzas en la trama entre el *epos* ugarítico del descenso de Baal a la morada de Mot y del de Nergal. El texto cananeo conservado comienza con la exigencia de Mot de que Baal baje hasta sus fauces, al sumidero (*KTU* 1.5 I 5-8; Olmo Lete 1998: 102), igual que Ereškigal hace una demanda semejante respecto a Nergal, según la cual, el dios debe ingresar en los Infiernos

¹²⁸ Dunand 1973: 7-25; Chéhab 1983: 165-172; Dunand; Saliby 1985.

por haber cometido un acto de irreverencia ante el enviado de la diosa infernal¹²⁹. En el mito ugarítico está también presente la idea de la duplicación de la deidad previa a su llegada a la residencia de Mot¹³⁰, además de otros elementos concomitantes con el descenso de Nergal a los Infiernos¹³¹. Pero, sin embargo, se apuntan papeles muy diferentes entre los dobles de ambas deidades, pareciendo que el de Baal es más un simulacro que una divinidad activa y por lo tanto sin función escatológica. Tampoco parece que Baal se convierta en el nuevo soberano del Inframundo, aunque el mito destaca su triunfo sobre la muerte (Mot) y la sequía que éste representa, pues el dios infernal simplemente se bate en retirada a su morada infernal.

A pesar de la levedad de los indicios con los que contamos para la Edad del Hierro, la connotación ctónica de Baal ya ha sido destacada por distintos autores (Dussaud 1949: 362; Lipiński 1995 a: 89; Ruiz Cabrero 2007: 823), y sobre ella ya recogimos en su día algunos testimonios, como una referencia de Diodoro (5. 66. 4-6) que alude a las fiestas y sacrificios que hacen los cartagineses en honor de Kronos (Baal Hammon) lo que les permite alcanzar una vida bienaventurada en su reino (López Pardo 2006: 156-162). Sin embargo la escasez de datos impide estructurar de manera coherente cómo se materializa esta faceta ultramundana del dios y cuál era su alcance entre las creencias de los fenicios.

¹²⁹ Aunque en el primer caso no se conserva o se aclara porqué Baal debe cumplir tal exigencia.

¹³⁰ A Baal parece aconsejarse engendrar un doble, un gemelo, con una novilla en Tierra de peste, en los campos de Playa-mortandad, la antesala del infierno, la cual ha de parir un *mī* (*Twin-brother*). *KTU* 1.5 V 17-26; Olmo Lete 1998: 122 n 32. Para De Moor, *Bibliotheca Orientalis*, 26, 1969: 106 ss. es *Twin-brother*, ac. *māšu* (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 308), mientras para Olmo Lete es infante, en relación con el hebreo *mšh*. Nos parece más adecuada la primera interpretación pues en el propio diccionario de Olmo Lete-Sanmartín (1996/2000: 309) sólo se da como ejemplo *KTU* 1.5 V 22, precisamente el texto sobre Baal. Por otro lado, podría relacionarse con el ugarítico *Mīn* repetición> adv. otrosí, otro tanto (hebr. *Mšnh*), (Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 309), mejor que con *mī* damisela, joven dama (Cf. Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 309-310).

¹³¹ Para zafarse de la condena, primero Baal envía a través de heraldos un mensaje de sumisión y de temor a Mot (*KTU* 1.5 II 7-24). El poema de Nergal y Ereškigal no incluye un pasaje con heraldos, pero sí el tema de que en un primer momento Nergal por consejo de una deidad debe acercarse a la entrada de la Gran Tierra para excusarse con Ereškigal con el fin de evitar el inexorable castigo impuesto por la diosa infernal. Igualmente Baal se llega también hasta la entrada de la morada de Mot sin acceder a su interior pues Shapash, la divinidad consejera, gritará a Mot (para que salga) de dentro lo que probablemente significa que Baal intenta a la vez aplacar el enfado de Mot y evitar entrar en su casa (*KTU* 1.5 m). También, ambos dioses reciben de una divinidad conse-

CONCLUSIONES

Nos parece que la divinidad representada en el friso de Pozo Moro más que relacionarse con mitos como el de Inanna/Ishtar y el de Ningizzida, en los que las deidades dejan un sustituto o rehén o un simple simulacro, distintos, pues, a ellos mismos y que por lo tanto no afectan a su propia naturaleza, debemos ponerla en relación con una entidad divina como Nergal, o identificarla simplemente con éste, en tanto en cuanto es capaz de volverse dos, crear un gemelo idéntico, es decir, transformarse en Nergal/Erra o en Lugal-irra/Meslamta-ea. La clave de su representación doble y en parte animal responde a una concepción del Inframundo común en el Levante, la del País del no retorno, cuya ley inexorable sólo puede ser burlada dejando un rehén o con la duplicación del dios. Ya vimos como esa característica y estos requisitos del Más Allá fueron compartidos también por fenicios y griegos. Frente a otras deidades que descienden al Mundo Inferior, Nergal además de ser el único que se desdobra, es también el que ejerce labores de juez supremo respecto a los humanos que descienden al Inframundo y los dioses que residen en él. Más concomitante, pues, con la deidad duplicada de Pozo Moro, sentada en su trono.

