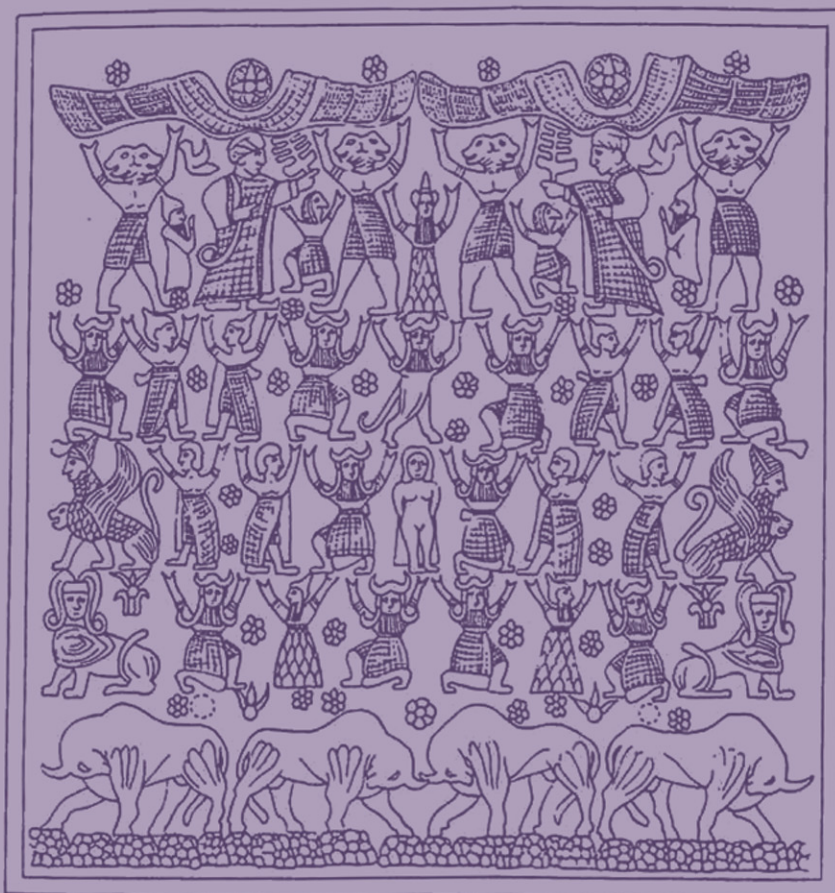


Estudios de intertextualidad semítica noroccidental

Hebreo y ugarítico

Gregorio del Olmo Lete



Estudios de intertextualidad semítica noroccidental
Hebreo y ugarítico

BARCINO MONOGRAPHICA ORIENTALIA

Volume 3
2015



**Institut del Pròxim
Orient Antic**

Institut del Pròxim Orient Antic (IPOA)
Facultat de Filologia
Universitat de Barcelona

Estudios de intertextualidad semítica noroccidental
Hebreo y ugarítico

Gregorio del Olmo Lete



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions

Edited by: Institute of Ancient Near Eastern Studies (IPOA),
Faculty of Philology, University of Barcelona
Director: Adelina Millet Albà (University of Barcelona – IPOA)

© Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
www.publicacions.ub.edu
comercial.edicions@ub.edu

COVER ILLUSTRATION: Collection ivory King of Megiddo.
P. Alexander, *Imagini del mondo biblico*, 1991.
(Drawing of D. Alvarado.)

ISBN 978-84-9168-243-1

This document is under a Creative Commons Attribution-Non commercial-No Derivative Works 3.0 Unported License. To see a copy of this license clic here <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/legalcode>.



SUMMARY

PRESENTACIÓN	9
 <i>Temas de interculturalidad socio-religiosa</i>	
Problemas de la traducción de lenguas sin hablantes desde la perspectiva del Semítico Occidental [1996/2004]	11
Los estudios hebraicos en la Universidad de Barcelona [1989]	23
Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente [2012]	31
De la tienda al palacio // de la tribu a la dinastía. Evolución del poder político en el mundo semítico antiguo [2006]	43
Amorrites, Hyksos, Araméens, Cananéens [Hébreux]. À la recherche de la continuité historique au BM/BR/F1 en Syrie-Palestine [2008]	57
De los 1000 y más dioses al dios único. La cuantificación del panteón semítico. De Egipto a Cartago [2001]	67
De Baal a Yahvé (el ‘toro’ como representación de la divinidad) [2002]	83
Las moradas celestes – Del palacio de Baal a la Jerusalén celestial [2012]	87
Los mitos siro-cananeos de creación [2001]	99
El caos y la muerte en la concepción siro-cananea [2007]	113
Ugarit e Israel: la religión de la vida y la muerte [2004]	119
Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia [1987]	127
Religión y pueblo en la perspectiva judía y cristiana [1976]	141
Moisés y la Ley [2014]	153
Antecedentes y concomitantes de algunos datos del culto hebreo [2000]	167
El espíritu humano desde la Biblia. Perspectiva religiosa y humanística [2003]	179
La Biblia del Exilio [2013]	191
 <i>Estudios de intertextualidad ugarítico-hebrea</i>	
La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de KRT (Jos 6) [1965]	199
Kirta y David: dos reyes en apuros (2Sam 5, 6-8) [2012]	207
David’s Farewell Oracle: a Literary Analysis (2Sam 23, 1-7) [1984]	213
Los títulos mesiánicos de Is 9, 5 [1965]	229
Estructura literaria de Ez 33, 1-20 [1963]	233
El libro de Sofonías y la filología semítica noroccidental [1973]	251
El Salmo 29 y su posible origen cananeo [1978]	261
Notas a una traducción del Cantar de los Cantares [2003]	267
Nota sobre Prov 30,19 (<i>w^e derek geber b^{ec} almāh</i>) [1986]	283
 <i>Estudios de estilística hebreo-ugarítica</i>	
Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas [1984]	287
Frasas y fórmulas ugarítico-hebreas [1985]	309
Sintagmas ugarítico-hebreos. Ensayo de esclarecimiento comparativo [1983]	325
Algunos pares lingüísticos ugarítico-hebreos preteridos [1984]	335
La preposición <i>’aḥar-’aḥ^arê (cum)</i> en ugarítico y en hebreo [1970]	351
<i>’aḥar šillûhéhā</i> (Ex. 18, 2) [1970]	365
 <i>La intertextualidad hebreo-bíblica: la Biblia Hebrea en la Literatura</i>	
Traduction, reproduction, actualisation: trois modèles d’intertextualité, ou pourquoi s’intéresser à la Bible dans la littérature [2010]	367
La Biblia y su intertextualidad [2013]	377

La Biblia y sus materias dramáticas [2012]	395
Los relatos bíblicos de los orígenes: de Adán a Babel en la Literatura Occidental [2009]	415

APÉNDICE

Grandes hallazgos de textos antiguos	427
Les Bibliothèques de l'Antiquité	439
Le Levant comme espace documentaire	457
Publicación original de los trabajos	463
Índices	467
Índice temático	467
Índice textual	471
Índice lexicográfico	495
Índice onomástico	511

Presentación

En la presente miscelánea se recoge una serie de estudios publicados en volúmenes de homenaje y revistas, algunas de difícil acceso o incluso ya desaparecidas, estudios que, no obstante, mantienen su vigencia en mi opinión. Naturalmente en algunos casos sería necesaria una corrección de sus resultados en razón de opiniones posteriores más matizadas, p.e. la consideración de *Kôtaru* como dios de la magia o la atribución del documento yahwista a la época salomónica. Se ha preferido, con todo, mantener su tenor original; su fecha de publicación puede servir de orientación a la hora de valorar su significación en el contexto de la posterior bibliografía del autor sobre el tema. Únicamente se han revisado y unificado sus diversos sistemas de citación a fin de posibilitar la composición de índices unitarios y de fácil acceso. No se han unificado en cambio los diversos modelos de vocalización de los textos hebreos y arameos, respetando el uso de manera coherente en cada trabajo. Se ha retenido igualmente la repetición de párrafos enteros en trabajos en los que la temática se solapa en beneficio del lector interesado en alguno de ellos.

En este volumen se recogen estudios, redactados básicamente en *lengua española* –más cuatro en francés (de síntesis histórico-cultural) y uno en inglés (de análisis textual bíblico)– y centrados en el esclarecimiento del texto hebreo-bíblico desde la perspectiva contextual ‘cananeo-ugarítica’. Un segundo volumen (*Estudios de lingüística ugarítica. Una selección*) recoge los estudios, en lengua española también, dedicados al análisis de textos y cuestiones de literatura ugarítica. En otros dos (*Studies in Common and Comparative Semitics. Selected Papers* y *Studies in Ugaritic Linguistics. Selected Papers*) se recogen los trabajos publicados en lengua inglesa –y más incidentalmente en francés y alemán–, dedicados a temas de semitística en general, uno, y de ugaritología, el otro, publicados a lo largo de más de cincuenta años dedicados a este menester. En obras más homogéneas y monográficas ya encontraron su preciso acomodo otros varios estudios, compuestos desde la perspectiva de un plan global del que formaban parte (*Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica ugarítica; El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico; Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit; Origen y pervivencia del Judaísmo; Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit*). La dedicación a la imprescindible elucidación (en el ámbito de los estudios de filología semítica noroccidental) de textos y su lexicografía (véase *A Dictionary of the Ugaritic Language*, en col. con el Prof. J. Sanmartín) ha impuesto esta andadura de análisis discreto que pudiese abocar a las mentadas obras de síntesis.

En estos momentos de siega y recolección no puedo menos de recordar a los colegas y alumnos (ahora también colegas: Joaquín, Manolo, Josep, Ignasi, Paco, Erik, Ignacio, Fumi, Iana, Adelina, Lluís, Jordi, Jaume...), cuya asidua y apasionada dedicación a unos mismos temas de orientalismo en su más amplio sentido (asiriología y semitística noroccidental, también egiptología e indo-iranística) fueron siempre un acicate y una satisfacción, la que proporciona al montañero la asistencia de sus compañeros de ascensión a la cumbre. Demostraron a la vez que la tesis de una *creatio ex nihilo* no es tan descabellada como pudiera parecer, al haber sido capaces de brindar a nuestra Universidad un módulo y una infraestructura de investigación humanística, filológica y lingüística, de la más alta calidad y competitividad. Una vez más: “where there is a will there is a way”.

Barcelona, 17 de abril de 2016

Problemas de la traducción de lenguas sin hablantes (desde la perspectiva del Semítico Occidental) [2004]

El dilema de toda traducción (“fidelidad” / “inteligibilidad”) es bien sabido y para su resolución no hay receta fija: resulta de una mezcla de sólida base filológica y suficiente sensibilidad estético-literaria. Si la mezcla no es cuantificable en el caso de la traducción de textos en lenguas coetáneas (vivas), bajo el control y verificación de sus hablantes, en el caso de lenguas mudas (muertas), sin hablantes, tal fórmula resulta tan misteriosa como la de la Coca-Cola, su sabor tan vario como los paladares que la degusten.¹

Más en concreto, en relación con la traducción de obras poéticas, como es frecuentemente el caso de textos antiguos, ya aseguraba Novalis: “Toda traducción es gramatical, transformadora o mítica. Traducciones míticas son traducciones del más alto rango. Poseen el más puro y perfecto carácter de la obra de arte individual. No existe por ahora, pienso, un modelo pleno de este tipo... Exige una mente impregnada del espíritu poético y del espíritu filosófico en toda su extensión... Traducciones gramaticales son traducciones en sentido corriente. Requieren mucha preparación académica, pero sólo cualidades discursivas. Lo que se exige en el caso de la traducción transformadora, si quiere ser auténtica, es el más alto estilo poético... Un auténtico traductor de este tipo debe ser él mismo artista, capaz de plasmar la idea global a voluntad, de una u otra manera. Debe ser el poeta del poeta y de ese modo capaz de dejarle hablar, haciendo coincidir su idea y con la del propio poeta al mismo tiempo”.² No resulta clara la distinción entre la primera y la tercera de estas traducciones; en realidad se trata del dilema binario apuntado,³ con el énfasis puesto alternativamente en la semántica léxica o en la estructura global del discurso, eso que llamamos, de una manera difusa “estilo” y que engloba diversas modalidades de utilización de las posibilidades de colocación de las unidades léxicas y de sus relaciones contextuales. Como decíamos en otro lugar: “Si es cierto que ‘poesía’ sólo la puede traducir adecuadamente un poeta, un poeta actual que no haya hecho en profundidad el viaje al pasado (y éste sólo es posible a través de los

1. Sobre esta temática véase un primer acercamiento en G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea: Estudios de semántica ugarítica*, Valencia 1984, pp.11ss., (en especial p. 26).

2. Citado por M. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I*, Leiden 1994, p. XXXI. En general véase D. Fitts, “The Poetic Nuance”, en R.A. Brower, ed., *On translation*, Cambridge 1959, pp. 332-47.

3. Sobre las “dos fidelidades” del traductor, cf. D.A. Cruse, *Lexical Semantics*, Cambridge 1991, pp. 43s. Esta obra nos servirá de referencia sintética para las diferentes nociones de lingüística.

descarnados y fragmentarios datos de la arqueología y la lingüística) se expone, al traducir textos antiguos, a crear ‘su’ mito o poema, a no darnos el del poeta antiguo que nosotros esperamos”.⁴

Dejando de lado y presuponiendo la teoría general sobre la traducción,⁵ ésta se entiende empíricamente como el intento o práctica, usando el lenguaje matemático, de proyectar de manera bi-unívoca determinado conjunto o función (texto) de un sistema simbólico (lenguaje) en un conjunto o función de otro sistema diferente. En dicha proyección los parámetros determinantes son la funcionalidad del sistema, su morfosintaxis (en informática diríamos el procesador o programa) y los elementos simbólicos, el léxico (en informática, los datos). Para controlar tales parámetros se dispone de dos tipos de instrumentos. Unos que definiríamos como normativos, la gramática y el diccionario, fruto de un largo proceso de abstracción, selección y sistematización del sistema de símbolos; otros, que clasificaríamos como naturales, concretados en el uso del sistema por los hablantes. Ambos tipos de instrumentos corresponden igualmente a la doble manera de adquisición del lenguaje como sistema de signos: por imitación del uso (adquisición natural) o por aprendizaje a partir de un sistema previo (adquisición académica); cuando los niños van a la escuela ya hablan; cuando se va a una escuela de idiomas se lleva puesto el lenguaje propio.

Este doble proceso de adquisición del lenguaje se supone en el caso de la traducción de una lengua (texto) a otra: normalmente se ha adquirido de modo natural una de las lenguas (acaso las dos: bilingüismo o diglosia) y la otra académicamente. Una diferencia decisiva, no obstante, aparece cuando tenemos por un lado que ambos sistemas lingüísticos son controlables desde los instrumentos normativos (gramática y diccionario) y naturales (recurso a los hablantes), como sucede en el caso de traducción entre lenguas modernas de uso coetáneo; o bien, por otro, cuando sólo uno de los sistemas, el de término, lo es así, mientras el otro, el de origen, es controlable sólo desde los instrumentos normativos, como sucede cuando se pretende traducir un texto antiguo de una lengua ‘muerta’, así llamada por no tener usuarios vivos (con diferentes grados de vivencia o mortandad). En tal caso el recurso a los hablantes es imposible.

Cabe plantear el caso contrario, en el que los extremos se inviertan y se pretenda traducir de la lengua viva a la muerta, como sucede, por ejemplo, en el uso clásico de un lenguaje de prestigio cultural o religioso: v.g. el latín clásico y el escolástico. El prestigio y la tradición hacen que tales lenguas continúen vivas en uso restringido con sus propios hablantes (p.e. el círculo académico) y generen unas versiones intermedias: de una lengua muerta a una restringidamente viva con unos hablantes que no la tienen como la suya natural. Véase el caso de traducciones al latín medieval y renacentista de obras en griego, árabe o hebreo, y lo que es más extraordinario, la composición de diccionarios bilingües en los que la lengua de término es esa lengua restringidamente viva (y esto hasta nuestros días: véanse los diccionarios hebreos de Gesenius o de Zorell). Dejando este estadio intermedio, hoy en día fuera de juego, analizar lo que este proceso de traducción de una lengua muerta a una viva implica va a ser la tarea que nos ocupará en estas

4. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la Mitología cananea*, p. 26.

5. Sobre la problemática de la traducción en general cf. R.A. Brower, ed., *On Translation*, Cambridge, Mas. 1959; W. Arrowsmith-M. Shattuck, eds., *The Craft and Context of Translation*, Austin 1961; E. Nida, *Toward a Science of Translating*, Leiden 1964; W. Hass, “The Theory of Translation”, en G.H. Parkinson, ed., *The Theory of Meaning*, Oxford 1968, pp. 86-108; Ch.R. Taber, *The Theory and Practice of Translation*, Leiden 1974; G. Mounin, *Los problemas teóricos de la traducción* (tr.), Madrid 1971; R. Arntz, *La traduzione. Nouvi approci tra teoria e pratica*, Napoli 1995. Para nuestra perspectiva específica es instructivo el estudio de S. Parker, “Towards Literary Translations of Ugaritic Poetry”, *UF* 22, 1990, 257-270.

páginas. Se trata de superar la doble *heterogeneidad* que separa siempre, en mayor o menor medida, a dos textos en lenguas diferentes, de acuerdo con la relativa posición al respecto del autor y del traductor: la *heterogeneidad sémica* y la *cultural*, que, por lo demás, se implican mutuamente.

El instrumento científico o crítico del que cabe echar mano es la semántica (léxica), una rama de la lingüística de tardío desarrollo y referida casi con exclusividad, al menos en sus más notorios exponentes de la actualidad, a las lenguas vivas. De entrada constatamos que la semántica de las lenguas con hablantes es meramente categorizante;⁶ el sentido léxico y contextual se conoce de antemano, como decíamos, y por eso cabe aplicar a aquél todos los controles de contraste recurrente y establecer todas las relaciones que mantienen los diversos componentes del discurso, tanto a nivel paradigmático como sintagmático. En cambio, la semántica de las lenguas muertas es eurística: tiene que descubrir el sentido, tanto léxico como sintáctico, para definir esas relaciones. Plásticamente diríamos que la traducción / interpretación de textos ‘muertos’ trata de “dotar de palabra a un mudo”, transcribir en palabras unos signos gráficos que no hablan, que están sin decodificar.⁷ Normalmente se poseen instrumentos tradicionales a tal efecto, basados en versiones anteriores o en la pervivencia cultural de la lengua antigua en cuestión. Pero estos instrumentos deben ser sometidos a una constante revisión y redefinición, debido precisamente al insuficiente nivel de control semántico con que fueron elaborados, tanto léxica como gramaticalmente. De ahí que la composición de gramáticas y diccionarios sea una tarea infinita, renovable al ritmo de nuestro renovado conocimiento de la funcionalidad semántica del lenguaje en general y de nuestra percepción más exacta del contexto histórico-cultural del discurso antiguo. También en este caso el conocimiento del pasado es una función del futuro.

Como punto de partida asumimos que todo “sentido” de un elemento léxico cualquiera se refleja en el módulo característico de normalidad / anormalidad dentro de contextos gramaticales apropiados y bien contruidos,⁸ en un encuadre adecuado dentro de una estructura de discurso; y consiguientemente, el conjunto completo de las relaciones de normalidad que un elemento léxico contrae en todos los contextos concebibles constituye lo que se denominan sus “relaciones contextuales”.⁹ Este conjunto forma lo que se llama también el “campo semántico”, el cual se construye en una doble dirección: por substitución paradigmática o por colocación sintagmática.¹⁰ La organización de los campos semánticos, que en el caso de las lenguas vivas es un ejercicio más de taxonomía / jerarquización sémica, en el de las muertas es una operación esencial y discriminante. Sólo después de haber trazado el cuadro preciso de sus oposiciones y correlaciones sémicas (según los parámetros de la “relación semántica fuerte y ligera”) se puede proceder

6. Cf. A.J. Greimas, *Semántica estructural* (tr.), Madrid 1971; cf. también K. Heger, *Teoría semántica I/II* (tr.), Madrid 1974; J.P. Kimball, *Syntax and Semantics I/II*, New York 1973; G. Mounin, *Clefs pour la sémantique*. Paris 1972; E. Nida, *Componential Analysis of Meaning*, The Hague 1975; R.M. Kempson, *Semantic Theory*, Cambridge 1997; y en general todos los tratados de semántica; para una bibliografía más amplia cf. la obra de Cruse citada en n. 3. Todavía no se ha compuesto un tratado de semántica de las lenguas muertas, en sus diversos grados de defunción.

7. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, p. 11.

8. “Every aspect of the meaning of a word is reflected in a characteristic pattern of semantic normality (and abnormality) in grammatically appropriate contexts”; cf. Cruse, *Lexical Semantics*, p. 15. Más ampliamente en J. Lyons, *Language, Meaning, and Context*, London 1981.

9. “The full set of normality relations which a lexical item contracts with all conceivable contexts will be referred to as its *contextual relations*”; cf. Cruse, *Lexical Semantics*, p. 16; D. Katovsky, “Selectional restrictions and lexical solidarities”, en D. Katovsky, ed., *Perspektiven der lexikalischen Semantik*, Bonn 1980, pp. 70-92.

10. Cf. A.J. Lehrer, *Semantic Fields and Lexical Structure*, Amsterdam 1974; H. Geckeler, *Strukturelle Semantik und Wortfeldtheorie*, München 1980; Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 16ss.

con seguridad a su traducción. De ahí que ésta dependa de la disponibilidad de un diccionario realizado desde esos presupuestos o aboque a su composición.¹¹ Esta concepción del sentido de una palabra en ese doble contexto relacional amplía su valor más allá de sí misma y ayuda a explicitar todo su contenido latente, todos los “componentes”, “constituyentes” o “rasgos” semánticos implicados en él: unas palabras se componen del sentido de otras. Es decir, la determinación del sentido de un lexema es siempre correlativo al de otros: el léxico de una lengua no es discontinuo, sino que se inserta en un sistema de relaciones semánticas que ligan a sus componentes. Componentes o rasgos que pueden ser “canónicos”, “esperados”, “posibles”, “inesperados” o “excluidos”, discernibles en cuanto tales a través de los diversos *tests* semántico-sintácticos (“pero”, “sí” / “no”, “y”) y la ley del “contraste semántico recurrente”, dentro del *continuum* que es la realidad extralingüística.¹² Una vez en posesión de ese conjunto de los dos sistemas “desde” / “hacia” (y el diccionario ideal es el que aboca a la “taxonomía” semántica general de la respectiva lengua), los problemas de traducción se resolverían casi mecánicamente, incluidos los de trasvase estilístico, puesto que el estilo es una función / posibilidad combinatoria del propio sistema lingüístico, como decíamos.

De acuerdo con este punto de vista, la semántica estructural había definido el sentido o semema (de un lexema) concreto como una ecuación binomial de componentes: semema = sema nuclear + sema contextual.¹³ El primero se supone que es una constante semántica, mientras el segundo es, sin duda, una variable, en principio infinita y que como tal viene a coincidir con el denominado “sentido pragmático”.¹⁴ En el caso de las lenguas vivas éste constituye una posibilidad infinita o mejor diríamos abierta y en constante desarrollo o expansión: el reino de las ilimitadas realizaciones del lenguaje. Tenemos ahí un grave escollo para la elaboración de una semántica contextual como la definida en el caso de tales lenguas, debido al exceso de información, y nos vemos obligados a restringir su alcance (distinción entre “sentido semántico” y “sentido pragmático”). En el caso, en cambio, de las lenguas muertas tal variable es finita, dado el carácter limitado y cerrado de los posibles contextos.

Pero esta limitación contextual de las lenguas muertas, cuando es excesiva por lo reducido de su *corpus* (como es el caso del ugarítico, hebreo y fenicio, frente al latín, griego o sánscrito) genera, al contrario, una insuficiencia de definición / información y da lugar a una categoría (más o menos abundante, según los casos) semánticamente opaca de *hapaxlegómena* cuyo valor semántico no es reconstruible por falta de contextos que permitan discernir sus “componentes”. En las lenguas modernas, en cambio, no hay *hapaxlegómena* o cuando surgen en forma de “neologismos”, amén de estar claramente definidos en sentido léxico por la expansión / explicación del hablante, pierden inmediatamente su carácter de tales si son aceptados por el uso o se desintegran y desaparecen (por el simple hecho de estar en el diccionario de una lengua en uso, el posible *hapax* deja de serlo: es semánticamente definido y puede ser realizado). Esta opacidad total de los *hapax* va progresivamente disminuyendo, sin desaparecer, en el caso de los *di-*, *tri-legómena*, etc., en proporción mayor cuanto menor es el volumen del *corpus*, hasta tal punto que una literatura como la ugarítica puede muy bien

11. Para un caso de análisis semántico de un 'campo' en ugarítico véase G. del Olmo Lete, “Sheep and goats at Ugarit: alphabetic texts”, *Bulletin on Sumerian Agriculture* 7, 1993, 183-197.

12. Cf. Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 18, 24ss.

13. Cf. Greimas, *Semántica estructural*, p. 68; G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, p. 14.

14. Cf. G.N. Leech, *Principles of Pragmatics*, London 1983; S.C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983.

presentar un porcentaje de indefinición semántica (o lo que es lo mismo de opcionalidad e hipótesis, con frecuencia de un grado de divergencia total) no inferior al 35 / 40 % de su elenco léxico¹⁵.

Junto a este primer elemento semánticamente opaco, los textos / lenguas muertas presentan otras indefiniciones semántico-contextuales importantes. Se pueden señalar varias: ausencia de marcadores del nivel supra-segmental del discurso, pérdida del valor propio de los ‘idiomas’, que retroceden a su (imposible) sentido literal, desconocimiento de las ‘metáforas muertas’ y nivelación de las ‘colocaciones obligadas’, léxicas y contextuales, con la subsiguiente pérdida de los específicos niveles de discurso y de su elenco léxico propio, y en menor grado, confusión en la estructuración del discurso por la ausencia de la llamada “puntuación”, que asegura la correcta relación de los componentes léxicos; finalmente cabe mencionar el fácil camuflaje del deslizamiento semántico en lexemas o morfemas derivacionales relacionados “radicalmente”, pero que han experimentado un desarrollo semántico divergente. Analizaremos más detenidamente cada una de estas indefiniciones.

1. La mayor parte de las veces los constituyentes supra-segmentales del discurso, encomendados básicamente a la ‘entonación’ y ligados por tanto a la realización oral del mismo (interrogación, admiración, angustia; tonos de elocución: ironía, reproche, burla, etc.)¹⁶, no son indicados por ningún marcador (cuando éste existe, la ambigüedad queda resuelta) y han de ser suplidos. Su restauración debe hacerse desde la coherencia del contexto inmediato o mediato, incluso global, de la sentencia que los supone. Prescindir de ellos es empíricamente inadecuado, desobjetiviza el discurso y lo reduce a un diagrama plano de nivel meramente descriptivo. Pero, a la vez, en su determinación se esconde un grave riesgo de subjetivismo y por tanto la interpretación implicará con frecuencia un segmento de inseguridad o mera probabilidad, que deberá reconocerse. Por otra parte, esta deficiencia de marcadores de discurso puede afectar a su categorización como discurso directo, elocutivo o indirecto, descriptivo, con la consiguiente grave ambigüedad interpretativa que ello supone.

2. Un elemento común a todo lenguaje es la presencia en el mismo de “idiomas”, es decir, expresiones cuyo sentido no puede inferirse del significado de sus componentes o, mejor aún, complejos léxicos, que son semánticamente simples y como tales irreductibles a componentes menores (p.e., “tomar el pelo” = “burlarse”)¹⁷. Normalmente suelen provenir de “metáforas muertas”, cuyo valor de tales se ha diluido, o de situaciones empíricas generalizadas (anécdotas) en su valor o efecto concreto. Como unidades (complejas) semántico-léxicas que son no toleran ni inversión en su secuencia (lo cual varía según la rigidez de la secuencia sintáctica en las diferentes lenguas), ni sustitución de sus elementos léxicos, ni admiten modificadores, y son inflexionados por lo general como unidades. El caso es que la mayor parte de estos idiomas reproducen estructuras gramaticales bien constituidas y en consecuencia con un sentido en apariencia semánticamente transparente, es decir, divisible semánticamente en sus elementos (siguiendo con el “idioma” mentado, en el reparto de los despojos de un animal cazado para fines comerciales, uno puede “tomar para sí” la piel, otro, los tendones, otro, el pelo...). Y aquí es donde surge el problema de traducción, que no se da en el caso de las lenguas vivas, donde los idiomas están vigentes en su valor semántico de tales y tienen su correspondencia en otras expresiones, bien a través de idiomas más o menos paralelos o bien por su reducción sinónima a su valor semántico propio. De nuevo

15. Para el caso hebreo cf. H.R. Cohen, *Biblical Hapaxlegomena in the Light of Akkadian and Ugaritic*, Missoula MT 1978; F.E. Greenspahn, *Hapaxlegomena in Biblical Hebrew*, Chico CA 1984.

16. Cf. E.C. Fudge, “Fonología”, en J. Lyons, ed., *Nuevos horizontes de la lingüística* (tr.), Madrid 1970, pp. 84ss.

17. Cf. Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 37ss., 42s.

estamos ante un fenómeno lingüístico universal con el que hay que contar también en el caso de las lenguas muertas. Aquí más que en ningún otro caso, la traducción *ad pedem litterae*¹⁸ además de ser la más ‘pedestre’, es normalmente la menos ‘literal’ o exacta, dado que los sistemas léxicos (para no hablar de los gramaticales) no son estrictamente bi-unívocos. En este sentido resultan altamente sospechosas muchas versiones de lenguas muertas por el escaso número que suponen de tales unidades léxicas.

3. Próximos a los “idiomas” se hallan otras expresiones, tales como las denominadas “metáforas muertas” o “lexicalizadas”.¹⁹ En el fondo, gran parte de nuestro elenco léxico ha surgido por el procedimiento de la aplicación metafórica, sobre todo el léxico cultural (y en principio todo el crecimiento del léxico es cultural). Se trata de aquellas expresiones originalmente metafóricas que han perdido su referente original y son usadas como expresiones neutras o léxicas corrientes. En este caso el riesgo de la traducción de lenguas antiguas está, en primer lugar, en la ignorancia de su valor metafórico y su asunción como sentido propio directo. Pero puede suceder también lo opuesto, que otorguemos un valor metafórico a una expresión que ya no era sentida como tal, convirtiendo así en discurso creador o poético el que acaso se mueve en niveles de absoluta concreción y cotidianidad. La exaltación del modelo puede llevar a esta sublimación falsa de su discurso. En ambos casos, de todas las maneras, la traducción literal de la metáfora, ya sea viva o lexicalizada, y en este caso en la doble posibilidad apuntada, no resulta adecuada. Se debe buscar, como en el caso de los “idiomas”, la correspondiente metáfora en la otra lengua o reducirla explicativamente a su valor léxico directo. En ese sentido, resultan más fáciles de manejar que los idiomas, aunque éstos en su mayoría resultan de sentidos metafóricos, como decíamos. En realidad su diferenciación es mínima, a no ser por el aspecto referencial de sentido aplicado que la metáfora guarda, aun en caso de ‘muerte absoluta’, y que el idioma ha perdido por completo para convertirse en un simple complejo semántico.²⁰

4. En un grado inferior en el nivel de indiferenciación podemos situar a la “colocación obligada”²¹, es decir, a la habitual co-ocurrencia de unidades léxicas que mantienen, no obstante, su propio valor semántico independiente: situación de un lexema en determinado contexto y exclusión de su uso en otros. Esto suele incluir un matiz semántico que generalmente escapa a los no hablantes de la lengua y que no es reductible a expansión explicativa, ni es deducible de la explicación que el diccionario aporta. Pertenece a eso que llamamos de manera genérica ‘el genio de la lengua’ y que participa en cierto grado de la supra-segmentalidad semántica (y cultural) de las lenguas (“calor intenso”, no “alto”; “aceptación alta”, no “intensa”). Este uso predeterminado por el que los lexemas se “colocan” selectivamente crea el lenguaje típico de los diversos contextos de uso y acaba por generar su “formulario específico”, un caso más complejo y consistente de “colocación” obligada. Cada lengua genera su propio elenco formular.

Pero la “colocación” puede en muchos casos venir impuesta por el contexto global o nivel específico del discurso (uso familiar, coloquial...). Ello hace que los “sinónimos” no resulten sin más intercambiables y correspondan a diferentes niveles de lengua. De nuevo, la simple expansión lexicográfica no resuelve el problema ni nos objetiva el matiz semántico. También tales niveles o estilos resultan en gran manera supra-segmentales, aunque no sean específicamente fonológicos.

18. Cf. Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 42s.

19. Cf. Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 41ss.

20. El “idioma” se caracteriza por su opacidad semántica en relación con sus componentes y no admite “sentido propio” independiente de éstos; por su parte, la “metáfora muerta” es semánticamente transparente en su valor literal y mantiene una persistente referencia al mismo (un “como” implícito); cf. Cruse, *Lexical semantics*, pp. 43s.

21. Sobre “bound collocations” cf. Cruse, *Lexical Semantics*, pp. 40s.

5. Por otra parte, la deficiencia en la notación gráfica típica del semítico occidental puede generar confusión en la estructuración del discurso por la ausencia de la llamada “puntuación”, que asegura la correcta relación de sus componentes léxicos. Es corriente en la traducción de poemas semíticos antiguos, incluso de textos en prosa, que no esté clara la correlación de las sentencias, con la consiguiente divergencia en las traducciones. El dato puede afectar a la estructuración u organización compositiva del texto en general. Aun siendo éste un horizonte que escapa aparentemente a la tarea de la traducción, se debe presuponer a ella, ya que su correcta determinación incide de manera decisiva en la inteligibilidad del texto en su globalidad y en la fijación de su forma literaria. En ese sentido la traducción de un componente sintáctico concreto no puede perder de vista la secuencia y disposición de los demás en la estructura global del discurso.

6. Finalmente, el desconocimiento del “deslizamiento semántico” en lexemas o morfemas derivacionales relacionados “radicalmente”, pero que han experimentado un desarrollo semántico divergente, puede inducir a notables errores de traducción en lenguas muertas. Los lexemas no son bi-unívocos, como apuntábamos, ni siquiera en aquellos casos en que los de ambas lenguas en juego manifiestan una clara coincidencia en la llamada “raíz”, y así en el “sema básico” (cf. “estimar” en castellano y catalán). Como muy bien apunta Barr: “un lexema significa lo que significa en su propia lengua, no lo que significa en otra”.²² Hay que tener en cuenta que la “semántica” es un proceso lingüístico independiente y vivo en cada lengua (comunidad / cultura de hablantes) en constante movimiento de expansión y selección que hace que surjan nuevas aplicaciones (cf. la constante variación semántica de los dialectos urbanos), otras desaparezcan y otras se mantengan, de acuerdo con el referente, natural o cultural (cf. “comer” / lat. *cum-edere*: de “banquetear” a “comer” sin más). Ahora bien, en la versión de textos antiguos hay una tendencia natural a nivelar esta diversificación semántica y utilizar un sema único o común para todas las variedades dialectales de sus lenguas. Aquí se esconde una trampa seria.

Hemos querido poner de relieve estas dificultades de discernimiento, de opacidad semántica en lenguas muertas, para explicitar de alguna manera los riesgos que implica la traducción de textos antiguos, sobre todo los insuficientemente documentados. Ahora nos toca esbozar los medios de que disponemos para ‘hacerles frente’, haciendo uso de una metáfora lexicalizada o muerta que entiende el riesgo / problema como enemigo que atacar. Tales medios van ligados en gran manera al modo de transmisión semántica de las lenguas muertas. Cabe distinguir dos maneras básicas: a) por tradición continua, como p.e., el hebreo con sus traducciones, su posterior y continuado uso como lengua cultural y literaria, y su supervivencia, transformada en lengua derivada (hebreo moderno); y b) por tradición discontinua, p.e. lenguas (y sus textos) como el acadio, el ugarítico, el hitita, el fenicio, etc. Se ha de contar, de todas maneras, con diferentes grados de discontinuidad y, por consiguiente, con diferentes posibilidades de reconstrucción semántica.

Podemos reducir a tres las coordenadas básicas que juegan su papel a la hora de intentar la interpretación de un texto antiguo en lengua muerta, atendiendo a: 1) la comparación con sistemas sémicos conocidos y afines (método filológico, comparado); 2) la función del lexema o sintagma en el contexto inmediato dentro del propio texto (análisis morfo-sintáctico y semántico contextual); 3) la

22. Cf. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, pp. 288-293; L.L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job*, Missoula, Mt. 1977, p. 139.

función del lexema o sintagma en el contexto global o en otros contextos del *corpus* al que tal texto pertenece (análisis del discurso, comparatismo cultural).²³

1. De acuerdo con lo indicado, el éxito de la interpretación dependerá de la exactitud con que haya podido precisarse el elenco léxico o diccionario de la lengua antigua a través de su expansión en otra verificable (diccionario bilingüe). Aquí juega un papel decisivo la mentada “tradición” del texto en cuestión y la continuidad diacrónica entre los dos sistemas lingüísticos: p.e., los textos paleo-hebreos en el mundo judío. Todo ello hace, p.e., que la lectura e interpretación de los textos de la literatura greco-romana sea sumamente aceptable y haya alcanzado un alto grado de homogeneidad que reduce al mínimo su “exégesis”.

Sin embargo, cuando un sistema lingüístico aparece de súbito, es decir, cortado de toda relación de continuidad con los sistemas vigentes o conocidos, su reconstrucción y consiguiente transposición deben hacerse desde fuera del mismo, con un enorme riesgo de proyección infundada del propio sistema del intérprete. En el caso de sistemas lingüísticamente afines el problema se ve enormemente aliviado por el recurso al comparatismo filológico. Este permite ampliar el elenco de los contextos y por tanto posibilitar la determinación de los lexemas, lo que en el caso de los *hapaxlegómena* puede ser decisivo y de hecho así lo ha sido en el caso del hebreo a partir de la lexicografía acadia y ugarítica.²⁴ De todos modos, la verificación contextual en razón de todas las posibles relaciones del contexto propio debe garantizar tal determinación semántica externa. De otro modo, quedará en mera hipótesis. Tal procedimiento comparativo de interpretación tiene naturalmente una jerarquía de utilización de acuerdo con la mayor o menor proximidad morfológica e histórico-cultural de las diversas lenguas.

Se legitima, pues, así el recurso a las lenguas afines, a la lexicografía y filología comparadas, para precisar el valor semántico de un lexema indefinido y esto en ambas direcciones, como es el caso del ugarítico y el hebreo (y el fenicio). En el bien entendido que no se trata todavía de fijar la etimología de un lexema: comparación no es etimología. Ninguna de estas lenguas semíticas mentadas es el origen de la otra.²⁵ Se trata en nuestro caso de un procedimiento para descubrir isoglosas, no realmente de una operación etimológica.²⁶ Ese recurso a la lexicografía semítica comparada, sobre la base del contexto (próximo y remoto), puede significar un primer acercamiento al ‘núcleo sémico’ del lexema, quizá al descubrimiento de la isoglosa, lo que todavía no decide el valor semántico propio de tal lexema indefinido. No es, pues, la mera posibilidad lexicográfica la que determina la elección semántica, sino que ésta es una función de la exigencia contextual dentro del espectro de posibilidades de equipolencia que las otras lenguas ofrecen. La determinación sale del propio texto, no se le impone a éste desde fuera. Dicho “núcleo sémico” revelará a su vez la transformación semántica que el lexema ha sufrido en el sistema

23. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, pp. 14ss., que aquí resumimos.

