

Mito y magia en Ugarit: recetas médicas y conjuros*

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona - IPOA

Los análisis ofrecidos por M. Dietrich y O. Loretz en *Studien zu den ugaritischen Texten I* se enmarcan en el proyecto de un *Ugaritisches Handwörterbuch*, en el que los autores trabajan desde hace años. Con todo acierto se han impuesto partir de un previo y crítico análisis de los textos como base para una elaboración garantizada de tal instrumento lexicográfico, aunque ello imponga un ritmo más lento a su culminación. En este caso se han escogido cinco textos que de alguna manera se engloban en el género de ‘mitos rituales’¹. El esquema de tratamiento es semejante para todos ellos. Se analiza primero la situación arqueológica en que aparecieron y la epigrafía de estos en su mayoría ‘palimpsestos descuidados’, junto con la historia de su interpretación. Sigue el análisis colométrico, que se toma como base hermenéutica contextual para precisar la semántica de determinados lexemas y sobre todo de determinados pares lingüísticos que según aquél se configuran. El paralelismo resulta ser así un principio de organización prosódica y sintáctica del texto, y de elucidación semántica al mismo tiempo. Finalmente se abordan los paralelos ofrecidos por otros contextos literarios y el género literario-temático del texto. Ante la imposibilidad de seguir al detalle todos los puntos discutidos, nos vamos a limitar a algunas precisiones sobre cada uno de los textos analizados en las que apuntaremos nuestro acuerdo básico en tres y desacuerdo en dos de las soluciones de conjunto ofrecidas.

* A propósito de M. Dietrich, O. Loretz, *Studien zu den ugaritischen Texten I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100, 1.114* (AOAT 269/1), Münster 2000, Ugarit-Verlag, 17,5 x 24,5, pp. 554 – ISBN 3-927120-84-7 (= *SUT I*).

1. De esta manera se distancian ya de entrada de la obra, en algún modo paralela, de D. Pardee, *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne* (1961) (RSO IV), Paris 1988, que engloba en esta categoría 10 textos (KTU 1.114, 1.108, 1.101, 1.133, 1.161, 1.113, 1.124, 1.100, 1.107, 1.117). Creo que Dietrich y Loretz han tenido acierto en excluir de la escurridiza categoría de textos ‘paramitológicos’ (mejor, textos mito-mágicos), textos como KTU 1.108 y 1.113 (conmemorativos, acaso hímnicos, sin ‘relato’ mitológico ni elemento mágico), por un lado, y 1.101, 1.133 y 1.117 (citas de textos mitológicos sin elemento mágico), por otro. En cambio, en el caso de KTU 1.124, la cuestión es más discutible; con el mismo se insinúa una nueva categoría, la de consulta-respuesta cültica, en la que el elemento mitológico no aparece en primera línea. Por mi parte dejaría también fuera de la categoría en cuestión el texto KTU 1.12 (mitológico) y quizá también KTU 1.24 (mitológico-hímnico con utilización ritual); en ambos el elemento mágico es muy discutible. Por otro lado, KTU 1.96 y RS 92.2014 son conjuros puros (falta por completo el elemento mitológico). En consecuencia, yo limitaría la categoría de textos ‘paramitológicos’ de función mágico-médica a KTU 1.100, 1.107 (por semejanza formal y temática, aunque incompleto) y 1.114 (KTU 1.117 es demasiado fragmentario como para ser clasificado), mientras que textos como KTU 1.23, 1.24 pertenecen a la de ‘mitos rituales’ y KTU 1.108, 1.113 y 1.161 entrarían en la de piezas rituales conmemorativas y representativas de la ideología regia.

KTU 1.12 – El texto constaría, según Dietrich-Loretz (D.-L.), de un mito baálico y de un ritual de ‘hidroforía’, formando unidad de composición. Su sentido queda así definido: “Tod und Rückkehr Baals sichern die Ernte” (p. 1). Las tentativas de interpretación se resumen en tres grupos: el de los que ponen este texto en relación con un ciclo (agrícola) de siete/ocho años, el de los que ven en el mismo una plasmación del “Seasonal pattern” y, finalmente, el de los que descubren en él un mito-rito baálico independiente de tal modelo y con un argumento más o menos relacionado con el tema de la fertilidad o el de la expiación. De este último grupo se ofrece el resumen de las interpretaciones de una veintena de autores (pp. 8-25). En mi lectura de este texto en 1983 yo lo entendía como una versión más de la teomaquia baálica: “contraste entre el dios de la fertilidad y las fuerzas destructoras de la misma, que vienen del desierto”². Interpretación que todavía me resulta válida y que quedaría enmarcada dentro del tercer grupo.

Mientras la colometría ofrece poco espacio a la divergencia, la interpretación léxica, y por ende el sentido último del texto, resulta más hipotética y discutible. En realidad, da la impresión de haberse forzado la interpretación léxica a partir de un sentido del texto presumido desde un paralelismo con rituales externos y la posibilidad semántica que algunos lexemas *a priori* presentan. Este círculo hermenéutico, legítimo e inevitable en la interpretación de textos antiguos incompletos y oscuros, debe demostrar su validez a través de la consistencia de sus aportaciones léxicas y la coherencia de sus elementos mitológicos dentro del sistema general, lingüístico y religioso, de Ugarit. Y aquí es donde encuentro que se pueden formular serias objeciones a la interpretación de D.-L. Prescindimos de las reconstrucciones y de los elementos comunes y conocidos, aquí ampliamente recogidos, para fijarnos en algunos puntos a nuestro parecer más discutibles.

Lin. I:10: Partiendo de o llegando al paralelo “Getier” // “(Turtel)tauben”, D.-L- retoman su antigua interpretación de *iš*, “ein Tier” (*UF* 8, 1975, 165), sobre la base de ac. *ašû* III, desechando su propia corrección en KTU² (*iš*<*t*>). Así mismo prefieren ahora la lectura *t*[[*m*]]*rm* a la de *mrm*, ein Tier: “Bei dem fraglichen Zeichen handelt sich eindeutig um ein *m*, über das als Korrektur ein *t* gesetzt wurde” (p. 34). Lo primero que cabría decir de esta opción es que resulta una explicación de *obscurum per obscurius*. Así el lexema ac. es impreciso semánticamente³ y de origen sospechoso (jB y de listas lexicales [= LL]). Hubiera valido lo mismo acudir para el caso a ac. *ašû* II, “eine Kopfkrankheit” (también jB y de LL; cf. *AHw* 85; *CAD* A/2) o interpretar ug. *iš*, como ‘ardor, fiebre’ (de buena raigambre semítica) o, recuperando la propuesta de De Moor para *mrm*, “bitter pains” (leyendo incluso *tmm*), obtener un paralelismo igualmente aceptable. Por otra parte, la adecuación metafórica de ‘paloma/tórtola’ como animal que se caracteriza por el predicado *qrš*, ‘beissen’, ‘morder’, no está garantizada, sobre todo en paralelo con un animal, supuestamente feroz, al que se le atribuye como propio el predicado *akl*, ‘fressen’, ‘devorar’. Por otro lado ac. *ašû* III, ‘Getier’, es etimológicamente incierto y podría estar relacionado con ac. *ašāšu* II (igualmente jB y de LL; *AHw* 79, *CAD* A/2), con buena base comparativa (<^ʿ*t*(*t*)>⁴, y excluiría tal valor

2. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* [Fuentes de la Ciencia Bíblica, 1], Madrid 1981, p. 478 (= *MLC*).

3. Cf. W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, I-III Wiesbaden 1965-1981, p. 85: “etwa” (= *AHw*); 85; *Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago II, A/2, p. 477 (= *CAD*).