Queda sujeto a discusión si el personaje divino entronizado simplemente devora humanos. Juega a su favor la similitud entre los recipientes conteniendo los humanos, uno el que está a punto de ser descuartizado sobre un fuego y otro el que está siendo consumido por la deidad. En su contra, lo inadecuado de representarlo dentro de una copa que el dios se acerca a la boca en el típico acto de beber, como vemos en numerosas escenas levantinas del rey bebiendo, mientras sujeta con la mano la carne que va a comer, un jabalí sacrificado sobre la mesa. Parece insistirse en el sentido de bebida a través de la segunda copa, idéntica a la anterior, que ofrece el «mayordomo» a la segunda entidad divina, que parece contener líquido, ya que de ella no sobresale ningún resto humano. Creemos que el simple acto de devorar se hubiera representado de forma mucho más coherente si la persona apareciera en lugar del jabalí o directamente en las fauces del dios, de la manera en la que aparece en los amuletos de Arslan Tash, seres híbridos engullendo directamente humanos.

Por ello, llegamos a pensar en un juego entre el verbo ug. *št*, fen. *šyt*₁ o *št* (instalar, establecer)¹³² y

jera recomendaciones de cómo han de hacer sus preparativos y cómo deben actuar después.

¹³² Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 456; Hoftijzer; Jongeling 1995: 1130-1131: *šyt*₁ Ph Qal. Perfect 3 p.s.m. *št* KAI

el verbo *ug.*, *fen.* y en otras lenguas semíticas *šty* (beber)¹³³, ya que algunas formas verbales de ambos se escriben igual (López Pardo 2006: 1148-150). Así, por ejemplo a partir de la forma *yšt* (bebe, establece/es establecido) del texto *KTU* 1.108, se han realizado dos interpretaciones del sentido general del mismo: «como la descripción lírica de un banquete divino o como la exaltación cültica del rey muerto a su categoría de Gathar» (Olmo Lete 1998: 277-278)¹³⁴. Un uso en relación con el sepelio o el establecimiento en el Más Allá que aparece en *KAI* 1:1: *kšt b'lm* «cuando le instaló en la (morada de la) eternidad», algo que se repite con el mismo término en el acto que realiza Anat cuando se encuentra a Baal muerto y descuartizado en 1.5 V 5, «le instalaré en la caverna de los dioses de la tierra», del mito de la lucha entre Baal y Mot¹³⁵. Por otro lado, según señala Olmo Lete su utilización es recurrente en la literatura tanto mitológica como regia de Oriente referido al establecimiento/entronización del rey¹³⁶, obviamente como una acción de la divinidad, igual que sucede en *KTU* 1.6 IV 2/13: «¿te constituyó Ilu a ti señor de los surcos de la arada?» (Olmo Lete 1992: 127 n 57).

El doble sentido del término en lenguas semíticas habría sido puesto de manifiesto al espectador, se le habría llamado la atención sobre ello, a través de lo inconveniente de la traslación al mundo infernal de un tema iconográfico, el rey bebiendo, que pretende exaltar la acción benéfica del monarca (Yasur-Landau 2005: 172; Ziffer 2005: 150), y por otro lado a través de lo discordante que resulta representar una persona que debe ser comida como si estuviera siendo bebida en una copa por la divinidad. Naturalmente, este juego de significados escapaba tanto a los no

semitas como a aquellos que desconocían la iconografía regia y divina oriental de la época.

Parecía aconsejable desde el punto de vista metodológico y dada la pertenencia a complejos religiosos distintos de las figuras de Nergal y la deidad doble de Pozo Moro suponer que la transferencia se hubiera producido mediante una deidad fenicia interpuesta. Pero a la hora de apuntar de cuál pudo tratarse, las figuras de Baal y Rešef sobresalen más por sus características conocidas en la Edad del Bronce como posibles vehículos de transmisión de la figura de Nergal y de sus funciones escatológicas que por los datos que de ellos conservamos del primer milenio a.C., muy escasos y a veces poco claros o ambiguos respecto a sus características y atributos. Así pues, no podemos por ahora insistir si el dios que vemos en el panel de Pozo Moro los fenicios de la diáspora ya lo habían asimilado a una de sus divinidades ancestrales, Baal o Rešef o incluso el propio Mot.

