

Notas

Las tablillas del templo de Šamaš: materiales para el estudio del Ebabbar en Sippar durante los siglos VII-VI a.C. Parte I: El archivo¹

“Confused by our clumsy gestures of interpretation,
history is never kind to those who expect anything of her.”
(L. Durrell, *Prospero's Cell*)

Rocío Da Riva – Universitat de Barcelona-IPOA

Introducción²

Es innegable el interés despertado en los últimos años por los archivos neo-babilónicos del Ebabbar, el templo del dios-sol mesopotámico Šamaš en Sippar, moderna Abū Ḥabbah (Irak). A raíz de las publicaciones de una parte de los textos conservados en las diversas colecciones-Sippar del Museo Británico de Londres (CT 55-57)³ y de los catálogos de las mismas (CBT 6-8), se ha desarrollado entre los estudiosos del periodo neo-babilónico una auténtica *Sippar-manía* sin precedentes en la historia de la asiriología. Convendría decir, para aclarar este fenómeno, que los archivos del Ebabbar constituyen, con unos 35.000 textos y fragmentos catalogados, una de las mayores fuentes documentales de nuestra disciplina.

1. El presente artículo es el primero de una serie en la que se estudiará el archivo del Ebabbar de Sippar durante los siglos VII y VI a.C. Me gustaría agradecer al Prof. G. del Olmo la aceptación de estos trabajos en la revista *Aula Orientalis*.

2. Estos apuntes pretenden ser una muy breve presentación de mi estudio sobre los documentos administrativos del Ebabbar, publicado con el título *Der Ebabbar-Tempel von Sippar in früh-neubabylonischer Zeit (640-580 v. Chr.)*, AOAT 291, Münster 2002. Quisiera agradecer a los Trustees del Museo Británico de Londres el permiso para citar colecciones y textos inéditos.

3. Las abreviaturas utilizadas son las de los *Register* de la revista *AfO* y las recopiladas en la bibliografía de Jursa, *AfO Beih.* 25. Otras abreviaturas empleadas son: Da Riva, *AoF* 28 = R. Da Riva, “Sippar in the Reign of Šin-šum-lišir”, *AoF* 28 (2001) 40-64; Reade, CBT 6 = J. Reade, “Rassam’s Babylonian Collection: The Excavations and the Archives”, en E. Leichty, *Catalogue of the Babylonian Tablets in the British Museum, Volume VI: Tablets from Sippar 1* (London 1986), xiii-xxxvi. Para otras abreviaturas vid. nota 4. La cronología de este periodo se puede consultar en Bongenaar, *Ebabbar*, xiv-xv y en Da Riva, *AoF* 28, 42.

Hasta el momento casi todas las investigaciones se han centrado en aquellos textos, en su mayoría de carácter privado, datados aproximadamente a partir del trigésimo año del reinado de Nabucodonosor (605-562 a.C.).⁴ Esto se debe en parte a la distribución cronológica de los grupos textuales, en los que se puede apreciar un predominio de archivos privados datados principalmente a partir del reinado de Nabónido (556-539 a.C.).⁵ Pero también, y sobre todo, al lamentable estado de conservación de los textos más tempranos, que ha desanimado a más de uno. Por estos motivos, se conocía muy poco la situación del templo y de la ciudad de Sippar al comienzo de la época neobabilónica o “caldea” (aproximadamente entre los años 626 y 580 a.C.), así como durante el periodo precedente, es decir, aquel de la dominación asiria en Babilonia (668-627 a.C.).

A principios de 1998 decidí investigar los textos tempranos de diversas colecciones-Sippar del Museo Británico, en particular los de la colección 82-3-23. Me centré fundamentalmente en los textos administrativos y judiciales datados antes del vigésimo quinto año del reinado de Nabucodonosor, imponiéndome el año 580 a.C. como límite cronológico inferior del trabajo. El límite superior quedaba abierto, lo determinarían los propios textos, así que busqué documentos antiguos para ver hasta dónde podía remontarme en los archivos del templo. Estudié las colecciones de Sippar durante casi un año, intentando reconstruir el archivo, unir fragmentos y completando allí donde era posible las mal conservadas líneas de estos maltrechos documentos. No fue una tarea fácil, y no creo que los resultados obtenidos constituyan ni mucho menos la última palabra sobre el archivo temprano. Pensemos que se trata sólo de una primera aproximación al problema del Ebabbar durante el siglo VII a. C. Pese a sus limitaciones, el estudio de los textos tempranos ha demostrado hasta qué punto podemos utilizar un grupo de documentos muy fragmentarios, de contenido monótono y muy poco atractivo⁶ para reconstruir no sólo la historia de un templo, sino también las circunstancias sociales y políticas del periodo en el que dicha institución desarrollaba sus actividades.

Los problemas de los archivos sin contexto arqueológico

Antes de comenzar a comentar el archivo, me gustaría explicar brevemente algunos de los problemas a los que se enfrenta el asiriólogo que decide estudiar un corpus de estas características:

Con pocas excepciones, la mayoría de los archivos cuneiformes ha llegado a los museos careciendo de un contexto arqueológico definido. No es este ni el momento ni el lugar para analizar este problema desde su vertiente ética, ni para opinar sobre la validez científica de las publicaciones de objetos de procedencia incierta. Lo único que pretendo decir es que esta carencia contextual supone un trabajo añadido para el asiriólogo, el cual se ve obligado a reconstruir virtualmente el archivo antes de acometer el estudio del contenido de sus documentos.