4. Cf. Heb. ^ʿ*āš*, ‘clothes moth’ (L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1-5, Leiden 1994-2000, p. 805 (= *HALOT*), Jaram. ^ʿ*ašā*, ‘moth’ (M. Jastrow, *Dictionary of the Talmud Babli ...*, Vol. I-II, New York 1950, p. 1124 (= *DDT*), Syr. ^ʿ*ašā*, ‘pediculus’ (C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hildesheim 1966, p. 551), del que ac. *ašû* podría ser un préstamo. Véase en ese sentido la expresión española, común a otras lenguas, ‘ser comido/devorado por los insectos, mosquitos’ (la mención de *kbd/td* parece indicar, con todo, un tormento interior). Pero entonces la raíz es ^ʿ*t*(*t*), de donde deriva el lexema ac. (cf. ar. ^ʿ*utt*-, ‘book-worm’ > ^ʿ*atta*, ‘to eat, fret [the moth-worm]’, ^ʿ*iāt*-, ‘vipers’ [E.W. Lane, *Arabic-English Dictionary*, Cambridge 1984, p. 1951s. [= *AEL*]) y Ge. ^ʿ*de*, ‘vermin, worm, moth, carterpillar...’ < ^ʿ*aḏaya* < ^ʿ*ašaya* < ^ʿ*ašaya*,

para ug. *iš*, a no ser que se supusiera un acadismo secundario (por otro lado, ug. *ḫ*, no existe) y se retomara el valor ‘gusano’ para *mrm*, (leer quizá *km[<.>t] rm*), propuesto por Gray y mantenido por Wyatt⁵, con lo que se obtendría un paralelismo aceptable. En resumidas cuentas, viendo lo desesperadamente incierto de la situación textual, lo más que cabe decir de la propuesta de D.-L. es que resulta una más en la serie de interpretaciones avanzadas, con no excesivos visos de verosimilitud (tampoco mi propuesta “fuego”/“cachorros” posee mayores garantías).

Lin. I:17-19: se propone, quizá con razón, leer aquí un bicolon mejor que un colon. Pero téngase en cuenta que se trata de una ‘enumeración’. La lectura en tricolon tiene toda la verosimilitud, teniendo eso en cuenta y el inicio del colon siguiente por /w-/. La sistemática lectura del texto en *bícola* lleva a los autores a proponer una serie de *cola* aislados que difícilmente se justifican, teniendo sobre todo en consideración los pronombres sufijados reasuntivos que sugieren más bien *trícola* (lin. 28-29, 33)⁶.

Lin. I:20-22: Para discusión de los paralelos implicados se reenvía al “Abschnitt 6” (p. 39-40), lo que parece ser un error por “Abschnitt 8”. Aquí (pp. 101ss) se lleva a cabo una amplia disquisición sobre la demonología implicada en este texto a partir de este bicolon y su yuxtaposición con el paralelo *aklm^cqqm*, que aparece más tarde y que se refiere a los co-protagonistas del mitema. La aproximación me parece acertada e ilumina la interpretación del texto. Lo primero que sorprende, no obstante, a este respecto es el paralelo ‘encina’/‘estepa’, desde el punto de vista semántico (árbol // espacio) y léxico (*mδbr* por *mlbr*). Lo primero podría aliviarse traduciendo ‘encinar’, colectivo, o bien el pl. ‘encinas de’ como su equivalente (Heb. parece distinguir también entre *’elōn* y *’allōn*, en ambos casos como indicador de nombre de lugar). En todo caso, la encina es árbol de tierras áridas y de escasa pluviometría. Pero también pudiera ser que bajo *mlbr* se escondiera, no un error escribal, como parece sensato suponer, sino un alófono que designa un tipo de terreno intermedio: ‘dehesa’, tierra de secano, pero arbolada con ‘Steineichen’.

Por otra parte, el otro paralelo “Bedrückung”/“mörderischer Gott” resulta de nuevo formalmente objetable: abstracto-impersonal // concreto-personal. Sería más llevadero traducir ambas formas como denominaciones plurales: ‘opresores’/‘dioses del exterminio’⁷. Se acepta lo primero como posible (p. 111) y ello implicaría la versión también en plural de la calificación paralela. Este par encontraría así correspondencia formal con el posterior *aklm^cqqm*, que se menciona a continuación (lin. 26s.) y al que se supone hace referencia. De este modo se les asignaría o supondría a estos seres un lugar sagrado específico en el desierto/estepa, como supone también KTU 1.23:65, texto con el que KTU 1.12 mantiene múltiples correlaciones. Éstas son acertadamente señaladas por D.-L. (pp. 129-132), que recogen las opiniones de diferentes autores al respecto. La dificultad puede presentarse a la hora de entender *šiy* como un abstracto, pero una tal forma *mašdar* de este tipo verbal no es imposible en Ugarítico⁸. De todas las maneras, se trata de una apreciación formal que no se impone necesariamente. En todo caso se habría de abandonar la interpretación de (*il*) *šiy* como topónimo (cf. *DUL* 798).

Lin. I:22: la versión de *ḫm yd* por “Kraft der Hand” resulta a primera vista extraña. Pero dejando de lado el invocado paralelo bíblico (Dt 8:17: contexto militar y en paralelo con *kōh*), tenemos otro más significativo en KTU 1.2 IV 5 (*w ḫpr ḫmny // ul*; cf. *DUL* 197s.) que la avala. No obstante, teniendo en cuenta el contexto de los esfuerzos del parto aquí supuestos, me parece preferible retener el par *amt // ḫm yd*, los valores ‘codo’ // ‘antebrazo’, junto al otro par ‘polvo’ // ‘tierra’, como descripción de la postura

‘breed worms, rot, perish’ (W. Leslau, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden 1991, p. 57, 74 [= *CDG*], adviértase la fluctuación de la vocal básica).

5. N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, Sheffield 1998, p. 162.

6. Corrige, en todo caso, ‘pañal’ por ‘panal’, que en español es algo muy distinto (p. 39).

7. Para la etimología de *ḫmny* cf. G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Part I-II [HdOI/67], Leiden 2004), 177 (= *DUL*).

8. Cf. J. Tropper, *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster 2000, p. 482, 486s (= *UG*).

que debe adoptar la parturienta para llevar a cabo el esfuerzo requerido. La interpelación “¡oh esclava!” resulta redundante a estas alturas del discurso (cf. lin. 16s: *amt atrt*, no como designación independiente). Se podría incluso dar a *kry* (‘cavar, excavar’ > ‘meter en la tierra’) el valor de ‘hundir’ (¿quizá forma II?): “hunde el codo en el polvo // el antebrazo en el suelo” (acus. locativo con *-m* enclítico en el segundo elemento). Se evitaría la suplencia del functor instrumental (“mit”) (alternativamente. “Cava con el brazo el polvo ...”, asumiendo un acus. instrumental). La versión de D.-L. no es imposible, pero resulta excepcional.

Lin. I:31: la interpretación de *gbtt* como un abstracto/genérico, “Körperfülle” (p. 48), me parece inexacta. La imprecisión de la semántica acadia (‘Masse’) no se debe trasladar sin más al ug. En este caso tanto el SNO (cf. Aram. *gbš*, ‘to be high, piled up’; *DTT* 209) como la anatomía del toro, en paralelo con ‘cuerno’, evocan con toda probabilidad ‘el morillo’ o adiposidad que muchas especies taurinas exhiben en la testuz⁹.

Lin. I:41: se abandona la lectura *hrz^c* (KTU, p. 34) por *hrzp* con el valor “Fussgelenk”. Pero no se llega a entender el sentido ‘poético’ de “acercarse con sus pies // los tendones de sus pies”, que supone en el mejor de los casos una obviedad. Me parece todavía más coherente, al margen de la lectura textual, una versión adverbial: “por su pie // a su paso” (¿por oposición a “en su carro”?) (De acuerdo que sacar de ahí una alusión al carácter taumórfico de la deidad resulta excesivo; cf. n. 139).

