

TEXTOS MAGICOS Y TRASFONDO MITOLÓGICO: ARSLAN TASH

José-Ángel Zamora

Arslan Tash, en la región siria de la alta Gezirah, cerca de la frontera actual con Turquía, corresponde a la antigua colonia asiria de Ḫadattu. Allí, lejos de Fenicia [véase lám. 1], debieron ser encontradas dos pequeñas tablillas, muy similares entre sí, talladas y grabadas con imágenes y texto en un mismo tipo de piedra calcárea [véase aspecto general, lám. 2]. Se trata, como veremos, de “amuletos” - como convencionalmente pueden definirse - o, más exactamente, de objetos con aparente función “mágica”. Se compraron a un campesino local en 1933. Son por tanto piezas de origen incierto, sin contexto arqueológico conocido. Ambas se hallan hoy en el museo de Alepo.

Los dos amuletos tienen que explicarse dentro del complejo cuadro mixto propio de la región del hallazgo, pues están escritos con una grafía irregular de tipo arameo (datable paleográficamente en el s. VII a. C., no sin dificultad; véase p. ej. CROSS 1974: 486, diferente p. ej. GASTER 1973: 18) y en una lengua que, aunque muy discutida en su definición, ha sido caracterizada como de tipo fenicio con fuertes influencias externas o de tipo mixto fenicio-araméo.

Las innumerables dificultades, especialmente epigráficas, que presentan las piezas, las hacen objeto ideal de discusión metodológica. Sus posibilidades interpretativas, que como veremos apuntan a interesantes problemas de la Historia de las religiones del Levante antiguo, también¹.

El problema de la autenticidad

Por sus particularidades, algunas de ellas ya señaladas, y por su procedencia del mercado de antigüedades, se ha dudado de la autenticidad de las piezas (TEIXIDOR 1983: 105-108). Se ha hecho notar sobre todo – además de la falta de coherencia paleográfica y de las dificultades filológicas de los textos – la factura y material extraños, la poco común buena conservación de las tablillas o su iconografía heterodoxa (AMIET 1983: 109).

Al hilo de esta duda, los documentos de Arslan Tash serían un excelente punto de partida para un primer *excursus* teórico: una reflexión sobre los criterios esgrimibles para valorar un documento como falso. O más todavía: una reflexión sobre las razones por las cuales determinados documentos, que se alejan del resto de los testimonios conocidos o que proporcionan una información difícilmente conciliable con lo hasta entonces aceptado, no son integrados en un nuevo estado de la cuestión, impugnados como

¹ Una contribución específica sobre las piezas, de la que adelantamos aquí una síntesis al hilo del tema de este encuentro, será presentada en el futuro. Agradezco al prof. Paolo Xella las ideas proporcionadas para la redacción de este trabajo, así como su guía en la investigación posterior. La responsabilidad de los errores del trabajo es, sin embargo, exclusiva del autor.

posibles falsos o separados del grueso de la documentación con diversas justificaciones metodológicas.

Baste, sin embargo, con lo dicho, y reconózcase además que los documentos de Arslan Tash, bien que desde siempre sospechosos, han estado desde su descubrimiento en la primera línea de la investigación histórico-religiosa y bajo la atención de ilustres epigrafistas y semitistas. Sólo en época reciente han sido considerados, no sin defensores (VAN DIJK 1992: 65-68; PARDEE 1998: 15-54), como asumidamente falsos (véase p. ej. en obras de referencia GUBEL - LIPINSKI 1992: 41-42; LIPINSKI 1992: 267-268). A nuestro juicio, las anomalías del documento, si debieran ser tomadas como indicio de su falsedad, no son fácilmente achacables a un falsificador (algunas de ellas más bien sugieren que el autor no pudo ser un falsario) y los argumentos en contra de la autenticidad de las piezas no son concluyentes, sobre todo si se consideran las especiales características y contexto de los amuletos: no pertenecen, ni literaria ni iconográficamente, a las tradiciones canónicas con las que han sido comparados, mientras que la situación de mezcolanza de su zona y la naturaleza misma del documento podrían explicar las peculiaridades lingüísticas.

Tampoco el análisis material parece apoyar la falsedad de las piezas. Ambas están talladas en un tipo de carbonato cálcico muy blando, que ha hecho suponer a algunos investigadores que estuvieran realizadas en un material moldeable (ya DU MESNIL 1939b: 3). Aunque TEIXIDOR (1983: 105) incluía esta apreciación en la lista de sus dudas, valoraciones antiguas (Doucet, también en DU MESNIL 1939b: 3; CAQUOT 1971: 391) y recientes (PARDEE 1998: 17) la rebaten².