En contra de la desgraciadamente generalizada creencia en el valor científico o informativo intrínseco de un texto, independientemente de la procedencia de la tablilla que lo contiene, opino que un documento descontextualizado sólo aporta la mitad de su información potencial. Esto es aún más evidente en el caso de un conjunto de textos que pueden formar un archivo. Los documentos tienen el valor de tales siempre y

4. Tres son los trabajos más importantes publicados en la última década sobre el archivo del Ebabbar: J. MacGinnis, *Letter Orders from Sippar and the Administration of the Ebabbara in the Late-Babylonian Period* (Poznań 1995); M. Jursa, *Die Landwirtschaft von Sippar in neubabylonischer Zeit* (Wien 1995); A. C. V. M. Bongenaar, *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: its Administration and its Prosopography* (Istanbul 1997).

5. Tres excepciones son los trabajos de MacGinnis y Jursa, así como la muy útil prosopografía recogida por Bongenaar.

6. No es mi intención emitir juicios de tipo estético sobre los documentos, pero habría que recordar que estos textos pertenecen a un archivo desechado, es decir, a un “basurero de tablillas”.

cuando sepamos cómo, dónde y en qué condiciones fueron hallados, si formaban parte de un grupo determinado de textos, la función que tenían, su “caducidad” dentro del archivo etc.

H. Rassam, descubridor de los archivos del Ebabbar, cumplió la misión que el Museo Británico le había encomendado: encontrar tablillas.⁷ No podemos ni debemos juzgar desde nuestra perspectiva sus acciones. Pero una cosa es cierta, y supongo que todos los asiriólogos que se han ocupado del material textual de Sippar estarán de acuerdo, si Rassam hubiese detallado minuciosamente los hallazgos o, por lo menos, hubiese apuntado el origen de las tablillas, nos habría ahorrado mucho trabajo, muchas especulaciones absurdas y grandes quebraderos de cabeza. Lo único que podemos hacer nosotros es intentar comprender el archivo, ya analizando la “estratigrafía” de las colecciones del museo, su ordenación, las fechas de llegada de las piezas, la distribución de los grupos de textos, ya estudiando cada documento en el conjunto general del archivo al que supuestamente pertenecía.

Los archivos del Ebabbar

Las tablillas excavadas por Rassam para el Museo Británico en Abū Ḥabbah durante la segunda mitad del siglo XIX, así como las adquiridas en fechas posteriores por dicho museo, forman el grueso de los archivos de Sippar. Estos grupos de textos, junto a otros menores repartidos en diferentes museos y colecciones de Europa y E.E.U.U., han sido llamados por comodidad y convención “Archivo del Ebabbar”.

Este corpus ha sido definido por estudiosos como Van Driel, Bongenaar y Jursa como un “archivo muerto”. Con este término se denomina aquel conjunto de textos intencionadamente separados del archivo principal en funcionamiento, llamado *fond d’archives*, y depositados en otro lugar para futuras consultas o simplemente desechados por la administración.⁸

La repartición cronológica y temática de los documentos permite establecer como mínimo dos grupos de archivos:

1. Un “archivo temprano”: Grupo de documentos administrativos y judiciales datado desde la época de Asarhadon hasta aproximadamente el vigésimo año del reinado de Nabucodonosor con un contenido bastante homogéneo.⁹ El archivo, reunido principalmente en la colección 82-3-23, está formado por unas 5.000 tablillas y fragmentos. Los textos datados durante el reinado de Nabopolasar y los primeros quince años del reinado de Nabucodonosor constituyen el grueso del grupo.

2. Un conjunto de “archivos tardíos”: Grupos de textos datados desde finales del periodo de Nabucodonosor hasta el segundo año del reinado del rey persa Jerjes (484 a.C.), con una concentración documental muy acusada hacia mediados del reinado de Nabónido. El contenido es mucho más variado que el de los textos tempranos y son abundantes los archivos privados datados en época del rey persa Darío (522-486 a.C.). Estos documentos (unos 30.000 incluyendo los fragmentos) se reparten de manera bastante regular en las diferentes colecciones del museo.

7. Sobre Rassam, vid. infra.

8. Jursa, *Bēl-rēmanni*, 8³¹.

9. Reinados: Asarhadon (681-669 a.C.), Asurbanipal (669-631/28 a.C.), Šamaš-šum-ukīn (668-648 a.C.), Kandalānu (648-627 a.C.), Sīn-šar-iškun (627-620/612 a.C.), Sīn-šum-lišir (626 a.C.), Nabopolasar (626-605 a.C.) y Nabucodonosor (605-562 a.C.).

El “archivo temprano”: distribución cronológica y temática

La mayor parte de los textos pertenecientes al “archivo temprano” estaban hasta este momento inéditos; esto constituyó el principal incentivo a la hora de acometer su estudio. Por otra parte, al tratarse de un corpus relativamente reducido, resultó bastante sencillo estudiarlos en conjunto.¹⁰

Colecciones consultadas

A continuación se ofrece una lista de las principales colecciones en las que se encuentran textos de época neobabilónica temprana:

Colecciones del Museo Británico: La siguiente lista incluye tanto colecciones de Sippar (CBT 6-8), como otras aun no catalogadas. Algunas colecciones proceden de los trabajos de Rassam y otras fueron adquiridas por el Museo en los años posteriores: 81-7-1, 82-3-23, 82-5-22, 82-7-14, 82-9-18, 82-9-18A, 83-1-18, 83-1-21, 84-2-11, 85-4-30, 85-11-27, 86-6-17, 87-7-25, 88-4-19, Bu 88-5-12, 88-5-12, Bu 89-4-26, 93-10-14, 1902-10-11, 1913-4-16, 1920-12-13.

