



## Ishtar-Tammuz y su Proyección Cultural Babilónica, Sirio-Cananea, Griega, Anatolia y Judía

---

**Eliseo Ferrer**

MUERTE Y RESURRECCION EN MESOPOTAMIA.  
El mito acádico de Ishtar-Tammuz tiene su origen en el mito sumerio de Inanna y Dumuzi.



ELISEO FERRER SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

**MUERTE Y RESURRECCION EN MESOPOTAMIA**

El mito acádico de Ishtar-Tammuz tiene su origen  
en el mito sumerio de Inanna y Dumuzi

---

**Ishtar-Tammuz y su Proyección  
Cultural Babilónica, Sirio-Cananea,  
Griega, Anatolia y Judía**

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados es constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (CEDRO) y las leyes velan por el respeto de los citados derechos.



© 2021, *Eliseo Ferrer Latre*  
© 2021, *Star Publishers, S.L.*  
*messidor@internet-link.com*



ISBN: 978-84-121487-0-1  
Depósito Legal: M-31000-2020

---

## 3

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

### ISHTAR-TAMMUZ Y SU PROYECCIÓN CULTURAL BABILÓNICA, SIRIO-CANANEA, GRIEGA, ANATOLIA Y JUDÍA

#### 1. La versión acadio-babilónica del mito sumerio.

«Dumuzi» fue el nombre con el que se conoció al consorte de Inanna en la zona meridional de Sumeria, mientras era reconocido como Tammuz en el área septentrional, dentro de la lengua de los acadios. Ambos nombres significaban «hijo fiel», y este mismo y único dios, hijo-amante de la diosa, «no sólo estuvo asociado a la vegetación en general, sino también a los cultivos específicos de las distintas partes de Sumeria: al árbol frutal del norte y a la palmera del sur; a la vid que daba fruto en otoño y al cereal que maduraba a finales de la primavera».<sup>1</sup> En la lengua semita de los acadios, a Inanna se le conoció como Ishtar, y junto a Tammuz (transliteración de Dumuzi) la pareja siguió ostentando el protagonismo del mito sumerio a lo largo de los periodos acadio y babilónico, hasta la llegada de los persas a Babilonia (539 antes de nuestra era), y aún mucho tiempo después bajo denominaciones fenicias, cananeas y griegas.

De tal manera, podemos decir que Ishtar y Tammuz fueron, por una parte, y en una primera lectura, el resultado de la traducción del mito sumerio de Inanna y Dumuzi; pero, por otra, hemos de reconocer que conformaron algo en cierta medida diferenciado, aunque no del todo distinto dentro de su identidad de base, pues la redacción del mito en lengua acadia traspasó los meros atributos de la traducción para ofrecer como resultado una versión bastante libre y personalizada del texto original sumerio. Así se puso de relieve en el poema titulado *El descenso de Ishtar a los infiernos*; una obra escrita en la lengua semita de los acadios, situada también dentro del ámbito cultural de la escritura cuneiforme, que consta de 138 versos y procedente de la Biblioteca de Assurbanipal, en Nínive;<sup>2</sup> ello al margen de otra versión reducida dependiente de este texto hallada en Assur.<sup>3</sup> Según Jean Bottéro y Samuel N. Kramer,<sup>4</sup> el texto de *El descenso de Ishtar* ha-

<sup>1</sup> Anne Baring y Jules Cashford. *El mito de la diosa. Evolución de una imagen*. Madrid, 2005. p. 244.

<sup>2</sup> *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*. XV. pp. 45-48.

<sup>3</sup> «En 1915, E. Ebeling publicó otro ejemplar incompleto descubierto en Assur. Es una recensión del texto de Nínive, que cuenta con un reducido número de variantes ortográficas. Es posible que en Assur también se conociese otra versión más extensa y desarrollada, de la que solo conservamos los diez primeros versos. (E. Ebeling. *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*. 1953. Nº 62). Citado por Bottéro y Kramer. *Mitología Mesopotámica*. 333.

<sup>4</sup> Jean Bottéro y Samuel Noah Kramer. *Cuando los dioses hacían de hombres. Mitología mesopotámica*. Madrid, 2004. pp. 332 y 333.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

llado en Nínive fue dado a conocer en 1865,<sup>5</sup> y desde entonces se han hecho sucesivas traducciones y reediciones. «Se trata de manuscritos —según estos autores— que no fueron anteriores al cambio del segundo al primer milenio. Aunque se manejan razones para pensar que el texto puede remontarse a época paleobabilónica anterior al año 1600».

Como decimos, el mito acadio-babilónico de Ishtar y Tammuz, aun siendo esencialmente el mismo que el de Inanna y Dumuzi, presentaba una variedad de rasgos que merecen ser mencionados. En realidad, las variantes tenían más que ver con la forma que con el fondo del relato; ya que incluso Bottéro y Kramer reconocieron que, a pesar de que el mito acadio del descenso no era en realidad una traducción del mito sumerio, ambos presentan una identidad de base, no afectando a su significado ni lo que se omitía ni lo que se incorporaba como novedad en esta versión posterior. «Por lo que parece bastante verosímil pensar que este poema, por razones que se nos escapan, pudo abreviar de forma desigual un texto anterior que, sin duda, habría sido más completo y más largo. Aunque esto no dejan de ser meras suposiciones».<sup>6</sup>

Sea como fuere, lo cierto es que, para estos autores, la versión acadia presentaba en relación a la sumeria «diferentes toques de originalidad». Y la primera y la más evidente de las diferencias era que el poema escrito en la lengua de los invasores semitas constaba de 138 versos frente a los 400 versos de la versión original sumeria de Inanna. De ahí que los especialistas hayan supuesto que pudiera tratarse de una versión reducida de otra más completa de la que no se han hallado vestigios. Por otra parte, la versión acadia eliminaba ciertos rasgos no esenciales de la versión sumeria, como lo relativo a los preparativos del viaje de Inanna; así como detalles mucho más importantes de la parte final, relativos a la búsqueda de un sustituto de la diosa en los infiernos. «Además, esta posterior versión también incorporaba elementos desconocidos en el poema sumerio: toda la siniestra descripción inicial del infierno (1-11); la suposición por parte de Ereshkigal de los motivos que habían llevado a Ishtar al reino de los muertos (31-36); la enfermedad de la diosa como consecuencia de las sesenta enfermedades (69 ss.), o la maldición del invertido. Y sobre todo el pasaje fundamental de la paralización del amor [y la fecundidad] sobre la tierra como consecuencia de la ausencia de Ishtar (76-81 / 85-90), al igual que todo el final del poema (127-138)».<sup>7</sup>

Ese «pasaje fundamental de la detención del amor [y la fecundidad] sobre la tierra», tras la desaparición de Ishtar, era quizás la diferencia más notable frente a la leyenda de Inanna, que resultaría determinante en la evolución del significado posterior del mito, al quedar circunscrita la narración de Ishtar-Tammuz al dominio cósmico de la naturaleza y abandonar los rasgos más complejos y los aspectos más oscuros del original descenso de Inanna. Pues no olvidemos que si ésta, a diferencia de Ishtar, no generaba con su partida la infertilidad en el mundo de la naturaleza, sí volvía fértiles a los poderes de la muerte, como ocurría con su hermana Ereshkigal. De hecho, hay interpretaciones que equiparan a las dos hermanas (Inanna, diosa del amor, y Ereshkigal, diosa de la muerte) con las dos caras más visibles de la Diosa Madre: la cara luminosa, que se proyectaría sobre la tierra desde el cielo, y la cara terrestre, proyectada hacia la oscuridad del mundo subterráneo. En este sentido, encontramos incluso interpretaciones que han considerado

<sup>5</sup> F. Talbot. *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*. II. p. 179. Citado por Bottéro y Kramer.

<sup>6</sup> J. Bottéro y S. N. Kramer. *Op Cit.* 339.

<sup>7</sup> *Op. Cit.* 340.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

la resurrección condicionada de Inanna en los infiernos como el nuevo nacimiento de un supuesto parto de Ereshkigal.<sup>8</sup>

Los significados implícitos en *El descenso de Ishtar* fueron mucho más claros y elementales que los del texto original sumerio, hasta el punto de que algunos autores han hablado de trivialización, promiscuidad y vulgarización de la figura femenina del mito semítico, que orientaba sus significados hacia la sexualidad y la fertilidad; «lo que resultaba más sentimental y asimilable, pero indicaba hasta qué punto el aspecto profundo de Inanna se había perdido ya cuando se llevó a cabo esta nueva versión».<sup>9</sup> Es decir, la diferencia más evidente venía determinada en la narración acadia por el hecho de que la desaparición de Ishtar no se presentaba como «un asunto de familia entre los dioses», como ocurría con la desaparición de Inanna, sino como una catástrofe cósmica de insospechadas consecuencias: «Su ausencia ponía término al celo y al amor físico de los que ella era patrona y, como consecuencia de ello, se detenía la posibilidad de que se produjeran nacimientos, con lo que comprometía, de golpe, el funcionamiento del sistema de producción de bienes que los dioses necesitaban».<sup>10</sup>

Una vez que Ishtar [hubo sido retenida en el Infierno],  
Ningún toro volvió a cubrir a ninguna otra vaca,  
Ni ningún asno fecundó a ninguna otra burra,  
Ni ningún hombre preñó de buen grado a ninguna otra mujer.  
¡Cada uno dormía solo en su habitación,  
y cada una se acostaba aparte!<sup>11</sup>

«Por este motivo —continúa el poema—, Papsukkal, lugarteniente de los grandes dioses, se manifestaba preocupado e inquieto. ¡Vestido y tocado de luto fue, desamparado, a llorar (en vano) ante Sin, el padre de Ishtar!».<sup>12</sup> Es decir, fue el encargado de los asuntos de los grandes dioses, Papsukkal, figura desconocida en el relato sumerio, quien intervenía espontáneamente para obtener la liberación de la diosa y la salvación del cosmos, y no, como ocurría en la versión sumeria, la simple asistencia personal de Enki para la salvación de Inanna.

