

Liturgia sacrificial y salmodia en Ugarit (KTU 1.119)

G. del Olmo Lete – Barcelona

[The special meaning of the text KTU 1.119 results from its combination of sacrifice and prayer. A textual and structural analysis of this peculiarity allows one to make some new lexical proposals that clarify its overall sense, for instance: *t'*, *'d*, *ššrt*, *dn*.]

Numerosos han sido los análisis dedicados al texto ugarítico KTU 1.119¹, en gran parte motivados por la peculiaridad de ofrecernos el que es probablemente el único ejemplo de 'plegaria baálica' tal y como se utilizaba en el culto de Ugarit. Y precisamente a través de un texto él mismo de carácter cultual-sacrificial, conjugando así los dos aspectos –gesto y logos– que constituyen la esencia del culto², y que, por ejemplo, la Biblia hebrea nos ha transmitido netamente diferenciados: por un lado la legislación sacerdotal relativa a las acciones culturales, sobre todo los sacrificios (Lev 1-7), y por otro el Salterio, sin que sepamos exactamente cómo se compaginaban ambos elementos en la práctica cultural del Israel antiguo. La mentada tablilla ugarítica nos precisa 'aparentemente' en este caso que en un día determinado de tal mes, en tal momento del día y dentro de una determinada acción cultual, aludida repetidamente en otros textos y por tanto suficientemente conocida, tiene lugar la elevación a Baal de una plegaria. Aunque es posible, ya veremos, que el texto no diga tanto.

La tablilla, aparecida en la campaña 24 (1961) en la 'biblioteca' del sacerdote *bn agptr*, se presenta

1. Cf. A. Herdner, "Une prière à Baal des Ugaritains en danger", *CRAIBL* 1 (1973) 693-703; id. en *Ugaritica VII*, Paris 1978, pp. 31-39; Y. Avishur, "Tephilah leBa'al meUgarit...", *Shnaton* 3 (1978) 254-262; P. Xella, "Un testo ugaritico recente (RS 24.266, verso, 9-19) e il 'sacrificio dei primi nati'", *RSF* 6 (1978) 127-136; id., *Testi rituali di Ugarit I*, Roma 1981, pp. 25-34; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit*, Paris 1980, pp. 17ss (cf. índice); B. Margalit, "Tephilah ugaritit le'et mašor (RS 24.266)", en *PrSevWCJS*, Jerusalem 1981, pp. 62-83; F. Saracino, "A State of Siege: Mi 5, 4-5 and a Ugaritic Prayer", *ZAW* 95 (1983) 263-269; id., "Un parallelo elegiaco a KTU 1.119:26-36", *UF* 15 (1983) 304-306; J.C. de Moor en K.R. Veenhof, uitg., *Schrijvend verleden*, Leiden 1983, pp. 251-252; id., *An Anthology of Religious Texts from Ugarit*, Leiden 1987, pp. 171-174. Prescindimos de la discusión lingüística detallada, asumiendo las opciones más corrientes, fuera de casos precisos.

2. Cf. M. Elat, "Mesopotamische Kriegeritiale", *BiOr* 39(1982)5-25; W. R. Mayer, "Ein neues Königsritual gegen feindliche Bedrohung", *Or* 57 (1988) 145-164; se trata de textos que combinan la ejecución de acciones de conjuro y ofrenda con la recitación de plegarias e himnos, dentro de una situación similar a la que evoca KTU 1.119: 26ss (*e-nu-ma ti-ib* ³⁰KÚR (*nakri*), "cuando (amenace) un ataque del enemigo..."; cf. KTU 1.127:29ss); Avishur, *Shnaton* 3 (1987) 261s, quien resalta el aspecto 'verbal' del culto hebreo a este respecto.

rota en su parte inferior, lo que significa que tenemos dos textos discontinuos, anverso y reverso³, correspondientes quizá a dos rituales independientes, no sabemos si del mismo o de diferente mes. El análisis posterior nos indicará si es posible integrar de algún modo la secuencia 'temporal' del segundo texto en la del primero. Por lo demás, la tablilla presenta un abundante sublineado, total o parcial, que afecta a las líneas: 3, 4, 6, 7, 9, 11-13, // 18-23⁴.

El anverso (11. 1-17) ofrece, a primera vista, un clásico 'ritual sacrificial mensual' o 'agenda cultural' del mes de *ib'lt*⁵, que se puede organizar y entender bastante bien desde sus parámetros 'temporal', 'local' y 'tipológico'.

En cuanto al 'tiempo' sagrado, las acciones cultuales se desarrollan los días 7 (1. 1), 17 (11. 4-5) y 18 (1.11) del citado mes, lo que no ofrece una secuencia significativa⁶. Sirve, no obstante, para estructurar la acción en tres momentos, correspondientes en el texto a 11. 1-4, 4-11, 11-17; los dos primeros netamente distinguidos por la secuencia desacralización/purificación del rey, lo que significa que entre el día 7 y 17 el rey no actúa ritualmente, mientras el ceremonial de los días 17 y 18 forma unidad continua.