Colecciones del Vorderasiatisches Museum de Berlín: Los textos berlineses, adquiridos en el mercado de antigüedades, constituyen el segundo grupo de documentos procedentes del “archivo temprano”, sin embargo su importancia cuantitativa es infinitamente inferior a aquella de los textos londinenses y además se trata de textos ya publicados.¹¹ Colección-”Maimón” VAT 1-66, 69-71, 73-81, 155-170, 187-240, 243-280, 403-430, 522-591, 1727-1864, 3747. Textos: VS 3, 1-3, 14; VS 4, 7, 8; VS 5, 2; VS 6, 1-2, 4-8, 11-13, 15-29, 30-32, 208, 252+276, 255, 261.¹² Otras colecciones: VS 3, 197 (=VAT 3161): Grupo VI b; VS 6, 3 (=VAT 5049): Grupo XIII a; VS 6, 54 (=VAT 1166): Grupo IIa.¹³

Otros grupos de textos: Como en el caso de los textos del museo de Berlín, se trata de textos comprados, no proceden de las excavaciones de Rassam. Destacan la colección John Frederik Lewis de la Free Library en Filadelfia¹⁴ y la del Metropolitan Museum de Nueva York.¹⁵

Distribución temática de la colección 82-3-23

Las tablillas de la colección 82-3-23 (BM 49164-BM 54059) proceden de los trabajos de Rassam en Abū Ḥabbah. La “estratigrafía” de la colección, es decir, la ordenación interna de sus documentos, es de gran interés: un análisis minucioso del contenido de los textos demuestra que estos aparecen “agrupados” según su temática a lo largo de los más de 5.000 números de la colección. Esta distribución refleja además el orden de los hallazgos originales, pues es sabido que los paquetes con las piezas enviados por Rassam

10. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los textos estudiados forman sólo un porcentaje del total del “archivo temprano”, pues el resto quizás se halle todavía bajo la tierra de Abū Ḥabbah. El porcentaje de los textos es de difícil estimación y puede variar significativamente de un grupo a otro.

11. M. San Nicolò y A. Ungnad, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden Band I: Rechts- und Wirtschaftsurkunden der Berliner Museen aus vorhellenistischer Zeit* (Leipzig 1935).

12. Sobre la colección-”Maimon” vid. Jursa, *Bēl-rēmāni*, 6-7.

13. Vid. Ungnad, VS 6, xii.

14. Estudiada en la tesis inédita: R. B. Dillard, *Neo-Babylonian Texts from the John Frederik Lewis Collection of the Free Library of Philadelphia* (Dissertation Dropsie University 1975).

15. J. A. Delaunay, *Nouvelle édition de A. B. Moldenke, Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art (New York)* (Paris 1977, *Publication du Centre de Droits Cunéiformes, Université de Droit Paris II*).

desde Abū Ḥabbah a Londres no fueron abiertos hasta su llegada a Gran Bretaña,¹⁶ y por tanto las tablillas comenzaron a catalogarse según se iban desempaquetando las cajas en el museo. Es cierto que en la distribución interna de la colección se aprecia también una ordenación basada en el estado de conservación de las piezas: las tablillas mejores se encuentran registradas entre los números más bajos.¹⁷

Distribución cronológica

La distribución cronológica de los documentos presenta innegables homogeneidades que refuerzan la adscripción de los textos a un único archivo. De forma muy breve, podríamos resumir dicha distribución de la siguiente manera:

1. Los textos anteriores al reinado de Kandalānu no son cuantitativamente relevantes, aunque algunos como el *Kudurru* VS 3614 (= *AnOr*, 12, 302ss.) son de gran importancia en lo que respecta a su contenido.

2. Los documentos de la época de Kandalānu forman aproximadamente el 10 % del total. Debido a la presencia del “archivo ganadero” el porcentaje de tablillas es más alto de lo esperado para una época tan mal documentada.

3. Textos del reinado de Nabopolasar: aproximadamente 40%.

4. Documentos del periodo comprendido desde el año de acceso al trono de Nabucodonosor hasta su vigésimo año de reinado: aprox. 20%.

5. Las tablillas no datadas o de fecha ilegible constituyen cerca del 25% del total; se puede calcular la fecha de la mayoría de los textos de forma interna, es decir, atendiendo a su prosopografía, entre el quinto año de Nabopolasar y el quinto de Nabucodonosor.

Conclusión

El archivo temprano abarca básicamente un periodo de 60 años (640-580 a.C.) y el reinado de cinco reyes: tres asirios (Kandalānu, Sîn-šar-iškun y Sîn-šum-līšir)¹⁸ y dos “caldeos” (Nabopolasar y Nabucodonosor). El reinado de Nabopolasar y los primeros años del de su hijo y sucesor forman, debido a la distribución cronológica de los documentos, el núcleo del estudio.

La imagen que se puede obtener del Ebabbar en esta época está completamente condicionada por los documentos del archivo del templo, pues carecemos de otro tipo de fuentes tales como archivos privados o datos arqueológicos. Tenemos pues ante nosotros una documentación “tendenciosa” sobre la que basar nuestro estudio de la administración del templo. Una documentación que, sometida a una cierta criba crítica, ha permitido extraer interesantes datos sobre la situación política, económica y social de la época en la que este archivo estuvo en funcionamiento.

