

LITURGIA FUNERARIA DE LOS REYES DE UGARIT (KTU 1.106)

Gregorio del Olmo Lete

La tablilla KTU 1.106, si atendemos a la fotografía y a la transcripción de Herdner¹, se inicia con una línea continua que en otras de este género (p. e. KTU 1.41 y 1.112; menos seguro es el caso de 1.105 y 1.127) separa el encabezamiento, en el que normalmente se suele indicar el inicio del mes al que corresponde el ritual. Teniendo en cuenta lín. 18 (mes *gn/gannu*), se puede suponer, en consecuencia, un encabezamiento del tipo: "En el mes de *gannu*, en el día del novilunio" (cf. KTU 1.41, 1.46, 1.87, 1.105, 1.112, 1.119), en razón de lo que diremos a continuación. No sabemos si en dicho encabezamiento se contenía algún otro dato, como en las tablillas citadas. En tal caso es probable que allí se indicase la víctima ofrecida a *Rašpu*², que de otra manera resulta ausente, creando un desequilibrio en el texto³. Con todo, la tablilla parece haberse conservado íntegra, por lo que sólo cabe suponer que tal encabezamiento fue omitido por el escriba (?).

Este supuesto inicio de la tablilla, requerido por razones más o menos extrínsecas, se confirma si atendemos a los elementos de estructuración de su contenido. Partiendo de los parámetros que la definen⁴, los datos del tiempo sagrado, en que tienen lugar las diversas acciones cultuales, corresponden a los días 8°, 22° y 25° (cf. lín. 18, 24, 25-26)⁵. Esto implica que las mencionadas en lín. 1-17(18) se desarrollan en los días o en el primer día de la "semana" primera del mes en cuestión, confirmando así la propuesta anterior de encabezamiento. De ese modo resulta que nuestro texto, por lo que al calendario cáltico se refiere, se organiza por "semanas": días (1°), 8°, 22°, co-

mienzo respectivamente de la primera, segunda y cuarta semana, con el día 25° como día de prolongación/culminación cültica de ésta última⁶. Choca en este caso la ausencia de mención del día 15°, comienzo de la tercera "semana". Tal silenciamiento se debe con toda probabilidad al hecho de no hallarnos aquí ante un ritual centrado en el *plenilunio*, es decir, de no hallarnos ante un ritual "astral", sino "infern"⁷. En consecuencia, el tiempo sacral "climático" aparentemente resulta ser la "doble semana" central del mes (segunda y tercera), en concentrismo con la primera y la cuarta. Su preponderancia como periodo cültico resalta por la abundancia de víctimas asignadas a su comienzo, en comparación con los momentos periféricos. No obstante, si tenemos en cuenta la más amplia extensión de tal periodo, el "momento" de mayor intensidad sacrificial corresponde en realidad al día 25° del mes, que representa probablemente el del ceremonial cültico determinante. Los otros periodos previos serían su "preparación", y el desarrollo temporal, lineal y no concéntrico, lo que es más probable.

En cuanto al *rito sacrificial*, tenemos el conocido tipo *šrp*, "(en)holocausto" (cf. lín. 2 y 7), repetido en correspondencia, al parecer, con la doble mención de las divinidades destinatarias (*ršp / inš ilm / (grupo) // ršp / inš ilm / (?)*) y de la víctima (*npš wš / ^ošrm*). La laguna de lín. 8-9 no nos permite precisar el destinatario último en esta repetición de la primera parte del ritual; estructuralmente se esperaría se correspondiese con el grupo previo (lín. 3-5)⁸.

El resto o segunda parte de este ritual inicial de sacrificio presenta un notable paralelismo de elementos con KTU 1.112:1 intervención de la *familia regia*, "hijos" e "hijas"⁹, y luego del mismo rey (cf. lín. 9-10, 17); 2) desarrollo de la acción cültica en el *palacio* (lín. 12) y más concretamente en el *hmm*¹⁰; incluso en KTU 1.106 se especifica mucho más: junto al *hmm*, que pudieramos llamar principal, hay otros lugares sacros en el mismo entorno de nominados *qdš*, "santuario, sagrario", y *ely*, "(recamara) superior"¹¹, probablemente parte del mismo y llamada también el *hmm* de *Nikkalu*¹². Entiendo el conjunto de las tres denominaciones como un intento de especificar y precisar

una misma estructura cltica, pues sólo se menciona una víctima (š) a propósito de las tres, siendo el recuento de éstas muy preciso en este tipo de textos, en los que el número exacto de víctimas es elemento central; a continuación se especifica la nueva víctima (š) en relación con otra instalación cltica denominada *kbm*¹³; 3) en KTU 1.106 aparece la ofrenda de "siete ovejas en el *hmn*" (ln. 12-13) y en 1.112:6-7: "los hijos/hijas del rey suben *siete* veces (al *hmn*)"; 4) en ambos textos interviene el "cantor" (ln. 15-17)¹⁴ y hay "respuesta oracular", *ttb rgm*, en los dos textos en un momento posterior (cf. ln. 23 y 32). Igualmente en ambos, aunque en diferentes momentos, se menciona el ritual de la desacralización/purificación del rey.

En el día 8 el *rito sacrificial* incluye, junto a las consabidas víctimas en número de 7/14 (cf. KTU 1.112:26-27), una clase nueva de ofrenda, desconocida en el resto de los rituales de Ugarit: "caldereta/zarzuela de pescado" (*šbšlt dg*)¹⁵. A la misma sigue el ritual oracular y el de desacralización (ln. 23-24); el primero en relacion posiblemente con la "asadura" que se ofrece (ln. 19 y antes ln. 5), ahora no como *šrp*, en cuanto base de un rito mágico-alivinatorio; y el segundo como cierre de una unidad ritual en la que ha intervenido el rey. Estos mismos elementos rituales vuelven a aparecer y cerrar la acción cltica de la tercera semana (cf. ln. 32-33), previa purificación esta vez del rey, que puede reemprender de esta manera su función cltica en el día decisivo del ritual, el 25. Este consiste en el sacrificio(-banquete) nocturno ¹⁶ ante el rey, sentado en su trono, en honor de y en comunión con *Aršayu* y los "dioses del infierno" (*ilm arš*) con "provisiones" (*šlhm̄t*) seleccionadas y preparadas de antemano (cf. ln. 25 y 28).