24. Cf. *supra* n. 15.

25. En tal sentido es inadmisibile el ejemplo ilustrativo que aporta L. Alonso Schökel, “The Diccionario bíblico hebreo-español”, *Zeitschrift für Althebraistik* 4, 1991, 76 (“1. Etymology and the comparative method”). De ser cierta la relación etimológica (cf. Y. Maltiel, *Etymology*, Cambridge 1993, p. 8), representaría un caso de adstrato cultural o préstamo semántico. Pero los problemas etimológicos de las lenguas sin hablantes no son primordialmente de esa naturaleza. Por lo demás, es claro que el alemán no ‘viene’ del griego ...

26. Sobre ‘etimología’ cf. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, pp. 90, 114-116, 253-255, 300; Greimas, *Semántica estructural*, pp. 96, 125; para una visión general del problema vd. la obra citada de Y. Malkiel, *Etymology*, Cambridge 1993.

semiológico particular (p.e. ugarítico) y las características sémicas contextuales que presenta en el texto analizado.²⁷

En todo caso, en la interpretación de lenguas muertas con un alto nivel de indefinición semántica, como es el hebreo bíblico (cf. sus abundantes *hapaxlegómena* y segmentos indefinidos semánticamente) el recurso a la comparación con las lenguas y textos afines no puede considerarse un simple juego de erudición o diletantismo. Supone, en realidad, la ampliación del contraste contextual, al multiplicar los “contextos”, aunque sea de manera externa y arriesgada, y permitir así la verificación semántica. Un elenco lexicográfico del HB (y lenguas afines) hecho prescindiendo de tal recurso resulta de entrada insuficiente y obsoleto.²⁸ Y la cosa se agrava cuando a esta renuncia al comparatismo lingüístico se añade la del reconocimiento del contexto cultural en el que la BH se inserta (cf. más abajo). De hecho, el abundante uso que se ha hecho y continúa haciéndose del mismo ha resultado en una amplia revisión de la lexicografía semítica occidental todavía en curso. De ahí que los diccionarios, y consiguientemente las versiones de textos en estas lenguas, se sucedan a ritmo sostenido.²⁹ Este recurso es sobre todo imprescindible en la definición semántica de *hapax* y peculiares rasgos sintácticos de diferentes lexemas.

2. Íntimamente unido al precedente, y del que éste no puede prescindir, según decíamos, se halla el recurso al inmediato *contexto sintagmático*, esto es, al marco sintáctico mínimo en el que el lexema despliega toda su valencia semántica y establece sus “relaciones contextuales”. En este caso un lexema semánticamente opaco deja translucir muchos “rasgos” semánticos. Si además se poseen otros contextos similares en los que aparece sustituido por lexemas definidos, como es frecuente en literatura de origen oral, el cuadro se ilumina y aquél manifiesta un valor que otros recursos pueden ayudar a delimitar. Quedará normalmente por definir el valor de posición o de “colocación” de los respectivos lexemas equivalentes o afines. En el caso de la poesía semítico-noroccidental contamos a este propósito con un elemento estructural coadyuvante de sumo interés desde el punto de vista semántico: el posible paralelismo.³⁰ La persistencia del fenómeno en todo el ámbito semítico occidental³¹ nos garantiza un

27. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, pp. 19s.

28. Cf. Alonso Schökel, *loc. cit. supra* n. 25. Este artículo resulta así la simple complaciente justificación de una deficiencia: desde luego el HB no es latín ni mucho menos alemán, ni los problemas semánticos que presenta son del tipo *humus / humilitas*, *Knecht / knight* ... o los de las simples etimologías internas, tipo *Ungeziefer*, son los que ofrece su lexicografía. Dígase lo mismo en relación con el ugarítico y el fenicio, para no hablar del eblaíta. Un diccionario de cualquiera de estas lenguas que no sea ‘comparado’ es insuficiente y científicamente inválido. El mismo concepto de “uso” aplicado al HB para justificar tal postura incluye una *petitio principii*, es circular. El HB no es, precisamente de “uso”: no tiene usuarios, consiguientemente no es posible su expansión / sustitución en todos los elementos que son semánticamente opacos. Los que lo leen no lo “usan” ni pueden revalidar su uso, de otro modo aquellos elementos no se darían. En este caso “lectura” no es “uso”, sino “traducción” (interpretación) desde la expansión del texto en otra lengua (diccionario bilingüe), incluido el hebreo moderno.

29. Bastantes de esas revisiones lexicográficas son recogidas en el mentado *Diccionario bíblico hebreo-español* (Valencia/Madrid 1994), pero dándolas por hechas y sin señalar su procedencia, menzclando así niveles lexicográficos tradicionales y modernos que tienen diverso grado de verificación.

30. El paralelismo como recurso semántico es analizado por Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, pp. 277-282, 300; L.L. Grabbe, *Comparative Philology and the Text of Job*, Oxford 1968, pp. 144, 146; en cuanto a la utilización de los pares lingüísticos para tareas de elucidación textual cf., además de las discusiones de Dahood en *Ras Shamra Parallels* I/II/III (Roma 1972, 1975, 1981), Parker, *Maarav* 2, 1979, 16ss.; Grabbe, *op. cit.*, pp. 145-146. Sobre el fenómeno lingüístico del paralelismo en toda su complejidad véase la obra de A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, IN 1985.

amplio margen de verificación contextual de los lexemas, incluso de su valor “colocacional”. No se trata casi nunca de estrictos sinónimos, aunque con frecuencia se nos escapen los peculiares rasgos semánticos de cada elemento del par, si no es posible contrastarlos con otras oposiciones o taxonomías. “Otro aspecto sumamente interesante será determinar si tal estructura sintáctica es de tipo *formular* o no, con lo que se podrá precisar mucho más la categoría semántica del lexema. El análisis sintáctico-estructural, pues, de este primer nivel del contexto puede ya proporcionar pistas seguras para la determinación semántica del lexema. Si esta estructura primera es oscura en todos sus elementos, tal determinación se puede dar por imposible, al menos con un cierto grado de fiabilidad, quedando en mera conjetura”.³²

Por lo demás este primer espacio contextual se integra naturalmente en el denominado “contexto inmediato” del discurso, del que forma parte la frase en cuestión y del que recibe sentido. Un sintagma que no se coordine de modo coherente con el resto del discurso y no se integre en su sentido, como prolongación o determinación suya, es *a priori* semánticamente inválido o ha de suponerse en él una transposición o corrupción textual. Toda la semántica moderna señala este contexto inmediato como el lugar natural de toda verificación y realización semántica, de la actualización de sus relaciones contextuales y de los más variados “rasgos semánticos” del lexema.³³ Este es el nivel de verificación en que diferentes “idiomas”, “metáforas muertas y vivas” y “colocaciones” pueden dejar translucir su valor como unidades semánticas.

3. Pero un texto como portador de un contexto inmediato se articula con otros en la construcción de lo que llamamos una “obra” o incluso un *corpus*. En este caso el abanico de relaciones contextuales se extiende hasta abarcar total o parcialmente la “concepción global” de una cultura y formar el *contexto remoto* o nivel superior de la coherencia del sentido. Tal perspectiva puede orientar la determinación semántica, sobre todo como elemento de contraste exclusivo que permite *a priori* descartar valores semánticos que contradigan el sistema. No obstante, su empleo como verificador semántico es menos productivo y más impreciso. Pero en cuanto amplificador contextual que permite constatar la construcción de contextos inmediatos similares o el uso de lexemas paralelos, su valor es insustituible. No se puede perder de vista esta coherencia global o *isotopía* del sentido de un texto, dentro del uso del lenguaje en cada uno de sus niveles de expresión. En este sentido contexto remoto y campo semántico se implican mutuamente.

De hecho, la mayor dificultad con que puede topar esa determinación del contexto remoto y que afecta en general a la interpretación de todo texto antiguo es la que comporta la *distancia cultural*, la heterogeneidad de la concepción del mundo o “universo virtual”, como dice Greimas,³⁴ de su organización de la existencia en un todo coherente e integrador en el que los mensajes codificados del

31. En la actualidad superan el millar los pares comunes al ugarítico y al hebreo; el fenómeno alcanza también al fenicio, a pesar de ser muy escasa la literatura “poética” de que disponemos en esta lengua: cf. Y. Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Languages*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1984.

32. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, p. 16.

33. Así define Rummel la función del contexto en la verificación de la lexicografía ugarítica, que puede extrapolarse a cualquier otra: “Context is the lense through which the translator views the world of Ugaritic lexicography ... The restless search for context represents the translator's contribution to and adquisition from the results achieved by the philologist”; cf. T.S. Rummel, *The 'nt Text: A Critical Translation*, Dis. Claremont Graduate School 1978, p. 16 (también pp. 13-14).

34. Cf. Greimas, *Semántica estructural*, pp. 182, 134, 137. Esta perenne problemática aflora en nuestros días en la así llamada “intertextualidad”; para una aplicación a nuestro campo cf. J.C. de Moor, ed., *Intertextuality in Ugarit & Isarel. Papers read at...* (Oudtestamentische Studien xl), Leiden 1998.

lenguaje adquieren su sentido; no sólo hemos de contar, por lo tanto, con la heterogeneidad que comporta el sistema de análisis y decomposición de la realidad que es el sistema sémico. Esto lleva consigo que se pueda, en principio, lograr una traducción lingüísticamente perfecta y correcta (morfo-sintácticamente) de un texto y que resulte éste perfectamente ininteligible, es decir, que no manifieste a nivel de discurso, no de sintagma o frase, ningún isomorfismo válido con el sistema cultural, es decir, de interpretación global, del intérprete; en definitiva, que no sepamos “qué quiere decir”, a pesar de que sepamos “lo que dice”. Esta es la tarea que se ha definido como “acercamiento del texto al lector”³⁵ y que se halla al fondo de todo trabajo de exégesis. Es fundamentalmente una tarea de expansión / condensación que trata de explicitar las implicaciones de un texto, su *background*, contexto cultural o “universo virtual”. La ignorancia de esta implicación se convierte en un elemento distorsionante cuando es suplida por las implicaciones contextuales del sistema cultural del intérprete-lector. El sentido funciona sobre su implicación, pero cuando ésta no es la propia, el sentido se distorsiona y se produce el ‘anacronismo’³⁶.

Por eso, la labor exegético-hermenéutica es una tarea inacabable que cada generación debe rehacer, sobre todo en relación con textos antiguos que de una manera u otra tienen en ella vigencia (cultural-filosófica, jurídica, religiosa). Cada generación debe reconstruirse el pasado, para lo que dispone de mejores posibilidades que sus predecesores. Esa distancia cultural es la que se supera a través de la consecución del *contexto total* que se desprende del *corpus* de textos del que uno determinado forma parte en razón de su forma literaria, contenido o pertenencia histórico-cultural.³⁷

En el caso concreto de la BH, así como en el de los discontinuos textos fenicios, este análisis del contexto total implica un adecuado conocimiento de su fondo cananeo (ugarítico), su contexto cultural inmediato, sobre el que se monta en gran parte su actitud polémica y del que asume muchos elementos literarios y conceptuales.³⁸ Pero con esta perspectiva nos situamos ya en un plano de formación e información del lector / traductor que supera lo estrictamente lingüístico y reclama un planteamiento filológico global, indispensable en todo intento de “traducción” de textos antiguos.

35. Cf. L. Alonso Schökel, *Bib* 57, 1976, 205; S.B. Parker, “Some Methodological Principles in Ugaritic Philology”, *Maarav* 2, 1979, 19ss.; H. Lenovitz, *A Reasonable Proposal for the Translation of Ugaritic Mythopoetic*. Dis. University of Texas 1971, pp. 135, 137.

36. 36 Cf. J.M. Sasson, “Literary Criticism, Folklore Scholarship, and Ugaritic Literature”, en G.D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect. 50 Years of Ugarit and Ugaritic*. Winona Lake IN 1981, pp. 88ss, que insiste en la determinación del contexto social, cultural y político; también Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, pp. 282-285 (horizonte religioso); Rainey, *UF* 3, 1971, 154 (el contexto arqueológico); Gaster *JQR* 1947, p. 291 (el contexto cultural).

37. Cf. G. del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea*, p. 12-14.

38. Cf. G. Del Olmo Lete, “La religión cananea de los antiguos hebreos”, en *Mitología y religión del Oriente Antiguo*. II/2. *Semitas occidentales*, Sabadell (Barcelona) 1996, pp. 223-350; G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias canneas en el mundo fenicio púnico*, Sabadell (Barcelona) 1996.

Los estudios hebraicos en la Universidad de Barcelona

Síntesis histórica

[1991]

Los estudios hebraicos en la Universidad de Barcelona tienen su natural precedente histórico en el cultivo de la lengua hebrea tanto por parte de las comunidades judías de Cataluña en sus “escuelas”, fundadas y dirigidas por eminentes talmudistas durante la época medieval, como por parte de las Órdenes religiosas, dominicos y franciscanos principalmente, que instauraron sus famosos “Estudios o Escuelas de lenguas orientales” en los siglos XIII y XIV con fines de proselitismo y polémica.

Los estudios de lengua hebrea entre los judíos de Sefarad tuvieron su epicentro, durante los siglos X-XII, en Al-Andalus musulmán y se reconoce como su iniciador glorioso al tortosino Menahem ben Saruq (ca. 910-970). Pronto se incorporaron a la labor judíos de los reinos cristianos del Norte. En realidad, la Sefarad judía se desarrolló dentro de unas coordenadas culturales propias para las que las fronteras de “Edom” e “Ismael” poseían una significación marginal, con su ambigüedad de oportunidad y riesgo. Vemos, en consecuencia, a los sabios judíos desplazarse de una zona a otra con relativa facilidad a lo largo de su vida, de acuerdo con los avatares de su comunidad o los suyos personales, por lo que resulta a veces difícil su adscripción ‘nacional’.

Siguiendo aquel primer y decisivo empuje lingüístico aparecen, a partir del siglo XII, en los territorios de la Corona de Aragón, diversos tratadistas judíos que se ocupan del estudio gramatical y lexicográfico de su lengua santa. Dejando de lado a los gramáticos zaragozanos Ibn al-Tabbán, Ibn Barūn e Ibn Qamni’el, y al lexicógrafo Ibn Parhon, tenemos a Yosef ha-Qonstantiní (s. XII-XIII), autor de la gramática masorética *Adat Deborim*, mientras ya por estas fechas Ishaq ben Yehudah ha-Bargeloni traducía al hebreo el *Kitab al-’Uṣūl* de Ibn Ġanah; por su parte, Zerahya ben Ishaq ha-Levi Ġerundi (1130-1186) deja constancia de sus conocimientos gramaticales en sus comentarios halákicos, como acontecerá con otros muchos comentaristas bíblicos, talmudistas y cabalistas. En ese sentido cabe mencionar, ya entrado el siglo XIII, a los comentaristas del llamado círculo de Gerona (Yehuda ben Yaqar, Ezra ben Šelomo, Azriel de Gerona, Yosef ben Šalom, Moše ben Naḥman, etc.) y a los del posterior de Barcelona (en el que sobresaldrían Šelomo ben Abraham ibn Adret, Aharon ben Yosef ha-Levi de Na Clara, Menahem ben Selomo Meiri, Yeda‘ya ben Abraham ha-Penini, etc.); al poeta provenzal Abraham ha-Bedersi (1230-1300), que compuso el *Hotem Toknit*, primer diccionario hebreo de sinónimos; al gramático Šelomo ben Abba Mari Yarḥi (s. XIII-XIV), autor del tratado gramatical *Lešon Limmudim*, en gran parte perdido; al filósofo Menahem ben Abraham Bonafós (s. XIV-XV), que compuso un vocabulario de términos filosóficos denominado *Sefer ha-Gedarim* o *Mikhlal Yofi*.

Pero, sobre todo, de estas tierras partió hacia Provenza, a finales del siglo XII, la familia de los Qimḥí (Yosef, Moše, David), que proporcionaría los modelos normativos, tanto para el mundo judío

como para el Renacimiento cristiano, de la gramática hebrea, hasta el siglo XIX. Y junto a ellos hemos de mencionar a otros que se movieron en el mismo ámbito catalano-provenzal, como a Yosef ben Abba Mari Ibn Kaspi (En Bonafoux de l'Argentera) (s. XIII-XIV), el prolífico autor del diccionario hebreo *Šaršot Kesef* y de los compendios lingüísticos *Šeror ha-Kesef* y *Retuqot ha-Kesef*; a Semuel Benveniste (s. XIV), cuya obra gramatical se ha perdido; a Abraham Crescas, cuyas obras gramaticales y lexicográficas están todavía inéditas; y a Profiat Duran (Honoratus de Bonafide) (s. XIV-XV), que compuso una extensa gramática denominada *Ma'aseh 'Efod*. Epígonos ya de esta actividad, desarrollada en el exilio, serían Yosef ben Yehuda Zarqa (s. XV), que escribió el tratado *Rab Pe'alim* y el *Ba'al Lašon*, diccionario basado en el de David Qimḥí; y el emigrado de segunda generación Abraham de Balmes (1440-1523), autor de la famosa gramática hebrea *Miqneh Abram*.

Por su parte, el primero de los *Studia linguarum orientalium*, impulsados por San Raimundo de Peñafort, fue fundado por los dominicos en Murcia hacia 1266, seguido por otro en Játiva. El de Barcelona aparece en 1275 y entre sus maestros se cuenta Raimundo Martí, el célebre autor del *Pugio Fidel Contra Mauros et Judaeos*, de tanta resonancia en la polémica judeo-cristiana. Por su parte, el franciscano Ramón Llull llevaría a cabo en el mismo año de 1275 la fundación en Mallorca (Miramar) del primer *Col·legi de Llengües Orientals*. Estos *Studia* o Escuelas estaban orientados a proporcionar a los religiosos cristianos el conocimiento de las fuentes doctrinales de sus oponentes, en su lengua original, y facilitar el éxito de su misión proselitista y polémica. La tradición de estas instituciones continuaría durante siglos y alcanzaría sanción oficial en el decreto del Concilio de Vienne (1311) que institucionalizaría la enseñanza de las lenguas orientales en las principales Universidades del mundo cristiano.

En este ambiente se ha de situar la composición de glosarios y vocabularios plurilingües que empiezan a proliferar a partir del siglo X en adelante. Pero será en el ámbito árabe donde conseguirá esa tradición de las órdenes religiosas su mejor expresión lingüística con la obra de Pedro de Alcalá, mientras en el hebreo, el interés directo por la Biblia superará al polémico y dará como fruto la floración del hebraísmo cristiano, al que, sin embargo, no sabemos que contribuyera de manera notable esa tradición en estas tierras. De hecho, las convulsiones de finales del siglo XIV y la expulsión de los judíos a finales del XV, así como la represión institucional del cripto-judaísmo, hicieron superflua, cuando no peligrosa, la dedicación al hebreo como instrumento de aproximación religiosa, aunque fuera polémica: la época de las "Disputas", tan sonadas en la Cataluña medieval, había pasado. De todas las maneras, tal actitud misionera y polémica continuará resonando en obras de semitistas catalanes hasta bien entrado el siglo XVII, a la vez que el cultivo de la lengua hebrea seguirá vivo en los centros, "Casas de Estudios", de las mentadas Órdenes en Cataluña, herederas de los antiguos *Studia*.

A partir del siglo XIV dan éstos paso a los *Studia naturarum*, entre ellos el de Barcelona, antecedentes inmediatos de las futuras Universidades. En ellos el estudio sistemático de la teología como interpretación de la Sagrada Escritura iba acompañado del de las lenguas bíblicas, lo que en el Estudio barcelonés se ha de suponer intenso, habida cuenta de la importancia que la tradición judía tuvo por aquellas fechas en Cataluña, tanto social como culturalmente, así como de la viva relación dialéctica que enfrentó a la comunidad judía con el cristianismo dominante.