El hecho de estar labradas en un mismo material, con decoración y texto parecidos tanto técnica como formalmente, obliga a pensar en piezas íntimamente ligadas, al menos en su fabricación; quizás también en su uso, dado su posible hallazgo conjunto³.

El primer amuleto

El primero de los amuletos, como se aprecia en las fotografías e ilustraciones⁴ [véanse lám. 2 y 3], es de forma más o menos rectangular, con la parte superior redondeada. Mide casi ocho cm de ancho por seis de alto y aproximadamente uno de espesor, por lo que es llamada a menudo “tablilla”. En el medio de la zona superior curva tiene una perforación, sin duda para que la pieza fuera colgada mediante el paso de un cordón o similar (véase más adelante). Está bien conservada, aunque no incólume (por ejemplo, ha

² La divergencia entre la opinión de un experto epigrafista como Teixidor y las valoraciones de un especialista petrólogo como Doucet (o, posteriormente, de otro minucioso especialista como Pardee) ha llevado a curiosas apreciaciones, véase VAN DIJK 1992: 68.

³ Es probable que los objetos fueran robados en o tras las excavaciones efectuadas en Arslan Tash pocos años antes de la primera venta; véase circunstancias de ésta en CAQUOT - DU MESNIL 1971: 393-394.

⁴ Incorporamos las autografías de PARDEE 1998: 43, 49 que, además de ser las más recientes publicadas, son las más detalladas, permitiendo observar los problemas de distribución y lectura del documento.

perdido un pequeño fragmento en la esquina inferior izquierda y se ha dañado un poco, sobre todo en el anverso, el campo epigráfico).

La tablilla tiene talladas, en relieve, tres figuras, dos en el recto y una en el verso. Las dos primeras se disponen una encima de la otra. La superior es una especie de esfinge alada, con lo que parece un cuerno (o dos, vistos de perfil) y una larga melena o tocado; la inferior es una especie de chacal, lobo o animal parecido, con cola larga y ancha (para algunos, de escorpión, AMIET 1983: 109), dientes, pelaje y otros detalles naturalistas, quizás también cornado (si no se trata simplemente de sus dos orejas, PARDEE 1998: 19) en actitud de devorar lo que parece una figura humana, de la que sólo se aprecian las piernas sobresaliendo aún de su boca. Miran ambas hacia la izquierda. La figura del anverso, en cambio, mira hacia la derecha. Se trata de un personaje masculino, en pie, barbado, con tocado y túnica, quizás también una espada al cinto, que alza el brazo derecho, en el que lleva un hacha, y extiende el brazo izquierdo, inerte.

Toda la superficie de la tablilla se halla recubierta de signos (salvo el espacio superior del recto donde se sitúa la perforación). Están inscritos el anverso, el reverso y los márgenes izquierdo, derecho (únicos en disponer el texto perpendicular al lado corto), superior e inferior. También las figuras, sobre las que se ha escrito con signos más pequeños. El texto de las figuras continua en algún caso fuera de ellas entre las líneas de signos mayores, por lo que la ordenación del texto no es sencilla.

Esta primera pieza ha sido muy estudiada, como corresponde a un testimonio de tan alto interés, conocido además desde hace casi 70 años (adquirida en 1933, noticia y *editio princeps* DU MESNIL 1939, 1939b). Como en otras partes del artículo, remitimos aquí simplemente a la selección bibliográfica citada, donde se encontrarán referencias al resto de los títulos.

La interpretación de la pieza y del texto no es aún clara, y no es nuestro propósito aquí ahondar en sus muchos problemas de detalle. Sin pretender tampoco superar las dificultades filológicas de éste y de los otros textos estudiados mediante una aproximación semiológica de corte estrictamente estructuralista, sí nos parece en cambio interesante estudiar la organización fundamental del contenido de los documentos para comprender, más allá de la fuerza o debilidad de la interpretación de algunos pasajes, su sentido de conjunto.

El texto comienza con lo que parece un enunciado de su propio carácter: se trata de un conjuro (lín. 1 *lhšt*) realizado por un cierto individuo (lín. 2 *ssm bn pdrš*) contra algo o alguien (*'t'*). La defensa mágica parece construirse sobre un posible pacto (lín. 1 *'lt*) contra unos seres que son llamados “estranguladores” o “sofocadores”, “ahogadores” (lín. 4 *hnqt*, en femenino; recuérdese el texto ugarítico 1.1: 18 *ilm hnqtm*, “las diosas estranguladoras”). El texto continua en lo que parece una recitación ritual (tras *'mr*, lín. 4-5), en la que, tras una especie de pronunciación categórica (en la que se advierten posibles referencias a casas y patios, lín. 5 *bt*, lín. 7 *hšr*), de nuevo podría hacerse mención del pacto (lín. 9, *'lt*) para continuar con la segura invocación de diferentes divinidades. Explícitamente mencionadas podrían ser Aššur (lín. 10 *'šr*) y quizás, aunque más

