

La ambivalencia de lo divino en Ugarit
A propósito de un estudio reciente sobre KTU 1.23*

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona/IPOA

El texto KTU 1.23 ha sido objeto de múltiples análisis, como se recoge en el nuevo estudio de M. Smith¹ (M.S.) No obstante, ese mismo estudio demuestra que uno nuevo siempre es posible y seguramente enriquecedor, si se basa en el descubrimiento y aplicación de un nuevo modelo interpretativo que quizá pasó desapercibido en estudios anteriores, basados sobre todo en el análisis filológico del texto y de sus componentes lingüísticos. Esta perspectiva filológica es irremediamente la primera que se impone, pero resulta de por sí insatisfactoria si no aboca al descubrimiento del modelo hermenéutico que preside la composición del texto y que en cuanto tal la precede. Tal modelo, una vez conseguido y contrastado, obligará a una revisión a fondo y a un refinamiento de los datos filológicos previos y provisionales que a ciegas buceaban –nunca mejor dicho– en el sentido del texto como en un pozo de aguas oscuras. Tales datos resultaban fugaces fognazos que solo alumbraban reducidas secciones del texto. El mero análisis filológico de un texto antiguo (sobre todo de lenguas sin hablantes, ampliamente indefinidas en su semántica y desprovistas de contextos suficientes, como el ugarítico) se apoya en una metodología etimologizante enormemente arriesgada por su propia indefinición, falta de precisos contextos próximos y remotos que aseguren el valor semántico de los lexemas dentro de la enorme fluctuación a que, debido al deslizamiento semántico (“semantic shift”) por metonimia y metáfora, puede haber estado sometido. No se olvide a ese propósito el *dictum* de J. Barr: “una palabra significa lo que significa en su lengua, no lo que significa en otra”². Es decir, también la lexicografía/semántica constituye un sistema cerrado y peculiar en el que encuentran su ubicación los diversos lexemas, ubicación definida básicamente por una red de oposiciones sémicas. La etimología sólo abre una perspectiva tanto a nivel de paradigma (evolución histórico-diacrónica) como de sintagma (comparación sincrónica) de las lenguas. Pero sometida a los mentados procesos y cambios semánticos por metonimia en sus varias formas, metaforización lexicalizada e incluso gramaticalización, libres e incondicionados por naturaleza, la designación concreta resulta impredecible en cada lengua.

* M.S. Smith, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions of Opposition, Intersection, and Domination (= RMFGG)* (SBL Resources for Biblical Studies, 51), Atlanta GE 2006, Society of Biblical Literature, pp. 201 – ISBN 13:078-1-58983-203-5

1. Cf. *RMFGG*, pp. 8-16.

2. Cf. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, p. 292. Véase a ese respecto G. del Olmo Lete, *Questions de linguistique sémitique. ...* (Antiquités Sémitiques, 5), Paris 2003, pp 142-147.

Sólo la consecución de un modelo hermenéutico válido, logrado a través de su verificación en el contexto más amplio posible y su consiguiente intertextualidad semántica y sobre todo ideológica de base, es lo que permitirá hacerse con el ‘sentido’ del texto y el valor preciso que los diversos lexemas adquieren dentro del mismo. Y este es para mí el principal valor del estudio de M. Smith y lo que lo justifica sobradamente³. Coincido con él plenamente en el procedimiento hermenéutico que la comprensión de este tipo de textos exige. Pero antes de incidir más en concreto sobre este punto, permítaseme prestar atención a otros aspectos más comunes en este tipo de análisis textual.

En la parte segunda de la obra (“Commentary”) y distinguiendo la sección ritual recitativa (lin. 1-29) y la narrativa (lin. 30-76), como el mismo texto presenta en una clara estructura de superficie, el autor nos ofrece un clásico análisis filológico-lingüístico del mismo con discusión de las varias opiniones que se han vertido en los diversos intentos de interpretación. Su multiplicidad deja claro, ya de entrada, que un tal análisis resulta ambiguo por naturaleza y no ofrece un criterio válido para preferir una opción a otra, poseyendo casi todas su propia verosimilitud semántica. Para salir de tal ambigüedad sólo es válido el recurso a un modelo hermenéutico que cree una entropía textual, es decir, un horizonte de ‘significación’ que oriente las diferentes opciones léxicas en un ‘sentido’ homogéneo, el definitivo sentido del texto. El hecho de trabajar con mera lexicografía etimologizante de contexto gramatical inmediato está abocado al fracaso o al mero acierto por casualidad. Es un postura ‘desorientada’, aunque parezca la más neutral y objetiva.