Pero prescindiendo de estas instituciones más o menos privadas, habrá que aguardar al siglo XV para que comiencen a aflorar los primeros atisbos de Universidad pública en Barcelona, bajo el patrocinio de los reyes Martín el Humano (1402) y Alfonso el Magnánimo (1450), mientras ya existía y mantenía su monopolio, desde 1300, el "Estudio General de Lérida", creado por Jaime II. De todas las maneras, de

entre los 165 documentos que se conservan relativos al quehacer docente en las diversas instituciones (“Escuela Catedralicia”, “Mayor”, “Literal”, “Estudio de Medicina y Artes”, “Estudio General”) de Barcelona durante los siglos XIII-XV, no hay uno sólo que hable de la enseñanza del hebreo. Algunos, en cambio, mencionan el especial examen a que eran sometidos los médicos judíos, prueba manifiesta de la significación de su comunidad, a la que nos referíamos más arriba.

Después de esta somera enumeración de antecedentes, como marco explicativo de sus orígenes, al hebraísmo dentro ya de la Universidad de Barcelona como institución académica cabe considerarlo en tres etapas diferentes, correspondientes a otros tantos momentos claves de su desarrollo institucional: desde su fundación en 1533 y reorganización (*Nou redreç*, 1596) hasta su supresión (1717); 2) durante el período de latencia (1717-1842); 3) desde la restauración a nuestros días (1842-).

A finales del siglo XV (1488) y principios del XVI (1508) se dan varios intentos de organización del “Estudio General” de Barcelona, bajo los auspicios de Fernando II y el empuje de las autoridades de la ciudad. Pero, comúnmente, se considera que la Universidad de Barcelona queda establecida oficial y definitivamente por Carlos V en 1533, en plena efervescencia humanista del Renacimiento y a sólo una década de la publicación de la Políglota de Alcalá, índice del alto rango que los estudios hebraicos habían alcanzado entre nosotros; de hecho, en siglos posteriores, con Alcalá mantendrán amplia relación los semitistas catalanes.

Pocos años después (1542) se incorpora a su claustro académico el helenista y hebraísta valenciano Cosme Damiá Hortolá, que compuso un celebrado comentario al *Cantar de los Cantares*, sin que sepamos nada de su magisterio en este sentido. La existencia expresa de una cátedra de lengua hebrea viene indicada por primera vez en las *Ordinations et nou redreç de la Universitat...* de 1596 y se vuelve a repetir en las de 1629, situación que perduraría hasta la supresión de ésta en 1717. De este primer período de vida universitaria oficial nos quedan pocos indicios relativos a la actividad en el campo de los estudios hebraicos que, al parecer, corrieron paralelos a la especulación teológica a la que servían de ayuda. Sólo algunos ecos de la provisión de tal cátedra han pervivido. No tenemos, en cambio, constancia de que en este período se compusieran gramáticas o diccionarios hebreos por profesores de la Universidad de Barcelona, como aconteció en Valencia, Salamanca, Alcalá o Zaragoza. Lo que no deja de ser extraño, dada la abertura de esta ciudad al humanismo filológico del momento, como atestiguan la moderada vigencia y la reedición que las obras gramaticales de Erasmo obtuvieron en Barcelona. Una investigación a fondo de nuestros archivos nos podría quizá deparar sorpresas en este sentido, como ha acontecido para el período siguiente.

Del punto de vista académico éste se puede denominar el del “silencio”, determinado como está por la supresión de la Universidad y su substitución por la de Cervera (1717). Pero la vida cultural es más amplia que las instituciones y curiosamente tal substitución iba a perpetuar, por un lado, lo que sería el orden académico oficial, mientras que, por otro, iba a permitir que aflorase a la superficie la creatividad latente en el período anterior.

De hecho, al ser trasladada la Universidad de Barcelona a Cervera, se mantuvo la cátedra, que hemos visto existía en aquélla, vinculada a la de Sagrada Escritura y encomendada a los jesuitas hasta su expulsión en 1767. No es de extrañar, en consecuencia, que se utilizaran como libro de texto las *Institutiones Linguae Hebraicae* de Bellarmino, reeditado en la imprenta de la propia Universidad, que disponía de tipografía hebrea gracias al interés del Dr. J. Finestres. De sus prensas hebreas salió, en el último período de existencia de la Universidad cerveriense, una elegía compuesta con ocasión de la muerte de Doña Amalia, tercera esposa de Fernando VII (1839), similar a la que un siglo antes

compusiera Larraz para celebrar la memoria de Fernando VI (1746). Son estos ejercicios eruditos, de escaso valor lingüístico, el único indicio que nos queda del cultivo de la lengua hebrea en aquella Universidad. Ni nos han quedado comentarios bíblicos que dieran idea de la utilización que de la misma hacían los Profesores de Sagrada Escritura.

Después de la expulsión de los jesuitas, esta cátedra acumulada fue regentada por otros clérigos. De entre la media docena larga de nombres que se nos ha conservado, correspondiente al siglo de existencia de la Universidad, quizá merezca resaltar el de hebraísta L. Gallisá que, curiosamente, no fue catedrático de esta lengua. En el informe de 1771 la Facultad de Teología no estima necesaria la creación de una cátedra autónoma de hebreo, como existía en Salamanca, por tratarse de una “disciplina difícil” y no imprescindible. Se propone que continúe a cargo del catedrático de Sagrada Escritura. El plan de 1807 la instituirá finalmente, imponiendo como libro de texto (todavía no habían vuelto los jesuitas) la gramática de Pasini, situación respetada por los sucesivos planes de estudio. Pero es posible que la cátedra de hebreo nunca se cubriera. A su vuelta (1815) los jesuitas no parecen disponer de personal idóneo y renuncian a ella en 1830. Consta que en 1836 la cátedra estaba vacante, no sabemos desde cuando.

Frente a este panorama más bien mediocre que, respecto al cultivo de la lengua hebrea, ofrece la Universidad oficial, funciona en la Barcelona del siglo XVIII, en éste como en otros campos, la que se podría denominar “Universidad paralela”, fruto del esfuerzo y tesón de los “Estudios Generales” de las Órdenes religiosas, donde tal cultivo tuvo su origen en el Medioevo y de los que en el campo genérico del humanismo sería un paradigma el Colegio de Cordelles de los jesuitas.

Por avatares históricos nos ha llegado y se conserva en la Biblioteca de nuestra Universidad una larga serie de obras manuscritas, firmadas y anónimas, que testimonian el fecundo quehacer cultural en el campo de la hebraística, y en el más general de las lenguas semíticas, que se desarrolló en la Barcelona, del siglo XVIII. Aunque tales trabajos están determinados y animados, como no podía ser menos, por la dedicación teológica y bíblica de sus autores, la perspectiva en la que se desarrollan entronca directamente con el humanismo renacentista, filológico e histórico, en sintonía con preocupaciones críticas que continuaban vigentes y comenzaban a tomar nuevos derroteros en Centroeuropa. No podemos olvidar que el siglo XVIII fue el siglo de las academias (como la de “Buenas Letras” de Barcelona en la que ingresaría el célebre hebraísta valenciano F. Pérez Bayer) y de su consiguiente condensación literaria: gramáticas y diccionarios. No es de extrañar que aquellos semitistas nos hayan legado básicamente obras de este género, a las que he podido dedicar últimamente una monografía.

Mencionaremos en primer lugar la obra de P.M. Anglés (1681-1854) cronista y bibliotecario del Convento de Santa Catalina, primer lugar de reunión del Consejo de Ciento de la ciudad de Barcelona, cuya rica biblioteca fue abierta al público en 1734 y de la que poseemos sus espléndidos catálogos, incluso el de “libros reservados”. A partir de 1739 produjo una serie de obras de filología semítica que tratan de hacer la síntesis y sistematización de los conocimientos que en su día se poseían sobre el particular. Llama la atención la amplitud de su intento enciclopédico, el esmero de su realización material, la rapidez con que se sucedieron las diversas obras (entre 1739 y 1752) y la no escasa originalidad en algunos ámbitos, en concreto, en el de la lingüística y lexicografía arameas.

Su obra *Migdal Babel / Turris Babel* es una triple gramática, árabe, siríaca y aramea, en la que destaca la parte siríaca, por su rigor y originalidad. Si en árabe su aportación es nula y en arameo se limita a reproducir modelos previos, en siríaco (su gramática es la primera de tal lengua compuesta en España) hace aportaciones originales: desarrolla y precisa su estructura fonológica a partir de los textos mismos, según una tradición lingüística antigua, como se desprende del sistema de vocalización usado, que se aparta del usual en las Biblias Políglotas que él manejaba. Se contuvo, con encomiable sobriedad, de

componer gramáticas de hebreo y griego, que sin duda conocía, pues de estas lenguas, dice *extant ferme infinita volumina*.

Sí compuso, en cambio, un extenso diccionario hebreo-latino / latino-hebreo titulado *Pardes nisanim (ha) 'ibriy(y)im / Hortus Florum Hebraicarum*, concebido como un instrumento de acercamiento al texto hebreo a partir de la Vulgata y supuesta la correspondencia fiel y literal entre ambos textos. A este diccionario hebreo siguieron otros dos, que podríamos considerar más novedosos, de lexicografía aramea: un diccionario arameo-latino, complemento del hebreo precedente, y otro comparado arameo / siriano / samaritano - latino, posiblemente único en su género, al menos para esta época (1743), titulado *Hiyuli (de) qalin (de) Kasdaye' 'Aram'eh weŠameraye' / Sylva vocum chaldaicarum, syriacarum et samaritanarum*. De los dos volúmenes que originalmente debía comprender y que probablemente Anglés terminó, sólo se nos ha conservado uno, espléndidamente encuadernado en pergamino y con unas dimensiones casi de tamaño en 4°. Las voces aparecen reproducidas cada una en su propia grafía, seguidas de las equivalencias latinas, equivalencias que se listan a continuación para orientar la búsqueda de los lexemas semíticos correspondientes.

La insistencia de Anglés en la lexicografía aramea es un claro indicio de su interés y especialización en esta área filológica, como podía apreciarse ya en el aspecto lingüístico por la importancia que alcanzaba en el *Migdal Babel*. Puede inducirse con confianza, por consiguiente, que Anglés manejaba asiduamente las versiones aramea, siriana y samaritana de la Biblia, sin que podamos precisar si además le fue accesible otro tipo de literatura aramea extrabíblica. Este su interés se desmesuró incluso en una *pia fraus*, al pretender ofrecernos nada menos que el Evangelio arameo de San Mateo, *Ketaba' deqadiša' 'Ewangelijan deMattay*, que no es otra cosa que la transcripción en caracteres “arameos” cuadrados de la versión siriana *Pešitta* de las Políglotas, posiblemente de la de París. Queda, con todo, un pequeño detalle que aclarar, el de la vocalización ¿De dónde la sacó Anglés?

Contemporáneo del anterior, sin que sepamos con exactitud las fechas de su nacimiento y muerte, fue Pedro Pons, posiblemente el último catedrático de Hebreo de la Universidad de Barcelona antes de su supresión y traslado a Cervera. Profesor de Sagrada Escritura y lenguas bíblicas, nos ha legado, en dos manuscritos, una serie interesante de obras de filología hebrea. La primera es una “gramática hebrea” denominada por él *Luaḥ haDiqduq*, en la que organiza el material gramatical según la distribución tripartita común entre los semitistas, según él (*ha*)*Debarim*, (*m*)*Šem*, *Milah*, y lo ofrece en forma de tablas de paradigmas. Se trata, pues, de un proyecto pedagógico encaminado a proporcionar un conocimiento rápido de la morfosintaxis de la lengua, sin duda, a sus alumnos de Ciencias Sagradas. Bajo el mismo esquema compuso también una “gramática aramea”, *Diqduq Lešon 'Aramit*, cuya tripartición se denomina ahora, de manera más normativa, *Šem*, *Po'al*, *Milah*.

Entre ambas obras gramaticales ofrece Pons un tratado de *Gematria* cabalística del tipo *šeruph* o combinatoria de las letras del alfabeto para la obtención de varios sentidos ocultos de un texto. En sí mismo el tratado carece de originalidad, pues está tomado literalmente de la obra *Globus Linguae Sanctae* de Luiz de São Francisco, pero es interesante como indicio de una propensión hacia la cábala, en su sentido más elemental y actual, que se advierte en estos autores, así como de su recurso a las fuentes rabínicas, que sugiere un cierto cripto-judaísmo en cuya comprobación no podemos aquí entrar.

Además de estas dos obras gramaticales nos legó también Pons un diccionario hebreo comparado, *Qošer 'Osar Lešon haQodeš / Epitome Thesauri Linguae Sanctae cum vocibus Chaldaicis, Syriacis, Jerosolimitanis, Rabbinicis, Babyloniacis, Gr(a)ecis, Persicis et Arabicis, Hebraicis respondentibus*. Se

trata de un proyecto lexicográfico que sitúa a su autor en la avanzadilla de un movimiento que abocará en aquel siglo al nacimiento de la lingüística comparada, a partir de la obra de Hervás y Panduro.

Resulta así Pons un epígono del renacimiento de la filología semítica que se inicia con el humanismo del siglo XVI, al socaire de los estudios bíblicos con una fuerte orientación comparatista manifiesta en las sucesivas Políglotas y en la actividad lingüística que las acompaña, y que abocará al estudio científico de las lenguas orientales a principios del siglo XIX, superando los esquemas medievales de que aquél partió. En su campo aparece Pons como un erudito enciclopedista al corriente de los conocimientos y obras que sobre el mismo circulaban por Europa.

En la misma línea se mueve el hebraísta Mateo Alsinet, un poco posterior a los dos anteriores, pues sabemos que fallece en 1765. Prolífico compilador de tratados médicos y astrológicos, es exponente de otra corriente también muy de moda en su época y muy actual: la cientifista-positivista. Esta se manifiesta igualmente en su insistente atención a los *Realia* bíblicos. Es autor de un pequeño tratado apologético titulado *Praepostero Judaico. Contra Judaeos (Mahoma)*, otro indicio más de la presencia viva del judaísmo en aquel momento. Como filólogo nos ha legado otro diccionario comparado, sin título, en diez lenguas: latín, griego, hebreo, francés, italiano, alemán, español, inglés, catalán y arameo, éste, en realidad, escasamente aducido. El proyecto, como puede apreciarse, desborda el planteamiento lingüístico estricto para derivar a un comparativismo erudito muy del gusto de la Ilustración. En medio de la obra se sitúa un tratado de onomástica bajo el título *Inrepretatio plurium nom. Hebr. Cald. Graec.* con sus equivalencias en hebreo, caldeo, griego, arameo y siríaco, y, al final, unos apéndices de “metrología” bíblica, elementos lexicográficos todos ellos.

Esta dedicación y curiosidad de Alsinet por temas lingüísticos y “científicos” revelan su erudición enciclopédica, típica de su momento histórico. En este sentido nuestro autor puede ser un ejemplo de “ilustrados”, de los que el beneditino gallego Feijóo ha quedado como prototipo.

Junto a estas obras firmadas nos han llegado otras anónimas de esta época, entre ellas dos vocabularios hebreo-latinos / latino-hebreos, uno de ellos de notables dimensiones y muy cuidada vocalización; dos *onomastica*, uno de ellos, titulado *Interpretatio Nominum Hebraeorum, Chaldeorum, Graecorum et Latinorum*, recoge todos los nombres de los diferentes estratos lingüísticos que aparecen en la Biblia latina y aduce de ellos la correspondiente interpretación etimológica; y una *retractatio* de la gramática de Reuchlin.

Finalmente, ha llegado hasta nosotros una anónima obra de sintaxis hebrea titulada *Hebraismi obseruati ex doctissimis hebraeorum circa structuram ... quam Graeci syntaxim appellant*. La obra se presenta como un intento, más bien insólito, de ‘sintaxis’ en un momento en que la gramática hebrea es sobre todo morfología. En este sentido, es claro que el tratado en cuestión no pudo ser reproducido de la gramática de Reuchlin, a la que sigue en el manuscrito, ni de ninguna otra de los siglos XVI-XVIII, pues éstas son obras que no contienen un apartado de sintaxis de esta naturaleza, menos aún las de autor o tradición judías. Incluso sorprende más aún la perspectiva de su planteamiento: explicar los “hebraísmos” de la Biblia latina desde su estructura originaria hebrea. Esta preocupación por el semitismo del lenguaje bíblico resulta de una notable actualidad. Se trata posiblemente de una obra original, no sabemos de quién ni de dónde, que, apoyada en el esquema grecolatino de la gramática normativa, desarrolló, casi volviéndoles el forro, los planteamientos básicos de sintaxis que hace la gramática de D. Qimḥi, traducida al latín por S. Pagninus en el siglo XVI. De poderse probar el origen barcelonés de la obra, se trataría, a mi entender, de la contribución más original del semitismo del momento.

A partir de 1842 se inicia el período de restauración de la Universidad de Barcelona y correspondiente supresión de la de Cervera, en cuyo plan de estudios, asumido por aquella, figuraba ya desde 1807 una cátedra autónoma de hebreo, vacante con toda probabilidad en aquel momento, como decíamos. El hecho es que, a partir de la nueva situación, comienza una ascensión fulgurante del cultivo de la lengua hebrea en nuestra Universidad que la arranca del sopor y servilismo dogmático del período cervariense. Ese ascenso está jalonado por la acción y pasión de unos hombres que dedicaron su vida a la enseñanza en nuestra Universidad, acompañado por el eco de otras dedicaciones de personas o instituciones religiosas. Cuatro nombres cabe destacar en este ascenso jalonado de la hebraística barcinonense, si dejamos aparte el tránsito por sus aulas del zaragozano Viscasillas (1867-1881) de paso hacia Madrid.

El primer impulso fue dado por el magisterio del profesor Francisco Barjau (1852-1938), catedrático de hebreo de la Universidad de Barcelona a partir de 1904 hasta 1922. Se dedicó básicamente a la enseñanza universitaria de las lenguas semíticas: hebreo, arameo y árabe. De ésta redactó una pequeña gramática y de hebreo inició la composición de un Diccionario hebreo-catalán que desgraciadamente no ultimó, obra de la que todavía hoy en día carecemos. Estudió la obra del provenzal y residente barceloní Yeda'ya ha-Penini Bedersi, pero no compuso, en cambio, gramática hebrea alguna, disuadido, sin duda, como dos siglos antes Anglés, por las muchas aparecidas por aquellos años en Barcelona: la de Garriga en 1866 (y sucesivas ediciones), la de Viscasillas en 1872 (publicada en Leipzig y reeditada más tarde en Madrid), la de Sucona Vallés en 1891 (en Leipzig, y en 1903 en Tarragona), la de Grandía en 1895 (seguida de su famoso *Vocabulari d'etimologies català-semitiques*), la de González en 1902, la de Codina en 1904 y la de Ubach en 1919, sin contar las que aparecieron en otras ciudades de España. Pero donde su magisterio se hace más patente y fructífero es en la labor de los discípulos que le sucedieron en la cátedra o que hicieron fructificar sus enseñanzas.

Mencionemos en primer lugar a I. González Llubera (1893-1962), a quien unas extrañas circunstancias llevaron a dictar lecciones de español y de hebreo en la Queen's University de Belfast, de la que fue catedrático, pero que permaneció ligado al hebraísmo barcelonés. Hispanista y hebraísta renombrado se dedicó sobre todo al estudio de la literatura hebrea medieval de la que hizo traducciones al catalán.