dudoso, Baal (lín. 14 *b^cl*). Entre ellas, aparece con claridad toda la comunidad divina, todos los dioses santos (lín. 11, 12, *kl bn 'lm, kl qdšn*). Otra divinidad parece tener también gran relevancia: el dios Ḥoron (lín. 16, *ḥwrn*) o, por mejor decir, sus esposas (lín. 16-18), en lo que parece la parte final de esta sección (que se extiende por los márgenes de la pieza; este pasaje se ha relacionado con el texto ugarítico 1.100, el interpretado como un ritual contra la mordedura de serpiente, donde se habla del matrimonio del dios). Sobre la esfinge, se abriría una nueva sección del texto, también dirigida contra un ser que podría ser llamado “la volante”, “la que vuela” (lín. 19 *'pt*, de nuevo en femenino, en posible relación con la figura representada), si es que no se le designa de un modo más negativo. En este pasaje parece haber de nuevo alusiones a habitaciones (lín. 19 *ḥdr*) y a la oscuridad y la noche (lín. 19 *ḥšk*, lín. 20 *ll*). Sobre el llamado “lobo”, el texto parece nombrar de nuevo la casa (lín. 21 *bt*); sobre la figura del reverso, quizá hay menciones a una puerta y a un umbral (lín. 23 *ptḥ*, lín. 26 *mztt*). En un final difícil, se aprecian también menciones a la luz (lín. 25 *wr*) y al sol (lín. 26 *šmš*).

Es por tanto evidente la naturaleza mágica de la pieza, su función protectora a través de un texto de conjuro, basado en un pacto con divinidades defensoras contra un grupo de genios malignos, algunos de ellos verosíblemente representados sobre el amuleto: la “esfinge” y la especie de lobo, o loba, que devora a una figura humana. (No tenemos tiempo aquí para ocuparnos de una interesante cuestión paralela: el condicionamiento e interferencia de la interpretación iconográfica sobre la interpretación filológica, y viceversa, en este y en otros casos). En el texto, los genios malignos son llamados de forma abiertamente negativa (p. ej. “las estranguladoras”), calificaciones a añadir a la representación en la que aparecen, obviamente, como “devoradores”. El conjuro podría destinarse a proteger una persona, pero también una casa, una morada, dadas las posibles referencias a patios, habitaciones, puertas y umbrales⁵.

Se trataría por tanto de combatir y protegerse de genios malignos habitantes del exterior incontrollable, incivilizado, quizá de la oscuridad.

El segundo amuleto

El segundo amuleto es más pequeño que el primero, y está igualmente decorado e inscrito en su totalidad [véase **lám. 4**]. Se trata de una pieza tallada en la misma fina piedra calcárea que el primer amuleto. En relativo buen estado⁶, es de forma más o menos rectangular, de poco más de cinco por tres cm, con un apéndice perforado que indica que fue igualmente concebida para ser colgada, suspendida (se ha argüido sin embargo que, como en el caso del primer amuleto, no parece presentar trazas de haber sido desgastado por ningún cordón o cadena; véase más adelante). Igual que la primera tablilla, en una de las caras (que debe ser considerada el reverso epigráfico; al respecto, véase PARDEE

⁵ Ello podría explicar que la pieza sea un colgante, pero que no presente (admitido que no lo presente) el desgaste lógico de haber sido llevada por una persona: habría de ser colgada en la pared de una vivienda, quizá sobre una puerta o ventana. Véase, más adelante, la interpretación de ambos amuletos.

⁶ Contrástese, por ejemplo, DU MESNIL 1939b o TEIXIDOR 1983 con PARDEE 1998: 17, 29.

1998: 29) presenta un personaje devorando a un hombre, única iconografía de la pieza. En lugar de la loba o bestia similar que se distingue en el primer amuleto, se trata aquí de una figura humanoide, vestida con una especie de túnica, con dos escorpiones en los pies. Su cabeza, monstruosa, se une al cuerpo sin mediar cuello. Coronada por una especie de cresta, está representada de perfil, con la boca (más bien un hocico) a la izquierda. Sólo las piernas de lo que parece un hombre se ven fuera de las fauces del monstruo, que lo sujeta con su mano mientras lo devora. Destaca en el centro de la cabeza un gran ojo.