M.S. cumple su cometido en este campo con una calculada mezcla de compleción y sobriedad: ningún autor u opinión relevante son omitidos, a la vez que un sabio reagrupamiento temático evita innecesarias repeticiones. Estas páginas resultan así una óptima introducción a la historia de la interpretación textual, que se esbozó de modo más bien sumario, como historia de los diversos enfoques temáticos y globales, en la primera parte (pp. 8-16). Cabe destacar todavía dos notas más en esta exposición de opiniones: el absoluto respeto con que son tratadas todas ellas y sus autores, aunque no se compartan, y la enorme magnanimidad que M.S. despliega, resaltando los aspectos positivos y aceptables de las mismas, aun en el caso de ser rechazadas. Un modelo, en fin, de confrontación académica que sabe valorar el esfuerzo de los predecesores, aunque no se comparta el resultado.

Por mi parte, aunque estoy de acuerdo con la mayor parte de sus propuestas, hay algunos puntos, y no insignificantes, en los que todavía me parece preferible mantener una opinión distinta,

Respecto al pretendido valor semántico de /qr’⁴, ‘invitar’ (#/ṣḥ/), frente a ‘invocar’ / ‘cantar’ /#/šyr/) (p. 31ss.), se ha de tener en cuenta que el primer valor supone como sujeto una divinidad o personaje superior, como el mismo autor explicita (“In these myths, a divine figure ...”), mientras que en el segundo

3. No es pues de extrañar que críticos no avezados a este tipo de planteamiento metodológico encuentren que esta obra nada aporte de nuevo y suponga de hecho un paso atrás en la comprensión del texto. El desconocimiento u olvido de estas premisas metodológicas ha permitido, por ejemplo, a D. Pardee ‘perpetrar’ una reseña totalmente negativa (injusta en mi opinión y en la de otros varios colegas americanos) de la obra de M.S. El autor se limita, eso sí con la consabida redacción difusa, a rechazar algunos valores léxicos y ciertas referencias interpretativas marginales contrarias a las propuestas en su edición-análisis del texto, por cuya infravaloración se siente “offended”. Del modelo hermenéutico que M.S. propone como revelador del sentido del texto no se habla para nada, salvo una pasajera referencia a los binomios vida/muerte, *éros/thánatos*, a los que nos se otorga significación alguna (cf. *RBL* 03/2007). Se confirma así la sospecha de que el esforzado epigrafista resulta incompetente en cuestión de crítica textual y literaria. Habría de ser catalogado en el número de los “scholars” a los que “the overall understanding of 1.23 has eluded”, en frase del propio M.S. (p. xiii). Aún así, yo no hablaría de una ‘monumental’ incompetencia del ‘obtusos’ epigrafista (los adjetivos pertenecen a la panoplia calificadora del mentado crítico) para entender un estudio de esta naturaleza. Se trata simplemente de un planteamiento hermenéutico que se considera irrelevante. Al contrario de lo que Pardee augura “I must express my hope that the view evident here of what constitutes an ‘in-depth study,’ the style of exegesis, and the result *are seen* (el subrayado corrector es mío) as models for the next generation of interpretations”.

4. A partir del sema básico de /qr’/: “gritar, llamar” se derivan dos líneas semánticas, de acuerdo con la diferencia de sujetos mentada: /llamar > convocar > invitar/ y /llamar > invocar > celebrar/cantar/.

se trata de un personaje humano, como en este caso, si la suposición es acertada (“it may be inferred that a human party proffers the invitation ...”). Normalmente a los dioses no se les ‘invita’ al sacrificio; se les ofrece sin más, como cosa debida. Por otra parte, frente a la dificultad que implica el individuar en este caso al sujeto humano para un valor ‘invitar’, para el valor ‘invocar’ la primera persona puede remitir a un valor genérico de ‘yo’ corporativo/cultural, como lo hallamos en la forma plural. Es así el valor que mejor se adecua también a KTU 1.161:1ss; mejor que ‘invitar’. De todas las maneras, estos análisis semánticos no se pueden urgir ni imponer rígidamente y en este caso se ha de reconocer la coherencia interna que presenta la versión de M.S., teniendo en cuenta sobre todo la correlación (*inclusio* la llamaría yo) que se da, y que él resalta acertadamente, entre esta sección (lin. 1-7) y la final (lin. 68-76) (p. 33). En un intento de compaginar ambas perspectivas, yo interpretaría lin. 1 (*iqra*) como invocación, la primera obligada actitud para dirigirse a la divinidad, y vería la auténtica ‘invitación’ en lin. 6 (*lhm*, “comed...”).