Sucesor de Barjau en la cátedra de hebreo de Barcelona fue J.M. Millás Vallicrosa (1897-1970), quien después de un período de magisterio en Madrid, se integró en 1932 a la Universidad de Barcelona. Glosar aquí la personalidad de este gran hebraísta es ocioso. De sobra conocida es su labor en el campo de la Historia de la Ciencia, donde creó una escuela barcinonense espléndidamente continuada por “sus hijos y los hijos de sus hijos hasta la cuarta generación” en el seno del Instituto que lleva su nombre, cuyos trabajos son muchos y célebres en el mundo científico. Los estudios de Millás sobre la transmisión de la ciencia árabe a Occidente o sobre la astronomía alfonsí y de autores como el barcelonés Bar Ḥiya, son ya hitos definitivos de la investigación. Dígase lo mismo de su labor en el campo de la literatura hispano-hebrea medieval: su tratado sobre *La Poesía Sagrada Hebraico-española* (1948) ha quedado como un clásico en su género. Ni cabe silenciar su participación en el resurgir entre nosotros de los estudios arameos ni su contribución al conocimiento de la literatura hebrea moderna con sus traducciones, por ejemplo, de Bialik. Su magisterio alcanzó hasta 1967, año en que se jubiló, falleciendo en 1970, es decir, ayer.

En este nuevo contexto de florecimiento de los estudios semíticos en nuestra Universidad se creó en 1949 una segunda cátedra de Hebreo, ahora ya no acumulada, y que fue ocupada por el entonces joven profesor, surgido de las aulas barcinonenses, A. Díez Macho (1916-1984), hasta 1974 en que se trasladó a

Madrid. De nuevo, intentar glosar la personalidad de este investigador, mundialmente famoso, resulta redundante. Él supo colocar la ciencia bíblica española, en su doble vertiente hebrea y aramea, a una altura sólo parangonable a la que logró en el Renacimiento con la publicación de la Políglota de Alcalá y precisamente en este mismo campo del estudio crítico de los textos y sus diversas tradiciones. Después de prestar atención a la literatura hispano-hebrea medieval, su identificación en 1956 y posterior edición del *Targum Palestinense*, cambiaron sustancialmente e impulsaron de manera intensa los estudios targúmicos y la lingüística aramea en general. Si decíamos que la voz del Dr. Millás se extinguió ayer, la del Dr. Díez-Macho habríamos de decir que todavía resuena hoy, al fallecer, en pleno ejercicio de su labor docente, en Barcelona en 1984.

Y séame permitido cerrar aquí esta breve síntesis histórica, sin mentar a los vivos, receptores de tan vibrante herencia, cuya trayectoria aún abierta es mejor encargar al veredicto del futuro, pero no sin constatar el bullir inquieto del Área de Estudios Hebreos de la Universidad de Barcelona con amplia oferta de estudio del judaísmo medieval y moderno, de la literatura targúmica y de la filología semítica noroccidental en general, en la más avanzada línea de investigación, reflejada a su vez en una abundante producción bibliográfica. Esta renovación e intensificación académica de los estudios hebraicos se ha visto acompañada por un renovado interés desplegado por otras instancias de la sociedad en favor de la presencia y herencia judías en Cataluña a través de la creación de asociaciones de estudio y difusión cultural, desarrollo de los estudios bíblicos, renovación de los antiguos “calls” e intensificación de todo tipo de relaciones con el mundo judío. Después de años de una historia ambigua y difícil, podemos asegurar que lo hebreo, lengua y pueblo, aquí y ahora interesan.

Bibliografía

A.M. Badia i Margarit, *L'aportació de la Universitat Catalana a la Ciència i a la Cultura* (Barcelona 1981).

Bosch Vilá, J.: “El orientalismo español. Panorama histórico. Perspectivas actuales”, *Diálogo Ecuménico* 2 (1967) 51-66.

Coll, J.M.: “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período raymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944) 115-118.

Coll, J.M.: “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Período postraymundiano)”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 18 (1945) 59-89.

Coll, J.M.: “Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Controversias y misiones a los judíos)”, *Analecta Sacra Tarraconensia* 19 (1946) 217-240.

Colón G.: A. J. Soberanas: *Panorama de la lexicografía catalana. De les glosses medievals a Pompeu Fabra* (Barcelona 1985).

De La Torre A. y Del Cerro.: *Documentos para la Historia de la Universidad de Barcelona. Vol. I. Preliminares (1259-1451). Introducción, notas y comentario por J. Rubió i Balaguer* (Barcelona 1971).

Del Olmo Lete, G.: *Semitistas catalanes del siglo XVIII* (Sabadell 1988).

Del Valle Rodríguez, C.: “Gramáticos hebreos españoles. Notas bibliográficas”, *Repertorio de la historia de las ciencias eclesiásticas en España* 5 (Salamanca 1976), pp. 5-62.

Gonzalo Maeso, D.: “La enseñanza del hebreo en las antiguas universidades españolas”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos* 14-15 (1965-1966) 3-21.

Homenaje a Millás Vallicrosa, I/II (Barcelona 1954/1956).

Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente [2012]

1. *Introducción*

Las culturas que florecieron en la gran llanura que atraviesan los ríos Tigris y Éufrates y en los espacios adyacentes de la Península anatolia al norte y de la arábica al sur, junto con la cuña siro-palestina al centro, desde los albores de la historia hasta la unificación cultural que comportó la conquista de Alejandro en el siglo IV a.C., constituyen un *continuum* histórico, que se suele denominar “Próximo Oriente Antiguo”. Queda enmarcado por el ámbito iranio al este, el egeo al oeste y el egipcio al sur, que constituyen unidades aparte con franjas de contacto (p.e. la cultura elamita) y en permanente simbiosis cultural; estas unidades culturales quedan fuera de nuestra consideración y tienen su atención propia en este festero encuentro que nos reúne. Al cuádruple ámbito antes mentado es al que vamos a referirnos a continuación cuando hablemos de P.O.A. y más en concreto a las culturas sumero-acadia, hitita, siro-palestina (interior y costera, incluyendo la hebrea, aquí también con su propia atención) y arábica antigua (del norte y del sur).

Hoy en día tenemos un cuadro más o menos preciso de su desarrollo histórico, logrado a través de la investigación arqueológica y epigráfica, destilada en visión histórica. Pero tal logro es reciente, no anterior al siglo XIX. Hasta entonces el P.O.A. mantuvo una *presencia latente*, en el doble sentido de oculta y palpitante, en nuestra cultura occidental, gracias a un texto que ha configurado su desarrollo a partir del siglo IV de nuestra era, cuando tal cultura comienza a estructurarse como una unidad; en menor medida a las compilaciones clásicas. Me refiero, naturalmente, a la Biblia, siempre en manos o al menos en ojos y sobre todo en oídos de nuestras generaciones. En ella se habla de Babilonia y Asiria, se menciona a los hititas, arameos, cananeos y fenicios, y los lejanos árabes del sur llegan hasta la cama del Rey Salomón.

Pero la Biblia, que como realidad textual se produce en los dos siglos que preceden a la era de Alejandro, nace como fruto de un gigantesco esfuerzo de salvación de un pueblo minúsculo que sabe reinterpretar su pasado y así crear su futuro. En la rememoración de aquél se cuela la mención de los pueblos orientales citados. Es una operación no exclusiva. Aquellos grandes imperios tuvieron también la rememoración bíblica de su pasado como intento de salvarlos de su desaparición ante el empuje arrollador de culturas heterogéneas que los fagocitaban y desplazaban (Irán, Grecia, Roma): Beroso con su

Babyloniaca, Maneto con su *Aegyptiaca*, Sanjunyaton con su *Phoinikiké Istoría* (los hititas hacia siglos que habían dejado de existir, disueltos en minúsculos estados, fagocitados a su vez por el Imperio asirio). Que de esas operaciones de salvamento histórico sólo la hebrea tuviera éxito, no deja de llamar la atención. Quizá su pequeño tamaño y su heterogeneidad (aparte de la asistencia divina) la salvaron de su asimilación por y a los nuevos amos que se coronaron Reyes de Babilonia o Faraones de Egipto, creando así una continuidad histórico-cultural que desbordó y desplazó a estas antiguas culturas en su forma propia. Quedaron a flor de tierra los restos de su desmoronamiento: descomunales en Egipto, sorprendentes en Mesopotamia, numerosos pero menores en Siria-Palestina. Pero la gran narración de su pasado auténtico y glorioso estaba bajo tierra, en aquellos incontables *tall-s* (*tilāl, tulūl*) que ya a los babilonios dejaban atónitos y que los denominaron *tillū abūbi*, “montículos diluviuanos”, pero que no osaron remover.

Hubo que esperar hasta la Ilustración, cuando Europa hubo ya saciado su hambre de rememoración e imitación de su pasado clásico y tanto la epigrafía como la arqueología nacientes comenzaron a interesarse por un pasado más remoto, de que se tenía un vislumbre a través del texto bíblico. El proceso siguió un aparente ritmo de aproximación de más a menos: primero el mundo siro-palestino, luego el egipcio y finalmente el mesopotámico, concluyendo con el hitita, casi como un apéndice epigráfico y arqueológico suyo. Haremos un rápido repaso del nacimiento y primera afirmación de la Asiriología (de la primera mitad del siglo XIX a la primera del XX), para fijarnos luego en sus aportaciones más llamativas.

2. Los orígenes y afirmación

1.- Pero esa latencia / patencia, que la Biblia garantizó durante siglos, comenzó a romperse, a erosionarse, en el siglo XVIII, a comenzar por el desciframiento de las inscripciones en escritura (proto)-*cananea*. Y en este ámbito la Universidad de Salamanca tiene una posición pionera, aunque poco reconocida, a través de la obra de su egregio discípulo, y profesor más tarde, el valenciano F. Pérez Bayer,¹ posición ignorada en la historia de la epigrafía semítica². Su reconocimiento de la autenticidad de tal escritura y de las inscripciones que la usan, en polémica intensa con el alemán O.G. Tychsen, que las negaba, abrió el camino de la epigrafía semítica nor-occidental (fenicia, aramea, hebrea, moabita, ammonita, edomita, sinaítica incluso), que abocaría, a inicios del XIX, a la obra de Gesenius y Schröder que ofrecerían la primera compilación de las mismas³ y la primera gramática fenicia⁴, respectivamente. Tal autenticidad se vería certificada por centenares de inscripciones provenientes del ámbito siro-palestino, de la edad de Hierro sobre todo, que aparecerían a lo largo de los dos siglos posteriores: desde las proto-sinaíticas al sur hasta las samalitas de Karatepe al norte. Su conjunto iluminó con material

1. Véase L. Juan García, *Pérez Bayer y Salamanca*, Salamanca 1918; G. del Olmo Lete, *Semitistas catalanes del siglo XVIII* (Orientalia Barcinonensia, 5), Barcelona 1988, pp. 83-87.

2. Véase G. Garbini, *Introduzione all'epigrafia semitica* (Studi sul Vicino Oriente Antico, 4), Brescia 2006 (pp. 22-25: “2. Le scoperte e gli studi. Le origini”).

3. Véase W. Gesenius, *Paläographische Studien über die phönizische und punische Schrift*, Leipzig 1835; y sobre todo id., *Scripturae Linguaeque Phoeniciae Monumenta*, Leipzig 1837, obra pionera de lo que serán luego las clásicas compilaciones de epigrafía semítica a partir de Lidzbarski, pasando por Cooke, Donner-Röllig y Gibson, para nombrar solo las más usuales, junto con el diccionario de Jean-Hoftijzer-Jongeling.

4. Véase P. Schröder, *Die phönizische Sprache. Entwurf einer Grammatik*, 1869.

escrito de primera mano la historia y cultura de la zona. Inscripciones como la del sarcófago de Hiram, de la estela de Mesha, del túnel de Siloé, de Tell Fakheriyeh y la reciente de Tell Dan, amén de las mentadas de Karatepe, representan hitos decisivos en la comprensión de la historia y cultura de la zona siro-palestina.

Este ámbito ha estado desde entonces atendido por nuestros estudiosos, sobre todo en sus vertientes fenicia (púnica) y hebreo-bíblica, creciendo en calidad a partir de los años cincuenta del siglo XX. A este propósito merece la pena mencionar la significación que la investigación de la lengua y cultura ugarítica, la gran revelación de la cultura siro-palestina del II milenio a.C., ha alcanzado entre nosotros. Su aportación a la comprensión del mundo así llamado cananeo y hebreo-bíblico ha sido definitiva. A ella ha colaborado la que podríamos denominar “escuela española” (Barcelona-Madrid-Zaragoza, por orden alfabético) de manera significativa con aportaciones textuales, lexicográficas y literarias de primera fila⁵. Omitimos mayores precisiones para no ruborizar a alguno de los aquí presentes.

Esta zona siro-palestina se apunta la que podemos definir como la aportación más definitiva del P.O.A. a nuestra cultura: el alfabeto, que posiblemente se manifestará más resistente que la misma Biblia, el otro gran legado cultural que proviene también de esta zona, cuyo influjo configurador del orden ético y socio-religioso se ve cada día más amenazado por el avance del laicismo socio-cultural. Quizá no somos conscientes de que el teclado de nuestros ordenadores trabaja con un sistema de signos descendiente en línea directa del sistema grafémico ideado por habitantes de esta zona, posiblemente en la primera mitad del segundo milenio a.C., y del que derivarían los demás tipos de escritura semítica antigua (NWS, OSA, Eth.) y moderna (neo-araméas, árabe [> persa y turco], hebreo israelí). Tomado y acomodado por los griegos, posiblemente de su versión aramea en el siglo VIII a.C., junto con los propios nombres de las letras, pasó a Roma, por un lado, y al mundo eslavo por otro⁶. Solo el Oriente medio, sur-asiático y extremo se sirven de sistemas distintos, no dependientes del proto-cananeo (como también lo hicieron los mayas).

2.- El prestigio, con todo, que ha asumido la *Asiriología* como prototipo de la cultura del P.O.A. proviene de la potente organización política, social y cultural que desarrollaron sus imperios –que se revela en sus imponentes restos arqueológicos– y sobre todo en lo inmenso de su legado escrito. Tales imperios ejercieron de hecho un liderazgo de prestigio socio-cultural, amén de político-militar, incontrovertido sobre la zona anatolia, siro-palestina y arábica hasta tal punto que impusieron en el mismo su sistema de escritura silábica por encima del alfabético. Tenemos, p.e., el hecho un tanto paradójico de la convivencia de los dos sistemas en el Reino de Ugarit, a finales del segundo milenio, donde sus ingeniosos escribas supieron sacar provecho de lo que de más beneficioso ofrecía el sistema

5. Véase a modo de ejemplo: J. Sanmartín en col. con M. Dietrich y O. Loretz, *Keilschriftliche Texte aus Ugarit / Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit ...*. Münster 1976/1995; J.-L. Cunchillos, J.-P. Vita, J.-Á. Zamora, *Publications of the Ugaritic Data Bank: A Concordance of Ugaritic Words*, vols. I-V // *The Texts of the Ugaritic Data Bank*, vol. I-IV // *One Writing ... Numerous Readings. Computational and Philology in the Recension of Ugaritic Texts*, Piscataway NJ 2003; G. del Olmo Lete, Joaquín Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, Leiden 2002/2004. Las tesis sobre temas ugaríticos y asiriológicos son numerosas (I. Márquez Rowe, J.-P. Vita, J.-Á. Zamora, Ll. Feliu, A. Millet, J. Vidal...).

6. Véase, entre otras muchas obras, G.R. Driver, *Semitic Writing, from Pictograph to Alphabet*, London 1948 /1976; J. Naveh, *Early History of the Alphabet. An Introduction to West-Semitic Epigraphy and Paleography*, Jerusalem/Leiden 1982; B. Sass, *The Genesis of the Alphabet and its Development in the second Millennium B.C.*, Wiesbaden 1988; id., *The Alphabet at the Turn of the Millennium. The West Semitic Alphabet CA. 1150-850 BCE. The Antiquity of the Arabian, Greek and Phrygian Alphabets* (Tel Aviv Journal. Occasional Publications, 4), Tel Aviv 2005.

cuneiforme asiro-babilónico al respecto: su consignación en tablillas de arcilla, al que acomodaron el propio sistema alfabético, salvando así de la degradación su legado cultural que tan útil resulta para la adecuada comprensión de la formulación bíblica.

2a.- El descubrimiento de la cultura asiro-babilónica, del que España y Salamanca estuvieron por completo ausentes, entregadas a sus propios afanes socio-políticos por no decir a su propia decadencia, se llevó a cabo en la estela del desciframiento poco anterior de la escritura-cultura egipcia (Champolion y la piedra de Rosseta). Como en este caso, el desciframiento de la escritura cuneiforme arrancó de una inscripción plurilingüe (en persa, elamita y acadio), la inscripción que Darío I hizo grabar en la roca de Bihistū/ān, descifrada por Rawlinson y Hincks (simplificando el proceso), a partir de la sección en antiguo persa, lengua a la que se tenía acceso a través del Zend o avéstico y del persa medio o pahlavi, conocidos ya por entonces. A partir de 1850 llegan montones de tablillas cuneiformes a Europa, básicamente a Londres y París, provenientes de las excavaciones de Nínive (Tell Koyūnyik), Calah / Kalḫu (Tell Nimrud), Dûr Šarrūkîn (Khorsabad), Asur (Qa^slat Šarqāt) Babilonia (Hillah-Babil) y más tarde de Borsippa (Birs-i-Nimrūd) y de yacimientos de la Baja Mesopotamia (Sippar, Ur, Nippur, Eridu), excavaciones llevadas a cabo por Botta, Layard, los Rassam, Ross, Loftus, Oppert, Taylor, Tonietti y otros, y en gran parte supervisadas y fomentadas por Rawlinson, en la última etapa. Una vez que se detectó su importancia como documentos escritos, no como mera cerámica decorada, se desató la carrera por su desciframiento e interpretación. En un principio fueron abandonadas entre los escombros de aquella actividad de excavar, que era entonces un mero escarbar y sacar a la luz relieves, estatuas, ‘toros alados’ y otras monstruosidades (también la Asiriología nació de la codicia, del ansia de llenar los museos *nacionales*). Incluso, a partir de 1851, se procedió a la publicación de grandes series de tales tablillas sin traducción, halladas en Nínive (Tel Kuyūnyik) y Calah (Tell Nimrud), en un alarde de magnanimidad académica⁷. Pero fue en 1857 cuando, a sugerencia de W.H. Fox Talbot, la *Royal Asiatic Society* envió a tres reconocidos expertos en la neonata Asiriología una copia de las inscripciones de los prismas de Tiglat-Pileser I hallados en Asur para que las devolviesen traducidas en sobre cerrado, como él hacía. Los elegidos fueron Rawlinson, Hincks y Oppert, junto con el propio Talbot. Una comisión de la Sociedad inspeccionó los sobres y constató la básica coincidencia de las versiones en partes significativas de los textos, sin que la coincidencia fuera total ni mucho menos. Quedaba mucho por hacer todavía hasta lograr univocidad científica de base. Así, después de unos años de trabajosa gestación, a partir de los primeros intentos de descifrar la columna acadia de la inscripción de Darío en Bihistūn, nacía la nueva ciencia. Se rompía así el periodo de latencia bíblica en que hasta entonces se había mantenido la historia del P.O.A. y empezaba a recuperarse para la nuestra la profundidad de varios milenios. La publicación de numerosos textos lexicográficos y listas de caracteres identificados, como la de G. Smith (1871),⁸ aceleró la lectura e interpretación de los numerosos textos que llegaban a Europa (BM y Louvre).

El nuevo neonato mantuvo al principio la querencia por la matriz y los primeros asiriólogos se interesaron por hallar en aquellos textos referencias o confirmaciones del texto bíblico. Al principio los sincronismos con la historia bíblica o los motivos del *Relato de los Orígenes* absorbieron la atención de los descifradores y cuando en 1874 Boscawen identificó el archivo de Egibi, el biblismo pensó encontrar

7. Cf. H.C. Rawlinson *et al.*, eds., *Inscriptions in the Cuneiform Character from Assyrian Monuments discovered by Sir A.H. Layard*, Londres 1851.