Con los datos en la mano, podemos apuntar que fue perfectamente plausible que la heterogénea emigración que se desplazó bajo mandato tirio al Extremo Occidente trajera consigo a Nergal. Quizás los samaritanos de origen babilónico que practicaban su culto y que habitaban tan cerca de Tiro tuvieron algún papel en su especial difusión, pero fueron con mucha mayor probabilidad responsables de su plasmación plástica en la Península los grupos de artesanos de origen sirio o fenicio instalados originalmente en algunos estados neohititas que se trasladaron para seguir trabajando en las colonias fenicias, y cuyo influjo vemos todavía con gran pureza en los leones y los frisos de Pozo Moro. En el Alto Éufrates encontramos un cúmulo de indicios suficiente que nos permite restringir el área de procedencia: un mayor número de paralelos estilísticos para los frisos de Pozo Moro tanto en lo que se refiere a la concepción de los relieves como en los detalles, la implantación del culto de Nergal, las representaciones de seres híbridos, la iconografía del humano devorado y la presencia de comunidades fenicias aún en el siglo VII a.C. De todas formas, la amplia difusión del culto de Nergal o su conocimiento en Fenicia y su entorno, especialmente en Samaria, y por lo tanto su aceptación por una parte de la heterogénea diáspora fue lo que convino que se plasmara finalmente en Pozo Moro.

En suma, este friso, con la figuración de una divinidad asimilable o identificada con Nergal y Erra o su transposición en el par Lugal-irra/Meslamta-ea, es quizás una de las representaciones plásticas de tipo oriental u orientalizante más elaboradas que jamás nos haya llegado sobre el mundo imaginado del Más Allá.

26A i 11, ii 9, 17; 1 p.s. *št* KAI 26C iv 16, 18; + suff. 3 p.s.m. *šty* KAI 24.11. Pun Qal Pf. 3 p.pl. *št* KAI 69, 17,18,20, 74,11. Verb Qal «to place, to put, to establish», *passim*; Krahmalkov 2000: 483-484: *Š-T*, v.*qal* 1. PLACE; SET: KAI 10.13; 26 A I 16/17; 26 A III 12/14; 26 A III 16; SET DOWN, SPECIFY, STIPULATE: KAI 69.18; 69.20; MAKE: KAI 24. 11/12; *Dröder* 6.8/9; KAI 26 A I 11; CIS I 5510.10/11; v. *yiph'il* CAUSE TO PLACE KAI 43.7.

¹³³ Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 458-459; Krahmalkov 2000: 485; Hoftijzer, Jongeling 1995: 1198.

¹³⁴ Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 456: [ND] (le) ha establecido *gtr yqr*, 1.108:2 (vd. Ln. 6, 10, 13; dif. Caquot TOu 2 113: «boit»).

¹³⁵ Véase: Olmo Lete, 1992: 127 n 57; Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 456.

¹³⁶ En *KTU* 1.132:3 (*bšt mlk*) tenemos quizá la referencia a la festividad de la instalación del rey (¿de su sepelio, deposición [en el más-allá]?). Para una interpretación diferente y corriente (beber, *ug. šty*) cf. Xella, *TRU* I, pp. 305ss. (Olmo Lete 1992: 127 n 57). Se reafirma en este significado para este texto frente a la opinión de Xella como coperta hb. *Šyt.*» en Olmo Lete; Sanmartín 1996/2000: 456.

Está insertado en un monumento que de forma poliédrica nos ofrece a través de sus distintos relieves, sus motivos y símbolos, e incluso con su forma, el más depurado conjunto articulado de las preocupaciones ultramundanas de la época.

ABREVIATURAS

AT	= Antiguo Testamento
CIS I	= 1881-: <i>Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars I: Inscriptiones phoenicias continens</i> , Paris.
CT	= 1896-: <i>Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum</i> , London.
CTH	= Laroche, E. 1971: <i>Catalogue des textes hittites</i> , Paris.
DAI	= Deutsches Archaeologisches Institut
<i>Gil. Enk.</i>	= <i>Gilgameš, Enkidu y los Infiernos</i>
<i>Gilg.</i>	= <i>Poema de Gilgameš</i>
KAI	= Donner, H.; Röllig, W. 1966-1969: <i>Kanaanäische und aramäische Inschriften</i> , 3 vol. Wiesbaden.
KAT	= Schrader, E. 1872: <i>Die Keilinschriften und das Alte Testament</i> , Giessen.
KTU	= Dietrich, M.; Lorentz, O.; Sanmartín, J. 1976: <i>Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit einschliesslich der Keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits</i> , vol. I, Kevelaer.
MSL 14	= Civil, M.; Green, M.W.; Lambert, W. G. 1979: <i>Ea A = nâqu, AaA = nâqu, with their Forerunners and Related Texts. Materialien zum sumerischen Lexikon</i> , Rom.
NL	= Nombre de lugar
PE	= <i>Praeparatio Evangelica</i> , Eusebio de Caesarea.
PM	= Pozo Moro
RES	= 1905-: <i>Répertoire d'épigraphie sémitique</i> , Paris.
RIME	= 1990-: <i>The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods</i> , Toronto.
U.	= Uruk
Sult.	= Sultantepe
TSSI III	= Gibson, J.C.L.: <i>Textbook of Syrian Semitic Inscriptions –III</i> , Oxford.