16. Reade, CBT 6, xxxii.

17. Lo mismo ocurrió en el caso de la colección 81-7-21, vid. Jursa, *Bēl-rēmāni*, 4. El lector puede imaginarse el lamentable estado de los fragmentos catalogados al final de la colección. En muchos casos se trata de minúsculos fragmentos con dos o tres líneas de texto conservadas.

¹⁸ Apenas hay textos de los reinados de Asarhadon, Asurbanipal y Šamaš-šum-ukīn.

Glosas ugaríticas III. Reyes, difuntos y armas

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona - IPOA

1. Más sobre reyes ‘divinizados’

La publicación del nuevo texto ugarítico con la lista de los ‘reyes divinizados’ de Ugarit¹ (DINGIR.X) hace prácticamente inaceptable, si ya no lo era, habida cuenta de la documentación existente, la versión: “los dioses del rey-X ...” en KTU 1.113², propuesta por los fautores de un cierto ‘minimalismo’ en relación con el culto de los muertos, en particular regios, en Ugarit³. En un interesante artículo precisa Wyatt el alcance que debe otorgarse al carácter ‘divino’ de los reyes ugaríticos⁴. Éste, para mí, se centra básicamente en su ‘inmortalidad’ como escape no al hecho físico de la muerte (contra lo que supone el lamento de los hijos de Kirta, KTU 1.16 I 20ss.), sino al destino común de la ‘tierra/infierno’ que aguarda a todo mortal. Por la muerte el rey, mediador de la vida, se reincorpora a la fuente de la misma y a su hipóstasis divina, el dios Baal (KTU 1.108)⁵, para continuar con dicha función en cuanto *rpm mlk* ‘*lm*. La vida/muerte es, pues, un avatar ambiguo, que se abre hacia abajo, hacia su propia caricatura o colapso, el infierno/šē’ōl, o hacia arriba, hacia su fuente y plenitud, el ámbito primordial-divino: ‘el seno del Padre’. Esta dicotomía del destino humano, definida en Siria desde la jerarquización social (rey-súbdito), será resuelta por el judeo-cristianismo desde una perspectiva moral (buenos-malos), que la democratizará, racionalizará y universalizará. En este largo proceso, la religión del yahwismo estricto, que acaba por afirmarse en la Biblia Hebrea, representa su polo negativo, opuesto en principio a tal democratización e iguala a nobles y plebeyos en el mismo destino inferior (aunque abierto a la perspectiva moral [cf. el destino de Henoc, Elías, el ‘Siervo’ de Isaías y el justo de los Salmos], que acabará por imponerse), mientras el polo positivo lo tendríamos en la religión fenicia con su ‘divinización de los muertos’ en general⁶, de la que la celebración de la ‘égersis’ de Melqart es su mejor plasmación⁷.

La perspectiva de la ‘inmortalidad regia’, por lo demás, presenta lejanas raíces en la teología política de la Siria antigua. Un texto de Mari (A.1968:4’-5’) nos certifica así que sus reyes son ungidos con el “óleo del esplendor divino” (*i ša mam-ri-ru-ti-ia ap-šu-úš-ka*)⁸, equivalente probablemente a “oleo puro de

1. Cf. D. Arnaud, “Prolégomènes à la rédaction d’une histoire d’Ougarit II: les bordereaux des rois divinités”, *SMEA* 41, 1999, 153ss.

2. Cf. B. G. B. Schmidt, *Israel’s Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (FAT 11), Tübingen 1994, pp. 19, 67ss., *id.*, “A Re-Evaluation of the Ugaritic King List (KTU 1.113)”, en N. Wyatt, W. G. E. Watson, J. B. Lloyd, eds., *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium on Ugarit ...* (UBL 12), Münster 1996, pp. 289-304. Con anterioridad en la misma línea M. Liverani, “La royauté syrienne de l’âge du bronze récent”, en P. Garelli, ed., *Le palais et la royauté* (RAI 19), Paris 1974, pp. 329-356.

3. Cf. Véase a este propósito D. Pardee, “Marziḥu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”, en *UBL* 12, pp. 273-287.

4. Cf. N. Wyatt, “Just How ‘Divine’ Were the Kings of Ugarit?”, *AuOr* 17-18, 1999-2000, 133-141.

5. Según mi modo de leer este texto; cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit* (AuOrSuppl. 3), Sabadell (Barcelona) 1993, pp. 126ss.

6. Sobre la ‘democratización’ de la escatología individual en el mundo oriental antiguo, en concreto en Egipto y en Fenicia, cf. T. N. D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection. ‘Dying and Rising Gods in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 50), Stockholm 2001, pp. 97s., 174; G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSuppl. 14), Sabadell (Barcelona) 1996, pp. 69; *id.*, “Ugarit e Israel: la religión de la vida y la muerte” (en prensa).

7. Cf. C. Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l’Héraclès tyrien en Méditerranée* (Studia Phoenicia VIII / Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, 69), Leuven 1988, pp. 104ss.; Mettinger, *op. cit.*, pp. 88ss.

8. Cf. J.-M. Durand, “Le mythologème du combat entre le dieu de l’orage et la mer en Mésopotamie”, *MARI* 7, 1993, 45, 53.