8. Se hicieron antes y después otras varias por Botta, Hincks, de Saulcy, Rawlinson, Mechineau, Thureau-Dangin, Strassmaier, Andrae...

en él la solución de todos los problemas que presentaba el libro de Daniel (!); en América, como veremos luego, este asiro-biblistismo alcanzó cotas de obsesión académica.⁹ Todavía en 1913 P.S.P. Handcock publicaba su *Latest Light on Bible Lands*; y en 1916 L.W. King pronunciaba en las *Schweich Lectures* su conferencia sobre *The legends of Egypt and Babylonia in relation to Hebrew Tradition*. La dependencia del hebreo se nota incluso en un hombre tan poco sospechoso de bibliofilia como F. Delitzsch, cuyo diccionario manual acadio (1896)¹⁰, que suplantaba a los primeros intentos lexicográficos de Norris (1868) y Ledrain (1898), presentaba sus lemas escritos en caracteres hebreos. Pero pronto aquella orientación semi-apologética, inspirada por la religiosidad de la era victoriana y el biblismo protestante, se transformaría en contraposición de tradiciones. El proceso se fue gestando a medida que aparecían los sucesivos volúmenes de la serie (*Selections from Miscellaneous*) *Cuneiform Inscriptions of Western Asia* (1861-1884), dirigida por Rawlinson. El cuarto, que incluía el relato babilónico del Diluvio, descubierto por George Smith, despertó un gran interés entre el nuevo gremio de asiriólogos y el antiguo clan de los biblistas. Su estudio supondría un cambio en la valoración de los textos asiro-babilonios en relación con la Biblia, el punto de mira siempre presente como el antiguo vehículo de aquella cultura. La asiriología pasaría de ser su garante y comprobante a ser su competidor y suplantador, dando lugar al movimiento *Babel und Bibel*, liderado por Delitzsch (1902), asiduo y aprovechado visitante del British Museum por aquellas décadas en que la figura de Rawlinson dominaba la escena. El movimiento abocaría al conocido “Pan-babilonismo”. Incluso H. Zimmern plantearía la interpretación de “La Festividad de Año Nuevo” o mito de Bêl-Marduch en Babilonia (1910) como modelo del “Christusmythe”. La Asiriología dejaba de acudir al hebreo para entender sus inscripciones y empezaba a despreocuparse por la verificación del relato bíblico y, a su vez, la Biblia comenzó a acudir a la Asiriología para entenderse a sí misma y para defender su originalidad, gestándose así las misceláneas de textos asiriológicos y orientales en general “relating to the O.T.”, para ilustración de la Biblia (Gressmann, Pritchard, TUAT...).

Los cinco gruesos volúmenes de la citada colección de las *Selections* de Rawlinson (el quito fue una riquísima miscelánea de todo tipo de textos y géneros, una auténtica ensalada del saber y cultura asiro-babilonios) resultaron así ser “the main foundation of the science of Asiriology”, en la apreciación un tanto chovinista de E.A. Wallis Budge.¹¹

2b.- Coetáneo con el impulso pionero de los ingleses, incluso previo al mismo, fue el de los franceses, que con su excavación de Nínive por P.E. Botta (1842-53), pronto abandonada, atrajo la atención de los buscadores de antigüedades, el Museo Británico a la cabeza. Sus exitosas excavaciones de Khorsabad (Dûr-Šarrû-kîn), por Botta, y Lagash (Tell Loh), por E. de Sarzec, llenaron el Louvre de estatuas, relieves y tablillas, mientras se creaba una dinastía de pioneros y continuadores de la Asiriología, de Oppert a J.V. Scheil y F. Toureau-Dangin, que ha llegado hasta nuestros días, y se creaba (1869) en el Collège de France la primera cátedra de Asiriología con Oppert como su titular. Diversas

9. Innumerables fueron las obras de tal tenor a lo largo de finales del siglo XIX y principios del XX: Schrader, Sayce, Jeremias, Zimmern, Boissier...; véase a ese respecto la bibliografía ofrecida por E.A. Wallis Budge, *The Rise & Progress of Assyriology*, London 1925, pp. 297-307; también M. Trolle Larsen, *The Conquest of Assyria. Excavations in an Antique Land 1880-1860*, London/NewYork 1996, pp. 372-380.

10. Delitzsch había ya publicado tres partes de su gran *Assyrisches Wörterbuch* (1887-), así como sus *Assyrische Lesestücke* (187?) y su *Assyrische Grammatik* (1889), de gran difusión. Para entonces ya habían comenzado a proliferar los manuales de acadio y sumerio para principiantes y continuarían apareciendo otros más.

11. Véase Wallis Budge, *op. cit.*, p. 128. Seguiría luego la serie *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets...in the British Museum*, a partir de 1896 (38 vols.).

series de textos y revistas como *Journal Asiatique* (1822) y *Revue d'Assyriologie* (1903) sirvieron de expresión y vehículo a esa labor.

2c. Pronto, no obstante, el testigo pasaría a Centroeuropa. Si Inglaterra y Francia podían alardear de haber sido las pioneras en el descubrimiento, la edición y primera interpretación de los materiales asiriológicos, habiendo proporcionada media docena de buenos especialistas cada una, a partir de finales del siglo XIX la Asiriología pasa a ser cosas de alemanes, que en tromba y masa, más de una treintena, de Strassmaier, Schrader y Delitzsch, Meissner, Poebel, Schrader, Ungnad, Winckler... a la generación actual, pasando por los Falkenstein, Landsberger, Von Soden, Edzard, Borger.... En Alemania se producirán los instrumentos básicos definitivos (diccionarios, silabarios, gramáticas) y se iniciará la publicación de series completas temáticas “religiösen oder verschieden Inhalts”, dirigidas por Schrader, Bezold, Ebeling, Meissner y otros, así como la serie de textos provenientes de Asur, a la vez que aparecía muy tempranamente la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (1846) y más tarde *Zeitschrift für Assyriologie* (1886) y *Orientalische Literaturzeitung* (1898), así como diversas gramáticas y diccionarios manuales de que hablábamos más arriba. La lista de publicaciones seriadas culminaría en la edición del *Reallexikon für Assyriologie* (1932-), cuya aparición se dilata hasta nuestros días.

También Alemania, con la vista puesta en nutrir su Museo Imperial de Berlín, se lanzó a la compra de colecciones de tablillas y no tardó en abrir sus propias excavaciones: en 1899 Koldewey comenzó a excavar en Babilonia (Hillah-Babil), mientras en 1902 Andrae lo hacía en Asur (Qal'at Šarqāt), en 1906 Winckler en Boğazköy (Hattusas) y Von Oppenheim en 1912 (Tell Halaf/Guzana).

2d.- Junto con y de la mano de Alemania la Asiriología dio pronto el salto a América, donde ahora dispone de los más numerosos y prestigiosos centros de su desarrollo. La *The American Oriental Society* (AOS), fundada en 1842, es la más antigua sociedad de este tipo y suponía una buena plataforma de lanzamiento. Pronto se despertó el interés por los nuevos descubrimientos y su significación para el estudio de la Biblia, que la publicación del relato asirio del Diluvio convirtió en paroxismo. Era idea común que la nueva cultura dependía de la Biblia, que no podía menos de salir confirmada de su mutua confrontación. Reclutaron, por un lado, profesores alemanes para sus universidades (Hilprecht, Haupt; luego vendrían los Von Oppenheim, Güterbock, Kramer...) y por otro se desplazaron (David Gordon Lyon) a las alemanas, las únicas en donde entonces se enseñaba el asirio (Schrader, Delitzsch). Una vez aprendido el menester, se permitieron el lujo de editar su propio Manual (Lyon, 1996) y diccionario (Muss-Arnold, 1906); la colección, iniciada por Hilprecht, de textos depositados en el Museo de la Universidad de Pennsylvania, junto con la de cartas de Tell-Kuyûnyik por Harper en Chicago, son quizá sus más llamativas realizaciones y exhibición de su autoridad en este campo. A partir de entonces la lista de los asiriólogos americanos, lingüistas y arqueólogos, es enorme: Barton, Chiera, Clay, Montgomery, Harper, Rogers, Adler, Waterman...¹².

También en este caso la codicia museística sirvió de acicate para la actividad arqueológica. Ya a finales del siglo se hicieron presentes los americanos en las excavaciones inglesas de Nínive y partir de 1884 iniciaron su propia Misión en Tell Ni/uffar (Nippur), a la que más tarde sucederían las de Ur (Muqayyar) y Adab (Bismâya). Sus hallazgos, junto con las adquisiciones en el mercado de antigüedades, la Cueva de Ali Babá en que Bagdad se había convertido por aquellos días, llenaron los Museos de Filadelfia y Chicago, junto a otros varios.

12. Véase Wallis Budge, *op. cit.*, pp. 252-257.

2e.- También los países escandinavos aportaron buenos especialistas (Tallqvist, Knudtson), así como Holanda (Böhl, Tiele) e Italia, en cuanto sede del P.I.B. (Deimel, Schneider, Pohl).

3. Aportaciones

Lo que de hecho revelaron aquellas innumerables tablillas fue la enorme dependencia y deuda que nuestra civilización, que por entonces se creía nacida del puro genio griego, tenía con el P.O.A. No hay rama del saber y el hacer que no tenga en ella sus orígenes y así su dependencia. Allí se dio el constatado salto del hombre cazador-recolector del Neolítico al productor-almacenador de la agricultura y ganadería; como consecuencia de ese cambio radical en las condiciones de vida allí nació la contabilidad administrativa, aparecieron los primeros núcleos urbanos, se inventó la producción de los recipientes de cerámica en serie, a torno, la escritura como procedimiento de fijación de datos, al menos en uno de sus primeros sistemas; allí nacieron y se desarrollaron las complejas sociedades políticas, militares, imperiales, allí se desarrollaron de modo único las artes plásticas; y lo que más nos interesa, allí tuvo lugar la creación de los parámetros básicos del dominio del hombre sobre la naturaleza: la ciencia.

No sabemos cuántos de sus productos llevó el dios Cadmo en sus alforjas al mercado de la cultura griega, problema que ahora afana enormemente a los helenistas (Bernal, West, Burkert) a la búsqueda de las raíces orientales de la cultura griega. Nos fijaremos solo en cuatro de ellos: la farmacopea botánica, la astronomía, las matemáticas y la creación literaria.

1- La medicina mesopotámica, que parte de un saber anatómico muy completo, se basa en una mezcla de recursos mágicos y experiencia empírica de la virtud de determinadas plantas para curar ciertas enfermedades, tanto físicas como psíquicas. El mago o exorcista, *āsipu*, con sus conjuros y ensalmos, después de diagnosticar la calamidad que afecta al paciente, necesita y usa la experiencia del curandero, el *āsû*, que aportará la combinación de hierbas que formarán la fórmula curativa. La magia y el conocimiento empírico se mezclan y así como Babilonia nos ha transmitido el “Manual del adivino”, nos ha conservado también un “Manual farmacológico-terapéutico” como el que al parecer poseía el joven *āsû*, *Nabu-le’i*. Se ha llegado así a equiparar el papel que juegan *āsipu* y *āsû* con el que en nuestros días representa la colaboración de médico y farmacéutico¹³. El catálogo de las hierbas curativas es muy nutrido¹⁴ y cuando conocemos su identificación, sorprende la coincidencia con la farmacopea griega, reunida en el famoso tratado de Dioscórides, *De materia medica (Peri ’ýlēs ’iatrikēs lógoi ’éx)*. Hay casos en que la transmisión de Oriente a Occidente se revela llamativa. La *viniebla* o *hierba conejera* recibe en acadio el apelativo de *lišan kalbi*, que aparece en griego como *kynoglóssa* (en latín, *cynoglossum*) y pasa al árabe como el mismo nombre, *lisanu-l-kalbi* (según los compendios lexicográficos más antiguos¹⁵), no sabemos si por transmisión o retroversión del griego), y a nuestra lengua (como se constata por la traducción que Andrés de Laguna hizo (1570) del *De materia medica* de Dioscórides, Libro IV,

13. Véase J. Scurlock, “Physician, Exorcist, Conjuror, Magician. A Tale of Two Healing Professionals”, en Tz. Abusch, K. van der Toorn, eds, *Mesopotamian Magic: Textual, Historical, and Interpretative Perspectives* (Ancient Magic and Divination, 1), Groningen 1999, pp. 69-79 (78).

14. Véase R.C. Thompson, *Assyrian Herbal*, 1924.

15. Véase AEL 2626, que cita en su apoyo en el *Qamūs* de Fīrūsābādī (729-816 de la Hégira).

cap.130)¹⁶, como *lengua de perro*, de la que Font Quer¹⁷ revela las cualidades terapéuticas (posiblemente había ya entrado en la lengua vulgar en la Edad Media). Es difícil desligar todas esas denominaciones de la fuente común asiria a través del cauce griego.

2.- En astronomía, de nuevo con mitología y magia¹⁸ de por medio, es decir, en astrología, la observación asiriológica va ligada a la fijación de la serie zodiacal y de los ciclos solar y lunar, es decir al calendario y al cómputo horario, hecho según el sistema sexagesimal que perdura hasta nuestros días (el reloj de 12 horas de sesenta minutos de sesenta segundos). Llevamos, pues, la cultura mesopotámica en nuestras muñecas. Los magos caldeos eran famosos en época helenística, en la que se desarrolló al máximo el potencial de los conocimientos astrológicos de los babilonios, y es en ese momento cuando la astrología neobabilonia se trasvasa a Grecia.

3.- En matemáticas, los abundantes textos de cálculo que han llegado hasta nosotros nos certifican de sus conocimientos al respecto. De las compilaciones de los mismos, a partir de la pionera de Hilprecht (1906),¹⁹ se desprende que los asiro-babilonios tenían conocimiento de teoremas geométricos, funciones exponenciales y ecuaciones de segundo grado. Y aunque no dejaron tratados monográficos sobre el tema, sus obras de arquitectura, como en Egipto, presuponen unos conocimientos de cálculo y geometría muy avanzados, que muy posiblemente copiaron los griegos²⁰. Cuando Heródoto llega a Babilonia en el s. V a.C. queda deslumbrado por la magnificencia de sus monumentos tal y como nos lo narra en sus *Istoriai*, Lib.I/178: “estaba adornada como ninguna otra de cuantas ciudades nosotros conocemos”²¹. Las obras recientes de Nemet-Nejat (1993) y J. Hoyrub (2010) son muy significativas al respecto, al poner de manifiesto el papel que ese conocimiento, para nosotros implícito, de las matemáticas tenía en la vida cotidiana de los mesopotámicos.²²

4.- En el campo de la creación literaria la cultura sumero-acadia reescribió a lo largo de su historia, con obsesiva dedicación, entre otras, una obra genial, el *Gilgamesh*, cuya temática ha estado viva en la cultura occidental a través de los primeros capítulos del *Génesis* que la remedaron: búsqueda y pérdida de la inmortalidad. No supimos hasta nuestros días que la serpiente que nos la arrebató, la planta de la vida que la asegura, el diluvio que salva a su héroe y se la otorga por beneplácito divino, mientras los demás

16. Véase la edición que de la traducción de Laguna hizo C.E. Dubler, *La 'Materia Médica' de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*, 6 vols., Barcelona 1953-1959.

17. Véase P. Font Quer, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona 1962, pp. 457-548.

18. A la obra pionera de Archibald Henry Sayce, *Astronomy and Astrology of the Babylonians* (1874), siguieron otras varias: E.F. Weidner, *Handbuch der Babylonischen Astronomie* (1881); J. Epping-J.N. Strassmaier, *Astronomisches aus Babylon* (1889); F.X. Kluger, *Die babylonische Mondrechnung* (1900), id., *Babylonische Zeitsrechnung* (1910); y otros muchos después: D. Brown, I.J. Gelb-O. Neugebauer, P.J. Huber, H. Hunger, F. Rochberg, A.J. Sachs, J.M. Steele, etc., incluida la publicación de la serie MUL.APIN por H. Hunger y D. Pingree y su estudio por Watson y Horowitz (2011).

19. Véase H.V. Hilprecht, *Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from The Temple Library of Nippur* (The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania – Series “Cuneiform Texts”, Vol XX, Part 1), *Philadelphia* compilación y estudios seguidos por los de otros autores como Thureau-Dangin (1938), Neugebauer-Sachs (1945), Bruins-Rutten (1961, Susa), Robson (1999, 2008), Hoyrub-Damerow (2001), Steele-Imhausen (2002), Friberg (2007), Proust (2007, Nippur; 2008).

20. Véase a ese respecto J. Friberg, *Amazing traces of a Babylonian Origin in Greek Mathematics*, Singapore 2007.

21. Véase Heródoto, *Historias*. Texto rev. y tr. por J. Berenguer Amenós. Vol. I (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos), Barcelona 1960, p. [115].

22. Véase K.R. Nemet-Nejat, *Cuneiform Mathematical Texts as a Reflection of Everyday Life in Mesopotamia*, New Haven CT 1993; J. Hoyrub, *L'algèbre au temps de Babylone. Quand les mathématiques s'écrivaient sur de l'argile*, Paris 2010; también E. Robson, *Mesopotamian Mathematics, 2100-1600 BC. Technical Constants in Bureaucracy and Education*, Oxford 1999.

hombres fenecen, la Biblia los tomó y reelaboró a partir de aquel relato²³. Otras obras como el poema de la Creación, *Enūma eliš*, el relato del Diluvio (*Atraḥasis*) o la elegía del Justo Sufriente, *Ludlul bêl Nemeqi*, tienen también su reflejo en el *Relato Bíblico de los Orígenes* y en la que posiblemente es su obra literariamente mejor estructurada, *El Libro de Job*.²⁴

Dejamos de lado la Historia y la Mitología, que deben contribuciones básicas a la Asiriología, por lo que hace sobre todo a la Historia de las Religiones. La Asiriología en concreto ha iluminado nuestra prehistoria bíblica y así, en gran medida, nos ha liberado de ella, relativizándola. Resulta que tanto debemos culturalmente a Mesopotamia, a la Asiriología, que no nos queda más remedio que confesarnos hijos o al menos descendientes suyos. Al término de su obra sobre el origen y desarrollo de la Asiriología, Budge resume así su significado cultural:

“On it rest the foundation of a great deal of ancient history. It supplies unrivalled material for the study of early religion; and it has already revealed a world of social organization and material well-being at a very early period, of which the evidences elsewhere are partial and of doubtful explanation. Henceforth Assyriology must be reckoned as a necessary branch of human learning; and in those institutions which are devoted to such subjects, Assyriology should be adequately represented”²⁵. Así sea.

4. Colofón

1.- Como colofón a esta deuda podemos señalar el descubrimiento de la historia y la lengua de los hititas (vislumbradas a lo largo del siglo XIX y definitivamente afirmadas con el descubrimiento del gran archivo de Hattusas/Boğazköy por H. Winckler, 1905-1909, y formalizadas por el trabajo de J. Friedrich y otros), que resultó más fácil al tratarse del mismo sistema grafémico asirio, ya descifrado. Se pudo así leer esta lengua antes de entenderla, no hubo en este caso problema de desciframiento. Y por ello la Hititología se considera una rama de la Asiriología, aunque su lengua sea indoeuropea. Fue su descubrimiento el que completó el cuadro lingüístico de esta familia y ayudó de manera definitiva a solucionar algunos de sus problemas, como el famoso y discutido de las guturales en indoeuropeo. Se iluminaba, además, un ámbito histórico que afectaba a la zona siro-palestina y dejaba al descubierto el contacto / choque con el mundo egipcio²⁶. Un gran imperio de la antigüedad, completamente ignorado durante siglos, salía a luz de mano de la arqueología y la filología.