Otro elemento que deja muy en claro la unidad de estos ritos y da a la liturgia del mes de *ib'lt* un valor muy preciso, es el 'lugar' en que aquéllos se desarrollan: el templo de *Ba'lu*, *bt b'l ugrt* (1. 3,9-10), *mgdl b'l ugrt* (1. 12); con desplazamiento en el último ritual al templo de *Ilu*: *bt il* (1. 14). Tenemos enunciada así una liturgia mensual ciudadana que se desarrolla en los dos santuarios atestiguados arqueológicamente desde antiguo en la acrópolis de la ciudad⁷, con predominio del culto baálico. El templo de *Ba'lu* es, además, precisado en su estructura cultual, lo que tiene su importancia para una reconstrucción del lugar sagrado y de su funcionalidad en unión con los datos que nos aportan otros textos. Se menciona así el 'testimonial'⁸ del templo de *Ba'lu* (*'d bt b'l*) donde se sacrifican y consumen (por el fuego) determinadas víctimas el día 17 de *ib'lt*, como veremos. La especificidad de este espacio habrá que entenderla en relación con la de los destinatarios del ritual allí celebrado. De todos modos, queda claro que el templo de *Ba'lu* disponía de un espacio sagrado destinado a un rito específico, aparte del espacio 'general' o público

3. Falta, por consiguiente, el final del anverso y el principio del reverso (cf. *infra* n. 24), así como su borde inferior, a la vez que presenta algunas erosiones en su parte central. Hemos dispuesto de una foto de estudio, amablemente proporcionada por las Autoridades Sirias del Museo de Damasco, que nos ha permitido controlar la lectura del texto ofrecido por las diferentes ediciones.

4. Las ediciones de Xella y KTU no recogen este detalle en el anverso, que aquí también omitimos.

5. La etimología más verosímil del nombre supone la composición *i-b'lt*, "¿dónde está la Señora?" (cf. fen. 'zbl. hb. 'y-zbl); cf. Herdner, *Ugarítica VII*, p. 31; De Moor, *Anthology*, p. 171, n.1. Xella, *TRU I*, p. 27s, sugiere su posible relación con el mes fenicio *y'h p'lt*.

6. Cf. De Tarragon, *CU*, p. 25. La secuencia supone: fin de la primera semana + 10 + 1 días. Como veremos más abajo, esta 'primera semana' puede estar en relación con el texto inicial del reverso, como en KTU 1.41:38ss.

7. Después han aparecido otros templos de tipo más bien 'particular' y no situados en la acrópolis; para una síntesis sobre el tema cf. M. Yon, "Sanctuaires d'Ougarit", en G. Roux, ed., *Temples et sanctuaires* (Travaux de la Maison de l'Orient, n.º 7), Lyon 1984, pp. 37-50; M. Yon et al., "Ras Shamra-Ougarit. 38, 39 et 40^e campagnes (1978, 1979 et 1980)", *Syria* 59 (1982) 189-191. Quizá se podría suponer también *bt il* en 1. 2, en paralelo con el *qds il* de 1. 6, con lo que tendríamos los tres días liturgias en ambos templos de *Ilu* y *Ba'lu* (cf. *infra* n. 11).

8. El valor "trono, sala del trono" estaba ya certificado en ug. (KTU 1.16 VI 22; 1. 23: 12); cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981, p. 598. Ya Viroilleaud, *Syria* 14 (1933) 139 y Dussaud, *RHR* 113 (1936) 15 (cf. *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament*, Paris 1941², p. 60), proponían el valor "edícula, santuario"; y Barton, *JBL* 53 (1934) 72, el de "altar"; igualmente R. Largeton, *La naissance de l'aurore*, Louvain 1949, p. 52, 55, "lugar de culto"; y también C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, p. 453, "sala del trono". Para una discusión general cf. J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern...*, Neukirchen Vluyn 1971, p. 161, "plataforma (no "trono"); cf. id., "Ugaritic Lexicography", en F. Fronzaroli, *Studies on Semitic Lexicography*, Firenze 1971, p. 93, n.1); P. Xella, *Il mito di Šhr e Šlm*, Roma 1973, p. 52, asume en KTU 1.23:12 la alternativa semántica corriente "laúd"; *TRU I*, p. 26, "detrás de", en KTU 1.119:9; igualmente De Moor, *Anthology*, p. 170. Por su parte, Herdner, *Ugarítica VII*, p. 33, "parte del templo"; Mullen, *JBL* 102 (1983) 211-212, "trono"; Althann, *Bib* 66 (1985) 568-571, "trono". Para Cunchillos, *EPHEA* 93 (1984-85) 236, en KTU 1.119:9 no puede tratarse de la preposición *b-'d*, "detrás de". Estamos, desde luego, ante un homógrafo de valor múltiple; el sentido regio-cultural "sala del trono" está posiblemente relacionado con *'d, hb. 'ēdūt, de donde "testimonial", "lugar de entronización" (del rey y del dios); cf. L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1983, pp. 744, 747.

en el que podemos suponer tenía lugar el ritual previo del día séptimo. Dicho templo disponía asimismo de una 'torre' (*mgdl*), lo que ya había certificado la arqueología, al detectar sus fundamentos y la escalera de acceso⁹.

El tercer parámetro, el 'rito', es el que presenta una mayor complicación en este caso, dado su carácter anómalo en relación con otros textos similares. Es claro que se trata de un ritual básicamente 'sacrificial'. Pero dentro de un paradigma sintáctico que incluye 'víctima-destinatario-tipo ritual-oficiante', sólo los elementos primero y último resultan ser los claramente normativos; víctimas: carnero, vaca, asadura, cordero, paloma, toro, asno; oficiante, cuando se especifica: el rey, quien es a la vez sujeto de otros ritos no sacrificiales (purificación). La principal complicación de estos ritos radica en los 'destinatarios' (divinos) y en el 'tipo' de ofrenda, elementos que se prestan a confusión y en cuya interpretación nos veremos precisados a diferir de otros autores.