En cuanto al valor “goodly” atribuido a *n^cm(m)*, de acuerdo con el fino análisis léxico de M.S. (cf. p. xiv, 33s), yo lo traduciría en español por ‘de buena planta, de buen porte’, ‘apuesto’.

El valor ‘dunas’ para *špm* tiene la ventaja de mantener la coherencia semántica con *mabr*, en un paralelismo o conexión sintagmática que soporta la continuidad entre ‘estepa’ y ‘desierto’ en el plano literario (no se ve por qué, si se trata deidades negativas, se ha de privar a *mabr* de su valor fuerte en el campo de la semántica ecológica), mientras la secuencia asindética “in the outback, on the heights” resulta literaria (como par, desconocido) y sintácticamente (suplencia de functor preposicional) menos adecuada, amén de disponer de una justificación etimológica más débil. Por otra parte el predicado *ym l-* no posee normalmente valor locativo y en este caso la atribución depende en gran medida de la interpretación dada a *špm* en la línea siguiente. Por otro lado, de rememorar aquí su filiación, ésta habría de referirse a su padre El, y en ningún caso parece que *špm* se acomode a tal propósito. De todos modos, se trata de un texto en cuya interpretación no vale la pena insistir.

Así mismo, sobre el valor de *qrt* en este contexto sólo cabe especular, si no se acepta el normal sentido *qrt*, “ciudad”, poco probable en él. Estimo que el valor “offering” resulta aceptable, sino fuera por su carácter de *hapax*, en un concepto tan usual que permitiría un fácil empleo paralelístico literario, si no ritual. Estamos ante un caso claro de interpretación etimologizante sin suficiente apoyo contextual.

En este momento yo propondría con preferencia el valor “pan” para *lhm*, habida cuenta del paralelo (*//yn*), del contexto de fertilidad agraria y de la repetición del par en lin.71ss, dentro de dicho contexto (*mdr^c*, “sembrado”)

La interpretación de la sección lin. 8-11 referida a Mot (pp. 40ss) estimo que es la correcta (preferible en todo caso a la que interpreta *mt* como ‘hombre, marido’ y que ve en ella una referencia al dios El) y su mejor paralelo temático lo tenemos en KTU 1.6 II 30-37 (p. 47, 159). A través de ambos pasajes queda claro el sentido estacional de fertilidad de nuestro texto.

El resto de las secciones rituales me resulta también plenamente aceptable, fuera de pequeñas diferencias de interpretación de algunos lexemas, que en todo caso debe permanecer más o menos probable, dado lo deficiente del contexto, en concreto lin. 25 (*špš mšprt dlthm*) (cf. p. 66s).

En relación con la segunda parte del texto, la narrativa, la interpretación de *mš^cltm* como ‘servers’, aceptable del punto de vista morfológico, no deja transparentar con claridad el pretendido carácter divino de las dos mujeres (p. 75, 89-91, 160), “engaged in domestic activity” (p. 77). En todo caso las especulaciones desplegadas para dilucidar la personalidad divina de las mismas (pp. 89-91) resultan poco convincentes y más aún innecesarias. Tanto aquí como en KTU 1.12 se trataría de divinidades menores (“siervas”; aquí “pinches de cocina”), que dan a luz de modo completamente humano (cf. KTU 1.12 I

15ss)⁵. Su interpretación incluso como tales no escapa al frecuente acceso de los dioses a la mujer, reconocido en todo el mundo antiguo (o de diosas que pretenden al hombre; cf. Anat-Aqhat).

Por lo demás el valor sexual de *yd* es muy probable en este contexto, no así en relación con *h̄t* y *m̄t*, en mi opinión. En este caso el valor erótico-sexual puede verse como inherente a la acción simbólica en su conjunto, no a sus elementos descriptivos.

Pero el elemento más significativo que M.S. desarrolla en esta sección, aunque otros lo habían ya propuesto, es la distinción de los dos partos: de *Šaḥaru/Šalimu* por un lado, los hijos estelares de El, deidades benéficas, encomendados a *Šapšu* y las estrellas⁶, y los dioses *n^cmm agzrym*⁷, enviados al desierto, deidades malélicas o dañinas (cf. en especial pp. 68-69, 105-109; también p. xiv; 13s)⁸. Se ha de reconocer que el planteamiento defendido es plenamente coherente. Pero a pesar de la falta de línea separadora, que inequívocamente señalaría la rúbrica como tal y que permitiría entender sin ambages el formulario de nacimiento repetido siete veces, dos expresas y cinco aludidas en la rúbrica (“volverá a recitarse hasta cinco veces más”)⁹, creo que puede entenderse así¹⁰. No se ve, por otro lado, por qué en el segundo parto se habrían de contar los meses y no en el primero. Y parece *a priori* poco probable que el mitema ritual se dedique a los dioses negativos e innominados, mientras los benéficos y estelares que tienen su lugar en el panteón, queden en segundo plano.