El texto se extiende por el recto en seis líneas, que discurren de forma ortodoxa de derecha a izquierda, paralelas a los lados cortos de la tablilla. En el verso, tres líneas paralelas al lado largo se disponen en los huecos dejados por la representación (una detrás de la figura, dos más largas delante) y una cuarta línea (probable continuación de la primera) discurre perpendicular a ellas, sobre el personaje. Tres márgenes están, por añadidura, inscritos.

Aunque de publicación más reciente (DU MESNIL - CAQUOT 1971: 391-406), no ha sido mucho menos estudiado. De nuevo remitimos a la bibliografía final. Examinemos aquí, como anteriormente, el que a nuestro juicio es el contenido del texto. Comienza, como la pieza anterior, afirmando su condición de conjuro (*lhšt*) contra alguien (designado como *mzh*) que se ha interpretado como “el devorador” (CAQUOT 1971: 398), pero también como “el destructor” (p. ej. PARDEE 1998: 19) o, incluso “el chupa sangre” (CROSS 1974: 486, 488-489). A partir de este encabezado, todo el recto, sección que se distingue claramente del resto del texto, parece tener un marcado carácter narrativo, con protagonistas divinos. Se trataría por tanto de una pequeña narración mítica o de una referencia a un mito conocido (ya CAQUOT 1971: 399). Se advierten rasgos métricos que, aunque difíciles de interpretar dentro de un patrón coherente, concuerdan con la naturaleza mágica del conjuro y con la presencia en él de un mito o pasaje mítico. Se inicia con Baal, que ha preparado su carro (lín. 1-2: *ʾsr mrkbtj*). Inmediatamente después aparecen en escena personajes que son denominados como “el del gran ojo” (*rbʿn*, lín. 2) / “el del ojo abierto” (*glʿn*, lín. 4), o un dios llamado Šyy (lín. 3, 6), del que se dice que está en el campo, en la estepa (*bšdh*, lín. 4). En una segunda sección (reverso del texto, lín. 7-10, y márgenes derecho y, después, superior, lín. 11 y 12) parecen describirse en cambio, de forma oscura, acciones que bien pudieran ser rituales o mágicas (se hace alusión a un cerrojo cerrado, a un ojo golpeado; a la huída de un ser que mira, que destruye, quizá el propósito alcanzado por las acciones enunciadas). Finalmente el texto parece completarse con la frase incisa en el margen inferior (lín. 11: *mnty . k mgl*), que ha sido interpretada como la constatación por parte del autor del texto de su “corrección” mágica, de su exactitud de acuerdo a fórmulas copiadas de un rollo (*mgl*), de un volumen que contendría los conjuros originales.

De nuevo, aunque muchos particulares del objeto continúan siendo oscuros, algunos aspectos resultan claros. Como el primer amuleto, y quizás junto con él, debió ser destinado a proteger una persona, o tal vez una casa, un ambiente (CROSS - SALEY 1970: 48; LIVERANI 1974: 37, que cita a REINER 1960: 148-155 con paralelos mesopotámicos; VAN DIJK 1992: 68). El texto inciso recoge un mito o fragmento mítico que, en consonancia con la tradición próximo-oriental médico-mágica, debe hallarse en relación

con el propósito del conjuro. Así la evocación del mito conllevaría una actualización, una repetición y acercamiento de su argumento trascendente al caso concreto, real y actual, en el que se hace necesario sentir de nuevo su cumplimiento. Como es sabido, ejemplos significativos de esta asociación de relatos míticos con prácticas mágicas son comunes en el próximo oriente. Se dan también en los textos ugaríticos, donde se han conservado pasajes de mitos o leyendas - que quizás eran recitados - con propósitos mágico-curativos⁷.

Hemos señalado ya la relación de pasajes de los conjuros con diversos textos ugaríticos. Resultaban evidentes, desde el inicio de los estudios, algunas conexiones de fondo entre expresiones del amuleto y de la mítica ugarítica. La más clara, la mención de Baal, que en el amuleto preparaba su carro muy en consonancia con el epíteto que recibe abundantemente en los textos de Ugarit: *rkb ʿrpt* “el auriga de las nubes”. Evidentemente, se trata de manifestaciones diversas de imágenes comunes de la divinidad. Hasta ahora, sin embargo, no ha sido citado un fragmento mítico concreto en el que los textos ugaríticos testimoniasen, no sólo estas imágenes comunes, si no propiamente una tradición mítica compartida, tradición que se pudiera manifestar así mismo en el relato evocado en el amuleto de Arslan Tash. El texto cuneiforme alfabético 1.12 podría muy bien ser este testimonio buscado.