Baal, la libación regia primordial” (KTU 1.119: 24-25: *šmn šlm b^ll mtk mlk[m/t] r'šyt*) de la liturgia regia ugarítica. El adjetivo ‘primordial’ (> ‘de los orígenes’) ⁹ reflejaría el carácter ‘divinal’, ultramundano de la misma, como lo explicita la *namrurrūtum* acádica (cf. la misma *nmrt [b^l]* con que es dotado el rey difunto en KTU 1.108); en ambos textos se pone de relieve la función de salvador victorioso ante el enemigo que el rey ejerce por unción divina. Tal carácter se atribuía naturalmente a los soberanos *post mortem* y quedaba reflejado en los nuevos nombres que se les otorgaba, según la interpretación que hemos propuesto de KTU 1.102:15ss.¹⁰ En este sentido, la atribución a *nqmd* en el colofón KTU 1.6 VI 58 de los nombres *yrgb.b^ll* y *trmn* hacían suponer una proclación de los mismos, ya en vida del monarca¹¹. Pero lo más simple y coherente con la teoría propuesta es suponer que el rey *nmqd* había ya muerto en el momento de la copia/redacción del mito baálico por el discípulo de su ‘visir’, posiblemente él mismo también fallecido. Esta hipótesis puede a su vez incidir sobre la identidad del rey en cuestión (¿*nqmd* II o III-IV?), replanteada desde el contexto arqueológico de la actividad del escriba *ilmk*¹².

Por otra parte, el mencionado indicio de divinización de los reyes en Mari se ve reforzado por la interpretación que Durand sugiere de la expresión “el dios del rey” en los textos de esa ciudad: “Esta expresión ‘Dios del Rey’ recuerda, sin equivaler completamente a ella, la de ‘Lammass(at)um del Rey’ ... Esto recuerda los Lammassum de Sargón y de Narâm-Sîn que parecen representar en el ritual del *kispum* a los mismos emperadores de Agadé. ¿Pretenden indicar estas expresiones ‘la parte divina que hay en el hombre’, de alguna manera el equivalente de nuestro término ‘alma’? ¿‘Por tu Dios! o ¿‘Por tu Lammassum! significarían, pues, lo mismo que ‘¿Por vida de ...!’”, como expresiones típicamente mesopotámicas, que consideran el principio mismo de la vida como de esencia divina y lo denominan ‘Dios’”¹³.

También en Ebla está atestiguado el carácter ‘divino’ de sus reyes, aunque no tengamos testimonios sobre su reflejo escatológico. Nuevos estudios insisten sobre el particular¹⁴, frente a la consabida postura de Schmidt¹⁵. El mismo proceso parece tener lugar en alguno de los reinos sudarábigos antiguos.¹⁶

9. Cf. Del Olmo Lete-Sanmartín, *DLU* 382; por tratarse de un *hapax*, cualquier sentido que se le atribuya, incluido el de ‘primicia(s)’ (!) ‘est inconnu’; cf. D. Pardee, *Les textes rituels. Fascicule I* (Ras Shamra-Ougarit XII), Paris 2000, p. 680. Hablar de ‘primicias’ en el contexto de KTU 1.119 tiene escaso sentido. Para el valor ‘primicia’ en ug. cf. *riš argmn/yn*; *DLU* 381.

10. Cf. Del Olmo Lete, *La religión cananea*, pp. 116ss.

11. Cf. Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 117. A propósito de la controversia Del Olmo-Pardee sobre este punto cf. últimamente D. Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen. Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*, Wiesbaden 2001, pp. 525s.: pero todo nombre es una expresión, una frase: distinguir entre nombre y frase en prosopografía tiene poca substancia lingüística. La explicación de la onomástica ‘amorrea’ tipo /yqtl-ND/ a través de una forma modal /yaqtulu:a/ resultaría muy adecuada en este caso, pero el testimonio de Mari (ni el de El-Amarna) no refleja tal hipótesis de un indicativo-cohortativo noroccidental, que por otra parte era conocido. Pero es normal suponer tales formas en todo nombre-voto/exclamación de ese tipo. La escritura asimilativa (general pero no sin excepciones) reflejaría una transformación o reducción fonética de uso corriente (transformación tan frecuente en la onomástica de todos los pueblos), mientras KTU 1.106 transcribiría la pronunciación hipercorrecta y solemne, como acontece cuando interviene el elemento teóforo /-hd/; cf. Del Olmo Lete, *AuOr* 14, 1996, 14 [11-16]; a este propósito apostilla J. Tropper, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster 2000, p. 32: “Hinter diesen unterschiedlichen Graphien (*adnm^cm/adn^cm*) könnte sich jedoch eine Aussprachdifferenz verbergen ...”. Es posible que la escritura con y sin punto separador reflejara esa doble pronunciación; cf. Del Olmo Lete, *art. cit.*, p. 12, n. 8, para la doble puntuación de NNPP. Da la impresión de que Schwemer no ha leído con atención mi artículo.

12. Cf. P. Bordreuil-FI. Malbran-Labat, *CRAIBL* 1995, 448: “... il est clair qu’Ilimilku n’était pas le scribe de Niqmadu II régnant au siècle XIV^e comme on le pensait jusqu’à maintenant, mais bien de Niqmadu III régnant autour de 1200 av. J.C.”; Del Olmo Lete, *AuOr* 14, 1996, 12 n. 9.