En cuanto al *lugar*, la acción cltica se desplaza el día 8 del palacio y sus instalaciones de culto, mentadas en lín. 13-14, a un nuevo ámbito sacro, tan sólo conocido por este texto y que da nombre al mes del ritual: el "jardín" (*gn*). Obviamente ha de pensarse que se trata del "jardín del palacio" real, es decir, un espacio abierto de éste. En él se desarrollará también con toda probabilidad el ritual de la cuarta semana (ln. 22ss.), puesto que se habla de "sacar" las provisiones/ofrendas. En el rito del día 8 no

se menciona, en cambio, ninguna divinidad; pero hemos de suponer, por coherencia, que las destinatarias de sus ofrendas son las mismas o del mismo grupo que las mencionadas en los otros momentos del ritual, es decir, divinidades "infernales/ctónicas". A partir de ahí y teniendo en cuenta el material comparado que analizamos en otro sitio¹⁷, el *gn* representa el ámbito "funerario" del palacio de Ugarit, el "panteón real" cuyas cámaras subterráneas han sido excavadas¹⁸. Queda así definido el espacio preciso de este ritual funerario regio del que las acciones cúlticas realizadas en la "capilla" regia eran sólo la preparación.

Ya hemos hecho mención del carácter "infernald"/"funerario" de las *divinidades* honradas en este ritual. En concreto se menciona al dios *Rašpu* bajo dos advocaciones, *hgb* y *mhbñ*, que por razones histórico-religiosas prefiero traducir por "guardián (de los muertos)" y "poderoso"¹⁹. La tradición ugarítica (cf. RS 20.24:26) lo equipara con *Nergal*, el dios mesopotámico del "Infierno". Es pues un dios "mayor", que domina en uno de los grandes ámbitos del espacio cósmico-teológico. En cuanto tal, una divinidad que "cuida" de los muertos y puede ser implorada en su favor. Resulta así la contrapartida de *Mōtu*, que en el mito juega el papel "dialéctico"/"antagónico" de dios "implacable" del "Infierno", enemigo de *Ba^clu*, de la "vida", y que por tanto no puede ser objeto de ritual alguno impetratorio o de comunión. *Rašpu/Nergal*, en cambio, puede ser una divinidad que dañe a los vivos, pero se cuida a la vez de los muertos²⁰. Por su parte, *Pidrayu* y *Aršayu*, hijas de *Ba^clu* en el mito, son identificadas con *Ḫebat* y *Allatu* (cf. RS 20.24:16,22), divinidad ctónica ésta de Mesopotamia. La mención de *Aršayu* va ligada, por otra parte, casi asonánticamente, a la de los *ilm ars*, "los dioses infernales"²¹. En cambio, el carácter "infernald" de *Pidrayu*, llamada en el mito "hija de la luz", es menos seguro; su identificación con *Ḫebat*, la gran diosa hitita de los cielos, con frecuencia identificada con el "Sol de Arinna", apuntaría hacia una faceta "astral" en el ritual, que se vería confirmada con el sacrificio llevado a cabo en el *ḫmn* de *Nikkalu*, la diosa esposa del dios Luna, *Yarḫu*, según el mito menor KTU 1.24²². De hecho la mención de aquélla queda separa-

da de la del primer grupo de dioses infernales que, como veíamos al principio, incluía a *Rašpu* y a los *inš ilm*, "las gentes divinas". Puestos en conexión con aquél, se han de interpretar como "muertos divinales" o divinizados²³, en ese sentido una clase de *rpum*, que no aparecen como tales en los textos del culto y de los que se explicita aquí su carácter divino. A continuación se menciona un grupo de tres de ellos: *ydbil*, *yaršil* y *^cmtr*. El hecho de que se trate de "seres (humanos) divinizados" resuelve la antinomia, ya advertida, que se da entre el nombre teóforo que llevan y su capacidad de recibir ofrendas sacrificiales²⁴. En KTU 1.102:15-18 tenemos una lista más completa de esta categoría de "dioses", a la que *a priori*, y por razones contextuales que expondremos en otro lugar, pertenecen los "soberanos" de Ugarit fallecidos.

El ritual, aparte del momento *sacrificial* (lín. 1-15, 19-22, 30-31) en honor y comunión con divinidades expresamente mencionadas o supuestas, incluye además el rito de desacralización/purificación del rey, ya conocido por otros textos (lín. 24, 26, 34), y dos ceremonias regias nuevas, que se pueden considerar peculiares de este ritual. La primera incluye el "canto" y la "apertura de la mano del rey" (*ptḥ yd mlk*) (lín. 17[- 18]), sin que resulte aceptable dar a *ptḥ* el valor de "extender" o "elevar"²⁵. Ante la falta de constatación interna, hemos de recurrir al material comparado. La expresión resulta paralela de acádico *qātam petū*, "ser generoso"²⁶, hebreo *pātaḥ yād*, "dar", "socorrer"²⁷, valores excesivamente genéricos y que nada dicen en este contexto cúlrico-funerario. En este sentido, en cambio, es interesante constatar el valor de hb. *yad*, "monumento", "estela" (conmemorativa, aquí funeraria), "mausoleo", a propósito de "reyes"²⁸, y una expresión como *lipnē yḥwh petaḥ 'oheḥ mō'ēd*, "ante Yahweh a la entrada de la tienda del encuentro"²⁹, a primera vista sorprendentemente paralela de KTU 1.106:16-17, *lpn mlk ptḥ yd mlk gdlṭ*. Podemos, en consecuencia, traducirla así: "ante el rey a la entrada del gran monumento/mausoleo regio" (téngase en cuenta el género femenino de *yd*); o quizá, sin extremar la analogía y teniendo en cuenta el contexto sacrificial y el sentido normal de *gdlṭ* en estos textos ugaríticos: "... ante el rey; a

la entrada del monumento/mausoleo regio, una res mayor", continuando así la enumeración de víctimas sacrificadas en cada uno de los lugares mencionados en lín. 12-15 (*bt mlk, ḥmn, qdš-^cly-ḥmn nkl, kbm, yd mlk*). Podemos retener esta interpretación como una hipótesis, en espera de ulterior y mejor confirmación. Desaparece, de momento al menos, el rito de la "apertura de la mano" y nos quedamos con el "canto" como elemento peculiar de este momento cúltico³⁰.