El mito ugarítico de “Baal contra los dioses del desierto” (1.12)⁸

Al texto ugarítico 1.12 se le ha llamado alguna vez “Combate de Baʿlu y los dioses del desierto” (DEL OLMO 1981: 475), nombre que, como veremos, describe con bastante certeza su contenido. Desgraciadamente, se trata de una parte pequeña de un mito o mitema más largo. El texto conservado nos llega en la parte inferior izquierda de una tablilla por lo demás perdida, escrita por una sola cara, quizás en cuatro columnas, de las que se aprecian sólo dos, una de ellas, la segunda, casi ininteligible, y ha sido también objeto de numerosos estudios⁹.

El texto pertenece sin duda a la mitología baálica ugarítica. Presentemos también, en síntesis, su contenido: el fragmento conservado comienza con lo que parece ser una queja, en la que aparecen ya las primeras referencias a seres devoradores (lín. I: 10-11, *tikln* “nos devoran”, *tqršn* “nos muerden”). A esta queja responde ʾIlu (con alegría, lín. I:

⁷ Citemos simplemente, por nombrar un texto que hemos estudiado recientemente (ZAMORA 2000: 547-561) el texto mítico 1.114.

⁸ Número de las ediciones de textos ugaríticos *KTU 1* y *KTU 2 = CAT* (DIETRICH - LORETZ - SANMARTÍN 1976, 1995) y número del texto en el Banco de Datos del proyecto BDFSN (*TU* y *UDB*, véase p. ej. CUNCHILLOS - CERVIGÓN - GALÁN - VITA - ZAMORA 1996). Corresponde al número RS 2.[012], véase nota siguiente.

⁹ Sobre la tablilla, dada a conocer por primera vez en 1935 (VIROLLEAUD 1935: 247-266) pero con edición completa en *CTA 12* (HERDNER 1963: 52-55, fig. 24, pl. XVII) véanse datos y bibliografía básica p. ej. en *TEO I* y *II* (BORDREUIL - PARDEE 1989: 26, 24; CUNCHILLOS 1990: 108). Un estudio reciente, recoge y analiza las investigaciones sobre el texto, DIETRICH - LORETZ 2000: 1-141, con amplia bibliografía reciente.

12-13) ordenando a una esclava divina (lín. I: 15-17 *amt . yrḥ* “sierva de Yarḥu”, *amt aḡrt* “sierva de ʿAḡratu”) que vaya al medio del desierto (lín. I: 21 *b tk . mlbr*; la línea siguiente parece calificar tal desierto como “del dios Šaʿyu”, “Šiʿyu”, “Šaʿiyu” o similar vocalización, *il . šiy*) a dar a luz a “los voraces” (*aklm*; como en 1.23: 30 y ss., ʿIlu engendra dioses voraces que se instalan en el desierto), a los “destruidores” (*ʿqqm*; más adelante parecen ser llamados también “los sedientos”, *gllm*) y proclama sus nombres. Describe algunas características, zoomórficas, de estos seres (tendrán cuernos, y otros rasgos de los toros; se parecerán a Baʿlu, lín. I: 30-34). En una nueva sección del texto, Baʿlu sale y rastrea (lín. I: 34 *bʿl . ylk . w ysd*), se dirige hacia el borde del desierto (*pat . mlbr*), donde se encuentra con los seres (lín. I: 36-37 *ymgy . aklm w ymza . ʿqqm*, “llegó a los voraces, encontró a los destruidores”), tomando contra ellos una actitud también voraz, de gran excitación (lín. I: 38-39). El escriba cierra esta sección del texto describiendo el acercamiento final de Baʿlu a las bestias (aquí a pie, lín. I: 40-41 *b pʿnh ... b ḥrz<=>h*, nota necesaria, dada la condición natural de auriga del dios). Debía seguir, con alguna repetición, el enfrentamiento, perdido, en el que Baʿlu es derrotado, pues el escaso texto conservado parece hablar de ello¹⁰.

La forma en que este episodio mítico se insertaba coherentemente en el ciclo baálico no está clara, pero es evidente que terminaba con la victoria del dios sobre sus momentáneos vencedores.

El texto solía interpretarse como la lucha entre el dios de la fertilidad y las fuerzas opuestas a ella, en este caso divinidades voraces que vendrían del dominio absoluto de la infertilidad, del desierto. También se intentaba integrar en esta interpretación un posible enfrentamiento de fondo entre El y Baal (ʿIlu y Baʿlu), un viejo problema histórico religioso típico de los textos ugaríticos. También se quiso ver en el combate el reflejo del ritmo estacional (para algunos “sabático”) que fundamentaría la mítica ugarítica, mientras otras muchas interpretaciones han querido precisar la naturaleza exacta del texto (su uso cultural, ritual) buscando además, cómo no, paralelos en el mundo bíblico (de las formas más variadas¹¹).