13. Cf. J.-M. Durand, “La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari”, en G. Del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. II/1: Semitas occidentales* (Estudios Orientales 8), Sabadell (Barcelona) 1995, pp. 252-254, 287s. Véase también a este propósito J. M. Sasson, “Ancestors Divine?”, en W.H. van Soldt, ed., *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented ...*, Leiden 2001, pp. 413-428.

14. Cf. R. R. Stieglitz, “The Deified Kings of Ebla”, en C. H. Gordon, G. A. Rendsburg, eds., *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaitic Language*, Winona Lake IN, pp. 215-222; A. Archi, “Cult of the Ancestors and Tutelary God at Ebla”, en

2. El banquete celestial

La representación del ‘banquete celestial’¹⁷ ha pasado a ser una expresión tópica de la bienaventuranza escatológica en el cristianismo y en otras religiones¹⁸. Ahora bien, el mismo tiene antecedentes en la literatura oriental y más inmediatamente en la mitología siro-palestina (ugarítica) del II milenio a.C. Banquete del que son partes integrantes no sólo la comida y la bebida, sino también la música y el canto¹⁹. Se trata de un cuadro de felicidad compartida en la que este modelo antropomórfico refleja una situación cultural vivida como su máxima expresión: el banquete de los reyes en su palacio, manifestación de abundancia y satisfacción de todos los sentidos. El modelo intermedio, dependiente también del precedente, sería el banquete ritual-sacrificial, sobre todo el funerario²⁰.

A este propósito tenemos tres textos en la literatura ugarítica que reflejan esa mencionada transposición celestial como un elemento más del mito baálico. El primero, plenamente mitológico, nos describe el banquete celestial como celebración del triunfo de Baal²¹, de su *status* definitivamente conseguido de ‘Rey de los dioses’. El texto (KTU 1.3 I 1-22)²² nos representa al maestasala y copero celestial seleccionando los más suculentos filetes y poniendo en manos del dios una gigantesca y maravillosa copa, propia de héroes masculinos que ni mujer ni diosa alguna pudo jamás imaginar, menos

A. Y. L. Arbeitman, ed., *Fucus. A Semitic/Afrasian Gathering in Remembrance of Albert Ehrman* (CILTh 58), Amsterdam/Philadelphia 1988, pp. 104-111; id., “The King List from Ebla”, en *Historiography in The Cuneiform World* (Proceedings of the XLV^e Rencontre Assyriologique Internationale, Part I, Harvard University), Bethesda, MD 2001, pp. 1-13. Para Mari cf. Sasson, art. cit., pp. 413-428.

15. Cf. Schmidt, *op. cit.*, pp. 14-27.

16. Cf. M. Arbach, “Les ‘premiers-nés des divinités’ dans le royaume de Qatabân”, *Semitica* 49, 1999, 149-177.

17. Cf. G. del Olmo Lete, “Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura”, en V. Collado, V. Vilar-Hueso, eds., *II Simposio Bíblico Español (Córdoba 1985)*, Valencia-Córdoba 1987, pp. 111-126 [114]

18. Cf. Lc 22.30: “vosotros comeréis y beberéis a mi mesa en mi Reino”; A. Grabner-Haider, *Vocabulario práctico de la Biblia*, Barcelona 1975, pp. 135s (“Banquete sacrificial”). El motivo aparece ya en la inscripción de Hadad/Panammu: “¡Que el alma de Panammu coma y beba contigo/Hadad”; J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions. Vol. II. Aramaic Inscriptions including inscription in the dialect of Zinjirli*, Oxford 1975, pp. 67s.

19. Estos elementos constituyen también la otra imagen del ‘cielo’ cristiano, pero independientemente de la ‘imagen’ del banquete, como ‘coro’ que canta eternamente las alabanzas de la Divinidad. Ambas imágenes han desaparecido prácticamente de la descripción de la ‘bienaventuranza celestial’ en las actuales celebraciones funerarias cristianas, percibidas quizá como excesivamente ingenuas.

20. Para el ‘banquete’ en general como motivo literario e iconográfico cf. J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le proche orient et le monde grec ...*, Rome 1982; G. Selz, *Die Banketszene: Entwicklung eines “überzeitlichen” Bildmotivs in Mesopotamien ...*, Wiesbaden 1983; M. J. Amadasi, “Sacrificio e banchetti: Bibbia hebraica e iscrizioni puniche”, en C. Grotanelli, N. F. Parise, eds., *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma/Bari 1988, pp. 97-122; F. Pinnock, “Considerations on the ‘Banquet Theme’ in the Figurative Art of Mesopotamia and Syria”, in L. Milano, ed., *Drinking in Ancient Societies*, Padova 1994, pp. 15-26. Últimamente “Banquets et fêtes au Proche-Orient ancien”, *Dossiers d’archéologie* 280, Février 2003.

21. Hay que tener en cuenta que los dioses son constantemente y por los más diversos motivos invitados a banquetear, hasta constituir tal invitación una fórmula hecha en la literatura ugarítica, en la que se recalca la abundancia de viandas y vino que se administra y la saciedad a que se llega en tales ocasiones. Cf. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, pp. 36s., n. 40 (bibliografía); J. B. Lloyd, “The Banquet Theme in Ugaritic Narrative”, *UF* 22, 1990, 169-122.