### 2. La diosa Ishtar y el sufriente Tammuz, consuelo de los afligidos.

Un aspecto crucial fue el papel desempeñado en esta narración mítica por Tammuz, el hijo-amante de Ishtar; un rol, un significado y unas funciones no solo malinterpretados por gran parte de la bibliografía que hoy domina el mundo académico, sino tergiversados en gran medida también debido a la oscuridad de la parte final del poema, ya que gran parte de los autores no pusieron ni han puesto al día las investigaciones y los descubrimientos de Kramer en los años cincuenta del siglo pasado, en torno a la narración del mito de Inanna. Digamos, hablando con claridad, que muchos de estos autores interpretan todavía hoy el mito de Tammuz en el sentido que le ofrecieron las narraciones y las

<sup>8</sup> «¡Dentro encontraréis a la madre genitora, que por culpa de sus hijos, Ereshkigal yace enferma en el lecho, desnuda y echada sobre sus espaldas». VV. 227-264. Bottéro y Kramer.

<sup>9</sup> Elsa Cross. *El descenso de Inanna. Una prefiguración de los misterios*. Revista de la Universidad de México. 26. Edición Digital On Line.

<sup>10</sup> J. Bottéro y S. N. Kramer. Op. Cit. 340.

<sup>11</sup> *El descenso de Ishtar a los infiernos*. VV. 76-80. Bottéro y Kramer. Op. Cit. 336.

<sup>12</sup> Op. Cit. VV. 80-84. p. 336.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

interpretaciones griegas del mito del descenso a los infiernos; es decir, en clave de rescate y retorno a la vida del mito de Adonis y Afrodita, del descenso de Orfeo para salvar a Eurídice del mundo de los muertos o del descenso de Dioniso para rescatar a su madre. Unos patrones que, supuestamente, y dada la dificultosa lectura de estos textos, habría seguido el descenso al inframundo de Ishtar, motivado por el rescate del amado. Pero lo cierto es que todo esto supone un gran error de apreciación que inhabilita a los autores que mantienen esta perspectiva para descubrir el verdadero significado del descenso a los infiernos de Tammuz, como sacrificio vicario que redimía no solo a Ishtar de su presencia en el inframundo, sino a los hombres, a los animales, a las plantas y al cosmos en general<sup>13</sup> de la destrucción y el caos irreversibles.

Nos encontramos, sin duda, ante un problema que parece derivar de la relativa oscuridad de la parte final del poema acádico. «Pues hasta el descubrimiento de la [definitiva] versión sumeria [años cincuenta del siglo pasado], todo invitaba a los exégetas a hacer referencia a una aventura similar a la de Orfeo y Eurídice dentro de la mitología griega; por lo que se pensaba que Ishtar había descendido al reino de los muertos en busca de Tammuz. Pero, según la propia lógica del relato mítico, tal y como aparecía organizada y explicada en el *Descenso de Inanna*, era esencial que éste hubiese sido precipitado allí como consecuencia de su falta de consideración para con ella. Y ya hemos visto en qué circunstancias».<sup>14</sup> Pero ocurre que estas circunstancias no aparecieron en la versión acádica, ofreciendo, en suma, uno de los vacíos más sorprendentes de la narración de Ishtar y Tammuz. Sin embargo, hemos de reconocer que el texto comprendido entre los versos 126-130 resultaba altamente elocuente, según Bottéro y Kramer, tras las órdenes de la propia Ereshkigal a su lugarteniente para reanimar a Ishtar, hacerla salir del inframundo y exigirle traer un sustituto en su lugar:

La gran corona de su cabeza  
«¡Si ella no te trae un sustituto, tráemela!»<sup>15</sup>

Queda claro que la diosa, en ninguna de las dos versiones, acudía al rescate del amado. «Inanna-Ishtar fue, por su carácter y vocación, por su destino, la responsable directa de la desaparición de Dumuzi-Tammuz, y la responsable indirecta de la desaparición de la hermana de éste, Geshtinanna».<sup>16</sup> Es decir, Tammuz descendía a los infiernos para liberar a Ishtar, como Dumuzi lo hacía para liberar de sus compromisos a Inanna (y no al revés); aunque ya hemos visto que el descenso de Ishtar adquiría unas connotaciones cósmicas que apuntaban a la muerte de la fertilidad y de la reproducción en la superficie de la tierra, y que no aparecían en el descenso de Inanna. Por lo que el descenso a los infiernos de Tammuz debe ser evaluado, de una manera evidente, según Kramer, como una alegoría salvífica que, alternando distintos periodos anuales, permitía la muerte y la resurrección de la vegetación y de la reproducción, sin llegar a consumarse nunca la destrucción definitiva de la naturaleza y el orden cósmico.

Y fue precisamente por esta diferencia en relación al mito sumerio, además de razones

<sup>13</sup> Samuel Noah Kramer. *La historia empieza en Sumer*. Madrid, 2010. p. 335.

<sup>14</sup> J. Bottéro y S. N. Kramer. *Mitología mesopotámica*. 341.

<sup>15</sup> *El descenso de Ishtar*. V. 126. Bottéro y Kramer. Op. Cit. 338.

<sup>16</sup> Op. Cit. 343.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

de hegemonía cultural y política de la nueva sociedad semita, por lo que el dios Tammuz terminó adquiriendo en todo el Medio Oriente una proyección que no adquirió bajo la figura y forma de Dumuzi, a pesar de encuadrarse esta deidad sumeria dentro de un desarrollo más complejo del mito y de haber inspirado, en origen, los sufrimientos y las lamentaciones por la muerte de este estereotipo divino. De esta forma, si Dumuzi sufría la persecución de los *galla*, si fue atado y maniatado, forzado a desvestirse y a correr desnudo por el campo, además de ser golpeado y azotado,<sup>17</sup> Tammuz terminó por convertirse en el dios «sufriente» por antonomasia en Mesopotamia, Siria, Anatolia y todo el Mediterráneo Oriental. Ello hasta el punto de que algunos investigadores han relacionado y han encontrado un único hilo conductor entre los sufrimientos de la figura del siervo de Isaías<sup>18</sup> con los sufrimientos de Tammuz.<sup>19</sup> De tal manera que, si el siervo de Isaías moría y se humillaba por los pecados y las iniquidades de la nación, Tammuz moría y resucitaba todos los años a modo de sacrificio que permitía la salvación y el equilibrio del orden cósmico; garantizaba supervivencia de los hombres, de los animales y de las plantas, y se convertía en consuelo, promesa y expectativa de futuro más allá de la muerte.

Así fue como el dios sumerio-acadio-babilonio Dumuzi-Tammuz, que inspiró en gran medida algunos de los rasgos más característicos del dios Marduk, se convirtió en arquetipo y modelo ejemplar de los dioses que morían y resucitaban al modo de la naturaleza vegetal. Aunque hemos de reconocer también que, más allá de la teología, más allá de las lecturas cósmica o antropológica, o de las posibles interpretaciones místicas del mito, Tammuz ofreció en los territorios de Oriente Medio durante muchos siglos abundante misericordia y consuelo con los que aliviar los sufrimientos de aquellos desgraciados servidores de los dioses. Como reconocía Eliade, el antiquísimo mito del sufrimiento, de la muerte y la resurrección de Tammuz tuvo paralelos e imitaciones en casi todo el mundo paleo-oriental, conservándose sus huellas hasta en la gnosis cristiana y el cristianismo de la Iglesia. «Los sufrimientos y la resurrección de Tammuz suministraron también modelo a los sufrimientos de otras divinidades (Marduk), y sin duda fueron imitados (y, por consiguiente, repetidos) cada año por el rey. Las lamentaciones y los regocijos populares con que se conmemoraban los sufrimientos, la muerte y la resurrección de Tammuz, o de cualquier otra divinidad cósmico-agraria, tuvieron en la conciencia del Oriente arcaico una resonancia cuya amplitud no se aprecia debidamente. Pues no se trataba sólo de un presentimiento de la resurrección que seguiría a la muerte del hombre, sino asimismo de la virtud consoladora de los sufrimientos de la divinidad para cada hombre en particular. Cualquier sufrimiento podía soportarse con tal de recordar el drama de Tammuz».<sup>20</sup>

Un drama mítico que, en definitiva, recordaba al hombre que el sufrimiento nunca era definitivo; que la muerte no era otra cosa que el prelude de la resurrección a otra vida mejor, y que toda derrota y sufrimiento eran anulados por la victoria final. Para Eliade, la analogía entre este mito y el drama lunar era evidente, pues determinaba siempre un nuevo comienzo y la imposibilidad de que pudiera llegarse a un inexplicable final. En este sentido, Tammuz prometía, a través de su «experiencia» mítica, la resurrección,

<sup>17</sup> S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 335.

<sup>18</sup> *Isaías*. 53.4-9.

<sup>19</sup> Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*. Madrid, 1976. p. 273.

<sup>20</sup> Mircea Eliade. *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires, 2001. p. 62.