Algunas de estas interpretaciones reflejan y ejemplifican el modo en el que el completo ciclo baálico y, sobre todo, la figura misma de Baal eran y son aún entendidas. Además de las inevitables comparaciones bíblicas, se advierte el peso de la interpretación fertilística, estacional ligada a conocidos modelos interpretativos. Sin embargo, como demuestran trabajos recientes (XELLA 2001: 73-96), la simple aceptación de estas interpretaciones minusvalora la riqueza de la figura del dios y su importancia más allá de la simple identificación naturalista. La posible conexión de este texto ugarítico con los textos de Arslan Tash quizá pueda ayudarnos a apreciar mejor su complejidad.

¹⁰ Diversas partes del cuerpo de Baʿlu son citadas en lín. 31-33: ʿn los ojos, *zrh* el torso, *pʿn* los pies, inmediatamente antes de que los “sedientos”, *gllm*, los “voraces”, *aklm*, cojan y destruyan; junto a las posibles razones del fracaso de Baʿlu, en lín. II: 46-49, se describe también su derrota: lín. II: 53-55 *npl . bʿl / km tr w tkms . hd . (R:k) / km . ibr . b tk . mšmš bʿl*, “cayó Baʿlu como un toro, dobló Haddu como un novillo, en medio de la refriega (?) Baʿlu”; también sus nefastas consecuencias: lín II: 41-45 y II: 58-61.

¹¹ Sobre las interpretaciones, véase el citado DIETRICH - LORETZ 2000: 1-141.

El mito ugarítico y las tablillas de Arslan Tash

Como hemos visto, el texto ugarítico describe la salida de Baal, montado en su carro, a los límites de lo civilizado, hacia el desierto, la estepa, el campo abierto, el hábitat de los demonios del mal, de los “devoradores”, de los “destrozadores”. Baal lucha contra ellos y, aunque el texto no se nos ha conservado, con seguridad los vence.

La victoria de Baal contra los genios devoradores malignos constituye un texto ideal para ser evocado en una tablilla mágica que pretenda hacerlo servir como protección frente a fuerzas malignas acechantes desde lo desconocido. Y tal texto parece ser el evocado en Arslan Tash.

En el conjuro, Baal prepara su carro en las primeras líneas, al igual que en el texto ugarítico sale a rastrear hasta los límites del desierto. En Ugarit, los dioses o demonios del desierto son llamados “devoradores” y “destrozadores” (*aklm*, *ʿqqm*). No existe conexión etimológica con los términos del amuleto, pero, si son acertadas las interpretaciones que entienden que el demonio contra el que se dirige el conjuro (*mzh*) es calificado en Arslan Tash como “devorador” o “destructor”, la conexión semántica entre los dos textos es clara. En cualquier caso, el carácter “destructor” de los genios malignos es evidente en todos los textos, y el carácter “devorador”, que en Ugarit dan directamente las palabras (*ʿkl*), en Arslan Tash lo da la iconografía: en el segundo amuleto el monstruo aparece devorando a un personaje, de la misma manera como lo hacía uno de los genios zoomorfos en el primer amuleto. En ambos textos parece hacerse referencia a demonios malignos, devoradores y destrozadores, que viven fuera del ámbito civilizado (en Ugarit, residen *btk* . *mlbr* “en el medio del desierto”; en Arslan Tash, *bšdh* “en el campo”, “en la estepa”), esto es, en el terreno no cultivado, en la campiña, en último extremo, en la estepa o el desierto, más allá de los límites de la civilización.

Un detalle particular: en Arslan Tash uno de los genios malignos parece ser llamado “dios Šyy”. Aunque el fragmento es dudoso, es tentador ponerlo en relación con la parte del texto ugarítico donde, justamente, el desierto es llamado “del dios Šiy”. La relación entre las formas no está exenta de problemas. De nuevo, no es posible una simple relación directa. Sin embargo, no es imposible que el nombre de uno de los dioses del desierto, que conocemos en su forma ugarítica (con una etimología posiblemente relacionada con su carácter “asesino”¹²) se presente, con el correr del tiempo, como una forma peculiar de designar a un genio maligno en el amuleto de Arslan Tash.

Contra estos demonios malignos de la estepa o del desierto, de lo incivilizado, que la tradición tardía posterior presenta con caracteres no muy diversos de los que se les asignan, de forma genérica, en el texto ugarítico, Baal acude, para vencerlos. La evocación de tal mitema, su presencia inscrita sobre un amuleto, sería el medio ideal para conjurar el peligro, protegiendo de los males o vencéndolos, como magia apotropaica o curativa.