Lin. II:7/23: la versión de *at bl at*, “mit Zeichen, ohne Zeichen” = “ohne erkennbares Zeichen” (“a hurtadillas”, podríamos decir), recuerda la frase de 1.19 II 29: *yša.wl.yša* y refuerza el valor de *at* en 1.103:1, frente a la demolición del mismo exigida por Pardee¹⁰. Pero se trata de un texto en exceso fragmentario.

Lin. II:31: parece más coherente entender estas líneas como descripción de la derrota de Baal por parte de los “sedientos”/“voraces”, como dejan claro las líneas 36 y siguientes, si no la irrupción repentina de la caída de Baal en lin. 36 no se explica (cf. p. 64: “der Bericht über Baals unheilvolles Geschick einsetzen”). En consecuencia, creo preferible mantener la secuencia “ojos”/“torso”/“pies” de Baal como objeto paciente de tal derrota (en la línea de Parker, Pardee y Wyatt; cf. *MLC* 484), mientras en lin. 34-35 el sujeto son los *gllm/aklm*. Por otra parte, el ‘arco’ no pertenece a la panoplia de Baal, a no ser como arma de caza (cf. KTU 1.10 II 6). Pero aquí se trata de contraste teomáquico, en mi opinión, no de caza. Según el mito este dios lanza con su mano “jabalinas”/“astas” (KTU 1.4 VII 39-41: *ntq, arz*), no flechas con arco; su estela le representa en consecuencia empuñando la maza y la lanza. La reconstrucción *qš[t* es quizá precipitada. La actitud triunfante que aquí se otorga a Baal sobre sus enemigos (“vernichtet”) se compagina mal con lo que se dice a continuación de su ‘derrota’ y caída.

Lin. II:36: para los mismos autores el significado “Gerangel” (also así como ‘alboroto, trifulca’) para *mšmš* es incierto (?). Dígase lo mismo de *tr^c*, “hochheben” y su relación con ac. *tarû*, en lin. 42, frente aram. *tr^c*, ‘to breach, break’¹¹ o bien ar. *tara^ca*, ‘to be(come) full’ (*AEL* 303).

Lin. II:46-47: este bicolon es entendido como la reacción del pueblo de Baal que lleva luto por él y que constata su derrota después del largo periodo de sequía. Pero de esta manera se suprime todo el sentido al contraste del dios de la fertilidad con los demonios de la esterilidad (I:25-27 y ss) a los que se supone que ha vencido (II:34s). Si se acepta que Baal ha caído derrotado, como dice con claridad el verso II:53-55, se impone considerar I:34-35 como descripción de esa derrota, al usarse el mismo formulario (*npl b mšmš*). En la interpretación de D.-L. se advierte una cierta incoherencia en el supuesto desarrollo del mito. Por otra parte, el tema de los 70/80 hermanos de Baal aniquilados por éste es un tema que se recoge en el mito (KTU 1.4 II 24-26) y que aquí parece ser el motivo de la septenaria sequía que debe

9. Cf. Kogan, *UF* 36, 2004, 203.

10. D. Pardee, *Les textes rituels. Fascicle I* (RSO XIV), Paris 2000, p. 536ss.

11. Cf. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat Gan 1990, p. 593 (= *DJPAram*).

redimir con su propia muerte a mano de los vengadores, los demonios de la infertilidad. Estos funcionan como los adalides de sus hermanos (*šr ahyh*; por otra parte, la propuesta *skn*, “peligro”, parece válida, pero ¿existe en ugarítico realmente un término *dn*, “momento”?). Con ello se recupera a los protagonistas del mitema, tal y como se presentaban en sus inicios. La sequía plurianual es un fracaso de Baal como dios de fertilidad y la lluvia, que debe tener su sentido y razón en un avatar de este dios que la explica. Su enfrentamiento con los demás dioses sería esa explicación. La sequía resulta así el efecto de un contraste entre fuerzas divinas. Baal tiene que pagarlo y caer en el *mšmš*, como el mito le hace bajar cada año al dominio de Mot, para redimir la sequía anual del verano con su reaparición de la mano de Anat.

Al cambiar de sentido y sujeto esta última parte del mitema, los autores han de buscar nuevos valores homógrafos para determinados lexemas, ciertamente posibles, como por ejemplo: *dm*, “Trauer” frente a “sangre” (18 de las 20 traducciones aducidas retienen este valor). Con todo, la reserva que suscita esta interpretación no es lexicográfica, sino literario-mitológica.

Lin. II:53-55: discutible resulta la interpretación de estas líneas y siguientes como un discurso en boca de los “parientes de Baal” (!), para lo que el texto no ofrece apoyo, al faltar toda fórmula introductoria, como es normal en este tipo de literatura de base oral que encuentra en tales fórmulas un excelente apoyo a su ritmo narrativo. Nosotros consideramos que con la vuelta a la descripción de la ‘derrota’ de Baal se cierra por *inclusio* el tema iniciado tanto en la columna II, victoria de los “voraces”, como el del sentido de su generación, columna I. Son ellos los protagonistas de I mitema.

Lin. II:55-61: de nuevo estas líneas son entendidas como discurso directo, pero esta vez como una especie de recitativo/invocatorio de un ritual de hidroforía, sin cláusula alguna que anuncie el cambio de registro literario (recuérdese el formulario introductorio de la plegaria de KTU 1.119). Pero el problema decisivo lo constituye la interpretación de las formas *štk*, y *ištk*, para las que se han sugerido dos principales posibilidades: /ntk/, ‘verter’ o /štk/, ‘cesar, interrumpir’, adecuadamente recogidas por D.-L. Estos autores apostillan: “Die Auseinandersetzungen über die finiten Verbrfomen *ištk* and *štk* zeigen, dass die Autoren deren Zuordnung zu einer Wurzel jeweils unter dem Einfluss des Vor- und Gesamtverständnisses von KTU 1.12 vornehmen” (p. 91). Supongo que este juicio es aplicable a su propia opción. Ellos optan por el valor “libieren”, de acuerdo con su concepción de que aquí se desarrolla un rito de hidroforía. Se pueden poner las siguientes objeciones a tal opción, por lo demás perfectamente válida desde el punto de vista lexicográfico:

- La extemporánea aparición en el texto de la mentada forma invocativa “¡Oh Baal... oh Erster!” (*awl*), en un texto de factura narrativa. La otra opción respeta mejor esa estructura al entender estas líneas como explicación y comentario de la situación en que Baal ‘ha caído’.

- La raíz *ntk* se usa, por lo demás, en ugarítico en las conjugaciones Q y N con los valores que aquí se atribuyen a Š y Št: ‘to pour’ (cf. *DUL* 651), formas equiparadas en su valor semántico (“libieren, ausgiessen”), no obstante su diversa morfología (causativa/reflexiva). Incluso una forma imp. en conj. pass.-refl. (*ištk*) es notablemente rara: ¿quienes son los interlocutores a los que se interpela? La traducción lo soluciona traduciendo el imp.m.pl. (2ª p.) por un impersonal: “man lasse libieren” (3ª p.) (!).

- El juego de formas se consume viendo en *ttkn* una forma de conj. pref. con valor volitivo de la raíz /tkn/, de nuevo impersonal (3ª p.pl): “ja man setze fest”. El paralelo semántico es más bien forzado: “libar”/“medir con exactitud” (“der König wird aufgefordert, nich nur Libationen vornehmen zu lassen, sondern auch das Mass derselben oder deren Anordnung zu bestimmen” [!], p. 92).

- Por otro lado, el dios invocado no aparece actancialmente implicado en la sintaxis de la frase: no aparece ni como receptor ni como actor. Queda en una especie de *casus pendens* o elemento topicalizado.

- El apelativo “Erster” atribuido a Baal es un *hapax* en toda la mitología ugarítica, lo que no deja de llamar la atención.