22. Para nuestra traducción véase G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Pliegos de Oriente, 1), Madrid 1999, p. 67. Véase también para una síntesis de otras interpretaciones, más o menos divergentes, O. Loretz, “Die Gefässe Rdms für ein Marzihu-Gelage zu Ehren Baals und der Nestorbecher des Ilias ...”, en O. Loretz et al., eds., *Ex Mesopotamia et Syria Lux. Festschrift für Manfred Dietrich ...* (AOAT 281), Münster 2002, pp. 299-323. Interesantes para la significación de la música en el culto funerario-regio en Ugarit son las observaciones que adelanta M. S. Smith, *The Ugaritic Cycle. Volume 1 ...* (SupplVT 55), Leiden 1994, p. 100.

aún manejar. Y en el momento mismo en que se sirve el banquete, comienza la música: se alza el aedo, címbalo en mano, y entona su canción, sin duda en loor de Baal.

El segundo texto, caracterizable como saga ritual (1.22 I 10ss.), reproduce el banquete al que son invitados y en el que participan los seres que ya han entrado en el ámbito divino, los *rpum*. Se celebran sus excelencias y se rememora la participación de los dioses en el mismo²³. Baal acaba presentándose para presidir el evento. En este caso falta la mención de la música. Pero lo fragmentario del texto deja, sin embargo, en la penumbra éste y otros muchos elementos que aclararían su sentido preciso.

El texto tercero, mitológico-épico (KTU 1.17 VI 25-33), recoge esos mismos elementos, banquete y música, y es de carácter conmemorativo, lo que supone el funcionamiento del motivo como elemento estable de la mitología baálica, no un simple momento concreto de sus avatares. En este caso el banquete celestial se presenta como la incorporación de los fieles al más allá baálico. Es así de gran significación para precisar la ideología acerca de Baal como dispensador universal de la vida, temporal (fertilidad renovada) y eterna (banquete celestial o inmortalidad feliz), en especial en relación con los personajes regios, en cierto sentido los baales encarnados, los mediadores de la fertilidad baálica. El texto, con todo, presenta una cierta dificultad interpretativa.

Entre las varias opciones de traducción que la frase ofrece, hemos escogido aquélla que a nuestro parecer mejor se adecua a la intención de la diosa Anat: ella, como Baal (*k b^l kyḥwy...*, prótasis), también (*ap ank aḥwy ...*, apódosis) puede otorgar la vida (*ḥym/bl mt*), en este mundo y en el más allá, al príncipe Aqhat, hacerle contar años sin fin como los dioses. Ahora bien, la vida que otorga Baal a sus fieles, aludida en la prótasis como un inciso (*k yḥwy*), se inaugura con un banquete celestial acompañado del canto del aedo:

<i>k b^l .k yḥwy.y^cšr.</i>	“como Baal de cierto(/cuando) ²⁴ da la vida (y) convida,
<i>ḥwy.y^cšr.wyšqnh.</i>	al que (ya) está vivo ²⁵ convida y le ofrece de beber,
<i>ybd.wyšr.^clh n^cm[n.]</i>	(mientras) entona y canta en su presencia el aedo,
<i>[wa]^cnynn .ap ank.</i>	yo misma también le corresponderé ²⁶ ,
<i>aḥwy aqht[.ḡ]zr</i>	daré la vida al Prócer ²⁷ Aqhat”.

Éste, que la entiende dicha de la vida presente, rechaza la propuesta por resultar evidentemente imposible y contraria a la realidad empírica. Pero esta respuesta realística, que refleja la clara conciencia social de aquel pueblo en relación con el hecho de la muerte, no anulará la exaltación que la fe ortodoxa baálica hará del héroe a la esfera de los inmortales, consumada precisamente por la participación en el banquete celestial presidido por Baal, tal y como enunciaba el texto KTU 1.22 I 10ss.

23. Cf. del Olmo Lete, *op. cit.*, pp. 172s.; W. T. Pitard, “A New Edition of the ‘Rāpi’ūma’ Texts”, *BASOR* 285, 1992, 33-77; Th. S. Lewis, “Toward a Literary Translation of the Rapiuma Texts”, en N. Wyatt et al., eds., *Ugarit, religion and culture. Proceedings of the International Colloquium ...* (UBL 12), Münster 1996, pp. 115-149.

24. Cabe la interpretación de la partícula *k* como deísis enfática o conjunción temporal. Cf. J. Tropper, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster 2000, pp. 800s., 809s.

25. Cf. Tropper, *op. cit.*, p. 666 (?). Varios autores coinciden en esta interpretación de *ḥwy* (‘viviendo, revivido ...’), aunque difieren en otros aspectos de la versión del texto: cf. S. Parker, “Aqhat”, en S. Parker, ed., *Ugaritic Narrative Poetry* (Writings from the Ancient World 9), SBL/Scholars Press 1997, p. 61; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues* (The Biblical Seminar 53), Sheffield 1998, p. 273; D. Pardee, “The Aqhatu Legend (1.103)”, en W. W. Hallo, ed., *The Context of Scripture I*, Leiden 1997, p. 347; Loretz, *art. cit.*, p. 316.

26. Este valor de /^cny/, ‘responder a los deseos’ (cf. KTU 1.17 VI 27: “pide vida y te la dará”), está atestiguado en hebreo también (p.e. cf. Os 2:21-25 entre otros textos). Cf. J. C. de Moor, *UF* 7, 1975, 189; *HAL* 806 (3b. “willig reagieren”). Me distancio así de la opinión defendida en *DLU* 84 (/^cny/ II, ‘cantar’).