5. La versión de *tbrkk* (1.12 I 26) por “may (the gods) bless you!” (p. 61, 98) rompe el contexto descriptivo del parto, su construcción sindética (la traducción omite el *w-* copulativo que sigue) y deshace la estructura prosódica del trístico extendido, creando un bicolor un tanto artificial. Creo que es preferible ver aquí una forma verbal denominativo-factitiva de */brk/*, “rodilla”.

6. No me parece probado ni aceptable el valor de “sacrificio” para *db* (p. 99s). Es el complemento o contexto los que especifican su valor genérico de “poner, disponer” en el sentido alimenticio o sacrificial. La correlación con lin. 65 hace suponer aquí un valor locativo. Pero no se trata de ‘cuerpos’ celestes, sino de avatares del propio cielo donde ellos moran (cf. KTU 1.100:52; como *Nikkalu* es un avatar de *Yarḫu*, su ‘resplandor; cf. 1.24:38). Por tanto su identificación con *‘Attaru* debe abandonarse, identificación que yo mismo acepté en su momento; por lo demás, esta deidad pertenece por su posición en el firmamento al círculo de *Yarḫu* (cf. KTU 1.111:19³). Su peculiar naturaleza como avatar celeste las hace a ambas típicas deidades del desierto, donde aquél se experimenta con especial vigor. El carácter estelar de *Šapšu*, *Yarḫu*, *‘Attaru*, *Rašpu* (cf. KTU 1.78:3) es claro; en otros casos es más difícil de precisar. Quizá en KTU 1.13 tenemos esa caracterización en el caso de Anat (emparejada/identificada por lo demás con *‘Attartu*) y la morada cósmica de El lo suponga para este dios.

7. Por otra parte, que estos sean un par, como otros muchos en el universo mitológico ugarítico, y cuál en concreto, o una sola personalidad divina desdoblada, es un problema que su identificación con *Šaḥaru-Šalimu* suprime (p. 109)

8. El tema de “piedras y árboles” (“rocks and bush”: *labnm w̄l̄šm*) tiene posiblemente mayor implicación que ser “a further specification of the outback (*m̄dbr*)” (p. 118). ¿Tiene que ver con la expresión *rgm ʿš w̄l̄št abn* (KTU 1.3 III 22-23)? Forma parte probablemente del discurso de la fertilidad. Véase a este respecto C. López Ruiz, “El dicho del árbol y la piedra. Sabiduría ancestral y árboles sagrados en Grecia arcaica y el Levante”, en R. Olmos *et al.*, eds., *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Madrid 2005, pp. 103-124.

9. Cf. M.C.A. Korpel, “Unit Delimitation in Ugaritic Cultic Texts and Some Babylonian and Hebrew Parallels”, en M. Korpel, J. Oesch, eds., *Layout Markers in Biblical Manuscripts and Ugaritic Tablets* (Pericope. Scripture as Written and Read in Antiquity, 5), Assen 2005, 141-160: “But in other cases the reason for the omission of horizontal rules is probably the familiarity of the scribe with the different stages of a ritual. Or simple negligence. From the viewpoint of content RS 34.126t (KTU 1.161) is a well-structured text, yet sectioning is totally absent” (p. 151).

10. A este propósito yo comentaba en *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Pliegos de Oriente, 1), Madrid/Barcelona 1998, p. 157, n. 24: “En total siete veces se habría de repetir esta antífona, posiblemente de manera alternante entre los cantores y el pueblo asistente. Pero el texto es deficiente y otros autores leen aquí el recuento de los meses (cinco/diez) de la preñez hasta el parto, como hará Daniel antes del nacimiento de su hijo Aqhat (cf. KTU 1.17 II 43ss). Es ciertamente sorprendente la coincidencia del mismo par de ‘raíces’ (*ȳb*, ‘sentarse’; *spr*, ‘contar’) en ambos textos. Pero el caso es que tal coincidencia se da también con KTU 1.4 V 42s (*tb*, ‘volver de nuevo, repetir’, *mspr*, ‘recitado’), en el sentido que presupone la versión adoptada. El argumento lexicográfico no es, pues, decisivo. Amén de que debe hacerse en el segundo caso una lectura diferente y otorgar a *p̄hr klat* un valor desconocido en la lexicografía ugarítica. También es cierto, por otra parte, que en este caso no se separa la rúbrica por dobles líneas como se hace en KTU 1.4 V 42s”.