«y justificaba o, en otros términos, hacía llevaderos los sufrimientos del justo», puesto que no era solo la muerte del individuo la que disipaba, sino también sus fracasos, angustias y sufrimientos.<sup>21</sup>

### 3. Adonis y Afrodita, o la interpretación griega del mito.

Verdaderamente, «Adonis» fue un título («*ādōn*», señor) con el que se designaba a Tammuz, que no fue otro, como hemos visto, que la versión semita del sumerio Dumuzi. Y pudo corresponder también a alguno de los títulos del dios cananeo Baal,<sup>22</sup> deidad de la vegetación que reproducía asimismo el esquema mesopotámico representado tardíamente por Marduk y que, de alguna manera, repetía los esquemas del mito primigenio. Por lo que se ha llegado a la conclusión de que este apelativo correspondía únicamente a una derivación del semítico «*ādōn*», «adonai», «señor»: un título honorífico con el que los adoradores de Tammuz o Baal se dirigían a estas deidades y que fue adoptado posteriormente por los autores griegos como nombre propio.<sup>23</sup> En realidad, éstos «dieron el nombre de “Adonis” a un dios que recibía culto en Siria y Palestina, que incluso llegó a ser adoptado por los mismos griegos a partir del siglo séptimo antes de nuestra era. El nombre era idéntico al fenicio (y hebreo) *ādōn*, “Señor”; un término que no está atestado en las inscripciones como nombre propio, sino como epíteto divino. Por lo que es probable que Adonis fuese el nombre griego de alguna forma local de Baal [Tammuz]». <sup>24</sup>

Como ya hemos visto, en la literatura mítica acadia y babilónica aparecía Tammuz (el Dumuzi sumerio) como joven amante de Ishtar, reina del cielo y del amor, diosa de la fertilidad y personificación de la naturaleza, cuya fecundidad quedaba paralizada cuando la deidad descendía a los infiernos. Pero hemos de reconocer que la trágica historia y los ritos melancólicos de Adonis, de fuerte implantación en Grecia, los conocemos casi exclusivamente por los autores griegos, por las posteriores aportaciones de los escritores romanos y solo muy tangencialmente por las lejanas, oscuras y confusas referencias a los cultos de Adonis sirios y cananeos. De manera resumida, y siempre con arreglo a la interpretación griega del mito mesopotámico, podemos decir que Adonis fue un pastor que había nacido de la corteza de un árbol, Mirra, su madre, quien le había dado a luz tras una relación incestuosa con su padre. De singular y extraordinaria belleza, enamoró locamente a Afrodita cuando era todavía un niño y, para protegerlo de los celos de Ares, el amante oficial de la diosa, resolvió ésta enviar a Adonis a los espacios subterráneos de Perséfone. «En su infancia lo ocultó la diosa en un cofre que entregó a Perséfone, reina del mundo inferior. Pero cuando ésta abrió el cofre y comprobó la extraordinaria belleza del niño, se negó a devolverlo a Afrodita, lo que obligó a la diosa del amor a bajar al in-

<sup>21</sup> Op. Cit. 63.

<sup>22</sup> El enemigo de Baal era Mot, la Muerte. Esta, según el mito, conseguía arrojar a Baal al mundo inferior, con el resultado de que la vegetación se secaba y moría. Sin embargo, gracias a la intervención de su hermana, Baal era resucitado, de forma que «los cielos llovían manteca y los barrancos corrían llenos de miel». H. Ringgren. *La religión de la antigua Siria*. En *Historia Religionum*. Madrid, 1973. Vol I. p.203.

<sup>23</sup> En el texto hebreo del *Antiguo Testamento* el nombre propio «Adonai», derivado de «*ādōn*», «señor» se usaba para designar a Jehová. Pero, en principio, y a primera vista, parece no haber ninguna relación con el Adonis griego, joven esposo de Afrodita, salvo en el mero nominalismo que llevó a los griegos a confundir el nombre común «adonis» con el nombre propio Tammuz-Baal. Sin embargo, Widengren sí ha encontrado analogías entre el «Adonis» semita y cananeo y el «Adonai» del Antiguo testamento. Lo citamos más adelante.

<sup>24</sup> H. Ringgren. *La religión de la antigua Siria*. En *Historia Religionum*. Madrid, 1973. Vol. I. p. 205.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

framundo para rescatar a su amado del poder de la muerte.<sup>25</sup> Esta disputa entre ambas divinidades, la diosa del amor y la diosa de la muerte y la resurrección, fue resuelta finalmente por Zeus, quien decretó que Adonis habitaría con Perséfone en el mundo subterráneo una parte del año y con Afrodita, en el mundo superior, la otra parte».<sup>26</sup>

Como puede observarse, el artificio narrativo del mito es muy similar, por no decir idéntico, a la decisión tomada por Zeus ante la disputa entre Deméter y Hades para que la misma Perséfone cumpliera con la obligación de esposa de Hades-Plutón durante una parte del año en el infierno y que, al mismo tiempo, pudiese visitar a su madre Deméter en la superficie de la tierra la otra parte del año. Pues, como luego veremos en el apartado dedicado a los misterios de Eleusis, en Grecia se terminó produciendo una nueva versión del mito, o un desarrollo complementario de su narrativa, de gran influencia cultural a través de las religiones de misterio, donde la figura del hijo resultaba sustituida por la de la hija de la diosa Deméter, Perséfone; aunque ambos mitos aparecían interrelaciones, como vemos, y presentaban un carácter interdependiente, apareciendo ambas divinidades, Perséfone y Adonis, como dioses que morían y resucitaban eternamente.

Hemos de reconocer que, en el nivel más elemental de la narración mítica, el joven pastor Adonis moría en una cacería, bien por un jabalí o bien a causa de los celos de Ares, o bien por haberse camuflado éste en la figura de un Jabalí. Pero lo que interesa destacar es que la lectura profunda de la muerte y la resurrección de Tammuz-Adonis (lo mismo que el descenso de Perséfone a los infiernos) reproducía el espíritu y los ritos de la fertilidad, que permitían que los ganados se reprodujeran y que el cereal muriese en invierno como semilla, bajo la tierra, para renacer todos los años en primavera. Para Frazer, no hubo duda de la significación implícita en el mito, pues «la historia en la que Adonis gastaba la mitad del tiempo, y según otros un tercio del año en el inframundo, y el resto del tiempo en el mundo superior, se explicaba muy simple y naturalmente suponiendo que representaba a la vegetación, especialmente al cereal, que quedaba enterrado medio año y reaparecía sobre el suelo el otro medio».<sup>27</sup> Una interpretación originaria que con el correr de los siglos experimentaría puntos de vista cada vez más abstractos, elaborados y complejos, orientados finalmente a una desesperada reflexión sobre la muerte; y cuyo signo externo más evidente vendría representado por el hecho de enterrar a los muertos, como a las semillas, en espera de una vuelta y de su resurrección a una nueva vida sobre la tierra.<sup>28</sup>

Como localizaciones más relevantes del culto de Adonis se mencionaban en los textos griegos las ciudades de Biblos, en la costa siria, y Pafos, en la isla de Chipre. «Según Luciano, la primera albergaba un templo dedicado a Afrodita (es decir, Astarté), en el que se celebraban ritos secretos en honor de Adonis. Entre ellos, se incluían las lamentaciones por Adonis “como por un difunto”, sacrificios y, finalmente, el retorno del dios a la

<sup>25</sup> Es algo parecido a lo que ocurría en los mitos de Inanna e Ishtar. Pero, en este caso, y según la línea de interpretación que hicieron los griegos del descenso a los infiernos, Afrodita acuda al Hades con un plan concreto: el rescate de Adonis; cosa que no ocurría en el mito mesopotámico.

<sup>26</sup> James G. Frazer. *La Rama dorada. Magia y religión*. Madrid-Ciudad de México, 2014. p. 233.

<sup>27</sup> Op. Cit. 257.

<sup>28</sup> Pablo de Tarso representa dentro del cristianismo un fiel ejemplo de este elaborado proceso ideológico cuando afirma: «Lo que tú siembras no llega a tener vida a menos que muera. Y lo que siembras, no es el cuerpo que ha de salir, sino el mero grano, ya sea de trigo o de otra cosa. Pero Dios le da un cuerpo como quiere, a cada semilla su propio cuerpo». (*I Corintios*. 15.36-38).

vida». <sup>29</sup> Además, resulta obligado citar a San Jerónimo, <sup>30</sup> quien en uno de los pasajes de sus epístolas admitió que Belén, tradicional lugar de nacimiento del mito cristiano, estaba sombreada por un bosque dedicado al antiguo dios salvador Adonis y que, en el mismo lugar «donde el niño dios lloró», había sido llorado también el amante de Afrodita. Una referencia eclesiástica que ha llevado a algunos investigadores a conclusiones que invitan a establecer analogías entre el mito pagano y la narración evangélica. «Pues si Adonis fue, ciertamente, el espíritu del cereal, difícilmente puede encontrarse para su morada un nombre más apropiado que Bethlehem (Belén), “La casa del Pan”, y es posible que fuera adorado allí, en la Casa del Pan, durante largo tiempo antes del nacimiento del que dijo: “Yo soy el pan de vida,” <sup>31</sup> “el pan que descendió del cielo” <sup>32</sup>», <sup>33</sup>

#### 4. El Adonis griego y el Adonai hebreo.

Según Jerónimo, los ritos por la muerte de Tammuz-Adonis, arquetipo de la divinidad sufriente que moría y resucitaba, se celebraban generalmente en verano, en el mes de junio, que en el Mediterráneo correspondía a la época de la siega, cuando se secaban los campos y amarilleaba la planta del cereal. Y se ha señalado con frecuencia que, frente a las divinidades olímpicas y héroes homéricos, el rasgo sobresaliente de este humilde pastor, como los de todos los jóvenes amantes de las diferentes versiones míticas originadas en las coordenadas ideológicas de la diosa madre, retratados por los griegos como jóvenes andróginos de singular belleza, <sup>34</sup> no era otro que el de morir y resucitar todos los años; es decir, volver del mundo subterráneo de los muertos a la vida, como el tallo del cereal surgido de la semilla enterrada germinaba en primavera sobre la superficie de la tierra.