BIBLIOGRAFÍA

- Abusch, T. 1996: s.v. *ešemma*, en *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2 edition extensively revised, Eerdmans and Brill: 309-312.
- Aggoula, B. 1983: Remarques sur les inscriptions hatréennes (RIH) VIII, *Syria* 60: 91-106.
- Almagro Gorbea, M. 1976: Pozo Moro y el origen del Arte Ibérico, *XIII Congreso Nacional de Arqueología, Huelva 1975*, Zaragoza: 671-685.
- Almagro Gorbea, M. 1993-1994: Ritos y cultos funerarios en el Mundo Ibérico, *Anales de Prehistoria y Arqueología* 9-10: 107-133.
- Amiet, P. 1983: Observations sur les 'Tablettes magiques' d'Arslan Tash, *AuOr* 1: 109.
- Asher-Greve, J.M. 1998: The essential body: Mesopotamian conceptions of the gendered body, Wyke M. (ed.), *Gender and the body in the ancient Mediterranean*, Blackwell: 8-37.
- Aubet, M.E. 1981-1982: Marfiles fenicios del Bajo Guadalquivir (y III): Bencarrón, Santa Lucía y Setefilla, *Pyrenae* 17-18: 231-279.
- Avishur, Y. 1978: The Second Amulet incantation from Arslan-Tash, *Ugarit-Forschungen*, 10: 29-36.
- Badali, E.; D'amore, P. 1982: Nergal a Yazilikaya, *Rivista degli Studi Orientali* 56: 1-16.
- Baumgarten, A.I. 1981: *The Phoenician History of Philo of Byblos*, Leiden.
- Beazley, J.D. 1920: *The Lewes House Collection of Ancient Gems*, Oxford.
- Bisi, A.M. 1986: Le «Smiting God» dans les milieux phéniciens d'Occident, *Studia Phoenicia* 4: 169-187.
- Black, J.; Green, A. 1992: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, Avon.
- Blázquez Pérez, J. 1993: El Mundo funerario albacetense y el problema de la escultura ibérica: la necrópolis de Los Villares, J. Blázquez Pérez; R. Sanz Gamo; M^a T. Musat Hervás (eds.), *Arqueología en Albacete*, Albacete: 111-128.
- Blázquez Pérez, J. 1999: Las necrópolis ibéricas en Castilla-La Mancha, *las Jornadas de Arqueología Ibérica en Castilla-La Mancha, Iniesta (Cuenca), Mayo, 1997*, Toledo: 49-87.
- Blázquez Pérez, J. 2003: Las cerámicas orientalizantes del Museo de Cabra (Córdoba), Izquierdo, I.; Le Meaux, H. (eds.), *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid: 211-227.
- Blázquez, J.M. 1979: Las raíces clásicas de la cultura ibérica, *Archivo Español de Arqueología* 52: 141-171.
- Blázquez, J.M. 1992: *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid.
- Blázquez, J.M. 1998-1999: Temas religiosos en la pintura vascular tartésica e ibérica y sus prototi-