La segunda acción cúltica peculiar de este texto hace referencia a la "preparación del/un trono" por la noche (*wlll t^crk ksu [^clm*])³¹. Tal "preparación" o "entronización" debe entenderse hecha en un lugar distinto de aquél en que el "trono" se halla normalmente instalado, lugar al que se "sacan"³² luego las provisiones/ofrendas, reunidas días antes. En este contexto de liturgia regia es normal suponer que el "trono" va destinado al rey, que en él ha de sentarse para participar en el *dbḥ* que a continuación se ofrece a las "divinidades infernales"; o quizá tal "preparación del trono" es algo más peculiar y no tan de rutina cúltica: el trono se prepara para el "rey difunto/divinizado" en cuanto representante de todos los *ilm arṣ* o *inš ilm* a los que se pretende conmemorar³³. Queda así abierta la cuestión de saber si el ritual es una anticipación del "banquete del Más-allá", con el rey empírico como su protagonista, o bien es una celebración funeraria en honor del(os)rey(es) muerto(s), en cuyo honor y bajo cuya presidencia se actualiza tal banquete. De hecho, la diferencia entre ambas interpretaciones es limitada y todo hace pensar más bien que estamos ante la preparación de un sacrificio/banquete nocturno en honor de las divinidades infernales mentadas: los "muertos divinales" de la dinastía, en compañía y bajo la custodia de *Rašpu, Piḏrayu, Arṣayu* y demás dioses del Infierno. Este tipo específico de "banquete regio-infernal" es quizá el que tenemos plasmado en uno de los costados del sarcófago del rey Aḫirom de Byblos³⁴ y de la "pila" del templo B 1 de Ebla, y al que posiblemente se hace referencia en KTU 1.161:13-17³⁵.

Teniendo en cuenta estos datos, podemos intentar trazar un esquema que englobe todos los parámetros estudiados:

mes: *gn*

día (1°): sacrificio (<i>šrp</i>)	día 8°: sacrificio	día 22°: preparación
dioses: <i>ršp ḥgb</i>		banquete
<i>inš ilm:</i>	dioses: \emptyset	día 25°: presentación
<i>ydbil</i>		banquete
<i>yaš'il</i>		sacrificio
<i>cmtr</i>		dioses: <i>ilm</i>
		<i>arš, aršy</i>
<i>ršp mhbn</i>		purificación
<i>inš ilm</i>		preparación
<i>pdry</i>		trono
9(?) + 10 + 1(?) víctimas	1 + 14 + 7 + 1 víct.	11 + 3 vict.
lugar: <i>bt mlk, ḥmn, qdš,</i>	lugar: <i>gn</i>	lugar: <i>gn</i>
<i>kbm, yd mlk (?)</i>		
canto	oráculo	oráculo
sacrificio funera	desacralización	desacraliza-
rio (?)		ción

En su conjunto el texto queda así organizado en tres momentos cúltricos de unidad de tiempo y acción:

1°) ritual sacrificial, celebrado en el palacio y sus instalaciones cúltricas, que culmina en el canto sacro reiterado y el sacrificio ante el "mausoleo" regio (lín. 1-19);

2°) ritual sacrificial; celebrado en el cementerio real, que culmina en el oráculo y la desacralización del rey (lín. 19-24);

3°) ritual sacrificial y de comunión, celebrado al parecer también en el área funeraria, que incluye la "entronización" y culmina en el oráculo y la desacralización del rey (lín. 25-34). Solo en este caso precede la "purificación del rey", como indicio de la significación definitiva que tiene este momento: es el clímax a que tiende todo el ritual.

La versión estructurada del texto podría ser la siguiente:

[(?)]¹ *lršp.ḥgb.*
^c *šrm* ² *linš.ilm.*
^{šrp}
³ *ydbil.gdlt.*
⁴ *yaš'il.gdlt*
^{5c} *mtr.gdlt*

[En el mes de *ganmu*:
en el día del novilunio (se ofrecerán)]:
[(?)] (a) *Rašpu*, "Guardián",
dos aves a "las gentes divinas",
en holocausto,
(a) *Yaddub-Ilu* una res mayor,
(a) *Yaš'ruš-Ilu* una res mayor,
(a) ^c *Ammutaru* una res mayor,

n[p]š⁶wš lršp mh[bn]
⁷šrp.
 cšr[m linsš] ⁸il[m]
 []
⁹bn[]
 [bn] ¹⁰mlk.bt ml[k]
¹¹š.lpdr(.)y []
¹²bt.ml[k] .y[]
 [š]b^c ¹³šin.ħmnh.
 š qdšh ¹⁴clyh.[ħm]nh.nkl

¹⁵š kbmh.
 wšr yšr ¹⁶(c)šr.pa[m]t.lpn ¹⁷mlk.
 pth. yd.mlk ¹⁸gdlt.