Según la narración literaria del mito, Adonis era herido mortalmente en las montañas, y cada año la fisonomía de la naturaleza misma se teñía del color de su sangre sagrada. Del mismo modo, año tras año, las mujeres sirias y fenicias lloraban el prematuro final del apuesto joven, mientras su flor distintiva, la anémona roja, y el río que lleva su nombre enrojecían entre los bosques y los cedros del Líbano. <sup>35</sup> Tras la difusión de su culto por el Egeo, desde Siria, el principal centro de irradiación, como ya hemos visto, se situaría en el templo de Afrodita, en Pafos (Chipre), donde todos los años se conmemoraba la pasión y el drama de su muerte y resurrección. Celebraciones que duraban tres días, en los que se lamentaba y lloraba su pérdida y su desaparición; pero Adonis siempre regresaba del Hades y se exaltaba finalmente su vuelta y resurrección.

Por tierra, su culto se extendió desde Siria y Fenicia (como Tammuz) hasta los territorios de los primitivos israelitas; de lo que daba fe el inestimable testimonio que aportaba Ezequiel en las páginas del Antiguo Testamento, en el que el profeta contaba haber visto a las mujeres de Jerusalén, donde se adoraba a Ishtar como Mari, reina de los cielos, llorando por la muerte de Tammuz en la puerta norte del Templo. <sup>36</sup> Una pareja de deidades

<sup>29</sup> H. Ringgren. Op. Cit. 205

<sup>30</sup> San Jerónimo. *Epístolas*. LVIII.3. Citado por J. G. Frazer. Op. Cit. 265.

<sup>31</sup> *Juan*. 6.35.48.

<sup>32</sup> *Jn*. 6.41.

<sup>33</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 265, 266.

<sup>34</sup> Osiris, Tammuz, Dionisio, Baal, Mitra, Atis, Cristo, etc. fueron dioses mortales que combinaban en sí los principios masculino y femenino: por consiguiente, se los representaba generalmente como hermosos jóvenes que no alcanzaban nunca la madurez, o como andróginos.

<sup>35</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 238.

<sup>36</sup> *Ezequiel*. 8.14. «Luego me llevó a la entrada de la puerta de la casa de Jehovah que da al norte, y he aquí que estaban

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

la conformada por Ishtar y Tammuz que, como vemos, terminaría encontrando su correlato en el mundo cananeo bajo los nombres de Baal y Astarté; en el mundo protoisraelita, bajo Adonai y Aserah,<sup>37</sup> y que pasarían a Grecia como Adonis y Afrodita. Todo lo cual no debe escandalizarnos, si escudriñamos la letra pequeña de las Escrituras hebreas y encontramos un buen número de referencias a los mitos cananeos, a los textos ugaríticos y a los motivos centrales (antropogonía, cosmogonía, cosmología, diluvio universal, construcción literaria de la figura de Moisés, etc.) de la mitología mesopotámica.

No en otro sentido apuntaron las analogías establecidas por Widengren, quien encontró sobradas razones para vincular el título fenicio y cananeo «*ādōn*» con el título «Adonai» de las Escrituras, y responder afirmativamente a la discutida cuestión de si en el antiguo Israel se había llegado alguna vez a celebrar la muerte y la resurrección del dios joven como paso previo a los ritos del matrimonio sagrado («visto hasta qué punto se impuso en Jerusalén el sincretismo religioso»).<sup>38</sup> Por supuesto las analogías encontradas por Widengren no fueron meramente formales, relativas al carácter nominal del título honorífico con el que se aludía a la divinidad, sino de un profundo contenido que el investigador sueco encontró en las alusiones de muchos de los textos de los *Salmos*.

Adonai se despertó como un durmiente, como un guerrero que grita excitado por el vino. E hirió a sus enemigos haciéndolos retroceder, y los puso como afrenta perpetua.<sup>39</sup>

«Cuando el “estado de caos” imperaba sobre la tierra, y sobre todo en el recinto del templo, el dios estaba dormido con el pesado sueño de la muerte. En este caso, se daba también a Adonai el epíteto de “gibbor,” héroe, que normalmente estaba relacionado con el dios joven, representado como un héroe dispuesto a la batalla cuando descendía al mundo inferior».<sup>40</sup>

¡Levántate, oh Yahvé, con tu furor! Álzate contra la ira de mis angustiadores, y despierta el juicio que has ordenado para mí. Entonces te rodeará la congregación de los pueblos, y hacia ella vuélvete en lo alto.<sup>41</sup>

Según Widengren, estaban perfectamente claros los temas principales abordados en este último texto: «Tenemos, en primer lugar —señalaba—, el despertar y el alzarse de la divinidad. En segundo lugar, nos encontramos con la idea de que Dios se hallaba rodeado por la asamblea de los pueblos. En tercer lugar, aparecía el tema de Yahvé entronizado en la asamblea y retornando a lo alto, donde tenía su trono. Los tres motivos fueron bien conocidos como otros tantos temas míticos en los poemas de Ugarit».<sup>42</sup> Además, la idea del despertar de Dios aparecía en otros pasajes, de los cuales «el más interesante para el tema que nos ocupa era ciertamente el del *Salmo* 44.23-25»:<sup>43</sup>

sentadas allí unas mujeres, llorando a Tammuz».

<sup>37</sup> Primitivamente fue identificado Yahvé, o Jehovah, con el dios cananeo El en la tradición «elohísta», «E».

<sup>38</sup> Geo Widengren. *Religión judeo-israelita*. En *Historia Religionum*. Madrid, 1973. Vol. I. p. 258.

<sup>39</sup> *Salmos*. 78.65,66

<sup>40</sup> G. Widengren. Op. Cit. 259.

<sup>41</sup> *Sal.* 7.7,8.

<sup>42</sup> G. Widengren. Op. Cit. 259.

<sup>43</sup> Op. Cit. 260.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

Despierta; ¿por qué duermes, oh Adonai? Despierta; no nos abandones para siempre. ¿Por qué escondes tu rostro y te olvidas de nuestra aflicción y opresión? Nuestra alma está agobiada hasta el polvo; nuestro vientre está pegado a la tierra. Levántate, socórrenos y redímenos por tu misericordia.

Aunque los textos de los profetas y la indudable influencia persa condujeron a la literatura y a las creencias de Israel por otros derroteros diferentes a las de sus vecinos fenicios y cananeos, no cabe duda que estos pasajes de los *Salmos* presentaron el denominador común del mito mesopotámico difundido por las tierras de Oriente Medio, filtrado en las páginas de las Escrituras hebreas y asimilado por los griegos a través de su particular interpretación: la muerte de la divinidad que revivía o despertaba del sueño para liberar a los infelices mortales de la opresión, la aflicción y el oprobio. Se trataba, en definitiva, de una de las muchas variantes del arcaico y ubicuo mito protagonizado por la figura evolucionada de la Diosa Madre y su hijo o esposo-amante, que, en ciertos casos, se presentaba también como hermano de la diosa.<sup>44</sup> Un único arquetipo interpretado a través de mil narraciones que, en líneas generales, buscaba un sentido satisfactorio al inexplicable y aterrador fenómeno de la muerte (al hambre, a la enfermedad, a la aflicción y al sufrimiento humano) por medio del optimismo implícito en la lectura de las fases de la luna y en los cambios y los movimientos estacionales de la vegetación, interpretados como una nueva creación-resurrección continuamente repetida.

En este aspecto, Campbell nos recordaba que, en Roma, la Magna Mater era Cibele, la esposa-madre del salvador Atis, quien moría y resucitaba eternamente; formas locales importadas de Anatolia de la pareja arquetípica que venimos contemplando: Inanna y Dumuzi, Ishtar y Tammuz, Adonis y Afrodita, Baal y Astarté, Adonai y Aserah, etc., etc. «En la alta época etrusca, el mito similar de Afrodita y su amante Adonis, muerto y resucitado, había sido introducido en Italia. Pero más tarde, por consejo de los libros sibílicos, Cibele, la Magna Mater, bajo el aspecto de la gran piedra negra [de Pesinunte], fue importada y colocada en un templo del Palatino».<sup>45</sup>

### 5. La diosa Cibele y la autocastración de Atis.

Contaba el emperador Juliano<sup>46</sup> que el culto a la madre de los dioses, Cibele, llegó Roma tras pasar primero por Atenas, donde fue honrada como Deméter y Rea, la tierra-madre. Sin embargo, Juliano no entraba en detalles sobre el fracaso que el antiquísimo culto a Atis experimentó entre los griegos, entre quienes adquirió muy escasa relevancia, a pesar del unánime reconocimiento y de la clara identificación que se hizo de la diosa Cibele con sus divinidades femeninas de la tierra y la vegetación. En líneas muy generales, el mundo griego, bastante más culto y refinado que los pobladores de la lejana Anatolia, no entendió e incluso repudió el carácter patético y sufriente de Atis, la divinidad masculina que aparecía unida a la diosa como amante y primer sacerdote de sus ritos y celebraciones. Previamente, la versión del culto a la Diosa Madre neolítica de Frigia se

<sup>44</sup> «Un poema ilustra la misteriosa relación trina entre madre e hijo; Inanna era la madre, esposa y hermana del dios, imágenes que derivan originalmente de las fases de la luna». Baring y Cashford. Op. Cit. 247. Isis era asimismo esposa y hermana de Osiris, de la misma forma que era también madre de Horus como figura que encarnaba la resurrección de Osiris.

<sup>45</sup> Joseph Campbell. *Las máscaras de dios*. Vol. III. Madrid, 1999. *Mitología Occidental*. p. 354.