Para facilitar el análisis, estudiaremos por separado cada uno de los tres momentos rituales.

1 byrḫ.ib'lt. bym[.š]b'	En el mes de <i>ib'lt</i> ;
2 š.lb'l. <ug>rt. š[.l]	en el día séptimo (se ofrecerá): un carnero a <i>Ba'lu</i> de <Uga>rit ¹⁰ ,
3 wbt.b'l.ugrt[.] š[.l]y[]	un carnero [a en el templo de <i>Ilu</i> ?]; y en el templo de <i>Ba'lu</i> de Ugarit:
4 'rb.špš.wḫl.mlk.	un carnero a [se sacrificará?] ¹¹ Al atardecer/al ponerse el sol el rey (queda) desacralizado.

El ritual de 'desacralización' del rey oficiante cierra la acción cultual como unidad en sí y permite el retorno al tiempo 'profano' hasta la próxima, diez días más tarde, que lógicamente, como se ha de suponer para esta primera aunque no se diga, se abre con la 'purificación' del rey, que introduce el tiempo sacro. La sintaxis¹² sacrificial es la básica: determinación temporal/espacial + × + 1 + ND.

5 bšb't / 'šrt. yrthš mlk brr	En (el día) diecisiete el rey se lavará (quedando) purificado;
6 gdl.t.qdš il. gdl.t.lb'lm	una vaca en el santuario de <i>Ilu</i> ¹³ ,
7 gdl.t.lglm.	una vaca a (los) <i>Ba'lu</i> (<i>ma</i>),
8 dqt.m.wg<d>lt / lglm.t.m. bt.t'(y).ydbḫ	una vaca al Prócer/Príncipe ¹⁴ ,
9 wtnrr.b'd.bt.b'l / lgrt.	dos ovejas y una vaca a las (dos) Doncellas/Princesas la casa del 'Héroe' / Oferente ¹⁵ sacrificará;
10 imr.wynt.qrt / lt'	y se quemarán en el 'testimonial' del templo de <i>Ba'lu</i> de Ugarit un cordero y una paloma de 'palomar' en honor del 'Héroe'.

9. Cf. Yon, "Sanctuaires d'Ougarit", pp. 43-45; J.L. Cunchillos, "Le Temple de Ba'al à Ugarit et la Maison du Grand Prêtre", *EPHEA* 93 (1984-1985) 232ss; R.J. Clifford, "The Temple in the Ugaritic Myth of Baal", en F.M. Cross, ed., *Symposia celebrating the seventy-fifth...*, Cambridge, MA 1979, pp. 137-145. La presencia de la "torre" es normativa en la arquitectura de los templos orientales. Por otro lado, encender fuego "detrás del templo" (Xella, *TRU I*, p. 26) tiene escaso sentido (cf. n. precedente).

10. La lectura *rt* es segura según la foto; la restitución <ug>*rt*, probable, a partir de l. 3: se trataría de una haplografía inducida por el *l* precedente (*lt*) o de una haplografía visual ascendente desde la línea siguiente, si se trata de una copia (cf. *r'lr/wn't*, según Herdner); acaso, de una dittografía *rrt*. En la foto los dos últimos caracteres son ilegibles. En todo caso, la restauración *rkt* no está justificada ni por el *hapax* ug. *b'l rkm* (KTU 1.105:3-4) ni por el pun. *adr rkt*. Nuestro texto manifiesta otros errores: en l. 10 de nuevo el nombre de la ciudad está mal escrito: *lgrt* por *ugrt*; en l. 12, *mdgl* por *mgdl*.

11. La reconstrucción *ll'y* no tiene garantías. Se podría, igualmente suponer *lišhr'y* (cf. l. 14) o *y[dbḫ]* (cf. l. 8), pero quizá el espacio no es suficiente. Lo más cuerdo es abstenerse de proponer reconstrucciones. Es probable que la laguna oculte una mención a *Ilu* y su templo.

12. Cf. G. del Olmo Lete, "Typologie et syntaxe des rituels ugaritiques", en A. M. Blondeau - K. Schipper, eds., *Essais sur le rituel I* (Colloque du Centenaire). París 1988, p. 50.

También en el ritual sacrificial del día 17 de *ib'lt*, que sigue a la purificación del rey, aparece la consabida sintaxis $\times + I + ND$, menos en el caso primero en el que probablemente tenemos una 'confluencia' (*qđš il/il*) o la omisión de una iteración obvia: la del destinatario de la ofrenda, implícito en la mención del lugar sagrado, el 'santuario de *Ilu*'. Dicha mención resulta aquí muy coherente y divide la acción sacrificial en dos momentos, cada uno en un templo distinto (*qđš il/bt b'l ugrt*). Tal sintaxis depende del predicado *ydbh* cuyo sujeto es 'la casa del Héroe', como en el ritual del día siguiente lo será el rey (11. 13-14). El esquema resulta así predicativo, no nominal, con implicación del predicado 'sacrificar' para cada una de las víctimas. De esta manera se explica el cambio de persona en el predicado siguiente (*tnrr*), de forma posiblemente pasiva plural: mientras la *bt l'(y)* sacrifica en *bt il*, en *bt b'l ugrt* se ofrece un holocausto al mismo *l'*. Se trata claramente de dos tipos de sacrificio diferentes (*dbh/ur*), como la misma naturaleza de las víctimas tiende a explicitar.