27. Cf. P. Xella, “*ḡzr in Ugaritic. Analisis contestuale e ricerca etimologica”, en *Fs. Dietrich*, pp. 857-869.

3. ql^c, escudo y protección en KTU 1.162:2

En una nota reciente Holloway²⁸ acepta sin discutirla mi interpretación de *nskt ql^c* como “offering of the shield”²⁹, a pesar de ser *nskt* una verdadera *crux* que en este texto podría dar pie a serias objeciones al respecto³⁰. Al contrario, el autor citado se embarca en una viva a la vez que superflua defensa del valor concreto de “escudo”, como artefacto físico ofrecido a los dioses, lo que yo nunca puse en duda. Desde luego, armas de este tipo se les ofrecían y ellos a su vez pueden aparecer representados empuñándolas. Pero para mí la cuestión no estribaba en dilucidar *el sentido léxico de la palabra*, suficientemente claro en este caso, ni describir los elementos rituales concretos del ceremonial, sino hallar *el sentido del texto* (la palabra en su contexto) y descubrir el posible valor simbólico de la ofrenda como sentido último de éste en su totalidad. Ritualmente podía desde luego implicar la simple ofrenda de un objeto material, el escudo. Las cuestiones que esperan realmente una respuesta en este caso son, por una parte: ¿a qué dios se ofrecía el escudo? ¿Se ha de atribuir este artefacto multiuso a todos los dioses mencionados a continuación? Por otra: ¿se menciona esta arma en la panoplia divina, conocida por otros textos? No. ¿Se la menciona en los diferentes combates divinos descritos en la mitología ugarítica? No. ¿Tenemos representación iconográfica de alguno de los grandes dioses de Ugarit blandiendo esta arma? Posiblemente, no. La jabalina y la maza son las armas que empuña Baal en su famosa estela y en otras representaciones del dios de la tempestad³¹ y del ‘smiting god’ en general³²; no la maza/espada y el escudo. Sólo un pequeño número de éstos llevan escudo entre las 1713 figurillas reproducidas por Negbi. No sabemos si representan dioses o guerreros humanos.

Dada, pues, la rareza del escudo como arma divina y su ofrenda en este caso al grupo de los dioses ‘grandes’, se puede especular que tal arma convella un sentido apotropaico de protección y defensa que se espera de su intervención salvadora. No tiene en cambio valor ‘emblemático’, como representación de la actuación guerrera de ningún dios en concreto. Cabe con todo avanzar la hipótesis de que la jabalina y la maza constituyen la panoplia básica de Baal, según los testimonios textuales e iconográficos de Ugarit, mientras que espada, maza y escudo conformarían la de Reshef, dios de poder ambiguo, benéfico/maléfico³³.

28. Cf. W. Holloway, “KTU 1.162 and the Offering of a Shield”, *UF* 30, 1998, 353-361.

29. Cf. G. del Olmo Lete, “A Ritual for the Country Salvation, KTU 1.162: A Reappraisal”, en M. Lubetski, Cl. Gottlieb, Sh. Keller, eds., *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to Cyrus H. Gordon*, Sheffield 1998, pp. 164-173.

30. Cf. D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, Leiden/Boston/Köln 2002, p. 112.

31. Cf. A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le proche-Orient ancien jusqu'au VIIIe siècle avant J.C.* (Cahiers de la Revue Biblique 3), Paris 1965, 131, 133, que analiza un caso especial (“à la place desquels on attendrait une lance”), mientras se ignora la aparición del ‘bouclier’ en la iconografía de tal dios; ver también a este propósito V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/80), Leiden 1994: “Krummstab und Lanze” (pp. 201s.), “die Axt” (pp. 203s.), “die Keule” (p. 204).

32. Cf. Cf. O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal. An Archaeological Study of Ancient Syro-Palestinian Figurines*, Tel Aviv 1976.

33. Cf. W. J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, New Haven CT 1976, pp. 2-29 [“Egyptian material”, *passim*, “Rešep’s weapons”]. En especial Vanel, *op. cit.*, p. 106 [“On connaît d’autres représentations égyptiennes de Reshef où le dieu tient devant lui, en plus de la lance précédemment décrite et parfois sans elle, un bouclier”]; I. Cornelius, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal* (OBO 140), Fribourg /Göttingen 1994, pp. 55, 252 [“The most common weapon of Reshef is the shield and spear held together”; “Baal ... he holds a specific type of spear which ends in a plant”]; H.-G. Buchholz, *Ugarit, Zypern und Ägais. Kulturbeziehungen im zweiten Jahrtausend v.Chr.* (AOAT 261), Münster 1999, p. 661 [6. Nahöstliche Götterfiguren]: “Als ‘Reshef’-Statuetten sind Bronzenfiguren eines Kriegergottes in die Literatur eingegangen mit Helm oder ägyptischen Kopfputz, einer Waffe in der erhobenen Rechten –meist dem geschwungenen Speer, manchmal einer Keule oder einem Beil- und häufig einem kleinen Rundschild in der Linken. Der in historischen Zeit auf Zypern mit Apollon gleichgesetzten Reshef wird oft als ‘smiting god’ bezeichnet und steht als solcher dem kriegerischen Baal nahe”. También M. J. López Grande, “Imágenes de dioses asiáticos alados en la documentación iconográfica del Antiguo Egipto: datos para su identificación”, en J.-L. Montero Fenollós et al., eds., *De la estepa al Mediterráneo. Actas del 1º congreso de arqueología e historia antigua del Oriente Próximo* (Monografies Eridu 1), Barcelona 2001, 255-270 (257).