- La lectura de *l/m* como dos formas alternativas de *lamed* enfático, amén de no tener paralelo en la gramática ugarítica (*-m* encl. con *lamed* enfático; *UG* 810-813), reclamaría, en virtud del paralelismo

prosódico, introducir el mismo sujeto: ‘Oh Erster!.....oh!’). Por su parte *awl/ttkn* entendidos como nombres de función tiene una justificación etimológica aceptable, aunque se trata de dos *hapax*-s que no forman un par espectacular (“primacía” // “afirmación” (< /kwn/)).

- Introducir aquí de repente la figura del “Rey” y demás oficiantes humanos en un texto netamente mítico, no cultural, me parece poco probable, atendida la distinción de géneros que presentan los textos ugaríticos. Claro que para D.-L. esto se justifica por la caracterización de esta sección final como ritual que cierra y aplica el elemento mitológico precedente, propio de los textos mito-rituales. Pero en este se agradecería una línea separatoria, como en 1.114 (p. 124). Esta es la categoría de hecho en la que los autores encuadran este texto, como parte de la festividad de Año Nuevo (p. 122-125: “bezüglich seiner Gattung zur priesterlichen Beschwörungsliteratur gehört”, p. 125). Yo prefiero ver aquí mentadas narrativamente las personas y actividades del reino: las dirigentes (Rey/sacerdotes) y las trabajadoras (aguadoras, herreros), todas afectadas por igual por la crisis baálica que el mito conmemora. Aparecen distribuidas en paralelismo alterno, en el primer par por el nombre del agente, en el segundo por el de su función (recuérdese la escasa presencia que tiene los ‘sacerdotes’ en el culto ugarítico). El rey vine a su vez definido desde su función de ‘juez’, que los textos épicos resaltan como la más peculiar de la suyas (KTU 1.16 VI 45s.; 17 V 7s.)¹²; la importancia de las ‘aguadoras’ como representativas de la actividad ciudadana la pone bien de relieve la Leyenda de Kirta (cf. KTU 1.14 III 9 y par.), y la mención de los herreros y artesanos está abundantemente certificada en los textos administrativos. Estas dos categorías ejemplifican así toda la actividad urbana, doméstica y productiva (mejor que civil y militar, no obstante la abundante certificación de ésta última como propia de los ‘herreros’).

- Desde luego el rey no es apodado nunca *dn* en su amplia titulación. De nuevo uno más en la serie de los *hapax*.

- Por otra parte, la ‘fuente’ en el templo se dice *nbk* (cf. KTU 1.87:35; y aquí p. 99) en la literatura cultural, aunque nada impediría que se usase un sinónimo acaso más ‘laico’.

- Según su propio testimonio, D.-L. son los únicos que traducen *mšlt* por “Wassertiefe”, apoyados en el valor de hb. *mšwlh*. En ug. esa forma léxica aparece normalmente relacionada con el campo semántico del sonido y la música (*DUL* 586). Para el valor citado, en relación sobe todo con el dios El, la mitología ugarítica posee un cliché, (*apq*) *thmtm*, que define la morada de ese dios, de la que su templo terrestre sería un trasunto (cf. p. 98ss).

- Por otro lado, un posible *hrš*, “sabio”, de nuevo *hapax*, como atributo de El (p. 99s) resulta extraño. A tal efecto se usa *hkm* en el mito, mientras *hrš* es nombre-atributo de Kothar, que es Ea, según las equivalencias de las listas canónicas (cf. RS 20.24:15; p. 99). Es improbable esta mezcla de atributos divinos. Ni parece haber suficiente base lingüística para tal valor (p. 97). En realidad el *excursus* de pp. 100-101 poco aclara al respecto (remite a un párrafo que no existe: 5.33.4, acaso por 7. (p. 97); sólo Lipiński traduce “adroit”). Naturalmente, si tenemos aquí paralelismo alterno, no valdría el paralelismo *bt il // bt hrš*, que en tal caso supondría más bien un paralelismo complementario o ‘sintético’.

- Recuérdese que los *qmm* son hijos gemelos de El, dios que se especializa, ya desde los tiempos primordiales del mito, en poner dificultades, y en este caso trampas, a su ‘hijo’ Baal en el cumplimiento de su función de dios de la fertilidad (cf. KTU 1.1 IV: apoyo a su enemigo *Yammu*). Es claro que un conflicto como el que supone el triunfo de la sequía y la muerte sólo puede tener origen y explicación en una intervención del dios supremo, así como en ella tiene su solución (cf. a este propósito pp. 122ss). Del punto de vista morfosintáctico se esperaría ver indicada tal función locativa por el correspondiente functor (cf. KTU 1.41:11s.: *w b ...ytk*)

12. Cf. O. Loretz, *Götter-Ahnen-Könige als gerechte Richter...* (AOAT 290), Münster 2003, pp. 337ss.

-Una objeción más genérica es la que se refiere al ritual mismo de la hidroforía, tanto en Ugarit como en el P.O.A. en general. Los autores no ofrecen (p. 124s, 128) (¿los dan por supuestos?) paralelos mesopotámicos de tal ritual, ni desde luego éstos aparecen en el festival de Año Nuevo en el que supone tiene su lugar en Ugarit (p, 124s). Los aducidos (Mito de Adonis, otros lugares ugaríticos, textos bíblicos, p. 128ss) se refieren a elementos textuales, descriptivos, tipológicos, pero no rituales específicamente de hidroforía. Por nuestra parte podemos afirmar que por el momento no disponemos de ningún otro elemento de mitología o ritual del P.O.A. que nos hable de hidroforía en conexión sobre todo con la mitología baálica tal y como se desprende de una breve y cursiva encuesta.

En realidad, ninguno de los tratados de religión mesopotámica que hemos podido consultar (Oppenheim, Haussig-Edzard, Sanmartín, Durand, RIA) menciona ritos de tal naturaleza; tampoco parece se dieron en el ámbito fenicio (Lipiński, Moscati, Ribichini). Entre los hititas se recoge la existencia de un “Wasserbecke” a propósito de la cual apostilla Haas: “Die Anlage erinnert an eine mittelhethitischen Instruktion, der zufolge jemand (zur Strafe) dreimal Wasser aus dem ‘Wasserbecken des Labarna’ schöpft und in den Tempel (des Labarna) bringt”¹³. No se trata, pues de ‘libación’ sino de transporte (‘bringt’) como el término griego *hydrophoria* supone. Y es en este ámbito, el griego, donde nos topamos con una ritualización de tal acto, las fiestas de la hidroforía en Atenas. Pero su sentido va ligado al mito griego del ‘diluvio’ y su héroe Deukalión y la grieta sagrada por la que aquél se absorbió¹⁴. El mismo motivo mítico subyace al relato que nos transmite Luciano de Samosata sobre la hidroforía que se realizaba en el templo de Atargatis en Hierápolis¹⁵. Si bien el motivo literario es claramente oriental, el ritual no es mencionado como tal por Burkert¹⁶, West¹⁷ ni por Astour¹⁸; las Danaides son las figuras más próximas en ese sentido, pero ellas son *thesmophorai*, *loutrophorai*, no *hydrophorai*; su función como tales es de castigo en el Hades. Se conocen también en Grecia, naturalmente, libaciones de agua a favor de los difuntos y conjuros para inducir la lluvia, más próximos al género supuesto por D.-L. para nuestro texto, pero ya no se trata de ‘hidroforías’, en todo caso, apostilla Burkert, “freilich ‘Zauber’ nicht in Gestalt sympathetischer Magie, sondern wiederum aus dem Grundsinn der Libation genommen: Erhebung zum Hoffen durch gelassene Verschwendung” (p. 125). La fuente en el templo y la hidroforía aneja está normalmente ligados a ritos de purificación por el agua (*ibid.* p. 132ss), unida a la del fuego. Es el mismo contexto que presenta el controvertido ritual judío del Segundo templo, *šimḥat bêt haš-šô’ēbāh*, celebrado durando los días de las fiestas de Sukkot (Sukk. 5:1; más próximo a *yôm kippûr* que a *rô’š haš-šānāh*), en los que se hacía la libación (no se menciona la hidroforía) del agua después del sacrificio de la mañana¹⁹. La Biblia nada sabe de tal ritual y fiesta, a pesar de Is 12.:3 (‘sacar’, no ‘traer’, ‘verter’). En todo caso el sentido relacionado con la lluvia (rito de fertilidad) no parece determinante, aquí ni en ningún otro de los contextos citados, aunque no puede excluirse que estuvieran de alguna manera ligados a la festividad de Año Nuevo, como supone el uso judío.