El problema más importante que aquí se presenta es, como decíamos, el de los 'destinatarios' de las ofrendas, sobre todo el del sentido de *l'*. A *glm* y *glm̄tm*, unidos a *b'lm* y después de *il*, preferimos considerarlos advocaciones divinas referidas a *Yammu* (cf. KTU 1.14 I 19-20)¹⁶ y a las diosas '*Anatu*'/*Ařtartu* y *Ařratu* (cf. KTU 1.23:13, 28)¹⁷, aunque una interpretación más empírica, referida a la familia dinástica, no sería de excluir en principio. Se trata de honrar a los grandes dioses canónicos de la ciudad y del palacio, así como a la realeza divina/divinizada en su categoría de *l'*.

A este último lexema se le ha dado normalmente el valor de 'ofrenda' en uno (impreciso) de sus tipos¹⁸, pero un análisis más atento hace preferible ver aquí y en otros textos un título divino-cultural de los reyes de Ugarit, muertos y divinizados, título que ya en la épica se atribuye al legendario rey *Kirta* (cf. KTU 1.16 I 24 y par.). En otro lugar recogemos la evidencia que permite reorganizar la semántica de este lexema¹⁹.

13. Debe entenderse ofrecida al propio *Ilu*. Tenemos así esta segunda acción cultural repartida entre los dos templos urbanos de Ugarit. Para el valor "santuario" de *qđš* cf. n. 7. Otros valores posibles son: "santidad", "ofrenda (consagrada)".

14. La denominación *glm* puede hacer referencia al dios *ym* (cf. KTU 1.14 I 19-20 [?]; *infra* n. 16); el par *ym-b'l* aparece ya en KTU 1.102:3 y es posible que *ym* tuviese una importancia peculiar en la ciudad marítima de Ugarit y en su palacio. Por su parte, *glm̄tm* puede hacer referencia a las diosas '*Anatu*'/*Ařtartu* y *Ařratu* (cf. KTU 1.23:13, 28 [?]; De Moor, *Anthology*, p. 162, n. 45); en las secuencias culturales aparece como denominación divina (cf. *infra* n. 17). Pero podría ser que tales denominaciones se refiriesen, como el subsiguiente *l'*, a miembros de la familia dinástica divinizada, a continuación de las dos grandes divinidades del panteón.

15. Cf. De Moor, *Anthology*, p. 172 ("the house of the officiant", supuesta la lectura *l'y*; KTU, por su parte, sugiere *l'* como la correcta). También cabría la versión: "en el templo de la ofrenda (votiva)", que mantendría el mismo sentido, entendiendo tal tipo de ofrenda en relación con el rey/*l'*, pero no tenemos constancia de un tal lugar de culto. En este sentido De Tarragon (*CU*, p. 59) traduce: "la maison de l'offrande" y piensa en un "lieu de la divination" (?). En cambio, una versión "en ofrenda" es poco probable aquí, al faltar el marcador preposicional o adverbial (cf. 1. 13: *burn*), mientras en 1. 11 *l'* ostenta el marcador de atributo de destinatario, normal en este texto (aunque también se usa con valor locativo en 1. 12: *lmgdh*); en ese caso, además, *bt* se habría de unir a *glm̄tm*, dando como resultado una determinación imprecisa poco persuasiva (cf. Herdner, *Ugarítica VII*, p. 32, que piensa en 'servidores del culto'; Xella, *TRU I*, p. 26). Por otro lado, una versión como "a las (dos) Princesas, hijas del Héroe/de la casa del Héroe/Oferente" resulta muy arriesgada, aunque atrayente en nuestra hipótesis global. Acerca de la participación de "la casa real" en el culto dinástico cf. últimamente P. Xella, "I l'gli del re e le figle del re'. Culto dinastico e tradizioni amorree nei rituali ugaritici", *SEL* 5 (1988) 219-223.

16. Cf. *supra* n. 14. Naturalmente, esta interpretación no es la única; cf. Del Olmo Lete, *MLC*, p. 290; últimamente D.T. Tsumura, "The Problem of Childlessness in the Royal Epic of Ugarit", en T. Mikasa, ed., *Monarchies and Socio-Religious Traditions in the Ancient Near East*, Wiesbaden 1984, p. 14 ("the Lads of Yamm"); E. Verreet, "Der Keret-Prolog", *UF* 19 (1987) 330s ("Finsteris des Tages"); De Moor, *Mythology*, p. 192 ("the lads of Yammu"); *ibid.*, p. 162, n. 5, lee, con escasa probabilidad, *l'glm* en 1.41:24/1.87:27, sugiriendo que se refiere a *Ba'lu* (?). En mi estudio sobre este texto (cf. *AuOr* 5 [1987] 259s) se omitieron por error de imprenta las 11. 25-29 del mismo. Lo más verosímil es que se trate de una víctima doble (*š w[*); en mi original se sugería: "un carnero y (una vaca?) a *Yarhu*".

17. La presencia de *glm̄tm* como denominación divina es constante en los textos culturales; cf. KTU 1.39:19; 1.41:25; 1.87:27; 1.123:19 (?); 1.139:9 (?); 1.148:34 (?); cf. De Tarragon, *CU*, p. 166.

18. Cf. De Tarragon, *CU*, p. 59. Así yo mismo en *AuOr* 5 (1987) 41s, n. 12, a propósito de KTU 1.39:1. Tal valor es claro en KTU 1.40:24 y par., pero estimo que ha sido más interpretado en otros textos.