De esta manera, un difícil texto epigráfico, perteneciente a la Siria interior del séptimo siglo antes de nuestra era, resultaría mejor comprendido gracias a un testimonio epigráfico

¹² Véase p. ej. DEL OLMO - SANMARTÍN 2000: 426 (Šiy II! los autores discrepan de esta interpretación, véase Šiy I).

nacido en la Siria costera más de medio milenio antes. Texto distante en el tiempo y en el espacio, y del todo diverso.

Diversos en lo material. Como hemos visto, los textos de Arslan Tash están esculpidos en pequeños objetos de piedra mediante un alfabeto lineal de tradición aramea, que sostiene una lengua semítica noroccidental que remite al fenicio; el texto ugarítico está en cambio inciso sobre una tablilla de arcilla en el alfabeto cuneiforme y en la lengua semítica noroccidental característicos de la ciudad. Aunque ambos documentos son epígrafes, la diferente tradición y el diferente marco temporal y geográfico hacen, además, que la investigación y métodos subsiguientes con los que se contemplan se enmarquen, a su vez, en diferentes tradiciones de estudio: más cerca de la crítica de textos con transmisión textual en el caso de los mitos ugaríticos, más cerca de la escueta crítica epigráfica ligada al hallazgo arqueológico en el caso de Arslan Tash. Por ello, los documentos se hacen, también, ejemplo de las relaciones que se establecen entre la información proporcionada por una y otra clase de fuentes (que, de ordinario, subordina interpretativamente la tradición epigráfica a la textual). Las posibilidades de duplicar, y hasta invertir, este tipo encubierto de relaciones, constituiría, en sí misma, una nueva línea de debate.

Pero volviendo al caso de los documentos que nos ocupan, el texto ugarítico y los conjuros de Arslan Tash, su diversidad no se halla simplemente en las obligadas y evidentes diferencias materiales y lingüísticas. Se halla, sobre todo, en el diferente trasfondo y contexto que origina los testimonios. Frente a los textos de Arslan Tash, en cierto modo aislados de círculos escribales “oficiales”, pertenecientes a la práctica mágica, ajenos a intentos normalizadores, producidos al margen de los grandes centros de cultura de la época, el texto ugarítico pertenece a una escuela escribal sólida y organizada que, con probabilidad, fijó conscientemente por escrito las tradiciones míticas de su época y lugar en forma literaria y canónica.

La conexión, por tanto, del testimonio ugarítico con el testimonio conjunto de Arslan Tash, tampoco puede ser directa: uno y otro sirven para atestiguar el trasfondo mitológico que subyace a cada uno, el trasfondo mitológico relativo al dios Baal y a su carácter básico de dios potente y vencedor (epítetos, por otra parte, típicos del dios). Es en este fondo mitológico donde podemos buscar diferencias, evoluciones, particularidades o, como en este caso, contactos y elementos comunes. De esta forma, no sólo el más explícito texto ugarítico sirve para iluminar los lacónicos textos de Arslan Tash: también los textos de Arslan Tash sirven para iluminar con nueva luz el texto ugarítico, subrayando en él el carácter de Baal, no tanto, o no tan sólo, como representante de la fertilidad natural opuesta y amenazada por la esterilidad, la sequía y las plagas, o como encarnación del ciclo natural, que ve la periódica victoria y derrota de la sequedad frente a la fecundidad del dios de la tormenta; también, y sobre todo, como el dios vencedor de las fuerzas del mal que es apropiadamente evocado e invocado en los textos mágicos que han sido el punto de partida de este estudio.

Bibliografía citada

AMIET 1983

P. Amiet, "Les tablettes d'Arslan Tash au Musée d'Alep", *AuOr* 1, 1983, p. 109.

BORDREUIL - PARDEE 1989

P. Bordreuil - D. Pardee, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 1. Concordance* (TEO 1), Paris 1989.

CAQUOT 1973

A. Caquot, "Observations sur la première tablette magique d'Arslan Tash", *The Gaster Festschrift*, JANES 5, 1973, p. 45-51. Véase también DU MESNIL.

CERVIGÓN, véase CUNCHILLOS.

CROSS - SALEY 1970

F.M. Cross - R.J. Saley, "Phoenician Incantations on a Plaque of the Seventh Century B. C. from Arslan Tash in Upper Syria", *BASOR* 197, 1970, p. 42-49.

CROSS 1974

F.M. Cross, "Leaves from an Epigraphist's Notebook", *CBQ* 36, 1974, p. 486-494.

CUNCHILLOS 1990

J.-L. Cunchillos, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit. 2. Bibliographie* (TEO 2), Paris 1990.

CUNCHILLOS - CERVIGÓN - GALÁN - VITA - ZAMORA 1996

J.-L. Cunchillos - R. Cervigón - J.M. Galán - J.P. Vita - J.A. Zamora, *Generador de Segmentaciones, Restituciones y Concordancias* (GSRC), Madrid 1996.