13. Cf. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/15), Leiden/New York/Köln 1994, p. 627, también p. 765ss).

14. Cf. W. Burkert, *Griechische Religion der arkaischen un der klassischen Epoche*, Struttgart 19977, p. 125; H.W. Parker, *Athenische Feste*, Mainz am Rhein 1987, p. 179.

15. Cf. G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo ...* (AuOrSuppl 14), Sabadell (Barcelona) 1996, p. 174 (tr. de M. Camps i Gaset).

16. Cf. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in Early Archaic Age*, Cambridge Mss 1992.

17. Cf. M.L. West, *The East Face of the helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1999, pp. 489ss)

18. Cf. (M.C. Astour, *Hellenosemitica - an ethnic and cultural study in West Semitic impact on Mycenaean Greece*, Leiden 1967.

19. Cf. G. Wigoder, ed., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris 1993, p. 327; L. Jacobs, “Sukkot in Rabbinic Literature”, en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978, vol. 15, col. 499.

Ante esta situación histórico-religiosa y en virtud de las ‘razones’ de morfología y semántica aducidas, que ciertamente no invalidan por sí solas la opción de los autores, me resisto a aceptar esta versión como acertada y preferible. Se trata naturalmente de objeciones que sólo se mueven dentro de un horizonte de probabilidad, sin pretensión de afirmar la propia opción como segura e infalible; tal postura la dejamos para otros. En este sentido, D.-L. ofrecen con toda objetividad y honorabilidad, sin descalificaciones extemporáneas, las diferentes interpretaciones a que ha dado lugar este texto. El lector habrá de juzgar de su verosimilitud, incluida la interpretación ofrecida por los autores. No se puede pretender la seguridad y certeza que algunos intérpretes pretenden para sus opciones en casos de documentación textual tan deficiente como ésta.

Me atengo, pues, a interpretar esta sección como el colofón que describe la situación de sequía, uno de los avatares del ciclo baálico, del que son protagonistas los “glotones” por un lado y Baal por otro, como una especie de fórmula de lamento. Otros mitos menores daban sin duda la respuesta a esta situación acabada en tragedia (cf. KTU 1.13; 1.93...). El presente más que completar el mito canónico KTU 1.1-6 (p. 124, 132), traduce de otra manera uno de sus episodios claves: la muerte de Baal. Allí es Mot el contrincante, aquí los “devoradores”.

Aparte de esta discrepancia, ciertamente fundamental, mi acuerdo con el análisis léxico y prosódico de los autores es casi total.

KTU 1.24.- El análisis de este texto sigue los mismos parámetros que el anterior: su descubrimiento, género (mito-ritual, en favor del matrimonio empírico), origen (semítico-occidental) y características epigráficas. Aparece ya en este momento el sentido que debe darse a la línea de separación que aparece entre lin. 39 y 40, como signo de dos composiciones diferentes o de dos partes del mismo texto. Se señala el errático uso del signo separador, el peculiar formato de algunas letras, los restos de palimpsesto que se aprecian y la escritura en general desgarbada, propia quizá de un escrito de circunstancias, a *working copy*.

También en este caso se recogen y resumen las interpretaciones de 18 autores. Como conclusión sobre su género y sentido se afirma: “... Beschwörungsritual zur Gewährleistung einer glücklichen Geburt ...”; uno más, pues, de los textos mito-rituales, impropriamente llamados ‘paramitológicos’, relacionado más con el nacimiento que con la boda (p. 158).

La traducción, dispuesta colométricamente, ofrece las opciones interpretativas, tanto léxicas como prosódicas, que los autores desarrollan en el comentario lingüístico siguiente. De éstas vamos a resaltar algunas que nos parecen más susceptibles de disenso. Como de costumbre el tratamiento lingüístico es amplio, casi exhaustivo.

Para los autores resulta fundamental excluir toda relación de parentesco entre Nikkal y Ḥarḥab (?); éste es solo el “casamentero” (“Vermittler”), no el padre de la novia (p. 165). Por qué, en cuanto tal, sea objeto del canto, al mismo nivel que ésta, es lo que no se explica.

Lin. 3-5: la configuración prosódica de este dístico de versos largos (14/14) es prácticamente única en todo el texto según la esticometría ofrecida (sobre lin. 30-32 cf. más abajo). Ella lleva consigo una serie de opciones léxicas de no fácil aceptación. El valor “wild sein, rassen” para *tkḥ presenta un apoyo léxico más bien endeble (ac. *šegû* II), etimológicamente inaceptable si resulta válida la propuesta de Von Soden < heb. *mešuggā* (AHw 1208) y poco adecuada semánticamente, aunque no imposible: “volverse loco” (// *ḥbq [?]). En mi opinión en este ‘invitatorio’ introductorio se describe prolépticamente de hecho la hierogamia celeste entre el dios Luna y su resplandor (cf. lin. 38), que al declinar el sol se ‘desvela’, manifestando la unión de ambos. Así, un valor como “desvelar” o incluso “inflamarse, encenderse”, es decir “producir el resplandor” me resultan más adecuados y muestran un apoyo etimológico NWS más seguro, amén de satisfacer mejor la semántica de otros lugares en que aparece esta base. Hay que reconocer con todo que ninguna de las opciones resulta plenamente satisfactoria lingüísticamente.

Más objetable resulta la conformación del segundo verso, para la que los autores tienen que corregir su propia lectura (KTU 69): *d tld bt.trt.hr[xx]* por *d[t] tld b ttrt*, “die erstmals gebären wird” (yo ya la corregía en *MLC* 457), para lo que de nuevo se recurre a ac. *tašritu*, “Anfang” (*AHw*, 1340). Éste es a su vez el nombre del mes que comienza el año otoñal y que se dice *tišrî* en heb.-aram. > *tišrîn* en ár. Se podría aducir que se trata de una KW que no respeta la equivalencia fonética que supone el ug. ¿Pero por qué no se da el calco también aquí y por tanto se transcribe con /š/? Por otro lado, no consta una raíz ug. o sem.- /tr(r)/, ‘comenzar’ (y ‘comienzo’ se dice más bien /riš, rišyt/), sino que ésta es /šry/ en aram. (*DJPArAm* 566), ‘... to begin’ = Ar. /srw/, ‘high in rank’ (*AEL* 1353). De todas las maneras, existe en ug. una base /tr(r)/ de la que obviamente debería derivarse *ttrt*, nada clara en su semántica y a la que no se atribuye tal valor, ni incluso por D.-L. (p. 357; *DUL* 933). El valor ‘fecundidad’ formaría un buen paralelo con /yld/, pero el oscuro valor semántico de la base y su carácter de *hapax* hace muy dudosa cualquier interpretación. Consiguientemente, el valor “erstmal” no resulta garantizado.

Como tampoco me parece garantizada la reconstrucción *hr[h* que supone una nuevo *hapax* en el léxico ug. (/hry/, “erwählen”) y una morfología dudosa (imp. 3 p.f. en *-h* (cf. *UG* 428, 492). Los autores, por otra parte, prefieren el valor “leuchtend” para *snnt* (cf. *DUL* 764).