El último rito sacrificial de esta sección (*tnrr*) se nos escapa por el momento en cuanto a su sentido específico; aquí le suponemos equivalente al holocausto (¿funerario, adivinatorio?) *ur(m)*, frente al sacrificial *šrp(m)*. En todo caso, aparece claro que aquí se trata de una especie de *kišpu*²⁰ ofrecido a los (reyes) muertos y reservado a ellos sólo, no un holocausto ofrecido a los dioses. No forma parte, pues, de un *dbḥ* en el que participan los asistentes al rito, como es el que mientras tanto ofrece 'la casa del Héroe/Rey' en el santuario de *Ilu*.

La sintaxis (P + determinación de lugar + × + *l* + ND) es en este caso plenamente predicativa y única en su valor semántico. Adviértase, por otro lado, el quiasmo de los predicados *ydbḥ wtnrr*, semejante en su función disyuntiva, aunque en sentido opuesto, a la del par *šrp wšlmm*, y con igual distribución entre la acción sacrificial precedente, que un elemento cierra, y siguiente, que el otro abre.

Como en otros casos, el ritual del día 17 forma unidad continua con el del día 18, y por tanto no se precisa desacralización/purificación del rey. Lo que nos ha quedado del mismo dice:

11	bṭmnt.šrt.ib[']t	En (el día) dieciocho de <i>ib'lt</i>
12	alp.lmdgl b'l.ugrt	un toro en la torre (del templo) de <i>Ba'lu</i> de Ugarit,
13	burm.ušnpt.	en ofrenda de combustión y presentación ²¹ ,
14	lydbḥ / mlk	ha de sacrificar el rey;
	bt il	en el templo de <i>Ilu</i> (ofrecerá luego)
	npš liš[hry]	una asadura a <i>Išharayu</i> ²² ,
15	npš lb'l[]	una asadura a <i>Ba'lu</i>
16	w'r lb'[]	y un asno a...
17	l'[]	a...

Como en el caso de los anteriores, el ritual del día 18 se desarrolla en las dos mismas sedes, citadas ahora en orden quiástico: el templo de *Ba'lu*, especificado, como el día anterior, en una de sus estructuras, la 'torre', y el templo de *Ilu*. En el primer caso, como en el ritual anterior, la sintaxis resulta predicativa y más bien, como en 1. 6, producto de una 'conflación': determinación temporal + × + determinación espacial + tipo sacrificial + P + S. Cierto es que el valor locativo de *l* es perfectamente asumible en ugarítico²³, pero el sintagma da la impresión como si su estructura completa subyacente fuera: *alp l(b'l b)mgdl (bt) b'l ugrt*. Es claro que, como allí, la ofrenda en la 'torre' del templo de *Ba'lu* ha de suponerse hecha a este dios. Por otra parte, la sintaxis de la segunda sección sacrificial es la nominal consabida: determinación espacial + × + *l* + ND.

No sabemos si el ritual se prolongaba durante más días, continuos o discontinuos, del mismo mes. Esto es de suponer y probablemente la porción de texto perdido explicitaba tal dato, aunque no podemos precisar con exactitud el número de líneas que faltan en la parte inferior (anverso - borde - reverso) desparecida²⁴. El texto actual resulta así discontinuo y no se puede garantizar la secuencia unitaria de la

19. Cf. *UF* 20 (1988) 27-33.

20. Sobre esta institución cultural cf. A. Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kišpum) im alten Mesopotamien* (AOAT 216), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1985.

21. No es clara de distinción entre los tipo de ofrenda *šrp*, *ur(m)*, (*tnrr*, *šnpt*). Por el momento cf. De Tarragon, *CU*, pp. 55ss.

22. Cf. el papel de esta diosa en el texto ritual dinástico KTU 1.115 (cf. G. del Olmo Lete, *art. cit.*, *supra* n. 12). Por otra parte, adviértase la presencia de la víctima 'r aquí y en el gran sacrificio de expiación KTU 1.40:26, 34, 43. La restauración *lb' l* en 1. 16 no es probable, habida cuenta de la presencia del dios en la línea precedente.

23. Cf. Gordon, *UT*, p. 97. No es preciso, pues, suponer aquí una ofrenda a la 'torre' divinizada (cf. de Moor, *Anthology*, pp. 162, n. 43, 172).

24. Cf. *supra* n. 3. No se ha publicado fotografía oficial y la descripción de la tablilla es muy sumaria (cf. Herdner, *Ugaritica VII*, p. 31). La curvatura que cabe apreciar, hace suponer que la fractura coincide con la mitad de la tablilla, es decir, que nos faltan tantas líneas como las que se nos han conservado. Originariamente vendría a ser una tablilla de las dimensiones de KTU 1.41.

liturgia del reverso con la del anverso. Por tanto, aquél debe ser estudiado en principio de manera independiente.