- pos del Próximo Oriente fenicio, *Lucentum* 18: 93-116.
- Blázquez, J.M. 1999: El impacto de la religión semita, fenicios y cartagineses, en la religión ibera, *Religión y magia en la Antigüedad*, Valencia: 49-87.
- Blázquez, J.M. 2001: Algunos mitos y ritos orientales traídos por los fenicios a Occidente, *De la Estepa al Mediterráneo. Actas del Ier Congreso de Arqueología e Historia Antigua del Oriente Próximo, Barcelona, 3-5 de abril de 2000*, Barcelona: 206-207.
- Blech, M. 1997: Los inicios de la iconografía de la escultura ibérica en piedra: Pozo Moro, *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura, Roma 1993*, Madrid: 193-210.
- Bonnet, C. 1988: *Melqart: cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Leuven.
- Bordreuil L. 1986: Attestations inédites de Melqart, Baal Hamon et Baal Saphon à Tyr, *Studia Phoenicia* 4 : 77-86.
- Bottero, J. 1985: *Mythes et rites de Babylone*, Genève-Paris.
- Briquel-Chatonnet, F. 1992: *Les relations entre les cites de la cote Phénicienne et les royaumes d'Israel et de Juda*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 46, Leuven.
- Brown, S. 1991: *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield.
- Bruschweiler, F. 1987: *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumerienne*, Leuven.
- Buchanan, B. 1981: *Early Near Eastern Seals in the Yale Babylonian Collection*, New Haven.
- Cagni, L. 1969: *L'epopea di Erra*, *Studi semitici* 34, Roma.
- Çambel, H.; Özyac, A. 2003: *Karatepe-Aslantas, Azatiwataya*.
- Caquot, A. 1952: Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra, *Syria* 29: 89-118.
- Caquot, A. 1955: Nouvelles inscriptions araméennes de Hatra (IV), *Syria* 32: 261-272.
- Caquot, A.; du Mesnil du Buisson, R. 1971: La seconde tablette ou 'petite amulette' d'Arslan Tash, *Syria* 48 : 391-406.
- Castelo Ruano, R. 1995: *Monumentos funerarios del Sureste Peninsular: Elementos y técnicas constructivas*, Madrid.
- Chéhab, M. 1983: Découvertes phéniciennes au Liban, en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici, Roma, nov. 1979*, Roma: 165-172.
- Chiodi, S.M. 1998: Nergal, un dio «doppio». *Studi Mesopotamici – I, RSF* 26, 1: 3-20.
- Chiodi, S.M. 2000: Introduzione, Pettinato, G. *Nergal ed Ereškigal. Il poema assiro-babilonese degli inferi*, Roma.
- Christides, V. 1982: Heracles-Nergal in Hatra, *Berytus* 30: 105-115.
- Collon, D. 1987: *First Impressions. Cyliadner Seals in the Ancient Near East*, London.
- Conklin, B. W. 2003: Arslan Tash I and other Vestiges of a Particular Syrian Incantatory Thread, *Biblica* 84: 89-101.
- Cornelius, I. 1994: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*, Friburg-Göttingen.
- Cross, F.M.; Saley, R.J. 1970: Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B.C. from Arslan Tash in Upper Syria, *BASOR* 197: 42-49.
- Crown, A. D.; Pummer, R., Tal, A. 1993: *A Companion to Samaritan Studies*, Siebeck.
- Cunchillos, J.L.; Vita, J.P. 2002: *Un escrito y varios textos. Informática y Filología: recension del texto ugarítico*, Madrid.
- Dahood, S.; Mitchell, J.; Pettinato, G. 1977: Ugaritic RSP GN and Eblaite rasap gunu(m)ki, *Orientalia*: 230-232.
- Dalley, St. 1989: *Myths from Mesopotamia*, Oxford.
- Decamps de Merzenfeld, C. 1954 : *Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient*, Paris.
- Delaporte, L. 1940: *Malatya. Fouilles de la Mission Archéologique Française. Arslantepe, Fascicule I. La porte des lions*, Paris.
- Dhorme, E. 1949: *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris.
- Dossin, G. 1967: Un panthéon d'Ur à Mari, *Revue archéologique* 61: 97-104.
- Downey, S.B. 1970: A New Relief of Nergal from Hatra, *Sumer* 26: 227-229.
- Dunand, M. 1973: Le temple d'Eschmoun à Sidon, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 26 : 7-25.
- Dunand, M.; Saliby, N. 1985: *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus*, Paris.
- Durand, J.M. 1995: La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari, Olmo Lete, G. (ed.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo, II/1. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell: 125-576.
- Dussaud, R. 1949: *Les religions des hittites et des hourrites, des phéniciens et des syriens*, Paris.
- Fernández, J.H.; Padró, J. 1982: *Escarabeos del Museo arqueológico de Ibiza*, Madrid.