Aun admitiendo, pues, la verosimilitud de la interpretación propuesta por M.S. y dada la dificultad que entraña la versión de las mal conservadas lin. 56-57, creo que puede sostenerse igualmente con mucha verosimilitud que tenemos aquí sugerida una repetición séptuple de una mismo formulario (uso normal en formularios de tipo mágico) referido a uno y mismo parto y por tanto que *Šaḥaru/Šalimu* y los dioses *n^cmm* son el mismo referente. Lo que hace la última repetición, el climax, es explicitar la otra faceta de su naturaleza divina y con ello la ambivalencia de las divinidades de la fertilidad en Ugarit. Si por un lado estas pertenecen a la familia ‘celestial’ de los hijos de El (p. 102, 106, 121, 148,152s), al grupo de las deidades benéficas, por otro lado, no se debe olvidar que también Mot, el adalid del ámbito opuesto, es también “hijo queridísimo de El” (*mdd ilm*); y aunque no quepa identificar sin más a los *ilm n^cmm* con él (p. 109), su adscripción al Sol les hace irremediablemente sus cómplices (cf. *infra*) en el contexto del ciclo estacional de la fertilidad agraria que aquí se conmemora y cierra. Representan la voracidad destructiva de su patrón, Mot. El mitema, pues, del nacimiento de estas divinidades, presentes en el panteón y en el culto, representa así una nueva versión del mito estacional de la fertilidad y de la ambivalencia de lo divino dentro del mismo, tal y como se vivía en la sociedad de Ugarit y objetivaba en sus creaciones mitológicas. La ausencia de Baal en este contexto aproxima nuestro texto a la concepción que al respecto manifiestan las composiciones épicas en las que El asume el papel primario de dios de la fertilidad.

Las restantes secciones de esta parte son a continuación leídas desde esta perspectiva; del punto de vista léxico no presentan problemas mayores

En la parte tercera del libro (secciones 4 y 5) es donde el autor expone de manera sistemática su tesis o modelo hermenéutico, que de hecho ha guiado sus opciones lingüísticas y su valoración de las opiniones ajenas, al margen en este caso del análisis textual, y que de manera sintética se avanzaba ya en la ‘Introducción’ (pp. 3-28, sobre todo en p. 16ss; también en pp. 70-74, 121, 122ss). M.S. descubre en este texto una nueva versión del conflicto vida-muerte que permea toda la mitología ugarítica, aunque con otra simbolización, en la que la Muerte misma no aparece más que como telón de fondo (lin. 8ss), mientras la acción ahora se juega con otros protagonistas, ligados sin embargo al mismo contraste y por tanto como allomorfos de la gran oposición que enfrenta a Baal y Mot en el mito canónico. M.S. lleva así a cabo una lectura en profundidad del texto, “of the rather complex representation of what the myths and rituals ‘are’ and ‘do’” (p. 8)¹¹, en vez de una lectura plana del mismo, limitada a la interpretación lineal del contenido sémico de sus componentes.

El texto presenta dos secciones, como dijimos, netamente diferenciadas (ritual y narración mítica) que reflejan ambas una marcada estructura repetitiva paralela (cf. p. 26ss). Están a su vez correlacionadas por múltiples implicaciones referenciales de la segunda en la primera (p. 131), sobre todo en su parte final (pp. 136-138), que es lo que garantiza la ‘unidad’ del texto (p. 5s; relación 1-29//30-76: p. 165), al margen de toda posible concepción ritual de esta parte narrativa, que prolongaría así la ritualidad de la primera. Ésta, en cambio, es una realidad que se arguye con claridad en p. 147s. El mito, pues, proporciona el sentido del rito, pero no se implica en él, a no ser en el plano de la recitación (cf. p. 150), no de su escenificación (cf. pp. 127-143). Con razón descarta M.S. la presencia en este texto de un “Sacred Marriage” o drama sexual en el sentido en el que los entiende la escuela de “Myth and Ritual” (pp. 127-134, 134-136)¹².

Lo que no anula el papel del rey, y de la pareja regia, a la que normalmente se refiere esa escuela (p. 128, 139-143, 162). En el texto la presencia del rey es expresa, no como oficiante, como en los textos

11. Se muestra, en cambio, crítico con la teoría del “Myth and Ritual” (p. 6ss, 8) que a pesar de aportar elementos válidos para la comprensión de este tipo de textos, resulta una generalización hermenéutica no demostrada y más bien exagerada.