Literariamente esta nueva sección (11. 18-36) presenta dos partes claramente diferenciadas: ritual (11. 18-24+25) y plegaria (11. 26-38), ligadas por una fórmula de discurso directo (11. 24-25) que funcionalmente pertenece al ritual, pero que literariamente se sitúa en el mismo nivel de lenguaje que la plegaria siguiente (personal-apelativo). Esta, por su parte, es enunciada como objeto de un mandato, cuyo cumplimiento lleva aparejada la satisfacción literal de la demanda. Con todo, la mentada identidad de nivel de lenguaje y la unidad de lugar ('templo de *Ba'lu*'; cf. 11. 22 y 33) no son suficientes para garantizar la unidad de discurso del encargo de plegaria con la acción ritual precede, como continuación de la rúbrica de 'proclamación' o promulgación, por parte de los 'oficiantes', frente a su independencia como pieza literaria y acción cultural autónoma. Con todo, la falta de toda línea divisoria en el texto aboga por la primera hipótesis.

La primera sección del anverso (11. 18-24+25)²⁵ aparece encuadrada en una secuencia ritual de 'siete días', como determinación 'temporal', sin precisar su situación en la serie mensual. Ya conocemos este ritmo hebdomadario de los rituales ugaríticos²⁶, a la vez que en KTU 1.41/87 tenemos esta misma secuencia 'semanal' de siete días al final del texto, en cuyo inicio se omite a su vez, como en este caso, el desarrollo de la liturgia de la primera semana del mes. Aquí se comienza por el día séptimo, allí se pasa del novilunio al día 13. En nuestro caso es posible que la correspondencia sea accidental, si tenemos en cuenta la laguna existente en el texto, y que el ritual aquí enunciado no se refiera a la primera semana del mes *ib'lt*.

El texto dice así:

18 []l.tn.[]	[E]n el segundo (día) [a/con un... como en]
19 itml.ykb[d]	el precedente se honr[ará; en el tercero, dos...]
20 brb'.šrmm.	en el cuarto, dos aves
21 bhmš šl / mm. wkdb.w.ššrt.	en el quinto (dos) víctimas pacíficas (se ofrecerán) (?), ²⁷ y (en el texto ?) un hígado y una 'cadenilla' ²⁸
22 lb'1 / ugrt.bbt.	a <i>Ba'lu</i> de Ugarit en (su) templo;
23 bšb'.tdn / mħllm.	en el séptimo proclamarán ²⁹ los 'desacralizadores',
24 'rb.špš. / wħl mlk.	(mientras) a la puesta del sol el rey (queda) desacralizado:
25 hn.šmn.šlm / b'1. mtk.mlkt.rišyt	"He aquí el óleo puro de <i>Ba'lu</i> , la libación de la realeza primordial" ³⁰ .

25. La parte ritual (11. 18-23) aparece 'subrayada', como el anverso.

26. Cf. Del Olmo Lete, *AuOr* 2 (1984) 199; 5 (1987) 258, 265; *SEL* 3 (1986) 55s. La mención de los días 1º y 3º se daba probablemente en las lagunas de 11. 18-19, mientras la falta del 6º es debida probablemente a un error escribal. En efecto, el día 5º manifiesta una anómala acumulación de víctimas y un valor inusual de *šlmm* (cf. nota siguiente). Debajo de *šlmm* podría ocultarse la lectura ...š *btt/d(= btd/tt)*, "en el quinto un carnero, en el sexto..."; curiosamente, las dos últimas letras de esta palabra partida en dos líneas son iguales, como lo son las de la hipotética corrección. Pero quizá no se mentaban todos los días de la semana, como en 1.41:38ss, donde De Moor ha intentado también reconstruirlos (cf. Del Olmo Lete, *AuOr* 5 [1987] 258, n. 3). Para Garbini (cf. *OrAn* 22 [1983] 53s) se trata en ambos casos de los días de la última semana del mes que preceden al novilunio siguiente, lo que resulta bastante coherente.

27. En los textos cultuales *šlmm* va acompañando normalmente de *šrp* y designa un 'tipo' de ofrenda, no la víctima.

28. Es probable que, en par con *kbd. ššrt* designe aquí una viscera (comp. hb. *hayyoteret 'al-hakkābēd*, Ex 29, 13 y par.); cf. ac. *šaššaru*, "sierra", anatóm. "parte del hígado"; *šerše(r)ru/šeršerratu*, "cadena, eslabón", anatóm. "anillo que rodea al bazo, riñones", etc., según W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1981, p. 1198, 1218. Esto es preferible al valor empírico 'cadena'; cf. Xella, *TRU I*, p. 32; De Moor, *Mythology*, p. 173.

29. La base **d(y)n* significa "decretar/proclamar", es decir, enunciar la fórmula sacra. Es posible que este uso cultual sea el original; en todo caso, paralelo al jurídico; cf. De Tarragon, *CU*, p. 142.

30. Cf. De Moor, *Mythology*, p. 173; G. Garbini, "Note sui testi rituali ugaritici", *OrAn* 22 (1983) 58 (es de deplorar la imperpitante y acre crítica que el autor hace de *TRU I*). Para una versión diferente cf. Herdner, *Ugaritica VII*, p. 34 (*mlkm*, "primicias"); Xella, *TRU I*, pp. 27, 33 ("reina", "inicio [de la recitación]").