2.- A su vez la zona siro-palestina se ha visto iluminada en nuestros días con excavaciones tan importantes como Mari (Tell Hariri), Ebla (Tell Mardikh), Nabada (Tell Beydar), Ashnakkum (?) (Tell Chagar Bazar), Nagar (Tell Brak), y también Alalakh (Tell Atchana), Emar (Tell Meskene), y un etc. que no cesa. Todas ellas entran a formar parte del ámbito asiriológico en cuanto los materiales sacados a luz aparecen invariablemente escritos en acadio, esta vez periférico, o en el caso de Ebla y Tell Beydar íntimamente ligados a esa lengua para su comprensión.

23. Véase *Epopeya de Gilgamesh, rey de Uruk*. Trad. y ed. de J. Sanmartín (Pliegos de Oriente, 10), Madrid /Barcelona 2005.

24. Véase A.L. Oppenheim, *La Antigua Mesopotamia. Retrato de una civilización extinguida*, Madrid 2003 (orig. ing. 1964/1977), pp. 240-262 (“La creación literaria”).

25. Véase Budge, *op. cit.*, p. 295.

26. Véase Serie: p. 231. Winckler 234: Boghazkoi...

3.- Por su parte el mundo nord- y sud-arábigo antiguo permaneció cobijado en su aislamiento de arena y, aunque siempre estuvo ahí llamando la atención con su escritura clara y elegante (las colecciones de inscripciones himyaritas en el BM datan del siglo XVIII), no atrajo la atención hasta su excavación sistemática en la primera mitad del siglo XX, cuando nos reveló su arquitectura, tecnología de irrigación artificial y sobre todo su riqueza histórica y lingüística. Su lengua representa de hecho la forma más completa y original del sistema proto-semítico con lo que nuestra perspectiva comparativista se ha enriquecido y formalizado de manera decisiva. A este respecto de recordar es, en la tarea de elucidación de esta cultura, la participación española a través de la contribución del semitista catalán J.M. Solá-Solé que editó y analizó una de las colecciones de inscripciones sud-arábicas más importantes así como las grandes inscripciones de la presa de Mārib.²⁷

5. *Cogiendo el paso*

Esta última referencia nos lleva a tocar levemente el punto de la presencia española en el estudio y comprensión del nuevo mundo científico de la Asiriología. En su descubrimiento nuestra participación fue nula. No se menciona ni siquiera un Eduardo Toda de la Asiriología como lo hubo de la Egiptología. E.A. Wallis Budge en su *Rise & Progress of Assyriology* (1925), en su apartado XVI (“The Spread of Assyriology”) no menciona a España como espacio de tal saber. No hubo ni un sola iniciativa excavadora ni autor español alguno que mencionar en aquellos inicios, si exceptuamos curiosamente a D. García de Silva Figueroa, cuyo gentilicio se omite, embajador de Felipe III en la corte persa, quien visitó en 1617 las ruinas de Takhat-i-Jamshid y fue el primero en identificarlas como el Palacio de Persépolis, el primero que hizo copiar y trajo a Europa reproducciones de sus relieves y una línea de escritura cuneiforme, que no llegó a publicarse, e hizo una descripción de tal tipo de escritura²⁸.

Dejados de lado algunos ensayos generalizantes [Josep Brunet i Bellet, *Egipte, Assyria i Babilonia*, Barcelona (1885)²⁹; R. Fernández Valbuena, *Asiria y Egipto resucitados*, 4 vols. (1895-1905)³⁰; y J.

27. Véase Maria Höfner and J. M. Solá Solé, *Sammlung Eduard Glaser. Inschriften aus dem Gebiet zwischen Mārib und dem Ġōf* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 238/ 3), Wien 1961; J.M. Solá Solé, *Inschriften aus Riyam* (Sammlung Eduard Glaser 4), Wien 1964; id., *Las dos grandes inscripciones sudarábicas del dique de Mārib*, Barcelona-Tübingen 1960.

28. Véase Budge, *op. cit.*, p. 14; García de Silva Figueroa, *Ambassade*, Paris 1667. También se menciona el viaje de Benjamín de Tudela, “natural de Navarra”, por aquellas tierras (Budge, *op. cit.*, pp. 58f.).

29. Véase J. Vidal, “Josep Brunet i Bellet y el origen del interés por la Asiriología en Cataluña”, 30-2, 2012, pp. 372-380.

30. De él dice la *Wikipedia*: “Su obra más importante son los cuatro volúmenes de su *Egipto y Asiria resucitados* (1895-1905), donde pese a su título se centra sobre todo en la historia bíblica de Israel, que estudia a la luz de los descubrimientos arqueológicos y de textos egipcios y caldeos. En ella hizo interesantes comentarios sobre los *jeroglíficos egipcios* y la *escritura cuneiforme* e incorporó textos asirios y babilonios ya traducidos, adjudicándolos una gran importancia para conocer la historia de las regiones orientales. Según el acta de la *Real Academia de la Historia* en que se da cuenta de la recepción de esta obra, era la primera sobre el tema que se publicaba en España. Véase también J.M. Córdoba, “La aventura española en Oriente. Viajes e investigaciones españolas en Oriente Próximo”, *ARBOR* 161, 1998, 443-465. En este mismo ámbito compostelano, en el que se movió el obispo Fernández Valbuena, es de recordar la figura de Á. Amor Ruibal y su obra *Los problemas fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas*, Madrid 1904-1905, obra centrada fundamentalmente en la lingüística indoeuropea, de la que demuestra una información y comprensión exhaustivas, y en la encuentra también eco la recién nacida Asiriología, aunque todavía dominada por su pretendida “matriz” arameo-hebrea. Véase a este respecto G. del Olmo Lete, “The Fundamental Problems of Comparative Linguistics. A forgotten Spanish contribution from

Bosch Gimpera, *Historia de Oriente* (1926-1928, reed. 1971) y *El Próximo Oriente en la Antigüedad* (1964)], a partir de los años 40, por el interés mostrado por los promotores del Instituto Arias Montano del CSIC, se comienza a introducir el estudio del egipcio y el acadio en la Universidad Complutense a cargo de B. Celada y J.M. Peñuela. Será una semilla que dará su fruto con la aparición de profesores-*free lancers* que, al socaire de la Cátedra / Departamento de Historia Antigua y similares se abrirán al mundo oriental, más allá de Grecia y Roma e incluso más allá del mundo fenicio-púnico que se había convertido en una dedicación fundamental de tales Departamentos en este campo, por su presencia en la Península. Por otra parte las nuevas generaciones de biblistas, en concreto aquí en la Facultad de Teología de Salamanca y en su prolongación, la Casa de Santiago de Jerusalén, también muestran su interés por ese mundo (M. García Cordero, traduce el *Enūma Elish* en 1981).

Mención destacada en este contexto (omitida por Wallis Budge) merece por su parte la Abadía de Montserrat adonde el P. B. Ubach hizo llegar en la década de los años veinte del siglo pasado, junto con un importante acervo de *realia* bíblicos y orientales en general, una notable colección de 1049 tablillas, neo-sumerias fundamentalmente, provenientes de Drehem y otros yacimientos, la única de tal envergadura hasta ahora entre nosotros (la Academia de la Historia ha reunido a su vez una colección significativa de textos de Ur III), conseguida en el mercado de Bagdad, del que hablamos más arriba.³¹ La colección de tablillas neo-sumerias de Montserrat, publicada parcialmente en 1932 por N. Schneider y colacionada por L. Cagni en 1983, ha sido reeditada en su totalidad y estudiada de nuevo en nuestros días (M. Molina, 1993/1996)³².

En íntima conexión con tal colección se debe mencionar la labor y el prestigio del que en nuestros días se considera una de las primeras autoridades en lengua sumeria, M. Civil, profesor de sumerio durante varios decenios en el Instituto Oriental de Chicago y editor de innumerables textos de esta literatura y estudios sobre su lengua. Su labor fue un buen ejemplo para otros *free-lancers* españoles que desde Departamentos de Lenguas Semíticas lograron institucionalizar más o menos esta disciplina con la creación del I.P.O.A. en la Universidad de Barcelona y la sección de Oriente Antiguo en el CSIC de Madrid (y un tiempo en Zaragoza) y en la Universidad Autónoma de Madrid, sin olvidar el Instituto Bíblico y Oriental de León. La creación de las revistas especializadas *Aula Orientalis* e *ISIMU*, junto con la de series de estudios suplementarias, proporcionaron la base para la difusión del propio trabajo y la apertura a la colaboración internacional. Fruto de esa labor ha sido la cantidad de tesis doctorales publicadas y la presencia de jóvenes profesores que de manera competente y con materiales de primera mano enseñan Asiriología en varias Universidades españolas. Se ha cumplido así el voto de Wallis Budge, aunque la precariedad institucional amenace tal empeño. Pero ¿qué trabajador no está hoy en precario? Lo importante es que el camino ha quedado abierto y se ha cogido el paso de la andadura académica internacional. Hoy un grupo notable de españoles se mueve en primera línea en el campo de la

the early 20th Century”, en *Proceedings of the Barcelona Symposium on Comparative Semitics, 11/19-20/2004 (Aula Orientalis XXII)*, Sabadell (Barcelona) 2005, pp. 233-273 (265).

31. Véase B. Ubach, *Dietari d'un viatge per les regions de l'Iraq (1922-1923)*, ed. D. Roure, Abadía de Montserrat 2009.

32. Véase M. Molina, *Tablillas Administrativas Neosumerias de la Abadía de Montserrat (Barcelona). Copias Cuneiformes* (Materiali per il Vocabolario Neosumerico, 18), Roma 1993; id., *Tablillas Administrativas Neosumerias de la Abadía de Montserrat (Barcelona). Transliteraciones e Índices* (Aula Orientalis Supplementa, 11), Sabadell (Barcelona) 1996. El resto de las tablillas de Montserrat se publicó en M. Molina, I. Márquez Rowe, eds., *Tabulae Montserratinae. Estudios de catalogación del Museo de Montserrat (Barcelona) dedicados al Padre Guiu Camps con ocasión de su 80 aniversario* (Aula Orientalis XV), Sabadell (Barcelona) 1997.

Asiriología; su mención se omite para no ruborizar su modestia. Esperemos que el interés, como en ningún otro caso vocacional e incondicionado, no decaiga.

De la tienda al palacio // de la tribu a la dinastía.
Evolución del poder político en el mundo semítico antiguo
[2006]

La sociedad oriental antigua (y el fenómeno puede apreciarse en toda sociedad emergente) ofrece un dimorfismo claro, repetidamente puesto de manifiesto: organización urbana sedentaria frente a modo de vida más o menos móvil (trashumancia o semi-nomadismo)¹. Ambos organigramas están ligados a sistemas de productividad que se complementan (agricultura // ganadería trashumante) y ambos ocupan espacios diferentes (tierra laborable con adecuada y permanente isoyeta // linde esteparia con isoyeta mínima y alternante). Pero se trata de un dimorfismo estructural, no diacrónico en el sentido de que el tipo de vida móvil suponga una etapa primitiva que es absorbida por el sedentarismo urbano. Primitiva en términos absolutos, en el sentido de primera o anterior, lo es, pero a la vez es persistente, como se puede apreciar en la trashumancia que ha durado hasta nuestros días en zonas de baja pluviometría y que sólo la industria del pienso para animales o el almacenamiento de forraje hace innecesaria. De hecho, la organización urbana es un fenómeno posterior, que surge del sistema de vida móvil y de su transformación en razón de la evolución del ser humano (revolución neolítica) y que se repite cada vez que se produce un movimiento de pueblos, bien sea por inmigración, por invasión o por simple desarrollo socio-económico interno. A partir de ese momento se configura el dimorfismo antes aludido. La sedentarización total, la conversión de toda la población en urbanita o sedentaria será un fenómeno cultural tardío, que se apoyará en un dimorfismo paralelo: ciudad // aldea, que de alguna manera reproduce el anterior y supone la conversión del campamento de tiendas en establecimiento fijo.

1. Sobre el dimorfismo “sedentario/(semi-)nómada” véase últimamente los estudios publicados por J.R. Brands, L. Karlsson, eds., *From Huts to Houses. Transformations of the Ancient Society. Proceedings of an International Seminar ... in Rome, 21-24 September 1997*, Rome 2001. Para una bibliografía básica sobre el tema cf. M. Liverani, *Antico Oriente. Storia - società - economia* (Manuali Laterza 17), Roma-Bari 2003, pp. 954-955; también su artículo ““Half-Nomads” on the Middle Euphrates and the Concept of Dimorphic Society”, *AoF* 24, 1997, 44-48. Una nueva visión del fenómeno se ofrece en C. Nicolle, éd., *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 10-13 juillet 2000* (Amurru 3), Paris 2004 (en particular los trabajos de A. Porter, “The Urban Nomad: Countering the Old Cliches”, pp. 69-74; and S.B. Murphy, “Frontier as an Interpretative Key of Relationship between Nomads and Sedentaries in Ancient Mesopotamia”, pp. 75-80); Y. Yadin, “The Transition from a Semi-nomadic to a Sedentary Society in the Twelfth Century B.C.E.”, en *Symposia celebrating the Seventy Fifth Anniversary of the A.S.O.R. (1900-1975)*, Cambridge Mss. 1979, pp. 57-68; P. Amiet, “À la recherche d’un modèle explicatif de la “révolution urbaine”: le rôle des nomades”, en *RA* 96, 2002, 97-102.

Como sistemas de agrupación humana que son, los dos suponen una organización propia de las relaciones de poder. En el caso del modo de vida móvil y libre, y dado su dimensión obligadamente reducida, el sistema de relaciones de poder viene impuesto por la estructura familiar: el padre, señor y dueño, es por definición el jefe absoluto. Pero cuando la agrupación humana trasciende la unidad familiar, se impone la creación de un sistema de poder nuevo que recree la unidad de decisión: el poder se define esencialmente por esta unidad (total o compartida). En la sociedad urbana el sistema aboca a la creación del sistema monárquico, en el que el rey detenta la totalidad del poder. Pero se trata de un sistema tan radicalmente opuesto al de familias o clanes, al que anula por completo al imponer una “familia” sobre las demás, que se ha intentado siempre descubrir el mecanismo que ha llevado a tal imposición y a su aceptación. De hecho, la literatura oriental se muestra consciente del problema aquí implicado, a la vez que nos testimonia la existencia de un sistema intermedio que sirvió de puente en esa transformación del orden de relaciones de poder: “el consejo de ancianos”, sistema que también se da en su momento en Grecia y en otros muchos sitios.

En este sentido, los clásicos estudios de Jacobsen representan la formulación más sistemática y lúcida, y constituyen el mejor punto de partida y referencia para entender aquella realidad². Dicho autor ve reflejado en el mito un sistema de poder basado en “la asamblea de ancianos” de la que emerge por consenso o reconocimiento la ‘elección’ de un líder o “señor” (en / *bēlum*), con una función provisional y siempre referida a aquélla, en casos de crisis administrativa interna. Es elegido por demostrar poseer las adecuadas habilidades, incluso mágicas, para asumir tal función y garantizar el adecuado funcionamiento, sobre todo, en el ámbito de la convivencia y de la fertilidad. En el caso de crisis o ataque externo, la elección recae sobre un líder guerrero o “rey” (*lugal / šarrum*), capaz de hacer frente a un enemigo que amenaza la supervivencia de la comunidad. En todo caso, la provisionalidad de la función es esencial, con retorno del poder a la estructura asamblearia básica, una vez superada la crisis que motivó la elección del líder. El posterior desarrollo, reflejado sobre todo en la épica, tenderá a buscar la permanencia y continuidad en base a las estructuras domésticas que rodean al “rey” primitivo (mesnada y palacio) y al reclamar éste detentor una sanción divina que fija el derecho de sucesión: el principio dinástico. El rey, nacido de la guerra, asume ahora la triple función de gerente, juez³ y protector de la comunidad por gracia divina. El paso último será aquél que lleve de la realeza al “imperio”, proyectando la comunidad más allá de sí misma. Se consuma así el paso del “consenso” a la “fuerza”. Pero tan consistente estructura de poder no escapará al riesgo constante de la rebelión y la usurpación, que cuestionan su persistencia y continuidad.

2. Cf. T. Jacobsen, “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia”, *JNES* 2, 1943, 159-172 (citado por *Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture*, editado por W.L. Moran, pp. 132-156); id., “Early Political Development in Mesopotamia”, *ZA* 52, 1957, 91-140.(= ibd. pp. 157-172). Cf. A. Finet, “Y eut-il une démocratie mésopotamienne?”, en *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes. Colloque organisé par...*, Bruxelles 1982, pp. 144-151 (sobre las figuras del poder local y su dependencia del poder central y de la asamblea de ancianos y ciudadanos).

3. El aspecto “judicial” parece ser el que mejor mantiene, a lo largo de la historia mesopotámica, su estructura asamblearia ciudadana, al margen del sistema de la justicia “regia”; cf. T. Jacobsen, “*Primitive Democracy...*”, p. 132ss. ; Véase últimamente, sobre todo para la tradición ugarítica y hebrea, O. Loretz, *Götter - Ahnen - Könige als gerechte Richter...* (AOAT 290), Münster 2003 (“Teil 3. Könige als gerechte Richter”, pp. 337ss.); también S. Lafont, “Le roi, le juge et l'étranger à Mari et dans la Bible”, *RA* 9, 1998, 161.182.

En las páginas que siguen pretendemos documentar la evolución de dicho sistema (sobre todo en su etapa intermedia) dentro de todo el ámbito oriental e insistir en el mecanismo ideológico que afianza la consistencia del poder regio como poder absoluto.

1. *La sociedad (semi-)nómada familiar*

Las relaciones de poder en la sociedad semi-nómada se basan, como decíamos, en la estructura familiar. La *familia* constituye la unidad de producción y consiguiente movilidad, al margen de la posibilidad de reconocerse sus miembros como pertenecientes a un grupo, clan o tribu, más amplio con el que les unen relaciones de parentesco, sobre todo de ascendencia, y la comunidad de *habitat*. Esto genera en principio relaciones de mutua ayuda y de seguridad, y puede conducir a emprender acciones conjuntas, pero puede degenerar igualmente en conflicto de intereses. El poder de los jefes de familia no se comparte o delega, solo llega a conjugarse. En este sentido los relatos patriarcales hebreos reflejan esta estructura de manera más vívida que los datos extraídos de los registros epistolares o administrativos de otros contextos históricos⁴.

De hecho, la sociedad semi-nómada del Antiguo Oriente nos es conocida a través de su contacto con las sociedades urbanas de la época⁵, con las que mantiene una relación de polaridad o dimorfismo, tanto integrada como conflictiva. En ellas se aprecia ya un cierto reagrupamiento de tipo ‘clánico’ que les permite enfrentarse de manera unitaria y masiva a la sociedad sedentarizada / urbana. Se constata así un proceso continuo de etapas sociales evolutivas que abocará la unidad familiar semi-nómada / pastoril / trashumante / aldeana a su integración urbana.

La moderna sociedad “beduina” mantiene o mantenía hasta nuestros días en gran medida la misma estructura social de organización y de poder. Pivota en torno al “sheikh”, en cuya tienda se reúnen diariamente los prohombres de la tribu para discutir los asuntos que afectan al grupo. Su autoridad, aunque de alguna manera dinastizada en su familia, que la hereda, dimana del reconocimiento de su ascendencia moral y de su arrojo en la defensa de los intereses de la tribu, demostrado incluso desde su juventud por su valentía en las razzias que la enfrentan a otras tribus. Resulta así una figura en cierta manera carismática, pero ligada en el ejercicio del mando al reconocimiento y colaboración de los

4. Cf. las descripciones clásicas de estas tradiciones en R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I*, Madrid 1975, pp. 171ss.; C. Westermann, *Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte* (FRLANT 116), Göttingen 1976; y, habida cuenta del desnivel histórico, la obra clásica de M. Freiherr von Oppenheim, *Die Beduinen*. Bd. I/II, Leipzig 1939 (reipr. Hildesheim 1983); últimamente O. D’Hont, “Entre sédentarité et nomadisme: éléments pour une définition de ces deux termes pris dans l’histoire du peuplement de la moyenne vallée de l’Euphrate depuis l’avènement de l’Islam”, en C. Nicolle, éd., *Nomades et sédentaires...*, pp. 13-24. Para una evaluación crítica de dichas tradiciones cf. M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma-Bari 2003, pp. 275ss. (“13. Reduci e rimanenti: l’invenzione dei Patriarchi”).