- Ferron, J. 1982 : La statuette d'Harpocrate du British Museum, *RSF* 2 : 78-95.
- Freilich, D. 1986: Is there an Ugaritic Deity Bbt?, *Journal of Semitic Studies* 31: 119-130.
- Garbini, G. 1994: *La religione dei fenici in Occidente*, Roma.
- Gaster, T.H. 1973: A Hang-up for Hang-ups. The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash, *BA-SOR* 209: 18-26.
- Gawliowski, M. 2000: Héraclès au désert. Autel dédié à Héraclès-Nergal, en *ἀγαθος δαίμων, Mythes et cultes*. Bulletin de Correspondence Hellénique, supplément 38, Paris: 155-160.
- George, A. 2006: Babylonian texts from the folios of Sidney Smith, part three: a commentary on a ritual of the month Nisan, Guinan, A. et al. (eds.), *If a Man Builds a Joyful House: Assyriological Studies in Honor of Erle Verdun Leichty*, Cuneiform Monographs 31, Leiden: 173-185.
- Green, A. 1994: s.v. Mischwesen. B. Archäologie, *Reallexikon der Assyriologie* Band 8: 246-264.
- Gubel, E. 1987: *Phoenician furniture*, Studia Phoenicia VII, Leuven.
- Güterbock, H.G. 1975: Yazilikaya: Apropos a new interpretation, *Journal of Near Eastern Studies* 34: 273-277.
- Haas, V. 1994: *Geschichte der Hethitischen Religion*, Brill.
- Hecker, K. 1989: Akkadische Hymnen und Gebete, Kaiser, O. (ed.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, II. Religiöse Texte*, Gütersloh: 718-783.
- Heider, G.C. 1985: *The Cult of Molek. A Reassessment*, Sheffield.
- Hogarth, R. et alii. 1952: *Carchemish. Part III. The excavation in the Inner Town*, London.
- Horowitz, W. 1994: A Join to Enuma Anu Enlil 50, *Journal of Cuneiform Studies* 46: 127-129.
- Ingholt, H. 1954: *Parthian Sculptures from Hatra, Orient and Hellas in art and religion*, Memoirs of the Connecticut Academy of Arts and Sciences 12.
- Kennedy, Ch.A. 1981: The Mythological Reliefs from Pozo Moro, Spain, Richards, K.H. (ed.), *Society of Biblical Literature 1981 Seminar Papers*, San Francisco: 209-216.
- King, L.W. 1915: *Bronze Reliefs from the Gates of Shalmaneser, King of Assyria. B.C. 860-825*, London.
- Krahmalkov, Ch. R. 2000: *Phoenician-Punic Dictionary*, Studia Phoenicia 15, Orientalia Lovaniensia Analecta, 90. Leuven.
- Kühlewein, J. 1978: S.v. *Bá'al* Dueño, Jenni, E.; Westermann, C. (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo testamento*, Madrid, vol. I: cols. 474-483.
- Kuntzmann, R. 1983: *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien: naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris. Editions Beauchesne,
- Lambert, W.G. 1971: s.v. Götterlisten, en *Reallexikon der Assyriologie*, Band 3: 473-479.
- Lambert, W.G. 1973: Studies in Nergal, *Bibliotheca Orientalis* 30: 355-363.
- Lambert, W.G. 1987-1990: s.v. Lugal-irra and Meslamta-ea, *Reallexikon der Assyriologie* Band 7: 143-145.
- Lambert, W.G. 1987-1990 a: s.v. Mašmaš, *Reallexikon der Assyriologie* Band 7: 456.
- Lambert, W.G., 1990: The Name of Nergal Again, *Zeitschrift für Assyriologie* 80: 40-52.
- Langdon, ST. 1919: *Sumerian Liturgies and Psalms*, Philadelphia.
- Lara Peinado, F. 2001: *Poema de Gilgamesh*, Madrid.
- Lara Peinado, F. 2002: *Leyendas de la antigua Mesopotamia. Dioses, héroes y seres fantásticos*, Madrid.
- Laroche, E. 1948: Teššub, Ĥebat et leur cour, *Journal of Cuneiform Studies* 2, 2: 113-136.
- Laroche, E. 1952: Le Panthéon de Yazilikaya, *Journal of Cuneiform Studies* 6, 3: 115-123.
- Laroche, E. 1968: Notes sur le Panthéon Hourrite de Ras Shamra, *Journal of the American Oriental Society* 88, 1: 148-150.
- Laroche, E. 1969: Les dieux de Yazilikaya, *Revue hittite et asianique* 26: 61-109.
- Le Meaux, H. 2003: Imitations et appropriations des images d'êtres hybrides sur les objets orientalisants de la Péninsule Ibérique. Transmission des modèles, Izquierdo I.; Le Meaux, H. (eds.), *Seres híbridos. Apropiación de motivos míticos mediterráneos*, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Madrid. 183-207.
- Leick, G. 1991: *A dictionary of ancient Near Eastern mythology*, London.
- Lemaire, A. 2008: Amulletes personnelles et domestiques en Phénicien et en Hébreu (Ier Millénaire AV. N.È) et la tradition juive des fefillin et mezuzot, *Croyances populaires. Rites et représentations en Méditerranée orientale*, Athènes: 85-96.
- Lembke, K. 2004: *Die Skulpturen aus dem Quellheiligtum von Amrit. Studie zur Akkulturation in Phönizien*, Mainz am Rhein.
- Lipiński, E. 1983: Notes d'épigraphie phénicienne et