DEL OLMO - SANMARTÍN 2000

G. Del Olmo Lete - J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, vol. II, Barcelona 2000.

DEL OLMO 1981

G. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981.

DIETRICH - LORETZ - SANMARTÍN 1976

M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit einschliesslich der keilalphabetischen Texte ausserhalb Ugarits* (KTU I), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976.

DIETRICH - LORETZ - SANMARTÍN 1995

M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (=CAT=KTU II), Münster 1995.

DIETRICH - LORETZ 2000

M. Dietrich - O. Loretz, *Studien zu den ugaritischen Texten I. Mithos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114* (AOAT 269/1), Münster 2000.

DU MESNIL 1939

R. du Mesnil du Buisson, "Communication" (séance du 10 mai 1939), *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1939-1940, p. 156-161.

DU MESNIL 1939b

R. du Mesnil du Buisson, "Une tablette magique de la région du Moyen Euphrate", in *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, vol. I, Paris 1939, p. 421-434.

DU MESNIL - CAQUOT 1971

A. Caquot - R. du Mesnil du Buisson, "La seconde tablette ou 'petite amulette' d'Arslan Tash", *Syria* 48, 1971, p. 391-406, pl. XXI-XXII.

GALÁN, véase CUNCHILLOS.

GASTER 1973

T.H. Gaster, "A Hang-up for Hang-ups. The Second Amuletic Plaque from Arslan Tash", *BASOR* 209, 1973, p. 18-26.

GUBEL - LIPINSKI 1992

E. Gubel - E. Lipinski, "Arslan Tash", *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, p. 41-42.

HERDNER 1963

A. Herdner, *Corpus des tablettes en cuneiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (CTA I), Paris 1963.

LIPINSKI 1992

E. Lipinski, "Magie", *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, p. 267-268. Véase también GUBEL.

LIVERANI 1974

M. Liverani, "Proposte sul secondo incantesimo di Arslan Tash", *RSF* 2, 1974, p. 35-38.

LORETZ, véase DIETRICH.

PARDEE 1998

D. Pardee, "Les documents d'Arslan Tash: authentiques ou faux?", *Syria* 75, 1998, p. 15-54. Véase también BORDREUIL.

REINER 1960

E. Reiner, "Plague Amulets and House Blessings", *JNES* 19, 1960, p. 148-155.

SANMARTÍN, véanse DEL OLMO y DIETRICH.

TEIXIDOR 1983

J. Teixidor, "Les tablettes d'Arslan Tash au Musée d'Alep", *AuOr* 1, 1983, p. 105-108.

VAN DIJK 1992

J. Van Dijk, "The Authenticity of the Arslan Tash Amulets", *Iraq* 54, 1992, p. 65-68.

VIROLLEAUD 1935

Ch. Virolleaud, "Les Chasses de Baal. Poème de Ras-Shamra (BH)", *Syria* 16, 1935, p. 247-266.

VITA, véase CUNCHILLOS.

XELLA 2001

P. Xella, "Da Baal di Ugarit agli dei fenici. Una questione di vita o di morte", en P. Xella (ed.), *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, p. 73-96.

ZAMORA 2000

J. Á. Zamora, *La vid y el vino en Ugarit*, Madrid 2000. Véase también CUNCHILLOS.



Lám. I

Arslan Tash: situación
(Siria en la Edad del Hierro)



Recto

Verso

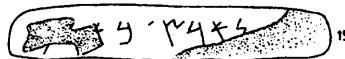
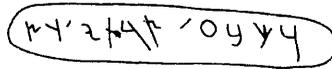
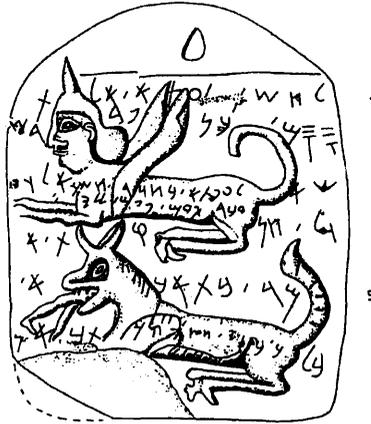


Lám. II

Los “amuletos” de Arslan Tash: fotografías

(Las fotografías pertenecen al archivo fotográfico personal del prof. P. Xella salvo la reproducción del verso del primer amuleto, que ha sido tomada de Pardee 1998: 47).

AT1, recto



AT1, verso

Lám. III

El primer "amuleto" de Arslan Tash: autógrafo
(Pardee 1998: 43)



Lám. IV

El segundo "amuleto" de Arslan Tash: autógrafo
(Pardee 1998: 49)