<sup>46</sup> Cf. Juliano. *Discursos*. Vol. 2. (VI-XII). Madrid, 1982. VIII. *A la madre de los dioses*.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

había extendido a Lidia, y desde allí pasó a Grecia, donde la figura divina de Atis y los ritos sangrientos de sus sacerdotes causaron estupor, cuando no la más unánime repulsa.

En realidad, hemos de reconocer que sabemos muy poco del culto a Cibeles en Asia Menor; aunque ha quedado perfectamente constatado que, tras los griegos, recibieron estos «misterios» los romanos, al aconsejarles el dios Pítico, según Juliano, que para ganar la guerra contra los cartagineses trajeran desde Frigia a la diosa como aliada. Así, cuando se enteraron del designio del oráculo los habitantes de Roma, enviaron una embajada a los reyes de Pérgamo con el fin de solicitar la sagrada imagen de la divinidad<sup>47</sup> (la piedra negra de Pesinunte), que, una vez concedida, atravesó las aguas orientales del Mediterráneo hasta amarrar el año 204 antes de nuestra era en la desembocadura del río Tíber. La evocación de estos sucesos llevó al emperador Juliano (331-363), quinientos años después, a afirmar: «Creo que aquel día la diosa enseñó dos cosas a los romanos: que la carga que habían traído de Frigia no era de escaso valor, sino de muy alto, y que no era algo humano, sino auténticamente divino; no una arcilla inanimada, sino algo animado y sobrenatural». <sup>48</sup> Un entusiasmo el despertado en Roma por el transporte de la piedra de Pesinunte que, sin duda, se vio avivado por el milagro que la diosa realizó nada más llegar; cuando, atascada su barca en el mismo río Tíber, se puso en marcha a través de un simple exhorto de la sacerdotisa que le habían asignado las autoridades de la ciudad: «¡Señora madre, si soy casta, sígueme!», <sup>49</sup> exclamó la joven acompañante. Y la barcaza prosiguió milagrosamente su camino... Aunque mucho más importante para el éxito y la aceptación popular de esta divinidad extranjera resultó el hecho de que, al poco tiempo, finalizase con éxito la guerra que los romanos mantenían con los cartagineses, motivo principal del traslado de la diosa a Roma, y, por lo tanto, atribuida la victoria al favor de su sagrada alianza.

Al igual que ocurriría con otras deidades orientales llegadas a Roma en los años finales de la República y en los primeros años del Imperio, tuvo de pasar algún tiempo para que se adquiriese una conciencia más o menos clara del papel y el significado desempeñado por Atis en el culto de la diosa Cibales. El mismo compilador eclesiástico Eusebio<sup>50</sup> ofreció un indudable testimonio cuando aseguró que el neoplatónico Porfirio consideraba a Atis como símbolo y representación del florecimiento primaveral.<sup>51</sup> Lo cual, hay que reconocerlo, no supuso una gran novedad en esa época tardía, si contemplamos las sesudas reflexiones que Juliano le dedicaba por esas fechas: «Una causa sustancial y un dios que crea ininterrumpidamente el universo material». <sup>52</sup> Indudablemente, cuando el emperador «apóstata» escribía sobre los misterios de Atis y Cibeles habían transcurrido milenios desde los tiempos del primigenio y genuino sacrificio ritual; Platón y Aristóteles habían ofrecido al mundo un nuevo andamiaje conceptual, y los primitivos cultos lunares de la fertilidad habían terminado transformándose en las religiones de misterio dominadas por la ideología y la simbología del culto solar. De ahí que también se identificara a Atis

<sup>47</sup> Op. Cit. 159c.

<sup>48</sup> Op. Cit. 160d.

<sup>49</sup> La nave que portaba la imagen de Cibeles se embarrancó al llegar a la desembocadura del Tíber, sin poderse desplazar en ninguna dirección; pero se consiguió mover, al fin, sin esfuerzo alguno, gracias a las palabras de la sacerdotisa Clodia y de lo que se consideró un milagro de la diosa.

<sup>50</sup> Eusebio de Cesarea. *Preparación Evangélica*. III. XI.

<sup>51</sup> El texto de Porfirio se desconoce o se ha perdido.

<sup>52</sup> Juliano. Op. Cit. 165a.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

con la potencia creadora de los rayos del sol, pues en el siglo cuarto era considerado, al igual que Cristo, como el «señor del mes»; es decir, concebido como el sol que entraba cada mes en cada uno de los doce signos del zodiaco.<sup>53</sup>

Hemos de reconocer que había sido el emperador Claudio, a mediados del siglo primero, quien había ofrecido rango y transcendencia pública con su reforma a los cultos exteriores de Atis y Cibele, concretamente a su fiesta de primavera: un claro antecedente formal de la semana de pasión y resurrección del mito cristiano. Pues, verdaderamente, se trataba de unos cultos que habían sobrevivido hasta las primeras décadas del Imperio como una manifestación exotérica no demasiado sobresaliente, cuyos ritos secretos y cultos místéricos, cuyas prácticas sacerdotales «bárbaras y sanguinarias», despertaban la desconfianza de los poderes públicos y de la religión de la *Civitas*. Prácticas sacerdotales que agravaban mucho más, si cabe, la mala opinión que, desde las instituciones, se tenía sobre las religiones místicas y sobre los cultos orientales llegados a Roma desde lejanos puntos del Imperio. Ya se tratase del orfismo, de los cultos de Isis o de los cultos de Atis y Cibele, todos ellos tenían como exclusivo objetivo la salvación del individuo y, en tanto que reflejaban un carácter netamente anarquizante e individualista, eran interpretados como algo ajeno e incluso contraproducente para la buena marcha de ciudad y la providencia de los poderes públicos e imperiales. El culto a Dioniso, por ejemplo, había sido prohibido y duramente reprimido en Roma el año 186 antes de nuestra era.<sup>54</sup> Los cultos místéricos de Isis aparecieron en Roma como ritos secretos y no adquirieron una dimensión pública y exterior hasta que, en tiempos de Calígula, y no sin una gran resistencia, fueron autorizados por el poder del Estado. Los cultos exteriores de Atis y Cibele y sus concurridas procesiones de primavera, según el testimonio de Juan Lydus,<sup>55</sup> fueron autorizados e institucionalizadas por el emperador Claudio, sucesor de Calígula, quizás tratando de impedir en Roma que los vistosos desfiles procesionales de Isis terminasen hegemonizando su influencia e imponiéndose sobre los demás cultos de la ciudad.

De esta forma, el emperador Claudio reformó el culto e introdujo un nuevo ciclo de festividades y ritos de carácter público y abierto entre el 15 y el 27 de marzo, coincidiendo con el comienzo de la primavera,<sup>56</sup> y dentro de las cuales se conmemoraba la pasión, muerte y resurrección de Atis. No cabe mejor definición de unas celebraciones organizadas en torno a una divinidad de origen frigio que, al igual que el sirio Adonis o el babilonio Tammuz, personificaba la vegetación, y dentro de cuyo ritual se lloraban sus humillaciones, sus sufrimientos y su muerte, con el mismo sentimiento y la misma fuerza expresiva con que se regocijaban sus seguidores ante su resurrección. Digamos que las leyendas y los ritos de Atis, Adonis y Tammuz manifestaban tantas similitudes que los antiguos los identificaron en numerosas ocasiones; si bien fue Adonis quien se expandió por el mundo griego, mientras el «culto bárbaro» de Atis triunfó en Roma y en otras partes del Impero de la mano de la diosa Cibele. «Se contaba que Atis había sido un pastor o un vaquero joven y hermoso, amado por Cibele, madre de los dioses, gran diosa asía-

<sup>53</sup> Franz Cumont. *Las religiones orientales y el paganismo romano*. Madrid, 1987. p. 59.

<sup>54</sup> Un decreto del senado (*Senatus Consultum de Bacchanalibus*), atestiguado por la epigrafía, prohibió los cultos de Dioniso-Baco e impidió la celebración de las bacanales en toda Italia.

<sup>55</sup> Citado por F. Cumont. *Las religiones orientales*. 55.

<sup>56</sup> F. Cumont. Op. Cit. p. 55.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

tica de la fertilidad que tenía su morada principal en Frigia. Algunos sostenían que Atis era su hijo. Y, a semejanza de otros muchos héroes, se consideraba milagroso su nacimiento; su madre Nana, una virgen, lo concibió al poner una almendra o una granada en su regazo». <sup>57</sup> Como dios de la vegetación, Atis moría anualmente para volver nuevamente a la vida, aunque se propagaron dos relatos distintos acerca de los hechos que provocaron su muerte. Según uno de ellos, el primer sacerdote y amante de Cibele habría sido muerto por un jabalí, igual que Adonis, mientras en el otro relato se contaba cómo él mismo se había emasculado bajo un pino, muriendo desangrado a la sombra de sus ramas. <sup>58</sup>

Nos encontramos ante una historia trágica que convirtió su figura en la de un dios agonizante, y que tuvo su origen en la traición que el joven pastor hizo a la diosa Cibele, su «madre-amante», al despreciar su amor para contraer matrimonio con la hija del rey Midas de Pesinunte. Despechada y herida en su amor propio, Cibele desencadenó una brutal venganza el mismo día de la boda de Atis, a la que acudió la misma diosa, despertando tal atracción y deseo sexual entre los hombres invitados a la celebración que los volvió locos, incluso al novio, quien con la razón arrebatada, corrió por el campo hasta la sombra de un pino (su árbol) donde, con un pedernal, se cortó los genitales y murió desangrado, brotando violetas allí donde había sido derramada su sangre. El padre de la novia, el rey Midas, se amputó asimismo los genitales agobiado por el deseo sexual hacia la diosa, al tiempo que la novia se cortó los pechos a consecuencia de la locura provocada por la Diosa Madre. Arrepentida finalmente Cibele por el incontrolado desaguisado provocando por su venganza, suplicó a Zeus, el padre de los dioses, que resucitase al amado Atis. Súplicas a las que Zeus respondió permitiendo que la cabellera le creciese permanentemente, que el cuerpo del joven permaneciese incorrupto y que pudiese mover el dedo meñique de su mano.