Lin. 8-9: se prefiere una interpretación explícitamente ‘sexual’ de *°n*, *yd*, *špt* y *bšr* (cf. así mismo lin. 22-23). De todos modos, la reconstrucción de lin. 8-13 resulta interesante, así como la lectura *tb^c* en lin. 14-15 (cf. *tl^{15c}* en KTU).

Lin. 16-39. El texto de la parte descriptivo-dialógica es claro y ofrece pocas variantes interpretativas. Solo un par de observaciones.

Lín. 25s.: llamar a *Yarhu* “yerno de Baal”, cuando no lo es ni lo quiere ser, parece fuera de toda lógica, a no ser que el interlocutor e intermediario presente su propuesta como un hecho. El par podría ser en este caso *htn* // *trh*, “hacer(se) yerno, emparentar(se)” (D) // “desposar”, en vez de *n^cmn* // *htn*, no especialmente relevante; aunque es cierto que la primera opción tiene en su favor el paralelismo enfático *l* // *l*. Se evita así también la distinción entre dos /htn/ que no sería necesaria (p. 214).

Lin. 29-31: tanto la construcción de la frase (“por la hija de su padre sea el león excitado”) como el atributivo “león” resultan un tanto forzados: suplencia del functor ‘por’, redundancia de la designación “hija de su padre”, la mentada inusitada atribución ‘león’, dicha en este caso del “Brautbewerber”, es decir *Yarhu* (se esperaría más bien ‘toro’, su animal emblemático). En cambio “entrar en // llevar a la casa de su padre (de la novia)”, es una conocida expresión ugarítica por ‘contraer matrimonio’ (cf. KTU 1.14 IV 40-42). Por otra parte, al adelantarse el predicado se desequilibra la cláusula de introducción de discurso, mezclándola con éste en el mismo hemistiquio (“respondió así: ‘con Nikkal sea mi boda’”), generando a su vez un estico suelto de ejecución. Creo que una distribución en dos esticos resulta más convincente.

Las opciones léxicas y morfosintácticas adoptadas son perfectamente aceptables (*ahr*, *ytrh*, *ar*). La persuasión de acierto, con todo, es muy difícil de hacer valer. Queda únicamente por señalar de nuevo que la exigencia de dos hemistiquios sueltos en lin. 37-39 es poco recomendable esticométricamente. En general se aprecia una cierta rigidez en la aplicación de la esticometría, siguiendo la antigua y conocida teoría de Loretz sobre *Konsonantenzählung*²⁰, lo que fuerza la estructura “poética” del texto en su conjunto.

Lin. 40-50: estas líneas son interpretadas acertadamente como un himno a las Kotharat, pero queda por explicar, con todo, qué sea la “Zisterne der Ölbäume des Llay”. Lo que resulta más difícil de asumir es que cuatro de esas diosas vayan a ser la dote de la boda. La interpretación que ve aquí la designación de la ‘siete’ Kotharat, continúa pareciéndome la más simple y homogénea²¹. Desde luego, la justificación léxica

20. Cf. O. Loretz, “Die Analyse der ug. und hb. Poesie mittels Stichometrie und Konsonantenzählung”, *UF* 7, 1975, 265-269.

21. Véase últimamente J. Pasquali, “Eblaita ^dgú-ša-ra-tum = ugarítico *kttr*”, *NABU* 2006, n° 64.

es impecable. Esta es la tragedia de la filología ug., que todo es posible. (De paso: mi ‘hipotética’ propuesta de lectura de KTU 1.111:20-21 (p. 205, n. 110; 213, n. 160) hace tiempo que fue abandonada; cf. *CR*, p. 202. Por otro lado, la mención de *trht* la tenemos al parecer en KTU 1.111:20 (cf. p. 205/214).

Como es el caso en los comentarios clásicos, en éste la información histórico-religiosa es notable, así como copiosa la información léxica y hermenéutica. Resulta sugerente la caracterización del género y su Sitz: “Der Mythos über die Schwängerung der Nikkal-und-Ib durch Yariḥ und die nachfolgende rechtmässige Heirat der beiden wurde wahrscheinlich bei der Hochzeit vorgetragen und diente dem Zweck, die Fruchtbarkeit der Ehe zu beschwören” (p. 212). No estoy seguro, de todos modos, que se deba suponer tal preñez consentida de Nikkal a partir de los datos textuales; resultaría además un mal ejemplo social En mi opinión en lin. 3-15 se trata de una ‘prolación’ hímica que la narración-descripción siguiente concretiza. Por otra parte, en este caso el carácter de texto para-mitológico o mito-ritual no resulta claro (de hecho Pardee no lo cuenta entre tales textos): no acaba por ningún ritual que ejecutar, a no ser que se cuente como tal la entonación del himno final. Pero suponiéndose que todo el texto se recita, como era el caso de aquéllos, éste tiene el carácter más claro de un *hieròs lógos* de la ceremonia de boda, que sería el auténtico elemento ritual aquí mitologizado y verbalizado.

KTU 1.96.- Recuerdo todavía con nitidez el congreso de Manchester durante el que, consciente y nervioso por la osadía de mi interpretación de este texto, entregué el original español de la misma al Prof. De Moor, el reconocido ugaritólogo del momento, a la espera de su fundada opinión. Al día siguiente me comentó: “you are right!”. Desde entonces (1992) (las interpretaciones divergentes aducidas son todas anteriores; cf. pp. 230-233). Por su parte, D.-L. vuelven a la de Virolleaud-Astour. La interpretación del texto como un conjuro contra el mal de ojo se ha ido abriendo camino entre los ugaritólogos (Smith, Ford, Wyatt, Pardee ...). Mi discrepancia, pues, con los autores es en este caso total, tanto por lo que se refiere al sentido general del texto como por lo que hace a la mayoría de las opciones léxicas adoptadas. Si se trata, como parece, de un ‘ejercicio escolar’, el aprendiz de escriba enredó de mala manera al mundo de los ugaritólogos.

Huelga, pues, insistir en las divergencias; véanse los principales estudios posteriores del texto, citados por D.L. Sólo algunas sumarias observaciones.

Se parte de una corrección escrital y gramatical (*ˁnn/ˁnt*) que se persigue con lógica a lo largo del texto, en el marco de su interpretación como un ritual/relato de “Sparagmos y Omophagia”²². Entre las demás opiniones recogidas, la que lo toma como un conjuro de mal de ojo es la más actual. Todas las demás son incluso venerables intuiciones abandonadas por sus propios autores (p.e. Wyatt). El apoyo que un texto de Mari pueda ofrecer a ese respecto (p. 256) me parece muy inferior al paralelismo formal que este texto presenta con otros sumerios del mismo género estudiados por Thomsen y aducidos por mí en el artículo citado. Por cierto, la víctima del caso, Baal, no es mencionada en todo el texto; oculto bajo la denominación de “hermano” de una diosa *ˁAnat* reconstruida. “Zusammenfassend ist festzuhalten, dass einen Mythos über die Beziehungen zwischen dem Wettergott Baal und *ˁAnat* wiedergibt. Dieses überliefert archaische Verhältnisse einer Järgergesellschaft, die durch *Sparagmos* und *Omophagie* eine rituelle Vereinigung mit dem Göttlichen anstrebte” (p. 356). Tal interpretación se basa en opciones todas ellas legítimas: errores escribales, formas verbales finitas, valores semánticos, etc. En consonancia con la misma, se alude a la relación temática de este texto con KTU 1.12.