 bħmn.gn

¹⁹[n]pš warb^ct ²⁰cšrt.dqt
²¹wšb^c.gdlt
 wk²²l.šbšlt.dg.gnh

²³(t)tb.rgm.bgn

 wħl ²⁴mlk

 bħn.l^cšrm
²⁵tušl.šlħmt.
 bħmš ²⁶l^cšrm.
 yrthš.mlk ²⁷br.
 wlll t^cr[k] ²⁸ksu.
 c^lm.tšu.šlħ[mt]
²⁹tš^c.šin.walp ³⁰wuz
 i[l]m.ar[š]
³¹dqtm.wgdlt
³²laršy
 tħb rgm
³³wħl mlk

una asadura y un carnero a *Rašpu* el "Pode-
 en holocausto, ¹deroso",
 dos aves [a "las gentes] divinas",

 [Los hijos] del Rey (y) las hijas del Rey
 un carnero a *Pidrayu* ¹[ofrecerán(?):
 en el palacio del Rey, []
 siete ovejas en el *ħamanu*,
 un carnero en el "sagrario", en la (reca-
 mara) "superior", en el *ħamanu* de *Nikka^l*,
 un carnero en el *kbm*;
 y el cantor cantará diez veces ante el Rey;
 a la entrada del monumento/mausoleo regio,
¹una res mayor.
 En el (día) octavo de(1 mes) *gannu* (se o-
¹frecedrán):
 una asadura y catorce reses menores
 y siete reses menores
 y toda clase de "guisos" de pescado en el
¹"jardín";
 (habrá) transmisión de respuesta en el
¹"jardín"
 y (quedará) desacralizado el Rey.

 En el (día) ventidós:
 se reunirán las provisiones.
 En el (día) venticinco:
 se lavará el Rey (quedando) purificado
 y por la noche se preparará el trono;
 luego se sacarán las provisiones, (ofreciéndose)
 nueve ovejas y un buey y un ganso
 (a) los "dioses infernales",
 dos reses menores y una res mayor
 a *Aršayu*;
 (habrá) transmisión de respuesta
 y (quedará) desacralizado el Rey.

APENDICE: GN, EL CEMENTERIO REGIO DE UGARIT

Un análisis semántico del contexto supuesto por KTU 1.106:18-14 sugiere espontáneamente para *gn* el valor de "area funeraria", "cementerio"³⁶. Las di-
 vinidades invocadas en ese ritual y el ceremonial oracular/evocador que en él

se desarrolla así lo garantizan, como vimos más arriba.

Tal constatación "contextual" recibe confirmación literaria y arqueológica si se atiende a los datos que proporcionan tanto los textos de Ebla y del Antiguo Israel, como las respectivas excavaciones. En este sentido es curioso que en el plano levantado del Palacio Real de Ugarit se designe como "jardín" al espacio abierto que dentro del mismo da directamente a la cámara 28, estancia por donde se tiene acceso a la "tumbas reales"³⁷. Por su parte Pettinato, glosando la expresión sumero-eblaita *s i-d u-s i-d u-e n-e n*, "lamentos por los reyes", dice: "L'aggiunta poi in ^{giš}*k i r i*₆ del testo 1 caratterizza ulteriormente il luogo di culto per i defunti: il giardino sembra, infatti, essere il luogo di sepoltura dei sovrani di Ebla, cosa che ricorda molto da vicino il *g i-d e n-k i*, "il canneto di Enki" dei testi di Urukagina di Lagaš, il luogo cioè di sepoltura degli abitanti di Lagaš"³⁸. Esto le autoriza a esperar (n. 161) que un día aparezcan las tumbas reales de Ebla en el "jardín" del palacio real. De hecho tales tumbas han aparecido íntimamente relacionadas con el templo B 1, el palacio Q (bajo su subsuelo) y el "santuario" B 2, al parecer un templo para rituales funerarios, posiblemente dedicado a *Rašpu*, según la interpretación del excavador. El conjunto ofrece una clara conexión entre palacio-santuario-tumba que proporcionaría el marco original amorreo del "culto de los muertos", en relación con los reyes difuntos divinizados, que aflorará luego en los textos culturales de Ugarit³⁹.

Por su parte, la Biblia hebrea nos habla también del "jardín del rey"⁴⁰, pero en sí misma esta referencia no manifiesta un carácter funerario/sacro. Tenemos, no obstante, dos casos en los que explícitamente se dice de dos reyes, Manasés y Amón, que "fueron enterrados en el jardín de su casa/en su sepultura, en el jardín de ^{Uzza}"⁴¹. Se trata, como sabemos, de dos reyes de Judá peculiarmente cananeizados en sus usos cúltricos y que se apartan también en este aspecto de la tradición dinástico-yahwística, creándose su propio "panteón". Lo normal es suponer que tanto éste como el ritual que lo rodeaba respondían al cananeo "culto de los (reyes) muertos"⁴². En este sentido es significativo el nombre con que se designa el area funeraria: *gan-^cuzzā'*, "jardín

de ^cUzza'". Esta denominación nos lleva a pensar inmediatamente en la divinidad centro-arábiga preislámica del mismo nombre, *al-^cUzzā*, una de las tres "hijas de Allāh", destinataria de sacrificios humanos, según la tradición posterior, e identificada con el planeta Venus⁴³. Aun admitida su amplia difusión por la zona en época posterior nabatea; no tenemos testimonio de la introducción de su culto en el reino de Judá ni de su connotación funeraria. Por eso es más probable que tal nombre sea un hipocorístico, ^cuzz-^z, que ceele en su segundo elemento la designación de una divinidad⁴⁴ relacionada con el mundo de los "muertos" (Adonis, Ba^cal, Resheph, ...). En ese sentido es interesante comprobar el uso que de ^cz se hace en la mitología ugarítica, como calificativo de los grandes dioses (*Yammu*, Ba^clu, Mōtu) en sus mutuos combates⁴⁵, así como en la expresión fen. (*m*)^cz *hym*, aplicada a ^cAnatu, y en nombres propios como ^cz', ^czb^cl, ^czmlk, ^czmlqrt, ^cztnt⁴⁶, hb. ^cuzziyyāhū, ^cuzzt'ēl, ^cuzziyyā', ^cazmāwet⁴⁷, amor. *yahzu-rasap*⁴⁸, ar. ^cz'l, ^czt, etc.⁴⁹.