Sobra decir que la base de la liturgia y el ritual de Atis y de Cibele, consistente en la auto-castración de sus sacerdotes, se fundaba en esta interpretación de la muerte del joven Atis; un rito en extremo bárbaro para la sensibilidad grecolatina que, al decir de algunos investigadores, propició una importante repulsa entre los ambientes cultivados del mundo griego y romano.

### 6. La semana de pasión de Atis: entre la agonía, el dolor y la resurrección.

Pero en los tiempos finales de la República y los primeros años del Imperio romano encontramos ya dos niveles o planos de significación del mito de Atis (anteriores al ritual), comunes a todas las deidades místicas y cuya dimensión comprobaremos en el capítulo dedicado a estos cultos grecorromanos: dioses de la vegetación convertidos finalmente en dioses salvadores, ajenos a los cultos ciudadanos de la polis y dirigidos a la intimidad de los individuos. Por una parte, descubrimos el nivel esencial (esotérico) que en su origen venía referido por la función del mito como regenerador de la naturaleza cósmica y, posteriormente, como salvador y garantía de inmortalidad a través de la imitación (*imitatio dei*) que el iniciado llevaba a cabo en torno a la agonía, los sufrimientos, la muerte y la resurrección del dios. Y, por otra parte, encontramos la narración legendaria, la cons-

<sup>57</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 267.

<sup>58</sup> Op. Cit. p. 267.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

trucción literaria del mito, la fábula o la historieta más o menos piadosa de las peripecias del héroe (de carácter exotérico), que nos acercaba humanamente al dios hecho hombre y concretaba la abstracción soteriológica a través de imágenes fácilmente asimilables por todo el mundo: el amor y el despecho de Cibeles, el desamor de Atis, la pretendida boda de Atis con la hija de Midas, la venganza de Cibeles, la sangre, el sufrimiento, el llanto, etc., etc.

Y junto a la narración, oral o escrita, de las peripecias del héroe sacrificado, que debió llenar las largas noches de invierno del mundo antiguo, alrededor del fuego y entre la penumbra mortecina de las horas altas, el ritual sagrado que anulaba el tiempo y el espacio para situar a sus adoradores ante los sufrimientos y la humillación del mismo dios: la vivencia subjetiva e incommunicable del dolor, la mística alucinada que hallaba su contrapartida diurna en la escenografía, el espectáculo y la representación dramática anual de la pasión y la muerte del salvador, seguida de su resurrección y de la alegría incontenida.

Pues no hay que olvidar que la manifestación exterior más relevante de algunas de las religiones de salvación, abierta a todo el mundo, fue la escenificación de la muerte y la resurrección de la divinidad, acompañada de imponentes procesiones por las vías públicas con las que estos cultos, en permanente pugna y competencia, manifestaban su influencia y su poder soteriológico fuera de las criptas secretas de la iniciación y a la vista de todo el mundo. Manifestaciones de sobra conocidas, por haber sido autorizados y reglamentados públicamente en Roma los cultos de Isis<sup>59</sup> y los de Cibeles en la primera mitad del siglo primero; por la transcendencia de los misterios griegos y las procesiones de Eleusis, y por la importante difusión geográfica que adquirió el culto a Serapis por todo el Oriente Medio y Asia Menor.

La semana de pasión, muerte y resurrección de Atis se celebraba en Roma entre el 15 y el 27 de marzo, como ya hemos dicho, coincidiendo con el inicio de la primavera, y contamos con infinidad de documentos que atestiguan los ritos diarios de estas celebraciones. Como deidad de la vegetación, Atis había muerto a finales del verano precedente, y como dios solar, a finales de año, con las Saturnales. Pero en la perspectiva litúrgica de este culto, «la muerte se había unido a la resurrección esperada, y la representación mística de esta muerte precedía inmediatamente a la de la resurrección»;<sup>60</sup> por lo que todo el simbolismo contenido en el ritual se hacía coincidir con el equinoccio de primavera.

De esta forma, el primer día de los festejos se celebraba el 15 de marzo, en el que un cortejo de *cannoforos*, o portadores de cañas, abría la fiesta en conmemoración del descubrimiento de Atis por parte de Cibeles, quien según la leyenda había sido recogido por la diosa en las orillas del río Sangario,<sup>61</sup> en Frigia. Con el desfile de los portadores de cañas y con los sacrificios preceptivos, quedaba abierta la semana de pasión, dando paso a unos días de liturgia menor que se prolongaba hasta el día 21. Llegado el 22 de marzo, fecha central de la conmemoración festiva, se daba paso a la verdadera escenifi-

<sup>59</sup> El año 38 Calígula construyó en el campo de Marte el gran templo de Isis Campesis, según Cumont. Pero su culto, con prohibiciones e interrupciones, venía funcionando en Roma desde el año 80 antes de nuestra era, fecha en la que se creó un colegio de fieles seguidores de la diosa.

<sup>60</sup> Alfred Loisy. *Los misterios paganos y el misterio cristiano*. Barcelona, 1990. p. 66.

<sup>61</sup> Igualmente ocurre en las leyendas de Sargón y Moisés, que también son recogidos, recién nacidos, de las aguas de un río.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

cación dramática: una cofradía de «portadores del árbol» cortaban el tronco de un pino en los bosques cercanos a la ciudad de Roma y lo llevaban hasta el templo del Palatino, donde en el santuario de la diosa se le veneraba como una auténtica divinidad. Este tronco (el *staurós*, la «cruz») era amortajado como un cadáver con bandas de lana y adornado con guirnaldas de violetas, ya que, según la tradición, estas flores habían brotado de su sangre; del mismo modo que las rosas y las anémonas habían brotado de la sangre derramada por Adonis. Después, ataban a la mitad del tronco la figura de un hombre joven (el «empalado» o «crucificado»), indudablemente la representación del propio Atis, quien era abandonado hasta la muerte.<sup>62</sup> El 23, segundo día de acción dramática, la principal ceremonia consistía en el estridente sonar de trompetas, címbalos, cuernos y tambores.<sup>63</sup> El día 24 llevaba en el calendario el significativo nombre de «sanguis» o «día de la sangre», y se ha reconocido en él la celebración de la muerte y los funerales por la deidad ausente. Los sacerdotes, mezclando sus agudísimos chillidos al estridente sonido de flautas y tambores, se autoflagelaban y abrían sus carnes con herramientas punzantes; «al tiempo que algunos neófitos aspirantes al gran sacerdocio, llegados al colmo del frenesí, e insensibles al dolor, realizaban con la ayuda de alguna piedra el supremo sacrificio de la castración».<sup>64</sup> Aunque la fidelidad hacia Atis no llegaba tan lejos en la mayoría de los celebrantes: «Los clérigos de categoría inferior danzaban alrededor [de la efigie empalada del dios muerto] moviendo la cabeza y tremolando el pelo, hasta que, en un raptó frenético de excitación, se cortaban el cuerpo con trozos de loza o se acuchillaban con navajas para salpicar el altar y el árbol sagrados con la sangre que brotaba de sus cuerpos».<sup>65</sup> Se trataba de ritos expiatorios que buscaban la salvación y la redención de la comunidad, al tiempo que pretendían generar la fuerza y la energía necesarias para la resurrección del dios y, por analogía, la del mundo y la de los celebrantes tras su muerte.

Según atestiguan los documentos, tras esta orgía de sangre, la noche del 24 al 25 transcurría en aparente silencio, en medio de una piadosa y tensa expectación acompañada del rumor de letanías y susurros, y a la espera de acontecimientos. Una calma tensa envuelta en el leve murmullo de las lamentaciones, las jaculatorias y las invocaciones que instaban al dios al regreso de la muerte; de tal manera que, por la mañana, se anunciaba la resurrección de Atis, que daba paso al festejo y a la alegría desbordada.<sup>66</sup> Así era como la vuelta a la vida del dios hombre era saludada por sus seguidores como una promesa de que ellos también saldrían triunfantes de la corrupción de sus cuerpos tras la muerte. El día 25 de marzo, día considerado como equinoccio de primavera en el mundo romano, se celebraba la resurrección divina, tres días después de su muerte, con una desenfundada explosión de felicidad y alegría<sup>67</sup> (*Hilarias*). «Y con la renovación de la naturaleza, Atis se despertaba de su largo sueño de muerte y se daba libre curso, en estrepitosas algaradas, petulantes mascaradas y suntuosos banquetes, a la alegría provocada por su vuelta a la vida».<sup>68</sup> El 26 se descansaba y, tras veinticuatro horas de sosegado reposo (*Requietio*), terminaban los festejos el día 27 con una larga procesión que desplegaba su boato a través

<sup>62</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 268.

<sup>63</sup> Op. Cit., 268.

<sup>64</sup> F. Cumont. Op. Cit. 56.

<sup>65</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 269.

<sup>66</sup> Op. Cit. 270.

<sup>67</sup> Op. Cit. 270.