12. En ese sentido solo se puede hablar de ‘hierogamia’ en cuanto ‘teogamia’, que es la que efectivamente describe. La única insinuación clara de una hierogamia en Ugarit es KTU 1.132 (p. 134). Es de lamentar, con todo, que se acepte en este caso la versión de Pardee (cf. mis reparos a la misma en *UF* 36, 2004, 629).

rituales, sino como presidente y garante terreno de la función que el mito narra. En la ideología regia, al margen de toda hierogamia, el rey es el mediador de la fertilidad (como reflejan las leyendas de Kirta y Daniel) y su participación como tal en este banquete en el ‘sembrado’ es la garantía de su valor; preside y en ese sentido actualiza la reconciliación de las fuerzas antagónicas que conforman el ciclo de la fertilidad, de similar manera a como el dios supremo preside y sanciona la reconciliación y armonización de las mismas al fin del mito baálico (KTU 1.6 VI), precedidas por la propia ‘conversión’ del Sol, de colaborador forzoso de Mot en abogado de Baal. “What is celebrated in both the rituals and the mythic narratives is agricultural fertility” (p. 140). Esta es la idea que M.S. desarrolla con toda brillantez, con notable elegancia, diría yo, en p. 141. Este texto, pues, se ha de insertar también, a un nuevo nivel significativo y funcional, en el contexto de la ‘ideología regia’ de Ugarit que permea todas sus manifestaciones culturales y sociales.

Esta ‘decodificación’ del texto se desarrolla de manera definitiva en el último apartado desde una amplia e iluminadora intertextualidad (p. 145ss) en la que son puestos de relieve tanto los actantes (*Šaḥaru/Šalimu /ilm n^cmm*) (pp. 152-3) como el escenario (*mdbr/mdr^c*) (pp. 151-2) y el código alimentario (vegetal en leche/carne de caza) (pp.153-58)¹³ de la confrontación mentada. Confrontación que, a diferencia del mito de Baal y del sustitutivo del ‘chivo expiatorio’, M.S. ve más como una integración que como un conflicto¹⁴.

Pero el conflicto existe, integrado en la misma realidad. M.S. nota la ambigüedad / ambivalencia del mismo desierto (p. 151: “Tus this zone is polyvalent, both positive and negative”). El mismo Mot es hijo de El, pertenece a su familia, como hijos suyos serían tanto *Šaḥaru/Šalimu* como los *ilm n^cmm*. Y precisamente es a partir de esta polaridad de la realidad / naturaleza y su ciclo vital, tal y como lo concibe el pensamiento mítico cananeo (vida+muerte, Baal+Mot), una (p. 160), pero a la vez intrínsecamente dual. Y es en el culto donde se escenifica y reconcilia esa oposición binaria/polar de la misma, como muy bien desarrolla M.S. (p. 161). Precisamente interpretando ese modelo hermenéutico, tan espléndidamente formulado en la páginas finales de manera sintética y que se ha ido insinuando a lo largo de las páginas anteriores (pp. 158-166), en búsqueda de “The Royal Construction of Cosmic Duality and Unity” que nuestro texto ofrece, es por lo que permito insinuar una variante del mismo que me parece hace justicia mejor a sus elementos literarios y mitológicos. Me refiero a la distinción del doble parto y duplicidad de personalidades divinas que el mismo implica (cf. *supra*), que creo se pueden reducir a un procedimiento literario de reiteración de lo que sería una única realidad: un único parto y un solo par de divinidades, con la consiguiente equiparación, pues, de *Šaḥaru/Šalimu* y los *ilm n^cmm* (véanse en especial pp. 158-166), como expresión de esa realidad unipolar, ambivalente, de que hablamos más arriba.

La mitología ugarítica (así como otras varias mitologías y teologías) presenta la configuración del cosmos a través de un juego de oposiciones de lo que nosotros estamos dados a interpretar como fuerzas positivas y negativas: del bien y el mal, de la vida y la muerte, de los dos océanos ... La dramatización más llamativa de tal contraste la ofrece el mito baálico (KTU 1.1-6) con su doble lucha entre Baal y Yam,

13. La interpretación que M.S. ofrece de KTU 1.23:14 me parece correcta, así como el sentido de la prohibición bíblica de “no cocer un cabrito en la leche de su madre” (cf. pp. 52-58, 155, n. 5, 158).