La secuencia hebdomadaria tiene una estructura similar a la de la 'escala numérica' de la literatura mítico-épica³¹, con clímax en el día séptimo. La morfología sintáctica es la nominal al uso en los días (3 y) 4 y 5 (y 6) conjuntamente (núm. + × +l + ND + determinación local), mientras resulta predicativa (*ykbd*) en el día 1 y 2, y en el 7, además, no-sacrificial (*dn*). En este último caso tenemos una rúbrica que incluye adverbialmente la cláusula de desacralización del rey, cuyo ritual explicita y desarrolla, aportando su fórmula sacra³². Tal desacralización se realiza por medio de una unción con óleo sagrado cuya virtud deriva de su pertenencia al dios *Ba'lu* de quien proviene la realeza de la que el rey empírico participa y a cuyo ejercicio es restituido después de su actuación cultural³³. Compárese, en tal sentido, la purificación a que se somete la diosa '*Anatu*, con 'aceite puro o virgen' (*šmn šlm*) también, después de cumplir la masacre ritual en su templo (cf. KTU 1.3 II 17ss, 31ss). Como clímax de la acción cultural enunciada en este reverso resulta ciertamente peculiar y atípica, lo que nos ofrece una razón más para suponer que no forma unidad de acción con el ritual sacrificial del anverso.

El 'lugar' de su desarrollo resulta ser el templo de *Ba'lu* de Ugarit (1. 22), lo que nos remite a 11. 3, 9-10 y 12, dentro, por tanto, de una cierta unidad de situación. Pero es a este dios, como destinatario único, al que se dirigen aquí todas las 'ofrendas'. Esto resulta anómalo en un ritual sacrificial complejo, como es el del anverso. Por otra parte, las víctimas (*šrm*, *kbd*, *ššrt*) son más bien propias de rituales adivinatorios. Es posible, pues, que el ritual del reverso, como apuntábamos, aun desarrollándose en el mismo lugar sagrado, sea de carácter distinto del del anverso: no sacrificial, sino mágico-interpelativo, de expiación o impetración, con el rey como sujeto de ambas funciones³⁴.

En este sentido la segunda sección (11. 26-38) se uniría bien a la precedente desde el punto de vista del nivel de lenguaje: fórmulas de desacralización y plegaria que, como formas de discurso directo, dependerían de *dn*, unidas entre sí de manera asindética. La citada sección se presenta como una interpelación (2ª p.pl.) en la que se aprecian con nitidez tres partes: circunstancia y encargo de plegaria (tricolon: 11.26-27); plegaria-voto que se ha de recitar, es decir, como cita dentro de discurso directo (tricolon + bicolon - tricolon entrelazados + tricolon: 11. 27-34); promesa de exaudición a modo de 'oráculo salvífico' (tricolon: 11. 34-36), que se corresponde literalmente con el encargo de plegaria, aunque con orden quiásico de predicados (atacar-alzar//escuchar-arrojar). En el cuerpo de la sección se sitúa, pues, el enunciado de la plegaria/voto que se debe elevar. El bicolon inicial de la plegaria (11. 28-29) corresponde literalmente al objeto de la promesa y proporcionalmente a la circunstancia del encargo. Nos movemos, pues, dentro del más preciso formulismo y paralelismo poético. Lo que se aprecia en el resto de aquélla: un bicolon (11. 29-31) cuyos predicados (*šqdš-mla*) se repiten en los dos primeros miembros del tricolon siguiente (11. 31-33), el cual acaba con un colon de resumen y complementación (*šrt*), mientras los objetos de las unidades estróficas parecen corresponderse en orden alternante (*ibr/dkr*, *mđr/htp*). Resultan así dos estrofas paralelas y entrelazadas al mismo tiempo, que culminan en el colon citado. Su composición es, pues, altamente compleja³⁵.

31. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 60s.

32. Dado su carácter estereotipado, es más probable este análisis, suponiendo que es la fórmula exclusivamente el objeto de la proclamación. Desde luego, son inadmisibles las interpretaciones que de la fórmula proponen De Moor ("(invoke) the sunset and the host of Maliku"; cf. *Anthology*, p. 172) y Saracino (probable 'ofrenda vegetal'; cf. *ZAW* 95 [1983]263; De Tarragon, *CU*, pp. 60s). Adviértase, por otra parte, el carácter 'sacramental' de la misma y su semejanza formal con 1.40:17 y par.: *lm š/r*.

33. Es posible que una fórmula similar se usase en el ritual paralelo de 'purificación', que disponía al rey para su actuación cultural (cf. KTU 1.3 II 2-3, la 'toilette' previa de '*Anatu*).

34. Cf. Garbini, *AnOr* 22 (1983) 53-54 (acciones continuas); Herdner, *Ugaritica VII*, p. 35 (dos rituales); Margalit, *PrSevWCJS*, p. 63 (secciones diferentes); Saracino, *UF* 15 (1983) 304 (secciones diferentes, la segunda similar al 'sacrificio expiatorio' KTU 1.40). En tales rituales de 'plegaria y magia' no se mencionan normalmente a las divinidades; cf. G. del Olmo Lete, "La estructura del panteón ugarítico", en D. Muñoz León, ed., *Salvación en la palabra* (Fs A. Díez Macho), Madrid 1986, pp. 285ss.

35. Sobre la estructura de esta plegaria cf. Avishur, *Shaton* 3 (1978) 259-260; Xella, *TRU* I, pp. 132-133, 136; Margalit, *PrSevWCJS*, pp. 64-65, 79 (discutible la distribución métrica y la pretendida aliteración); Saracino, *ZAW* 95 (1983) 266ss; id., *AION* 44 (1984) 549-550; W. G. E. Watson, *Classical Hebrew Poetry*, Sheffield 1984, pp. 360-362.