Tal concepción es posible que se escatologizara en la noción del "jardín del Edén/Paraíso" (hb. *gan* ^ceden; ar. *ḡinnat*) y resonara en los famosos "jardines de Adonis"⁵⁰, si no es que la denominación funeraria deriva de la figuración escatológica.

-
- 1) Cf. A. Herdner, *Nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra - XXIV^e campagne, 1961*, en U 7, 26-30; KTU, pp. 113-14; TRU 1, 81-85; P. Xella, *Le dieu Rashap à Ugarit*: AAAS, 29-30 (1979-1980), 145-62 (160) (los errores de impresión hacen inválido este texto). Por lo demás, ni KTU ni Xella consignan la mencionada línea horizontal. Con la debida autorización reproducimos aquí la foto oficial de la tablilla proporcionada por la dirección de la Misión de Ras Shamra.
 - 2) De acuerdo con lín. 5-6 tal víctima podría ser *npš wš*, como ^cšrm lo es las dos veces para los *inš ilm*. Se aprecia, en todo caso, una repetición concéntrica de ofrendas/divinidades en torno al grupo *ydbil-yaršil-mtr*.
 - 3) Cf. Herdner: U 7, 28; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques*, Paris 1980 (= CU),

17, 165; TRU 1, 83; Xella: AAAS, 29-30 (1979-1980), 152, quien piensa (con Herdner) que *lršp ḥgb* es el "encabezamiento" del texto, con lo que éste quedaría sin paralelo en la literatura cúltica de Ugarit. Se podría también suponer según este autor, que faltase aquí *kmm*, referido a ^c*sr̄m*; tendría mos una fundamental identidad entre *ršp* e *inš ilm*: cf. Del Olmo Lete: AuOr, 2 (1984), 201.

- 4) Cf. *ibid.*, 197.
- 5) Cf. De Tarragon, CU, 24.
- 6) Cf. Del Olmo Lete: AuOr, 2 (1984), 197ss.. acerca de la organización del tiempo cúltico por "semanas" en KTU 1.112 y las secuencias 1°/3°-4° día dentro de las mismas.
- 7) Cf., no obstante, la mención del *ḥmm* de *Nikkalu* (lín. 14), esposa del dios *Yarḥu* (cf. *infra*, n. 22), que representaría este aspecto (por eso "superior"). De todos modos, lo "astral" y lo "infernol" están íntimamente ligados como ponen de manifiesto las funciones desempeñadas por *Šapšu* y ^c*At-tartu* en ambos niveles. El mismo doble carácter posee *Rašpu*: cf. Xella: AAAS, 29-30 (1979-1980), 149-40, 153.
- 8) En este caso la forma de sacrificio *šrp* se referiría a la ofrenda hecha a *Rašpu* (cf. KTU 1.105:14-15; Gn 22,7: *hasšeh le^cōlah*), mientras en lín. 2 se referirá a la de *inš ilm*.
- 9) Se habría de restaurar *bn* al final de lín. 9 y darle, así como a *bt*, valor colectivo; cf. TRU 1, 84; Herdner: U 7, 29, que como en KTU 1.112:6-7, restaura *b[nt]*, aunque todo en lín. 9. Según la restauración aquí propuesta, *bt*, "casa/palacio", aparece en lín. 12.
- 10) Sobre el sentido de este término cf. Del Olmo Lete: AuOr, 2 (1984), 277-80.
- 11) Para la interpretación general de estas estructuras sacras cf. P. Xella, QDŠ. *Semantica del "sacro" ad Ugarit*: MLE, 1 (1982), 12; Herdner: U 7, 29; la Biblia conoce la existencia de ^c*alīyyōt*, "roof-chambers", en el templo de Yahweh (cf. 1 Cro 28,11; 2 Cro 3,9) e incluso en su modara celeste (cf. Sal 104,3, 13), mientras la tradición fenicia conserva el valor de "sagrario" o "pequeño y particular santuario" para *qdš* (cf. KAI 17:1 y la biligüe de Pyrgi: 1; G. Garbini, *I Fenici. Storia e Religione*, Napoli 1980, 208; y quizá *mqdš* en KAI 161:1). La versión de De Tarragon, CU, 64 ("son elevation au sanctuaire") no resulta aceptable.
- 12) KTU y De Tarragon (CU, 113) leen un *š* inexistente entre *ḥmmh* y *nkl*; cf. Herdner: U 7, 27, 29 (que a su vez duda entre la lectura/reconstrucción [*š ḥ*] *mmh* y [*y*] *mmh*); TRU 1, 84. Por su parte De Moor-Spronk: UF, 14 (1982), 160-61, n. 65, asignan a *Nikkalu* el *š* siguiente, pero tal distribución supone una supérflua repetición de *ḥmm*.
- 13) El valor preciso del término es por el momento desconocido. A las sugerencias etimológicas de Xella (TRU 1, 84), tomadas del académico (en particular

kūbum, antiguo asirio por *kummu(m)*, "espacio sagrado", "santuario"; cf. Von Soden: AHW, 498, 506), se podría añadir sudarábigo *kby/kbyt*, "quemar incienso" (>'crematorio?')(cf. J.C. Biella, *Dictionary of Old South Arabic Sabaean Dialect*, Chico 1982, 239) # hebreo *kābāh*, "extinguirse". En este contexto es interesante el dato que ofrece Courtois: "dans la cour II il y avait une sorte de gran brasero..." (DBS, Paris 1979, fasc. 52, col. 1221). Menos probable me parece en este contexto la lectura *škbm*, "lechos" (Herdner, Xella), dada la existencia del más normal *mškb* con tal valor. En todo caso, la versión "un montone presso i giacigli (??)" (Xella), su pondría haplografía de *š*. La interpretación de De Moor-Spronk (*l.c.*): *k-bm-h*, "as if on the sacrificial height", resulta excesivamente descriptiva en un texto meramente enumerativo.