14. Cf. a este propósito la nueva interpretación de la figura de Azazel por A. Pinker, “A Goat to Go to Azazel”, *Journal of Hebrew Scripture* 7, 2007: “Significant evidence suggests that biblical עזאזל was originally the homophone עזאל “Powerful God,” whose abode on earth was in the desert. The ritual described in Lev 16:5-26 was to the same God, potentially being at two locations -- the Temple or the desert, and identified as יהוי and עזאל respectively. On the unique Day of Atonement God (as יהוי and עזאל) was approached at both locations. In later times, God’s abode in the Temple or Jerusalem completely displaced God’s desert abode, relegating it to evil forces as was the belief in Near-Eastern cultures. In this process עזאל, or a derivative of this name, became a satanic figure” (summary in the web). Pero el autor no considera, es cierto, a Azazel como el aspecto ‘negativo’ de Yahweh.

Baal y Mot. Una versión menor, acaso más popular e inmediata, la ofrece KTU 1.12: “Baal y los dioses del desierto”.

En realidad esta dramatización del contraste de lo divino como estructuración básica de la realidad responde a una polarización más profunda que afecta a cada una de las grandes figuras divinas y a las fuerzas o principios básicos que representan. El mismo dios supremo El, o si se prefiere, la pareja primordial, El-Ashera, representa un primer principio profundamente caótico, que engendra tanto al dios de la vida, Baal (*tr il abh*, “el Toro El, su padre”, KTU 1.2 I 36 y par.), como a los dioses de la muerte: Yam y Mot (ambos *mdd ilm*, “hijos predilectos de El”, KTU 1.3 III 38 y par.; 1.4 VIII 23-24). Hijos probablemente suyos son también las mentadas deidades del desierto, aunque el texto (KTU 1.12) no le explicita claramente. Es la ambigüedad que recoge la *Historia Fenicia* al colocar *éros/póthos* y *Môt* como elementos constitutivos del cosmos¹⁵.

A su vez cada uno de esos dioses manifiesta en sí mismo una polarización o ambivalencia de fuerzas. Baal mismo, el prototipo de dios benéfico, dador y garante de la vida a través de la lluvia (KTU 1.4 V 6-9), que engorda a dioses y hombres (KTU 1.4 VII 50-51), se manifiesta así mismo como un dios amenazante y terrorífico ante cuya lanza/rayo nadie escapa (KTU 1.5 VII 30-41). La tempestad, su manifestación suprema, aporta la vida, pero también esconde la muerte.

Tal ambigüedad se manifiesta aún de manera más clara en deidades como Anat, la hermana/novilla de Baal, reconocida diosa del amor y de la guerra, de la que el héroe Aqhat padece la seducción y la venganza; incluso el mismo Mot será víctima de su enfurecido amor por Baal. Hasta una deidad como Reshep es reconocido tradicionalmente como dios de muerte (de la peste: el que la causa y la cura) e invocado como dios propicio en los textos rituales¹⁶.

Pero es sobre todo el dios *Šapšu/Shapash*, el Sol, la deidad que mejor ejemplifica esa ambigüedad de lo divino. Es un decidido colaborador de Baal, de la vida (KTU 1.6 I 8-15, IV 17-20, VI 22-29), vivificador de los muertos (KTU 1.6 VI 345-48; 1.161:18-19), pero es a la vez un manifiesto y necesario colaborador de la muerte, de Mot, cuya función destructiva de la vida lleva él a cabo (KTU 1.4 VIII 21-24; 1.6 II 24-25). El Sol madura las semillas y los frutos, pero a la vez agosta las plantas y los campos. Engendra la cosecha y genera la sequía. Ambas funciones son intrínsecamente correlativas hasta el punto que no puede darse la una sin la otra. En ese sentido el grano maduro puede considerarse don tanto de Baal como de Mot/Shapash. Y el mismo Mot, prototipo de la muerte y antagonista irreconciliable de Baal, adecuadamente destruido, muerto por Anat, se convierte en principio de vida (KTU 1.6 II 30-35). Algo de eso ya había formulado Jesús de Nazaret: “si el grano no muere, no puede fructificar” (Jn 12:24).

Teniendo en cuenta esta estructura de la personalidad divina en la religión cananea de la vida y la muerte, creo que puede verse en el par *Šaḥaru/Šalimu* y los “voraces” *ilm n^cmm*, engendrados por El, las mismas personalidades, en su doble faceta de dioses benéficos, de la familia de El, y maléficos colaboradores del Sol agostador, señor de la tierra abrasada (*m^dbr*), a cuyo ámbito (Sol y Estrellas) son adscritos (KTU 1.23:59). Participan así de su ambigua naturaleza, como avatares¹⁷ de tal ámbito (Alba y Ocaso) (como *Nikkalu* puede considerarse un avatar, el resplandor, de *Yarḥu*; cf. KTU 1.24:38), sin que haya necesidad de postular un cuerpo celeste que los objective. Podríamos decir que son deidades ‘celestes’ pero no ‘astrales’.