KTU 1.100.- Se trata de un texto, perfectamente conservado, que se inscribe dentro de una serie de ‘conjuros’ dirigidos contra las serpientes (KTU 1.82, 1.107, 1.175⁷ y el descubierto recientemente RS

22. Cf. también B. Margalit, “KTU 1.92 (Obv.): A Ugaritic Theophagy”, *AuOr* 7, 1989, 67-80.

92.2014). KTU 1.00 supera a todos los otros en extensión y claridad de estructura y funcionalidad. Su final (lin. 63-75) especifica tal funcionalidad con precisión: aportar la curación contra la ponzoña de la serpientes e instaurar (una nueva) divinidad protectora contra su mordedura a través de un emparejamiento con el dios Horón, el titular clásico de tal patrocinio. Se presenta así como uno de los textos llamados ‘paramitológicos’ o mito-rituales de los que el modelo típico resulta ser KTU 1.114, del que luego hablaremos.

Las versiones muestran una básica coincidencia, de manera que sólo nos detendremos en algunos elementos ambiguos del punto de vista semántico. Como de costumbre, el tratamiento que otorgan D.-L. al texto a lo largo de 130 páginas resulta exhaustivo en todos los aspectos.

Una detenida exposición de las diferentes teorías sobre el sentido global del texto (ritual mítico, conjuro, hierogamia, magia terapéutica; sobre las diferentes denominaciones o intentos de clasificación cf. p. 283, 99), pone de relieve la dificultad de una adecuada categorización de este texto, a comenzar por la versión de la lin. 1, que define los protagonistas de la trama mítica. Los autores se inclinan por la versión “Die Mutter von männlichem Zuchttier (und) weiblichem Zuchttier”, no por que ella sea una divinidad denominada *phlt*, “yegua”, y por la relación/presencia de esta figura como protagonista en el relato del viaje mítico posterior, su meta y desenlace. Pero en última estancia la diferencia no es tanta: esta innominada *um*, como “madre” de équidos de cría caballar, ha de ser una *phlt*, y como su ‘hija’, (de la diosa ‘Sol’), divina ella misma; es decir, estamos ante una divinidad secundaria, en pleno mito teogónico del que el ciclo baálico nada sabe. Por lo tanto, el ‘fantasma’ de la “Pferdegöttin” sigue cabalgando (pp. 329ss). Si nos quedamos con una *um* puramente animal, que habla y se dirige a la diosa Sol, ya no tenemos un relato mítico sino una fábula.

En el análisis de la ortografía peculiar de este texto se resalta el problema que presenta el NL *lrgt* y la estructura de lin. 73-74. En cuanto a la primera cuestión, después de una larga exposición de las diversas opiniones, los autores optan por relacionar el topónimo con ebl. (*L*)*arugatu*, renunciando a la corrección por *ugrt*. En cuanto a la segunda, proponen una triple corrección en lin. 73 (<*nḥšm*> *tn km* [*nḥšm*] <*mhry*>).

El módulo lin. 2-7, que se repite doce veces, con las alternativas de diferentes divinidades y sus lugares de culto, D.-L. lo organizan en una súplica (lin. 2-6a) y una reacción negativa por parte de la divinidad a la que se supone ha recurrido la diosa Sol (lin. 6b-7), escuchando la súplica de su hija. Se pide la autenticación del conjuro, su fórmula válida que permita al conjurador actuar con eficacia.

La insistencia en distinguir entre “recitación de conjuro” y “conjuro”, como valores de *mnt*, me parece excesiva (se trata de implicaciones semánticas) y resulta contradicha por su propia versión de lin. 70s. (“das Haus der Beschwörung”). Ni queda claro qué relación morfosintáctica une *mnt* con *nḥš* (ni cómo se justifica la epiexégesis “betriff den ...”), si entre esos lexemas no media determinación alguna (p. 320). Otorgar a una frase nominal esa función no parece legítimo: la recitación (suj.) ‘no es’ la mordedura (pred.), ni la frase nominal posee ese valor gramatical; se esperaría una especificación del tipo: “mi recitación (que es), la recitación del conjuro de la la mordedura ...” (UG 854). Para que haya una aclaración (p. 322) debe haber una correlación funcional (el ‘betriff’ está apuntado a una de especificación: ‘recitación de’).

A continuación D.-L. suponen que es la divinidad solicitada la que interviene en contra, como callada respuesta, comportándose “freundlich” con las serpientes (p. 327). Para ello analizan *yṯq* < /wṯq/, “stärken” < ar. *waṯiqa*. En todo caso se debería analizar como forma D, no G, si uno se quiere fiar de la morfo-semántica árabe. El uso etiópico apunta más bien hacia ‘hacer firme, rígido’, dicho del arco. En todo caso los matices semánticos son múltiples y la elección dependerá del sentido general que se de a la ‘reacción’. Yo prefiero entender que la divinidad solicitada se desentiende o muestra impotente en oposición a Horón, pues no es de su ‘competencia’ (no olvidar que estamos en el campo de la magia, una fuerza que está más allá del poder de los dioses y que por tanto el ‘conjurador’ hace lo que puede). Sobre todo, resulta poco

probable que los dioses “se preparen una silla y se sienten”, lo que sería admisible en el caso de aquél: a la espera de los resultados de su intervención provisional... “Dejar rígidas a las serpientes” (mejor que ‘atarlas’, también posible) se ve que era una técnica accesible a la magia más simple (cf. Ex 4:2ss).

La semántica propuesta para *mšd*, “die Steppe” (p. 339s), es posible, pero una determinación toponímica concreta, mítica o empírica, sería más acorde con las otras ‘residencias’ (pero cf. ‘cielos’ para Salim). En éste como en muchos otros casos es muy difícil preferir una entre las diversas opciones semánticas, no demostrables; (p.e. a propósito de *qdm* (lin. 62)), o las referentes a la disposición esticométrica. La doble haplografía/dittografía que D.-L. suponen en lin. 73 parece excesiva. Por otro lado, me sorprende gratamente la versión que D.-L. dan de *rbt/trrt*, “gross / mächtig”, dicho de la ciudad *aršh*, como en la Leyenda de Kirta se dice de Udum. Se trata de la propuesta que yo hice y argumenté hace años (1998)²³ en contra de otras más comunes de ‘pequeña’, ‘bien regada’, y que no ha logrado aceptación en la últimas versiones de tal Leyenda [Parker/Smith, Wyatt, Pardee ...].

La sección última constituye la clave para la determinación del género, función y sentido de este texto. Y aquí las dificultades son numerosas, como se refleja en la diversidad de las opiniones sobre la identificación del agente femenino (*um*, *phlt*). La interpretación que D.-L. dan a las lin. 64-67 resulta sensata y objetiva, salvados los matices semánticos (cf. la versión un tanto alucinante de Belmonte en *AuOr* 11, 1993, 114ss).

Las líneas últimas, en cambio, no son peculiarmente difíciles del punto de vista léxico y gramatical, pero imprecisas en cuanto a la implicación de los sujetos. De ahí la interpretación de lín. 70-71, que resulta peculiar. El sintagma *b^cdh*, que muchos autores entienden referido a la interlocutora femenina del dios (“detrás de ella”), no queda claro a quien D.-L. lo entienden referido. Aparte de eso, lin. 71-79 no ofrecen dificultad léxica especial, con excepción, según D.-L., de *sgrt*, ‘vielräumig’, y *tl̄t*, ‘Kupper’ como material de construcción-ornamentación. Por su parte los autores quitan a los términos *mhr* e *itnn* toda connotación nupcial. No se trataría de una hierogamia, sino de un toma y daca: Horón entrega las serpientes en contrapartida de ‘su’ entrega personal a él. ¿De quien?: la suplicante: ¿Para qué?: para obtener poder de conjuro (p. 376).