- 14) En este caso canta "diez veces", posiblemente en correspondencia con las diez victimas (3 carneros y 7 ovejas) ofrecidas en las instalaciones cúl-ticas mencionadas más arriba. Se trata, de todos modos, de una restauración (KTU, Xella) apoyada en el vocablo siguiente, él mismo dudoso. La lectura *šr yšr šr*, "el cantor cantará un canto" (Herdner, De Tarragon, CU, 94), es perfectamente aceptable y *pa[m]t* podría ser un determinativo ("canto repetitivo/antifonal?"). Para otras escenas de canto en los rituales cf. KTU 1.40:9, 26, 35; 1.84:38; 1.112:21.
- 15) Me parece preferible el sema básico de cs. *√bšl*, "cocer" (cf. Herdner: U 7, 30; De Tarragon, CU, 47, 72-73), frente a otras propuestas más específicas, pero derivadas (cf. Xella, TRU 1, 85).
- 16) La referencia al dios *ll* (cf. De Tarragon, CU, 24-25) resulta poco verosímil en este contexto (así también Herdner y Xella); cf. *infra* n. 31.
- 17) Cf. apéndice.
- 18) Cf. J.-C. Courtois:DBS, Paris 1979, fasc. 52-53, col. 1221 (palacio real), 1236 (palacio Sur).
- 19) Así Herdner: U 7, 15, 29; como dios guerrero es "poderoso", como Señor del Infierno es "guardián" de los muertos, al igual que Nergal. La función, en cambio, de "portero" del Infierno corresponde en Mesopotamia a una divinidad "menor" (*Neti/Neđu*); cf. D.O. Edzard: GMVO, 131; Xella: AAAS, 29-30 (1979-1980), 147, n. 12, 150-53.
- 20) Posee una caracterización antagónica/complementaria: es agresivo y acogedor, destruye y escucha, como ponen de manifiesto tanto las estela egipcias como los himnos académicos (a Nergal). "Recoge" a los muertos (cf. KTU 1.14 I 18-19, posiblemente con valor "positivo", que preanuncia el mismo uso de *'āsap* en la Biblia hebrea) y se cuida de ellos, incluso del Sol cuando entra en sus dominios, pues es también "Señor del cielo". Cf. W.J. Fulco, *The Canaanite God Rešep*, New Haven 1976 (para el material egipcio y semítico-occidental); M.-J. Seux, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1976, 78-90, 312-14 (para el material académico).

Sobre su figura en general cf. Xella: AAAS, 29-30 (1979-1980), 145-62; M. Dahood, *Ancient Semitic Deities in Syria and Palestine*; en S. Moscati (ed.), *Le antiche divinità semitiche*, Roma 1958, 65-94 (83-85); Pope-Röllig: GMVO, 305-306, entre otros.

- 21) Sobre el carácter ctónico-infernal de estas divinidades ugaríticas cf. M. C. Astour, *La triade de déesses de fertilité à Ugarit et en Grèce*: U 6, 9-23.
- 22) Cf. *supra*, n. 7; el "Sol" entra en el "Infierno" todas las tardes. Del punto de vista de la organización del texto, obsérvese como *Pidrayu/Arşayu* cierran ambas sus dos grupos de divinidades infernales (*ršp-inš ilm/ilm arš*), dentro del concentrismo paralelo frecuente en el mismo (*ršp-inš ilm*, lín. 1-2/6-8; *ttb rgm-hl mlk*, lín. 23-24/32-33).
- 23) Cf. Del Olmo Lete: AuOr, 2 (1984).
- 24) Cf. M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, *Die Götterliste RS 24.246 = Ug. 5, S. 594 Nr. 14*: UF, 7 (1975), 545-46 (invocaciones/nombres divinos de estas); Herdner: U 7, 29 (nombres teóforos de oferentes); J.J. Stamm, *Erwägungen zu RS 24.246*: UF, 11 (1979), 753-58 (personalidades cúlticas; semántica de los nombres); M. Dietrich-O. Loretz: UF, 12 (1980), 388, n. 15 (nombre de estatuas); TRU 1, 83-84 (nombres/estatuas); De Tarragon, CU, 167 (nombres de antepasados dinásticos).
- 25) Así Herdner: U 7, 29 (*petû upnā* no es el giro ac. correspondiente *apth yd*, ni la actitud de súplica resulta especialmente signifiativa dentro de un ritual sacrificial); Xella, TRU 1, 84 (difícilmente ac. *nš qāti* se diría en ug. con una base distinta de *nša*; y para "extender" se usa, como en hb, *šlh yd*).
- 26) Cf. Von Soden: AHW, 858, 888; con *idu(m)*, "brazo", significa "atacar" (860).
- 27) Cf. Brown-Driver-Briggs, HEL, 835.
- 28) Cf. 1 Sm 15, 12; 2 Sm 18, 18; 1 Cro 18, 3; Is 56, 5; Ez 21, 24.
- 29) Cf. Jos 19, 51; así como la expresión *petah bêt hammelek* (2 Sm 11,9).
- 30) Advuértase cómo los predicados verbales están en forma "imperfecta" (*yšr*, *tusl*, *yrthš*, *t^{crk}*, *tšu*), fuera de los "nominales" *ttb*, *hl/br̄r*. De todos modos, una versión como: "abriendo la mano el rey" es lingüísticamente válida; como también lo es "cantará ... abriendo el gran monumento/mausoleo regio", habida cuenta de la frecuente conexión en fenicio entre "abrir" y "tumba": cf. DISO, 239; ac. *petû qabra(m)*. Pero esta última es poco probable desde el punto de vista socioreligioso, dado el respeto a los muertos y la intocabilidad de las tumbas que las inscripciones funerarias recuerdan con tal sintagma. Téngase en cuenta, de todos modos, la arquitectura de las tumbas ugaríticas, que suponen una rampa de acceso y su correspondiente "entrada". Otra posibilidad lingüística sería: "abriendo la mano del rey una res mayor", con posible alusión a la acción sacrificial/adivinatoria sobre la víctima. De ese modo acabaría esta primera parte del ritual mensual con una acción regia, al igual que las otras dos, y relacio