Asumiendo la propuesta interpretativa de M.S., el texto KTU 1.23 escenificaría la reconciliación de ambas facetas de estas deidades, como vivencia cultural de la conciencia clara de la mutua implicación de

15. Cf. a este propósito mi análisis “El caos y la muerte en la concepción siro-cananea”, de próxima aparición en el Fs. Wyatt.

16. Cf. W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, New Haven CT 1976, p. 70.

17. Cf. *supra* n. 6.

la vida y la muerte que la concepción mitológica del ciclo de la fertilidad manifiesta en Ugarit. Una variación más sobre el mismo y fundamental tema, del que KTU 1.12 sería otra versión. Los dioses de la estepa reseca son admitidos a disfrutar de los frutos que bajo su calor han madurado. Ellos, como el Sol, son deidades, fuerzas imprescindibles que se han de propiciar, para garantizarse su beneficio y guardarse de su exceso. Son deidades ambiguas pero imprescindibles. Y es precisamente esta ambigüedad inherente a su función la que permite y recomienda tenerles por *n^cmm*, “los dioses del buen porte”.

De esta manera se prescindiría de la distinción entre *Šaharu/Šalimu* por un lado y los “voraces” *ilm n^cmm*, y “los dioses apuestos”, por otro. Esta liturgia hímica y conmemorativa los celebra con sucesivos rituales que exaltan su función benéfica. A tal múltiple celebración ritual se añade el *hieròs lógos* que explica su origen y justifica así tal celebración: son hijos de El, acólitos del Sol. Que tal mítema fuera recitado como parte del ritual o se diera por presupuesto, es cosa que el texto no permite dilucidar. Pero teniendo en cuenta el carácter redundante del culto oriental, la primera propuesta resulta la más verosímil. Que la celebración tuviera lugar en el ‘sembrado’ a campo abierto, o en un hipotético y poco verosímil “jardín” de palacio, no podemos de nuevo decidirlo. A priori es poco probable que se ‘invite’ a los reyes a una ceremonia que se celebra en su palacio.

La equiparación de las deidades permite a su vez interpretar con más razón /qr/ en su sentido normal hímico de ‘invocar’ o ‘cantar’ (cf. *supra*) en la sección ritual, mientras el de ‘invitar’ queda implícito en el desarrollo de la narración mítica. Se trata de una propuesta alternativa que sigue y aprovecha matizándolo el modelo diseñado por M.S. Alternativa que, debo reconocer, no se impone sin más y por tanto respeta en toda su validez tal modelo dual de este y otros comentaristas de KTU 1.23.

Como dato un tanto negativo me permitiría señalar que se nota a lo largo del libro una cierta iteración de temas y motivos. Se llega a repetir la misma cita (pp. 129/150; véase también p. 61/98) o describir un motivo (la caza) casi con idénticas expresiones (pp. 120/146). Pero tales repeticiones son inevitables cuando se trabaja desde un modelo hermenéutico que reaparece incesantemente en todos los pasos de la argumentación. En cambio los errores tipográficos son más bien escasos y poco significativos¹⁸. Una completa y bien seleccionada bibliografía cierra la obra¹⁹.

Con el presente estudio ha conseguido M.S. una iluminada lectura de este sorprendente texto ugarítico que nos certifica la pluriforme formalización que de su pensamiento mítico, profundamente unitario, llevaron a cabo los mitógrafos de Ugarit y supo interpretar su liturgia. Formalización que el autor del mismo ha sabido decodificar magistralmente.

18. Cf. interpretive/interpretative (p. xv) ; p. 7: Ricouer/Ricoeur (p. 7) ; *qu-un/qu'un* (p. 66); en p. 78 n. 6 parece faltar la sugerida cualificación; *yrh/yrh* (p. 82); a qué texto se refiere el par *nš'/šyr?* (p. 96); *mediazone/mediazione* (dos veces) (p. 151).

19. Se completa con las abreviaciones de referencia aportadas en pp. ix-x. Curiosamente la única obra cuyos autores no se citan (sí el traductor) es DUL, obra, por otra parte, citada abundantemente a lo largo del estudio. Se trata obviamente de un descuido.