<sup>68</sup> F. Cumont. Op. Cit. 56.

de las calles y la campiña romana: «La imagen de plata de la diosa Cibeles era colocada en una carreta tirada por bueyes y precedida por los nobles, que caminaban a pie desnudo y marchaban en cortejo entre estrepitosos sonos de flautas y tambores».<sup>69</sup>

Al igual que Celso,<sup>70</sup> muchos otros autores hicieron referencia al hecho de que los paganos sostuvieron que la Iglesia romana había deformado los más sagrados ritos, «situando al igual que ellos, pero tras ellos»,<sup>71</sup> en el equinoccio de primavera, su semana santa conmemorativa del sacrificio de la cruz (o el tronco como representación del árbol), en la que la sangre del cordero pascual (el toro, en otros casos) había redimido al género humano de la caída en la creación. Sir James G. Frazer tampoco se inhibió en relación a este controvertido asunto, que los primeros padres atribuyeron a una *imitatio diabolica*,<sup>72</sup> cuando afirmaba que las festividades del sacrificio de la pascua de la Iglesia griega se habrían erigido sobre la base del culto a Adonis, quien habría tenido un gran arraigo en la zona del Egeo; mientras que, en lo que se refería al ritual de la Iglesia romana, algo diferenciado del griego, se trataría de una imitación del culto exterior y de las procesiones rituales de Atis.<sup>73</sup>

### 7. Desde el mito mesopotámico al mito judío de Cristo.

No supone ninguna sorpresa descubrir que el universo judeo-israelita en el que adquirió carta de naturaleza el fenómeno de la muerte y la resurrección de la divinidad a través del mito de Jesucristo (el Mesías-Ungido) no conformó jamás un compartimento estanco, culturalmente hablando; ni gozó tampoco de ningún régimen de exclusiva, a pesar de lo que comúnmente se quiere creer, en relación a las sociedades y las culturas circundantes. Hoy sabemos que las primitivas comunidades israelitas fueron parte no solo del ámbito geográfico fenicio<sup>74</sup> y cananeo,<sup>75</sup> sino que participaron con igual entusiasmo que sus vecinos de los mitos y leyendas del contexto en el que se movieron todos los pueblos semitas occidentales. De ello dieron fe los sacrificios de los primogénitos de los que, de forma amplia y detallada, hablaron las Escrituras judías; y, por supuesto, todas aquellas innumerables «abominaciones» contra las que se levantaron los profetas.

En este sentido, nadie duda tampoco de que el cautiverio de Babilonia de las elites de Jerusalén por parte del rey Nabucodonosor tras la destrucción de la ciudad (587 antes de nuestra era) supuso un punto de inflexión en la cultura del «judaísmo», un término acuñado, por cierto, en el ámbito del helenismo. Pues no hay duda de que los judíos supervivientes de la destrucción del reino del norte por los asirios<sup>76</sup> asimilaron más tarde en Babilonia muchos de los innumerables mitos que refleja la literatura del Pentateuco:

<sup>69</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 271.

<sup>70</sup> Cf. Celso. *El discurso verdadero contra los cristianos*. Madrid, 2009.

<sup>71</sup> E. Cumont. Op. Cit. 66.

<sup>72</sup> Justino. *Primera apología*. 21.6; 23.3; 66.4, etc. En D. Ruiz Bueno. *Padres Apologistas Griegos*. Madrid, 1954. pp. 205, 207, 257, etc.

<sup>73</sup> J. G. Frazer. Op. Cit. 265.

<sup>74</sup> Según la tradición, Sanchoniaton, un supuesto escritor fenicio cuyos fragmentos recogieron Filón de Biblos, Porfirio y Eusebio de Cesarea (*Preparatio evangelica*), decía que los judíos habían copiado el Pentateuco de textos fenicios.

<sup>75</sup> Hay una innumerable bibliografía dentro de la corriente de investigación impulsada por los arqueólogos Israel Finkelstein y Neil A. Silberman (*La Biblia desenterrada. Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de los textos sagrados*. Madrid, 2003.) y continuada por Mario Liverani (*Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona, 2005).

<sup>76</sup> El reino norte de Israel fue destruido por los asirios en el siglo VIII antes de nuestra era y dispersada su población.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

desde la concepción de la creación del mundo<sup>77</sup> como resultado de la palabra (Enlil en Sumeria y Ptah en Egipto) y la lucha de Yahvé con el monstruo o la serpiente Tehom (Tiamat), Leviatán y Rahab (cosmogonía), a la creación del hombre del barro a imagen y semejanza de los dioses (antropogonía);<sup>78</sup> pasando por el mito del diluvio universal, de procedencia mesopotámica; el jardín del Edén (Dilmun); la construcción de la figura de Moisés sobre el arquetipo de la infancia del rey Sargón y la figura de Hammurabi recogiendo las tablas de la ley;<sup>79</sup> las plagas bíblicas; las celebraciones del año nuevo en el mes de Nisán; el mes de Tammuz y el calendario babilónico judío; la tradición sapiencial; el Cantar de los Cantares; la recreación literaria de la historia de Esther y Mardoqueo, inspirada en Ishtar y Marduk, etc., etc., etc. Todo lo cual nos conduce a Mesopotamia como indudable punto de referencia, entre otros, desde el que se llevaron a cabo un buen número de préstamos culturales que, durante siglos, pasaron inadvertidos y considerados como historias propias de una supuesta religión revelada en el desierto. Y que, sin embargo, fueron resultado, por obvio que parezca reconocerlo, de un largo proceso de construcción cultural y de constante reescritura sobre el palimpsesto de la historia. Unos préstamos los provenientes de Mesopotamia que fueron casi tan importantes, aunque no tanto, como las influencias (claves en esta obra) que la cultura persa ejerció primero durante dos siglos (537-332) sobre Jerusalén y Judea, tras la liberación de los exiliados en Babilonia y la conquista de Oriente por los ejércitos de Ciro el Grande, y posteriormente a través de la cultura del helenismo tardío. Por no hablar de las influencias egipcias filtradas por los griegos a partir de la dominación de Alejandro, que utilizaron el flujo permanente de las relaciones con el mundo de la diáspora alejandrina.

Es por ello que Samuel N. Kramer, reconocido especialista del mundo académico, no dudaba en ofrecer en una de sus obras más difundidas planteamientos tan poco ortodoxos como los que situaban los rasgos más generales y abstractos del mito de Cristo en la herencia mítica de la antigua Babilonia. «Desde hace bastante tiempo —reconocía este autor— se sabe de varios motivos presentes en la historia de Cristo que podrían remontarse a prototipos sumerios: la resurrección de una deidad después de pasar tres días y tres noches en el mundo inferior; el hecho de que «treinta siclos», la suma que Judas recibió a cambio de traicionar a su maestro fuese un término sumerio que expresaba desprecio y desdén; epítetos como «pastor», «ungido» y quizás incluso «carpintero»; o el

<sup>77</sup> Como luego veremos, hay dos mitos de la creación en el Antiguo Testamento.

<sup>78</sup> *Génesis*. 1.26 y 2.7. Hay dos versiones de la creación del hombre en el *Génesis* y cuatro antropogonías diferentes en Sumeria.

<sup>79</sup> Según la leyenda, Sargón (2270–2215), el principal rey de Acad, nació de una sacerdotisa del templo y de padre desconocido, y fue elevado al rango de hijo de la diosa Inanna-Ishtar, convirtiéndose así en el dirigente de las naciones unificadas de Sumeria y Acad. En un antiguo poema todavía resuenan las palabras del propio Sargón (J. B. Pritchard. *La sabiduría del Antiguo Oriente*. Barcelona, 1966, pp. 100-101):

«Mi madre fue una variable sacerdotisa, a mi padre no conocí.  
[...] Mi variable madre me concibió, en secreto me dio a luz.  
Me puso en una cesta de juncos, con pez selló la tapadera.  
Me lanzó al río, que no se levantó (sobre) mí.  
El río me transportó y me llevó a Akki, el aguador.  
Akki, el aguador, me sacó cuando hundía su pozal».

Por su parte, Hammurabi recibió su código de leyes en unas tablas que le entregó, subido a una montaña y rodeado de fuego, el dios Shamash. La estela de piedra labrada del museo del Louvre, de 1730 antes de nuestra era, nos presenta en su parte superior al legislador mesopotámico recibiendo las tablas de ley del dios Shamash, de cuya figura brotan llamaradas de fuego.

## ELISEO FERRER / SACRIFICIO Y DRAMA DEL REY SACRADO

hecho de que uno de los dioses con quienes Dumuzi acabó siendo identificado fuera Damu, el médico encargado del arte de la sanación y de exorcizar demonios. A todos ellos puede añadirse ahora el tormento de Dumuzi a manos de los despiadados *galla*, que nos hace recordar el escarnecimiento de Cristo: Dumuzi fue atado y maniatado, forzado a desvestirse y a correr desnudo, además de ser golpeado y azotado. Pero, sobre todo, Dumuzi, de forma parecida a como lo hizo Cristo, desempeñó el papel de sustituto de la humanidad, ya que, si él no hubiera ocupado en el inframundo el papel de Inanna, diosa de la procreación y de la fertilidad, la vida sobre la tierra habría desaparecido.<sup>80</sup> Este papel vicario del sacrificio de Dumuzi-Tammuz, sustituyendo a Inanna-Ishtar en los infiernos, se presentaba como un indudable acto de redención del cosmos que salvaba a los hombres, a los animales y a las plantas. Y todo esto se apreciaba con gran claridad en la versión académica del mito sumerio, donde aparecía plasmada la relación directa y manifiesta que Ishtar mantenía con la fuerza y el vigor de la naturaleza animal y vegetal, que moría y desaparecía con su ausencia.