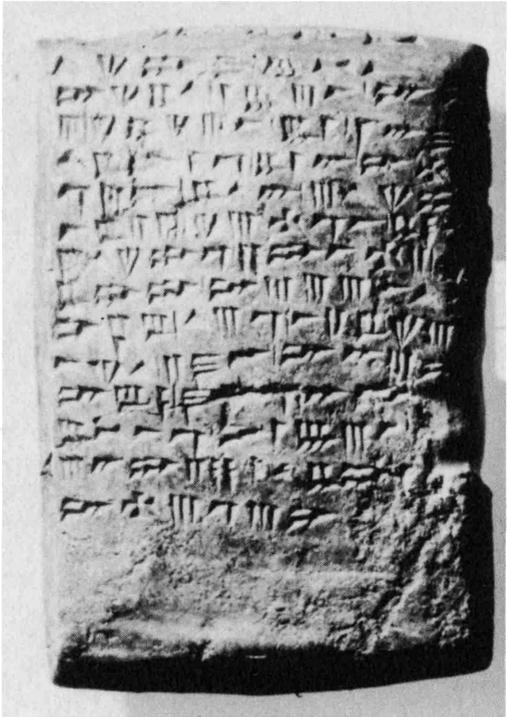
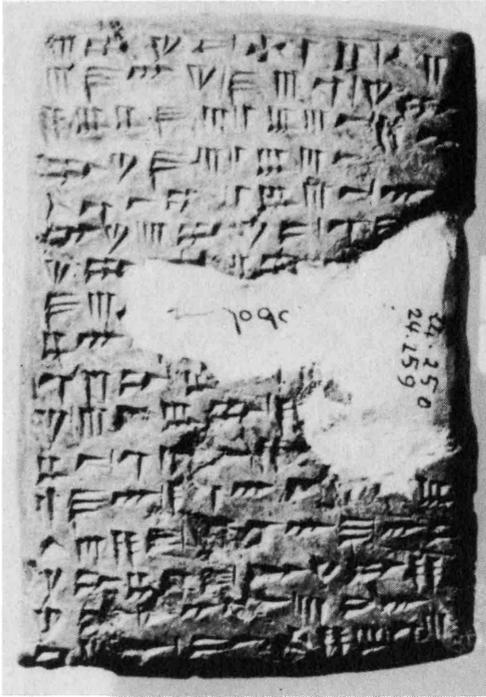
nada con la "respuesta", como en tales casos. Pero aquí la actitud del rey es más bien pasiva y no tenemos, por otro lado, confirmación de tal valor semántico de *pth*. Quizá el mismo gesto de "abrir la mano" era de carácter adivinatorio. La naturaleza singular de la expresión no nos permite superar el nivel de lo hipotético. Una línea distinta de interpretación podría seguirse a través de fen. *pth*, "relieve", "grabado"; cf. C. H. Gordon, *Ugarit and Minoan Crete*, New York 1966, 35; Watson: NUS, 15 (1978), 8, que aducen material hebreo (Zac 3, 9) y minoico; Donner-Röllig, KAI, I, 10: 4, 5, 12; II, p. 12, *ʿl pn pth z*, texto de la estela de Yehomilk en el Santuario de Biblos, paralelo del nuestro, que podría en consecuencia traducirse: "ante el Rey, (ante) el relieve de la estela del Rey, una res mayor". Tendríamos aquí el mismo valor epiexegetico o aposicional que aparece en lín. 13-14 a propósito también del lugar de la ofrenda. Una construcción similar de aposición descubre Garbini (*I Fenici...*, 151 n. 2) en la inscripción de ʿEshmunazar (KAI 14:15 ss.) en relación con los templos construidos por este rey en Sidón. La erección de "estelas" de y a los antepasados es un dato reconocido en el culto cananeo de los muertos; cf. J. Gray, *The Canaanites*, London 1965, 67 ss., 75 (KTU 1.17 I 26 y par.: *nsb skn ilibh* uno de los deberes del "hijo ideal").

- 31) Dando a *ʿlm* valor de conjunción, frecuente en estos textos, se rompe el carácter normalmente asindético de este ritual (menos *whl*). No puede, por tanto, descartarse que aquí se trate del *ksu ʿlm*, "el trono eterno", con una connotación "infernál" que recuerda el *rpu mlk ʿlm* de KTU 1.108:1 ss. (cf. Is 14, 9); cf. TRU 1, 85; Garbini, *I Fenici...*, 115. Por otro lado, la consideración de *ll* como nombre de divinidad (De Tarragon, CU, 24, 117-119, 166) se ha de excluir, al menos en este contexto; cf. Herdner: U 7, 30; M. Dietrich-O. Loretz, *Kennen die Ug. Texte den Babylonischen Gottesnamen LILLU(M)?*: UF, 12 (1980), 403.
- 32) Quizá este sentido, en contexto igualmente sacrificial, tiene *ysh* en KTU 1.15 II 10, donde también se supone (?) una previa "preparación" (*yst*); cf. la misma distinción de momentos en Ex 12, 3 ss (día 10/14), a propósito del "sacrificio" de la Pascua hebrea. En el templo B2 de Ebla también se señalan estancias especiales para la "preparación" de los alimentos (cf. *infra*, nn. 34, 39) y celebración del "banquete".
- 33) No se especifica el tipo de sacrificio, pero la denominación *šlhm* parece incluir el concepto de sacrificio de "comensalidad", de comunión (*šlmm*).
- 34) Cf. a este propósito Garbini, *I Fenici*, 115. Sobre su iconografía cf. entre otros M. Haran, *The Bas-Reliefs on the Sarcophagus of Ahiaram King of Byblos in the Light of Archaeology and Literary Parallels from the Ancient Near East*: IEJ, 8 (1958), 15-25; M. Chéhab, *Observations au sujet du sarcophage d'Ahiaram*: MUSJ, 46 (1970-1971), 105-117; E. Porada, *Notes on the Sarcophagus of Ahiaram*: JANES, 5 (1973), 354-72; Matthiae: UF, 11 (1979), 566; óptima reproducción en S. Moscati, *I Fenici e Cartagine*, Torino 1972, 327.