- 26 kgr 'z.tgrkm Cuando ataque un fuerte vuestras puertas,
 27 [q]rd / ḥmytkm. un poderoso vuestros muros,
 'nkm.l[.b]'l tšun vuestros ojos a Ba'lu alzaréis:
- 28 yb[']lm.[a][.]tdy "¡Oh Ba'lu, arroja, sí, al fuerte de nuestras puertas,
 'z.tgrn/y. al poderoso de nuestros muros!
- 29 qrd.[l]ḥmytny.
- 30 ibr y/b'l.nšqdš. Un toro, ¡oh Ba'lu! (te) consagraremos,
 31 mdr b'l / nmlu[.] una ofrenda votiva, Ba'lu, cumpliremos,
 [d]kr b[']l.nšqdš un macho³⁶, Ba'lu, (te) consagraremos,
 32 ḥtp b'[l.n]mlu. un sacrificio, Ba'lu, cumpliremos,
 'šrt.b'l [.n']/šr. un banquete, Ba'lu, (te) daremos.
- 33 qdš b' [l.n]'l Al santuario de Ba'lu³⁷ subiremos,
 34 ntbt b[t.b'l] / ntlk. la senda del templo de Ba'lu andaremos".
- wšm[.b]'[l.l]šlt[km] Y escuchará Ba'lu, sí, vuestro plegaria,
 35 ydy.'z.ltgrkm[.] arrojará al fuerte de vuestras puertas,
 36 qrd / ḥmyt[km] al poderoso de vuestros muros.

Literalmente el texto es de un gran equilibrio y sencillez de composición, y ofrece un bello ejemplo de plegaria-voto inscrito en el culto, similar al que ya nos ofrecía la épica ugarítica (cf. KTU 1.14 IV 38-43) y nos proporciona abundantemente la lírica sacra de Israel.

En su conjunto este doble ritual complejo se presenta muy restrictivo por lo que se refiere al grupo de 'divinidades' a las que se dirigen las ofrendas (*b'l*, ?, ? / *il*, *b'lm*, *glm*, *glmt*, *l' / b'p*, *išhry* / *b'l-?-b'l*).

En este aspecto el ritual resulta predominantemente 'baálico' en cuanto al 'destinatario', así como 'regio' en cuanto al oficiante. El rey aparece repetidamente en su función de 'sacrificador' (cf. 11.8, 13) y como sujeto de los concomitantes rituales de purificación-desacralización (cf. 11. 4, 5, 24), explicitado este último en su fórmula, como veíamos (cf. 11. 24-25). Esta función cultual regia se desempeña en los templos ciudadanos de *Ilu* y *Ba'lu* (de este último se precisa el elemento concreto de su estructura: *d*, *mgdl*). Es decir, el rey actúa en una liturgia comunitaria y ciudadana en interés de todo Ugarit. Este aspecto es precisamente el que queda explicitado en la plegaria-voto final. Plegaria-voto que debe suponerse ligado al ritual previo como 'torá' de los oficiantes, que sin duda el pueblo participante cumplía fielmente en su debido momento³⁸.

36. La lectura *[b]kr* ha dado pie a amplias digresiones sobre los 'sacrificios humanos (de niños, primogénitos, adultos)' en Ugarit; cf. Herdner, *CRAIBL* 1 (1973) 696-697, 698-699 (Schaeffer), 699-703 (Dupont-Sommer); id., *Ugaritica VII*, p. 37; Avishur, *Shnaton* 3 (1978) 257-258; Xella, *RSF* 6 (1978) 127-128, 130-131, 134; Margalit, *PrSevWCJS*, pp. 68-69, 74, 76-77; De Moor, *Schrijvend verleden*, p. 252; id., *Anthology*, p. 174.

37. Alternativamente, en vocativo; cf. Herdner, *Ugaritica VII*, p. 695; Avishur, *Shnaton* 3 (1978) 259. En sentido contrario, De Moor, *Anthology*, p. 174, supone la relación de genetivo en 11. 30-32.

38. Cf. a este propósito la 'oración de Salomón' en la inauguración del Templo de Jerusalén: *b'hinnägöp 'ammekā yišrā'el lipnē 'öyēb... wššabū 'elēkā... w'attā tišma'*... (1 Re 8, 33-34), sin explicitar la plegaria. Esta es la caracterización formal que normalmente le atribuyen los autores, que a su vez precisan su sentido último (renovación de la realeza divina, oráculo de salvación,...) y aportan paralelos, sobre todo bíblicos; cf. Herdner, *CRAIBL* 1 (1973) 696; De Tarragon, *CU*, pp. 174-175; Margalit, *PrSevWCJS*, p. 64; Saracino, *ZAW* 95 (1983) 263ss; id., *UF* 15 (1983) 304ss; id., *AION* 44 (1984) 549-550; Garbini, *OrAn* 22 (1983) 58; De Moor, *Anthology*, p. 174, n. 25; cf. *supra* n. 2.

De todas las maneras, esta conjunción de elementos rituales y recitativos ya había aparecido en otros textos ugaríticos, los denominados 'mitos culturales'³⁹, y en la práctica era más frecuente de lo que la inadecuada distribución de aquéllos entre 'literatura' y 'culto' deja suponer. Algunos autores ya han hablado del carácter 'recitativo' de los mitos como elementos del rito y a muchos textos 'culturales' se les pueden suponer elementos recitativos, como el aquí presente. Ni el 'rito' era movimiento mudo, ni el 'mito' se ofrecía como recitado inmóvil: gesto y verbo se pertenecen mutuamente.

39. cf. KTU 1.23; 1.24; y como 'rituales mitológicos' pueden citarse KTU 1.108 y 1.161.