- púnico 9. La plaquette de la grotte d'Es Cuyram, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14: 154-159.
- Lipiński, E. 1987: Reshef Amylos, *Studia Phoenicia* 5: 97-99.
- Lipiński, E. 1992: s.v. Magie, en *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout : 267-268.
- Lipiński, E. 1994: *Studies in Aramaic inscriptions and onomastics*, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven Peeters.
- Lipiński, E. 1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia* 14, Leuven.
- Lipiński, E. 1996: Egypto-Canaanite Iconography of Reshef, Ba'al, Horon, and Anat, *Chronique d'Égypte* 71: 254-262.
- Livingstone, A. 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea*, State Archives of Assyria, Helsinki University Press.
- Livingstone, A. 1996: s.v. NERGAL, Van Der Toorn, K.; Becking, B.; Van Der Horts, P.W. (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2 edition extensively revised, Eerdmans and Brill: 621-622.
- López Grande, M. J. 2000: ¿Conocimiento y culto de Rašap en el Mediterráneo occidental? Barthelemy, M., Aubet Semmler, M.E. (coords.), *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos: Cádiz, 2 al 6 de octubre de 1995*, vol. 2: 619-625.
- López Pardo, F. 2006: *La torre de las almas. Un recorrido por los mitos y creencias del mundo fenicio y orientalizable a través del monumento de Pozo Moro*, Anejos de Gerión nº 10, Madrid.
- López Pardo, F.; Ruiz Cabrero, L.A. 2006: Marinos, mercaderes y metalúrgicos en Mogador, *Mainake* 28: 213-241.
- López Pardo, F.; Mederos Martín, A. 2008: *La factoría fenicia de la isla de Mogador y los pueblos del Atlas*, Santa Cruz de Tenerife.
- Madrigal Belinchón, A. 1995: El monumento funerario ibérico de Pozo Moro. *Creencias y ritos funerarios. Serie Guías didácticas del MAN I*, Madrid: 14-15.
- Mander, P. 1995: Los dioses y el culto de Ebla, Olmo Lete, G. del (ed.), *Mitología y religión del Oriente Antiguo, III. Semitas Occidentales (Ebla, Mari)*, Sabadell: 5-123.
- Masson, E. 1980: *Le panthéon de Yazilikaya. Nouvelles lectures*, Paris.
- Meissner, B. 1925: *Babylonien und Assyrien*, vol. II, Heidelberg.
- Millard, A. 1994: *The Eponyms of the Assyrian Empire. 910-612 BC*. State Archives of Assyria Studies vol. 2: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki.
- Naveh, J. 1968: Aramaica Dubiosa, *Journal of Near Eastern Studies* 27: 317-325.
- Olmo Lete, G. del 1981: *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Valencia.
- Olmo Lete, G. del 1992: *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Aula Orientalis-Supplementa, Barcelona.
- Olmo Lete, G. del 1996: *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico*, Barcelona.
- Olmo Lete, G. del 1998: *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid.
- Olmo Lete, G. del; Sanmartín, J. 1996/2000: *Diccionario de la lengua ugarítica*, Aula Orientalis, Supplementa, II vols., Sabadell.
- Olmos Romera, R. 1996: Signos y lenguajes en la escultura ibérica. Lecturas conjeturales, Olmos, R. (ed.), *Al otro lado del espejo: aproximaciones a la imagen ibérica*, Madrid: 85-98.
- Onnella, J. et alii 2005: *Die Zitätadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes*, Münster.
- Oppenheim, M.F. von 1931: *Der Tell Halaf*, Leipzig.
- Orthmann, W. 1971: *Untersuchungen zur spathethischen Kunst*, Bonn.
- Otten, H. 1974: s.v. Hurriter, Kunst., en *Reallexikon der Assyriologie* Band 4: 514-522.
- Pachón, J.A.; Aníbal, C. 2000: Un vaso chardón orientalizable en el Museo Arqueológico de Osuna (Sevilla). Estudio y reconstrucción, *Florentina Iliberritana*: 265-292.
- Parzinger, H. (1991): Inandiktepe-Este-Pozo Moro, *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 72: 5-44.
- Pardee, D. 1998: Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux?, *Syria* 75: 15-54.
- Parrot, A. 1954 *Glyptique mésopotamienne. Fouilles de Lagash (Tello) et de Larsa (Senkereh) (1931-1933)*, Paris.
- Pettinato, G. 1982: *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769*, Napoli.
- Pettinato, G. 2000: *Nergal ed Ereškigal. Il poema assiro-babilonese degli inferi*. Introduzione di S.M. Chiodi, Roma.
- Pettinato, G. 2003: *I miti degli inferi assiro-babilonesi*, Brescia.
- Porada E.; Basmachi, F. 1951: Nergal in the old Babylonian Period, *Sumer* 7: 66-68.
- Prieto Vilas, I. e.p.: Los sillares zoomorfos de esquina del edificio turriforme de Pozo Moro (Chinchilla de Montearagón. Albacete).