- 35) Cf. a este propósito F. Saracino: UF, 14 (1982), 195, n. 23 (con bibliografía sobre el tema).
- 36) Cf. Xella: UF, 15 (1983), 288; Id., en AA.VV., *Da Ebla a Damasco. Diecimila anni di archeologia in Siria*, Milano 1985, 75; S. Ribichini, *Adonis. Aspetti "orientali" di un mito greco*, Roma 1981, 105-106. Adviértase la persistencia de este "calco" semántico en las lenguas nórdicas modernas. A su vez sorprende la anfibología que la palabra "panteón" mantiene en español: "lista/conjunto de dioses" (neologismo culto) y "tumba familiar" (sentido corriente).
- 37) Cf. Courtois: DBS, fasc. 52, col. 1163, 1189, 1221. En este contexto es lógico suponer que la cámara 28 tuviera carácter sacro-funerario, es decir, fuera en cierta manera un "santuario" o recinto sagrado.
- 38) Cf. G. Pettinato, *Culto ufficiale ad Ebla durante il regno di Ibbi-Sipiš*, Roma 1979, 31, 47, citado ya por Xella y Ribichini (cf. *supra*, n.36). En el texto 3 (p. 84) la mención de los "lamentos por los reyes" sigue inmediatamente a una triple referencia de ofrendas a Rašpu. Aunque gn pudo dar lugar con facilidad a toponimos (cf. ug. *gt*), la evocación de Rašpu en KTU 1.106:1, 6, invita a entender ršp gn de KTU 6.62:2 y RIH 77/11:1 como "Rašpu del jardín/cementerio", desligándolo de ebl. ^dra-sa-ap gu-nu(m)^{ki}; cf. sobre el particular Xella: AAAS, 29-30 (1979-1980), 152; Id., TRU 1, 85; Id.: RSF, 9 (1981), 122 s., frente a la opinión de M. Dahood - G. Pettinato, *Ugaritic ršp gn and Eblaite rasap gunu(m)^{ki}*: OrNS, 46 (1977), 230-32; M. Dahood, *Ebla, Ugarit and Phoenician Religion*, en AA.VV., *La religione fenicia. Matrici orientali e sviluppi occidentali*, Roma 1981, 47, 58, 60.
- 39) Cf. P. Matthiae, *Princely Cemetery and Ancestors Cult at Ebla During Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation*: UF, 11 (1979), 563-69 (con la pertinente bibliografía); Id., *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino 1977, 132-35. Es verosímil que el espacio libre entre tales estructuras correspondiese al "jardín" mentado, o que se denominase con tal nombre el complejo funerario. Ultimamente: Id.: BA, march 1984, 17-31.
- 40) Cf. 2 Re 25, 4 = Jr 39, 4 = 52, 7; Neh 3, 15. Interesante a este propósito, pero indesmostrable, la lectura/interpretación *Molek/MLk* de Gray: JNES, 8 (1949), 81; Id., *The Legacy of Canaan*, Leiden 1965, 172-73.
- 41) Cf. 2 Re 21, 18, 26; lugares ya citados por Ribichini (cf. *supra*, n.36). Los Comentarios y Diccionarios parten del supuesto de que ^cUzza es n.p. del propietario del "jardín", adquirido luego por el Rey, que continuaría llevando el nombre de su antiguo dueño. Una hipótesis quizá excesivamente simple.
- 42) Cf. Del Olmo Lete: AuOr, 2 (1984), 202, n. 28; R. De Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris 1961, 93-100; K.-J. Illman, *Old Testament Formulas about Death*, Abo 1979; P. Xella, *Il culto dei morti nell'Antico Testamento*, en AA.VV., *Religioni e Civiltà* (Fs A. Brelich), Bari 1982,

645-66.

- 43) Cf. Höfner: GMVO, 475-76; Gray: JNES, 8 (1949), 81, n. 85, que sugiere la identificación (gn) *MLk*/^c*Uzza*'/^c*ttr*.
- 44) El procedimiento es corriente en la onomástica semítica nor-occidental; cf. Gröndahl, PTU, 49 ss.; Benz, *Names*, 232 ss., 240-41; a propósito del mismo fenómeno en Ebla cf. H.-P. Müller, *Gab es in Ebla einen Gottesnamen JA?*: ZA, 70 (1980), 70-92.
- 45) Cf. KTU 1.2 IV 17 (^c*z ym*); 1.6 VI 17-20 (*mt* ^c*z b*^c*l* ^c*z*); KTU 1.102:27 (^c*z b*^c*l*).
- 46) Cf. Donner-Röllig, KAI, 42:1; Benz, *Names*, 374-75; DISO, 205.
- 47) Cf. Brown-Driver-Briggs, HEL, 739; Koehler-Baumgartner, HAL³, 765.
- 48) Cf. Huffmon, APN, 192; J.J. Gelb, *Computer-aided Analysis of Amorite*, Chicago 1980, 268, 596.
- 49) Cf. G. L. Harding, *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*, Toronto 1971, 417.
- 50) Cf. Herdner: U 7, 29; Pope-Röllig: GMVO, 234; Ribichini, *Adonis...cit.*, 94-107 (105-106).



RS. 24.250
RS. 24.259