Se trata, pues, en este texto de un relato mito-mágico que posibilita al conjurador su capacidad de conjuro como imitación de un modelo divino (379): fórmula y procedimiento. En lin. 61-76 se explicita el elemento magico-ritual con finalidad médica: la curación de la mordedura venosa de las serpientes “ist in Rahmen dieser magischen Medizin allein durch die Rezitation einer Beschwörung durch einen göttlich legitimierten Beschwörungspriester und/oder durch die Anwendung von Heilpflanzen möglich” (p. 381). Se excluye, por tanto, toda relación con un ritual de Hierogamia. En este sentido, no obstante, la argumentación aducida en p. 388 contra el obvio sentido de *mhr* y *itnn*, que evidentemente se han de entregar al padre de la novia, según el uso normal, me parece que no es tan decisiva ni concluyente como para anular toda referencia a tal rito. Este entraría aquí como arquetipo literario sin necesidad de suponer su actualización cúllica. La entrega de la *um* “suplicante” (Bittstellerin) a Horón significaría la entrada en el harén de esta diosa, su íntima relación con él y de ahí su fuerza y la de su conjuro, transmitido al conjurador. La identificación de la *um* queda al final como el gran punto pendiente: se acaba reconociendo en ella una “Schlangengöttin” / “Herrin der Schlangen” (p. 391) del tipo *qedešet*, acaso Ushhara²⁴. Pero no se puede determinar con seguridad con qué divinidad de las conocidas se identifica. De todos modos, sea

23. Cf. G. del Olmo Lete, “Notes on Semitic Lexicography (I). The proto-Semitic Cluster /tr(r:w:y)/ and Ug. trry/t”, *AuOr* 16, 1998, 187-192.

24. Cf. G. del Olmo Lete, “Typologie et syntaxe des rituels ugaritiques”, en A.-M. Blondeau. Kr. Schipper, eds., *Essais sur le rituel, Colloque du centenaire ... I* (Bibliothèque de l’École des Hautes Études. Sciences religieuses, 92), Louvain/Paris 1988, p. 58, n. 33.

cual sea ésta, el dato apunta en la dirección de que se trata de la ‘paredra’ de Horón en esta función, y por tanto la presencia de una referencia hierogámica no se puede excluir.

KTU 1.114:- Finalmente, en la interpretación de este texto mito-mágico con finalidad/funcionalidad médica también, la coincidencia con la opinión de los autores es casi total, salvada la divergencia en el matiz semántico de algunos lexemas.

Tenemos de nuevo un “palimpsesto” con varias faltas ortográficas, lo que invita a un cuidado tratamiento de la colometría por lo que a substitución o eliminación de elementos ajenos al texto se refiere, un aspecto en el que los autores ponen gran interés. Es una operación que no siempre ni fácilmente alcanzará el asentimiento de todos los colegas, a comenzar por la lin. 1 /<dbḥ>/, donde D.-L. se apartan prácticamente de todos. No acaba de convencer tampoco en este caso, p. e., su predilección por el ‘díptico’, que deja en consecuencia una serie de esticos sueltos en vez de integrarlos en un tríptico de paralelismo sintético o de prolongación (lin. 2, 9, 15?, 18) a imagen de lin. 19-21. El monostico, en cambio, está plenamente justificado en caso de fórmulas de introducción de discurso directo (lin. 11, 14). De todas las maneras, la discrepancia en la esticometría será ineludible entre los autores.

Entre las peculiaridades lexicográficas ofrecidas destacamos:

Lín. 1.- *mšd*, “Verköstigung” < /šyd/, “verpflegen, verköstigen”, en base a ac. *šadû*, ‘als Verpflegung erhalten’, *šidītu*, *šudû*, “Reiseproviant”, excluyendo su relación con su homónimo-homógrafo por ‘caza, cazar’ (p. 419). Yo creo que se trata de la misma base original, con diferenciación por simple ‘shift’ semántico. Ese doble matiz (‘cazar’ / ‘ponerse en camino’ / ‘procurar un *viaticum*’. cf. esp. ‘vianda’) se aprecia también en ug. y en concreto en este mismo texto, donde de las diosas que marchan en búsqueda del remedio para el dios ebrio se dice que *tšdn*. Cabe decir lo mismo de las variantes semánticas ‘sacrificio’ y ‘banquete’ respecto a /dbḥ/ (p. 419). Por otro lado, que el dios supremo ofrezca a sus huéspedes animales de caza y no domésticos como ‘vianda’ de consumo viene quizá impuesto por su carácter de dios de la naturaleza, que no necesita mantener ‘rebaños’, y de la peculiar relación de las bestias salvajes con rituales de fertilidad (cf. la bendición de Esaú/Jacob en Gen. 27:3 (*wšwdh ly šydh... b^cbwr tbrkk*)). (cf. la imagen del cazador de aves en KTU 1.24:37ss).

Lín. 12.- *pn* es más bien partícula subordinativa, no de introducción de discurso directo; en este caso se esperaría una subordinativa prohibitiva (cf. *DUL* 674; heb. *pn*, *HALOT* 936). Al parecer D.-L. renuncian a la corrección /hn/, propuesta en 1981²⁵.

Lín. 14-15.- La lectura propuesta por D.-L. *w.l ašk[r]*, “und zwar wahrlich voll-trunken”, resulta epigráficamente muy dudosa; una colación personal en el Museo del Louvre (23-III-2007) y su correspondiente foto digital tomada por mí desde distintos ángulos de luz, más bien la excluiría a favor de *k rašk[...* Además, redaccionalmente supone un cierto contrasentido declarar al dios El “borracho” (*aškr*) al sentarse a la mesa y cuando todavía no ha comenzado a trasegar vino (lin. 16). Morfológicamente este tipo de adjetivos elativos son raros en ug. (*UG* 265).

Lín. 29.- La lectura *ḥš^crk lb* por *š^cr klb* (1998) tiene, en mi opinión, poca verosimilitud (cf. TPM 20).

Son interesantes las reflexiones sobre el *mrzḥ* como “königlicher Ahnenkult”, con su consumición de vino²⁶: “Von diesem kultischen Hintergrund her wird deutlich, dass das *marziḥu* des Königs von Ugarit als ein Abbild de himmlischen *marziḥu* Els verstanden wurde” (p. 488), relacionando este texto con KTU 1.17 I 30-32 (*aqht*) y 1.20-22 (*rpum*). El modelo mito-cúltico tiene efecto curativo y sirve para orquestar un conjuro medicinal, lo que da sentido al relato y le hace pertenecer al género de magia-médica con

25. Cf. M. Dietrich, O. Loretz, “Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I)”, *UF* 13, 1981, 94.

26. A este propósito cf. D.E. Armstrong, *Alcohol and Altered States in Ancestors Veneration Rituals of Zhou Dynasty China and Iron Age Palestine. A New Approach to Ancestors Rituals*, Lewinston NY 1998 Analiza con detención KTU 1.114); véase su reseña por G. del Olmo Lete en *AuOr* 20, 2003, 263-266.

fundamento mitológico. Los paralelos mesopotámicos, explícitos y extensos, lo avalan. A este propósito se establece una descripción del banquete en los textos ugaríticos y la terminología de su campo semántico (pp. 504-513). En éste, como en textos anteriores, se aprecia una cierta excesiva confianza en la semántica académica, no siempre con respeto de la estrictas leyes fonológicas.

El libro es espléndido: la biblio

grafía es analizada y desmenuzada, de donde resulta una información completa; el análisis lingüístico y prosódico es exhaustivo; los paralelos, abundantes. La valoración, por tanto, es ampliamente positiva, salvados los inevitables disensos interpretativos de algunos lexemas y enfoques hermenéuticos. Se recomienda por sí mismo como una enciclopedia del género mito-mágico(-ritual), por el que dar las gracias y felicitar a los autores²⁷

27. A lo largo del comentario D.-L. citan generosamente las opiniones de los demás, siempre que el detalle semántico lo merezca, sin preocuparse de rebatirlas una por una. Simplemente favoreciendo y apuntalando la propia opción. Un modelo de tratamiento, sin adjetivación más o menos personal. A lo más que se llega es a declarar que algunas opciones no parecen fundadas o carecen en su opinión de base firme. Un comportamiento modélico y generoso.