La trágica muerte de Dumuzi (o de cualquiera de las deidades posteriores identificadas con Dumuzi) inspiró también a los poetas y rapsodas sumerios «la composición de cantos fúnebres y lamentos centrados en torno a la madre que, despojada de su hijo, lloraba su dolorosa pérdida».<sup>81</sup> Uno de los más conmovedores aparecía inscrito en una tablilla del museo británico cuyo contenido fue editado por el propio Kramer. Un lamento materno que, según este autor, podría caracterizarse como el prototipo del canto de Raquel por sus hijos, «que perecieron»,<sup>82</sup> y que fue transferido a María ante la amenaza de muerte sobre los niños menores de dos años decretada por Herodes.<sup>83</sup>

He aquí las lamentaciones de Ninhursag:

De la vaca el ternero ha desaparecido,  
De la madre que da a luz el guapo hijo ha desaparecido,  
El que es encantador había sido arrastrado por las aguas.  
La madre que da a luz, preguntando, buscando, llegó al pie del Kur,  
preguntando, buscando, llegó al pie del Kur,  
como una oveja a quien le hubieran arrancado su cordero, no iba a quedarse parada.<sup>84</sup>

O los lamentos de Inanna por la muerte de su amante Dumuzi:

¡Mi «esposo», mi encantador «esposo» ha desaparecido!  
¡Mi amado, mi delicioso amado ha desaparecido!  
¡Mi «esposo» se ha desvanecido igual que los primeros retoños!  
¡Mi amado se la desvanecido igual que los últimos retoños!<sup>85</sup>

No es nada casual, en definitiva, que varios de los pilares ideológicos sobre los que fue construida la compleja estructura de la figura de Cristo (el Mesías o Ungido, el Logos

<sup>80</sup> S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 335.

<sup>81</sup> S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 337.

<sup>82</sup> *Jeremías*. 31.15.

<sup>83</sup> *Mateo*. 2.17.18. «Entonces se cumplió lo dicho por medio del profeta Jeremías, diciendo: Voz fue oída en Ramá; grande llanto y lamentación. Raquel lloraba por sus hijos, y no quería ser consolada, porque perecieron».

<sup>84</sup> S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 339.

<sup>85</sup> *Endecha de Inanna por la muerte de Dumuzi*. VV. 20-23. J. Bottéro y S. N. Kramer. *Mitología mesopotámica*. 327.

## MUERTE Y RESURRECCIÓN EN MESOPOTAMIA II

o Sabiduría, el Hijo de Dios, el Hijo del Hombre de Daniel y el Siervo Sufriente de Isaías), aun siendo reelaboraciones judías, pertenecieron todos ellos, en origen, a ámbitos culturales ajenos al judaísmo. Sin ir más lejos, el Mesías-Cristo (Ungido), que apareció muy tardíamente en los textos hebreos, fue primitivamente, como rey salvador, un concepto originado en las nociones de la realeza mesopotámica;<sup>86</sup> de la misma forma que se empieza a reconocer tímidamente que detrás del Siervo Sufriente de Isaías no podemos encontrar otras referencias que no sean las de los sufrimientos y la redención del cosmos llevada a cabo por los sufrimientos y la muerte de Tammuz.<sup>87</sup> De la misma manera que se reconoce ya que detrás de los sufrimientos de Job se encontraban las penalidades y miserias del protagonista del texto sumerio «El hombre y su dios»;<sup>88</sup> y detrás de las lamentaciones de Raquel y de la dolorosa cristiana, las lamentaciones de Ninhursag o las de Inanna por la muerte de Dumuzi.<sup>89</sup>

Por supuesto, no vamos a caer en el error del comparatismo abstracto porque no experimentamos siquiera la tentación de situar a Dumuzi-Tammuz y a Cristo en el mismo plano de observación. Cuando utilizamos las preposiciones «desde» y «a» (al) estamos trazando una línea de evolución dialéctica que nos permite descubrir una indudable unidad cultural e ideológica a través del tiempo: el largo itinerario que recorre esta obra desde sus páginas iniciales, relativas a las culturas agrícolas del Neolítico, hasta el punto final representado por el dogmatismo de la Iglesia. Un camino de muchos siglos y de más de tres milenios al que, como esas calzadas romanas semienterradas del sur de Europa, podemos y debemos encontrarle una dirección, un sentido y una línea clara de desarrollo. Solo a partir de esta premisa podremos situar a Dumuzi-Tammuz y a Cristo en dos puntos de un mismo nivel y plano de observación, que será el que nos permita recrear y llenar de contenido la línea diacrónica (e histórica) que enlaza las ideologías agrícolas prehistóricas con el judaísmo helenizado impregnado de influencias mesopotámicas, griegas y persas; un judaísmo que (no hay que olvidarlo) asistía conmovido a su disolución y a su transformación radical<sup>90</sup> tras la destrucción del Templo de Jerusalén el año setenta del siglo primero de nuestra era.

Porque, aunque resulte una evidencia palmaria que quizá no merezca ser mencionada, hemos de reconocer, con Kramer, que «la historia de Cristo no se originó ni se desarrolló en mitad de un vacío cultural incontaminado de otras influencias, sino que tuvo que contar necesariamente con prefiguraciones, referencias, imágenes y prototipos. Y uno de los más influyentes y venerables fue el triste relato del pastor-rey Dumuzi-Tammuz y su melancólico destino; un mito que estuvo vigente a lo largo de todo el Próximo Oriente durante más de dos milenios».<sup>91</sup> Ideas que recogía Joseph Campbell cuando hablaba del «Cristo ilusorio», afirmando que «la conmovedora leyenda del Cristo crucificado y resucitado fue adecuada para proporcionar nuevo calor, inmediatez y humanidad a los viejos motivos de los ciclos de los amados Tammuz, Adonis y Osiris. Pues ciertamente,

<sup>86</sup> Mario Liverani. *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*. Barcelona, 2005. pp. 382-387.

<sup>87</sup> Geo Widengren. *Fenomenología de la religión*. Madrid, 1976. pp. 257-299.

<sup>88</sup> *El hombre y su Dios. Una versión sumeria del motivo de Job*. Cf. S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 147-151.

<sup>89</sup> *Endecha de Inanna*. M. E. Cohen. *Sumerian Hymnography: The Ersemma*. pp. 71-87 y 162-166. Traducción de S. N. Kramer. *Mitología mesopotámica*. 327-330.

<sup>90</sup> Cf. Daniel Boyarin. *Espacios fronterizos*. Madrid, 2013.

<sup>91</sup> S. N. Kramer. *La historia empieza en Sumer*. 337.

fueron esos mitos tempranos, que impregnaban la atmósfera de todo el Mediterráneo oriental, los que crearon el ambiente favorable dentro del cual la leyenda cristiana creció y se extendió tan rápidamente».<sup>92</sup>

En realidad, no resulta nada desdeñable considerar que «la historia del nacimiento que abría los evangelios de Lucas y Mateo, así como la narración del juicio, la crucifixión y la resurrección al final de los cuatro evangelios, recorriese la urdimbre de una historia mucho más antigua: la que pertenecía a la mitología de la diosa Inanna y a su hijo-amante Dumuzi. [Pues] Incluso la estrella que se cernía sobre el pesebre de Belén fue un reflejo del planeta luminoso que tres mil años atrás había sido el astro de la diosa Ishtar. Inanna-Ishtar, pastora sagrada y guardiana del establo de vacas, daba a luz a un hijo al que se le llamaba “pastor”, “señor del aprisco de ovejas”, “señor de la red” y “señor de vida”». <sup>93</sup> Todos ellos eran títulos que originariamente procedían de su relación con la Diosa Madre como «pastora sagrada»; y cuando el hijo era sacrificado, «su figura era la del cordero; lo que hacía inevitable especular acerca de cómo algunos de estos títulos llegaron hasta Jesús en tanto que buen pastor y cordero sacrificado». <sup>94</sup> De hecho, como muestran Baring y Cashford, existen al menos cinco sellos cilíndricos (fechados algunos de ellos en el tercer milenio antes de nuestra era) que muestran a la diosa Inanna sosteniendo al niño dios sobre su regazo. <sup>95</sup> Una imagen muy generalizada entre la iconografía de la Diosa Madre, que en este caso fue identificada con la deidad mesopotámica debido a las inconfundibles imágenes de la luna creciente y la estrella de ocho puntas que ilustran el conjunto de la escena.

Digamos, en líneas muy generales, que nos encontramos ante un largo proceso que únicamente puede entenderse con coherencia y claridad si abordamos el desarrollo de los cultos de la vegetación y de los cultos místicos del Medio Oriente y su posterior influencia en el mundo helenístico grecorromano; si situamos en su justo lugar la influencia cultural que supuso para el mundo judío el cautiverio de Babilonia y su liberación por los ejércitos persas de Ciro el Grande; si somos capaces de entender que, tras las importantes influencias mesopotámicas y persas, sectores muy relevantes de Judea, de Jerusalén y de la diáspora judía se vieron impregnados por las diferentes ideologías del helenismo; y, en última instancia, si ofrecemos a los mitos del gnosticismo, herederos en gran medida de las religiones místicas, del platonismo y de la lectura helenizada del *Génesis*, el papel que les corresponde dentro de la construcción ideológica de la Iglesia en el siglo segundo, muchas décadas después de la completa destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén. <sup>96</sup>

<sup>92</sup> J. Campbell. Op. Cit. 390.

<sup>93</sup> A. Baring y J. Cashford. Op. Cit. 211.

<sup>94</sup> Op. Cit. 246.

<sup>95</sup> Isis ofrece también una innumerable iconografía del niño dios entre sus brazos. A. Baring y J. Cashford. Op. Cit. Fig. 2, p. 212 (Inanna y su hijo). Y fig. 12, p. 227 (Diosa madre con su hijo).

<sup>96</sup> El judaísmo anterior al siglo segundo de nuestra carecía de ortodoxia ideológica. Lo que unía y articulaba al «judaísmo» eran un conjunto de prácticas rituales y de normas establecidas en los textos, y no las ideas. Y en esa «ortopraxia» resultaba fundamental el papel del templo de Jerusalén, cuya destrucción, el año setenta de nuestra era, condujo a radicales cambios en la religión mosaica.