- Rahmouni, A. 2008: *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden.
- Ribichini, S. 1985: *Poenus advena. Gli dei fenici e l'interpretazione classica*, Roma.
- Ribichini, S. 1998: La magia nel Vicino Oriente Antico. Introduzione tematica e bibliografica, *Studi Epigrafici e Linguistici* 15: 5-16.
- Ribichini, S.; Xella, P. 1991: Problemi di onomastica ugaritica, il caso dei teofori, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 8: 149-170.
- Roberts, J.J.M. 1971: Erra – Scorched Earth, *Journal of Cuneiform Studies* 24: 11-16.
- Röllig, W. 1994: s.v. Luḫuššu, en *Reallexikon für Assyriologie* Band 8: 159.
- Rollinger, R.; Truschegg, B.; Haider, P. W. 2006: *Altertum und Mittelmeerraum: Die antike Welt diessseits und jenseits der Levante: Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*.
- Ruíz Cabrero, L.A. 2007: *El sacrificio molk entre los fenicios-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, Madrid.
- Sanmartín, J. 1993: Mitología y religión mesopotámicas, Olmo Lete, G. del (ed.), *Mitología y Religión del Oriente. I. Egipto-Mesopotamia*, Saba-dell: 207-563.
- Sanmartín, J. 2005: *Epopéya de Gilgameš, rey de Uruk*, Barcelona/Madrid.
- Seeher, J. 2006: *Hattusa rehberi. Hitit Baskentinde bir gün*, Istanbul.
- Seidl, U. 1989: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs. Symbole mesopotamischer Gottheiten*, Göttingen.
- Seux, M.-J. 1976: *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris.
- Seyrig, H. 1944-45: Héraclès-Nergal, *Syria* 24: 62-80.
- Singer I. 2006: The failed reforms of Akhenaten and Muwatalli, *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan (BMSAES)* 6: 37-58.
- Sjöberg, A. W. (ed.), Bergmann, E., Gragg, G. B., 1969: *The Collection of the Sumerian Temple Hymns (Texts from Cuneiform Sources, III)*, New York.
- Smith, M. S. 1994: *The Ugaritic Baal cycle. Volume I, Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2*, Leiden.
- Smith, M.S. 2006: *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23*, Atlanta.
- Sommer, M. 2003: *Hatra. Geschichte und Kultur einer Karawanenstadt im Römisch-parthischen Mesopotamien*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.
- Steinkeller, P. 1990: More on the Name of Nergal and Related Matters, *Zeitschrift für Assyriologie* 80: 53-59.
- Szzymer, M. 1975: L'Assemblée du peuple» dans les cités punique d'après les témoignages épigraphiques, *Semitica* 25: 47-68.
- Tallqvist K. 1938: *Akkadische Götterepitheta. Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der sumerischen Götternamen*, Studia Orientalia 7, Helsinki.
- Teixidor, J. 1983: Les tablettes d'Arslan Tash au Musée d'Alep, *Aula Orientalis* 1: 105-108.
- Thureau-Dangin, F. 1921: *Rituels Accadiens*, Paris.
- Toorn, K. van der 1996: *Family Religion in Babylonia, Syria & Israel*, Brill.
- Torczyner, H. 1947: A Hebrew Incantation Against Night-Demons from Biblical Times», *Journal of Near Eastern Studies* 6: 18-29.
- Tropper, J. 2003: Ugaritisch gb «Rumpf, Körper», *Ugarit-Forschungen* 35: 657-662.
- Van Dijk, J. 1992: The Authenticity of the Arslan Tash Amulets, *Iraq* 54: 65-68.
- Van Soldt, W. 1991: *Studies in the Akkadian of Ugarit. Dating and Grammar*, Neukirchen-Vluyn.
- Vidal, J. 2004: Geografía del Infierno ugarítico según el ciclo mitológico de Ba'al, *Historiae* 1: 108-115.
- Wallenfels, R. 1994: *Uruk: Hellenistic Seal Impressions in the Yale Babylonian Collection vol. 1: Cuneiform Tablets*, Mainz am Rhein.
- Weiherr, E. Von 1971: *Der babylonische Gott Nergal*, Alter Orient und altes Testament, Band 11, Kevelaer Neukirchen-Vluyn.
- Wiggermann, F.A.M. 1992: *Mesopotamian Protective Spirits. The Ritual Texts*, Groningen.
- Wiggermann, F.A.M. 1994: s.v. Mischwesen, A. Philologisch. Mesopotamien, en *Reallexikon der Assyriologie* Band 8: 222-246.
- Wiggermann, F.A.M. 1998-2001: s.v. Nergal. A. Philologisch, *Reallexikon der Assyriologie* Band 9: 215-223.
- Wiggermann, F.A.M. 1998-2001a: s.v. Nergal. B. Archäologisch, *Reallexikon der Assyriologie* Band 9: 223-226.
- Xella, P. 1981: *I testi rituali di Ugarit 1*, Studi Semitici NS 54, Rome.
- Xella, P. 1990: «Divinités doubles» dans le monde phénico-punique, *Semitica* 29: 167-175.
- Xella, P. 2006: La religione fenicia e punica: Studi recenti e prospettive di ricerca, Vita, J.P.; Zamora, J.A. (eds.): *Nuevas perspectivas I: la investigación fenicia y púnica*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea 13, Bellaterra: 51-60.

- Yamauchi, E.M. 1983: Magic in the Biblical World, *Tyndale Bulletin* 34: 169-200.
- Yasur-Landau, A. 2005: Old Wine in New Vessels: Intercultural Contact, Innovation and Aegean, Canaanite and Philistine Foodways, *Tel Aviv* 32, 2: 168-191.
- Zamora, J.A. 2003: Textos mágicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash, *Studi Epigrafici e Linguistici* 20: 9-23.
- Ziffer, I. 2005: From Acemhöyük to Megiddo. The Banquet Scene in the Art of the Levant in the Second Millennium BCE, *Tel Aviv* 32, 2: 133-167.

Recibido el 24-11-08
Aceptado el 19-01-09