5. Sobre la estructura de la sociedad nómada semítica nor-occidental cf. las obras de R.T. O’Callaghan, *Aram Naharaim* (AnOr 26), Roma 1948; G.G. Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period*, Napoli 1966; J.R. Kupper, *Les nomades en Mesopotamie au temps des rois de Mari* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l’Université de Liège, fasc. 142), Paris 1957; id., “Le rôle des nomades dans la Mésopotamie ancienne”, *JESHO*, 2, 1959, 113-127; R. Givon, *Les Bédouins Shosu des documents égyptiens*, Leiden 1971. Dejamos fuera de nuestra consideración a los *Habiru* / *‘pru* por considerarlos más bien un fenómeno sociológico; cf. M. Greeberg, *The Hab/piru* (American Oriental Series, 39), New Haven CT 1955; J. Bottéro, *Le problème des Habiru à la 4e Rencontre Assyriologique Internationale* (Cahiers de la Société Asiatique XII), Paris 1954; O. Loretz, *Habiru-Hebräer. Ein sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentiliziums ‘ibri von Appellativum Habiru* (BZAW 160), Berlin 184.

restantes “sub-sheikhs”⁶. Se comprueba, no obstante, en el seno de esta sociedad, incluso en nuestro días, el salto a la realeza en el caso de sheikhs especialmente poderosos y ricos que son capaces de organizar “reinos” beduinos e implantar y hacerse reconocer por propios y extraños su preeminencia regia (en nuestros días con la complicidad interesada de potencias colonialistas), A ésta conduce la inicial “dinastización” de que hablábamos más arriba, a través de un adecuado manejo de los instrumentos del poder militar y económico, como supone también Jacobsen para los más remotos inicios de la realeza en Mesopotamia, a partir de sociedades semi-nómadas de tipo familiar⁷.

2. La sociedad proto-urbana transfamiliar

En sociedades que ocupan las etapas iniciales del proceso de organización urbana⁸ en *aldea* se aprecian estructuras de poder que no manifiestan todavía las características propias del sistema monárquico, peculiar de las sociedades urbanas plenas: concentración y perduración. Como apuntábamos más arriba, tales estructuras suelen configurarse como “consejo de ancianos” con sistema de elección o aceptación temporal de un “líder”, con delegación temporal de ejercicio del poder. Se genera así una cierta estructura supra-familiar de poder, basada generalmente en la preeminencia o reconocimiento de la capacidad para resolver asuntos comunes que afectan a la convivencia o salvaguarda del grupo, generalmente de carácter sapiencial o militar. Es lo que se denomina “principio del liderazgo carismático”⁹. El carisma significa así un principio de estructuración de las relaciones de poder que se puede definir como “natural” y racional, basado en la capacidad demostrada del jefe.

Se trata de un fenómeno social que se presenta como el primer paso en la evolución de la organización de tales relaciones más allá y por encima de la estructura familiar. En el seno de ésta el carisma lo absorbe el *paterfamilias* (riqueza, experiencia, sabiduría, función religiosa, jefatura defensiva ...). El carismático supra-familiar surge en situaciones en las que la respuesta dada desde aquella estructura y su primaria e igualitaria organización en “consejo de ancianos” es inadecuada. Significa una clara personificación del poder y su intensificación y ampliación. En tal sentido puede significar el punto de partida hacia la organización regia¹⁰, pero de por sí es una estructuración transitoria del poder que desaparece con su detentor; intransferible, por tanto.

En estas sociedades que podríamos definir como “proto-urbanas”, en camino hacia el urbanismo social consolidado, no sólo se construyen “casas” para sustituir a las tiendas, sino que se organiza el poder

6. Cf. M. Freiherr von Oppenheim, *Die Beduinen*, pp. 22-36 (“Das Wesen der Beduinen”): “Dem Schēch steht vor allem die Blutaristokratie seiner Familie und der Unterschēche zur Seite. Innerhalb dieser, aber auch den anderen Beduinen gengenüber is der Schēch jedoch primus inter pares. Seine Macht ist durchaus patriarchalisch. Er wirkt in erster Linie durch moralische Mittel” (p. 30).

7. Cf. T. Jacobsen, “Early political development in Mesopotamia”: “The tendency toward protecting the position they held also led the rulers to seek a more independent and more stable basis for their power than of popular favor and election in the popular assembly”, p. 145.

8. Cf. M. Liverani, *Antico Oriente ...*, pp. 135ss.

9. A este propósito véase la obra clásica de M. Weber sobre el “carisma”: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1976. Para la figura del “líder carismático” en Israel véase G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Bibliotheca Salmanticensis 3), Salamanca 1973; AA.VV., *Types of Leadership in the Biblical Period. A Study Conference i Honour of... David Ben-Gurion ...* (hb.) (Publication of the Israel Academy of Sciences and Humanities), Jerusalem 1973.

10. Véase a este propósito el relato sobre Abimelek, hijo de Gedeón (Jue 9).

a partir del organigrama del *primus inter pares*. Lo que significa la coexistencia de dos sistemas de mando. Cada sociedad crea sus propias normas para regular la delegación o trasvase del poder y su ejercicio, creando figuras a medio camino entre el *paterfamilias* y el rey (“jueces”, *šakkanakkū*, LUGAL’s, ...), con carácter aparentemente (s)electivo (o asumido) y limitado en el tiempo.

El sistema puede detectarse en muchas sociedades orientales, de manera más o menos clara, sobre todo por comparación con su transformación en etapas sucesivas, pero quizá el caso más patente sea el de Emar, del que luego hablaremos. Vamos primero a considerar otros modelos anteriores igualmente significativos.

2.1. Mesopotamia

Un primer indicio de distinción entre el “monarca” de la sociedad plenamente urbana, tal y como lo recoge la historia, y la forma semi-nómada de régimen familiar, lo tenemos en la “Lista de los reyes sumerios y asirios” en sus diferentes tradiciones¹¹. Aun admitiendo el carácter más o menos imaginativo o legendario de las citadas listas, como un intento de reconstruir el remoto pasado del ejercicio del poder en la antigua Mesopotamia¹², en cuanto paso de lo legendario a lo histórico, ofrecen no obstante elementos significativos sobre sus orígenes. En primer lugar se ha de valorar la afirmación de que la realeza, tanto antes como después del “diluvio”, “bajó del cielo”¹³. Es decir, la organización monárquica, ligada a la estructura urbana, pues la realeza baja a las ciudades, es de origen divino. Lo que significa la irrupción de un elemento “extrínseco” en el contexto de las relaciones sociales de poder vigentes en ese momento.

Otro elemento interesante es la mención de una antigua serie de “reyes pastores que vivían en tiendas”, frente a reyes que vivían en ciudades. Se trata sin duda de monarquías “domésticas” y tal designación tiene un valor diferente del título de “pastor” atribuido a alguno, p.e., Dumuzi o Etana (“que

11. Cf. A.K. Grayson, “Königlisten und Chroniken. B. Akkadisch”, *RIA* 6, pp. 86-135; E. F. Weidner, “Die Königsliste aus Chorsabad”, *AJO* 14, 1941-1944, 362-369; A. Poebel, “The Assyrian King List from Khorsabad”, *JNES* 1, 1942, 247-306, 460-492; I. J. Gelb, “Two Assyrian King Lists”, *JNES* 13, 1954, 209-230; F.R. Kraus, *Könige, die in Zelten wohnten. Betrachtung über den Kern der assyrischen Königliste* (MKNAW), Amsterdam 1965; J.J. Finkelstein, “The Genealogy of the Hammurapi Dynasty”, *JCS* 20, 1966, 95-118; T. Jacobsen, *The Sumerian King List* (Assyriological Studies, 11), Chicago 1973 (n. 6 bibliografía); J.A. Brinkman, “The Nassouhi and the Assyrian Kinglist Tradition”, *Orientalia* 42, 1973, 306-319; P. Garelli, “Réflexions sur les listes royales assyriennes”, en J.-M. Durand, J.-R. Kupper, eds., *Miscelanea Babylonica. Mélanges offertes à Maurice Birot*, Paris 1985, pp. 91-95; A. Millard, “Assyrian King Lists”, en W.W. Hallo, ed., *The Context of Scripture, I*, Leiden/New York/Köln 1997, pp. 463-465; J. Reade, “Assyrian King-Lists, The Royal Tombs of Ur, and Indus Origins”, *JNES* 60, 2001, 1-29. Para una valoración de estas listas véase J.N. Postgate, *La Mesopotamia arcaica. Sociedad y economía en el amanecer de la historia* (Akal textos 23), Madrid 1999, pp.42ss.; S. Lafont, “Nouvelles données sur la royauté mésopotamienne”, *Revue d'histoire du droit* 73-74, 1995, 473-500.

12. A este propósito concluye J.J. Finkelstein, *art.cit.*, p. 99: “... the genealogical traditions of the Hammurapi dynasty and those of the Assyrian King List -the first two sections of which must almost certainly be identified as the “Ahmentafel” of Šamši-Adad I- are one and the same insofar as they represent a consciousness of tribal origins”; también pp. 116ss. sobre el origen y sentido en general de estas listas.

13. La lista sumeria enumera tres reyes antiguos “divinos”, y los últimos, a partir de Ur-Nammu; cf. T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, pp. 89, 123ss, 151. Por otra parte, la elección e instalación del rey en su trono por parte de la divinidad es una constante en las tradiciones orientales. A modo de ejemplo véase el inicio y final (lín. 1, 15-18) de “Das Ritual für die Krönung des Assurbanipal”, estudiado por M. Dietrich en K. Kiesow, T. Meurer, Hrgb., *Textarbeit. Studien zu Texten and ihrer Rezeption... Festschrift für Peter Weimar...* (AOAT 294), Münster 2003, pp. 127-156.

subió al cielo”)¹⁴. Entre los primeros se menciona, entre otros, a *Didānu*, reflejo de una antigua tradición que sitúa a los amorreos en esta región en época antigua¹⁵. Dejando de lado la un tanto imaginativa interpretación de Haldar¹⁶, se puede ver en esta mención la referencia a un estadio social preurbano¹⁷, cuya estructura de poder se define, en términos homogéneos con el posterior urbano, como “realeza”, considerándola como la única estructura válida de poder en la sociedad humana y dada desde “arriba”. Con lo cual se obvia la necesidad de justificar el cambio que la misma supuso.

La evolución del sistema político en la antigua Mesopotamia queda magistralmente recogida en los ensayos de Jacobsen citados más arriba. En los mismos se describe la organización de los primeros sistemas unificados de poder en los núcleos políticos emergentes de la primitiva cultura sumeria.

2.2. Ebla

La estructura del poder político en Ebla resulta bastante imprecisa. A la cabeza de la misma aparece instalado el en, mientras diferentes funciones administrativas son atribuidas a otros dignatarios: *lugal*, *ugula*, etc.¹⁸. La falta de una sucesión dinástica clara, la aparente limitación del mandato y la insistente mención del “consejo de ancianos” que flanquea al en, hacen suponer que éste “is more likely the elected president of a council of state”¹⁹. No tenemos, pues, todavía en Ebla un claro modelo de poder regio consolidado. El, al parecer, predominante carácter comercial del estado eblaíta, sin grandes implicaciones militares, no favoreció la implantación de un poder absoluto centralizado. El adquiere más bien un carácter representativo y quizá sacro-religioso²⁰, mientras el poder político lo ejerce en nombre y bajo la tutela del consejo de notables. Las funciones del *emporium* son a su vez asumidas por funcionarios

14. Cf. T. Jacobsen, *The Sumerian King List*, pp. 73 [89], 81; J.J. Finkelstein, “The Genealogy of the Hammurapi Dynasty”, p. 97: “It is less certain that they were consciously thought to have being “kings” ruling over some known and defined city or territory; it is equally possible that they were conceived of as no more than tribal sheikhs or patriarchs”.

15. Cf. J.J. Finkelstein, art.cit., p. 101; *infra* acerca de *Didanu* y su “clan” en Ugarit; (y n. 32).

16. Cf. A. Haldar, *Who were the Amorites*, p. 52: “When 17 early kings are said to have lived in tents, they may rather be characterized as warriors than as nomads”.

17. Cf. A. Jacquet, “LUGAL-MEŠ et *malikum*. Nouvel examen du *kispum* à Mari”, *Florilegium Marianum VI. Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot* (Mémoires de NABU 7), Paris 2002, pp. 55ss. (“Cette errance semble s'être accompagnée d'une division du pouvoir, ou du moins d'un flottement dans sa transmission ... À l'époque où les rois vivaient sous la tente, le groupe s'est scindé, au hasard de ses errances, en différentes branches dont plusieurs ont, semble-t-il, fondé une royauté particulière qui finit par s'établir dans une région précise et une capitale. Babylone, Šubat-Enlil, Mari, et Ugarit, en sont les principales attestations dans notre documentation”); A. Poebel, “The Assyrian King List ...”, *JNES* 1, 1942, 252: “This interesting statement implies, of course, that the “kings” of this first group did not reside continually at Assur, but were nomad rulers ...”.

18. Cf. W. van Soldt, “Studies on the *sākinu*-official (1)”, *UF* 33, 2001, 579-599 [ug. *sākinu*]; F. Pomponio, “I *lugal* dell'amministrazione di Ebla”, *AuOr* 2, 1984, 127-135; id., “Gli *ugula* nell'amministrazione di Ebla”, in *WGE*, pp. 317-323; S. Seminara, “Il “lugato” da Ebla a Emar: Sopravvivenze emarite della terminologia e della prassi eblaite della gestione del potere”, *AuOr* 14, 1996, 79-92 (*lugal* = *Šarrum* = “gobernador”, no estrictamente “rey”); also D.E. Fleming, *Time at Emar. The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner's House* (Mesopotamien Civilisations, 11), Winona Lake IN 2000, p. 147, n. 25 (dicho sentido ya en el *šar* hebreo).

19. Cf. M.R. Adamthwaite, *Late Hittite Emar*, p. 185 (180ss, 193) [“Indeed, we may conclude, on balance, that the EN was not a sole monarch at Ebla, nor was there an “evolution” from presidency to monarchy”, p. 183].

20. Para la problemática que presentan los textos relacionados con la realeza eblaíta véase G. Pettinato, *Il rituale per la successione al trono ad Ebla* (StSem NS 9), Roma 1992, pp. 275ss.; y la nueva lectura de los mismos propuesta por P. Fronzaroli, *Testi rituali della regalità* (Archivio L. 2769) (ARET-XI), Roma 1993. También: M. Bonecchi, “Lexique et idéologie royale à l'époque proto-syrienne”, *M.A.R.I.* 8, 1997, 477-536.

especializados (lugal)²¹. Ciertamente es que la existencia del “palacio”, con sus estructuras “dinásticas” (p. e. el “mausoleo” regio y la capilla palatina [?]), aboga por la existencia de una estructura de poder ya personalizado²². Pero no sabemos hasta qué punto tal estructura palacial correspondía a un edificio de estado, administrativo, más que a un palacio real. En este sentido, la interpretación de los arqueólogos ha seguido quizá modelos preestablecidos, que el testimonio textual no avala. Es posible que la instauración de una auténtica monarquía absoluta haya que relegarla en el caso de Ebla a la época amorrea. Ello certificaría la persistencia de un urbanismo pre-monárquico, como cabría apreciar en el caso de Mari, en el que perviviría la estructura “familiar” del poder. La misma tradición eblaíta parece reconocer una primera etapa nomádica, de “reyes en tiendas”, según el modelo para entonces arquetípico de la tradición mesopotámica²³.

2.3. Mari

Mari presenta una situación, en cuanto a la estructura del poder se refiere, similar a la de Ebla. Al periodo de neta implantación monárquica, a partir de Samsî-Addu y con su culminación en Zimri-Lim, precede otro, el de los *šakkanakku*, en el que el carácter dinástico es más impreciso. Incluso en el mentado periodo monárquico se asiste a la emergencia de tal organización del poder a partir de la estructura tribal, que de manera marginal, pero masiva, está presente durante el mismo. Los semi-nómadas juegan el papel de contrapeso, a favor o en contra, de la nueva organización monárquica del poder político²⁴. Pero tanto en la época proto-dinástica de Mari (contemporánea de la de Ebla) como en la época posterior de los *šakkanakku* la ambigüedad y fluctuación de denominación²⁵ nos advierte de su carácter más o menos representativo o delegado del poder, si no mesopotámico, sí divino. En este sentido es interesante la sugerencia que hace J.-M. Durand sobre el posible sentido de este nombre peculiar: “Il faut donc déduire de tout cela que le titre de *šakkanakku* à Mari, s’il n’était point la marque d’une soumission à un autre roi, était la marque de certaines conditions locales précises de l’exercice du pouvoir. L’explication avancée, des lors, est que le véritable “roi” de la ville était Dagan, le Dieu principal, appelé, d’ailleurs clairement par certains textes “Roi du pays”, et que, par contre, l’homme exerçant le pouvoir, ne se considérait que comme son “lieutenant”. Plusieurs parallèles suggestifs étaient fournis, à Dêr, Aššur et Ešnunna, toutes villes où, de fait, c’est la royauté du dieu de la cité que est proclamée, non celle du prince”²⁶. Es

21. Cf. M. Liverani, *Antico Oriente*, p. 206, para la ambigüedad de la titulación regia en Ebla y posiblemente también en la Mari proto-dinástica; cf. nn. 16, 17.

22. Sobre el “palacio de Ebla” y sus estructuras “dinásticas” cf. P. Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino 1977, pp. 62ss.

23. Cf. M. Bonechi, “The Dynastic Past of the Rulers of Ebla”, *UF* 33, 2001, 53-65: “I suggest that just before the destruction of the Palace G at Ebla there was the belief that the Ebla dynasty, before its occupation of the central mound of Tell Mardikh, was a line of rulers having a “semi-nomadic” way of life in a region that it may have been the Syrian steppe...” (p. 62).

24. Cf. M. Anbar, *Amorites Tribes in Mari and the Settlement of the Israelites in Canaan* (Hb.), Tel Aviv, 1985, pp. 129ss.; M. Liverani, *Antico Oriente*, pp. 372ss.; D.E. Fleming, “The Sim’alite *Gayum* and the Yaminite *Li’mum* in the Mari Archives”, en C. Nicolle, éd., *Nomades et sédentaires...*, pp. 199-212.

25. Respecto a una similar fluctuación de la terminología en Ebla (en/*maliktum*) y en Mari (*šarrānu/maliki*); cf. J.-M. Durand, *MR II/1*, pp. 280-81 (cf. supra n. 16: *maliku*); id., J.-M. Durand, “La situation historique des Šakkanakku: nouvelle approche”, *M.A.R.I.* 4, 1985, 147-172 [n. 55: “[*mālikū*]... qui ont exercé le pouvoir de façon moins éclatante que des rois, tels des chefs de tribu...”]; J. Silva Castillo, “Les offrandes *ana mālikī* (aux ancêtres des rois de Mari)”, en C. Nicolle, éd., *Nomades et sédentaires ...* pp. 235ss.

26. Cf. J.-M. Durand, “La situation historique des Šakkanakku...”, p. 148s.; así también M. Anbar, *Amorites Tribes in Mari*, p. 42.

precisamente esta mentalidad la que domina el régimen carismático de la “judicatura” en el antiguo Israel y que se presenta como el argumento principal contra la instauración del régimen regio-dinástico.

El hecho de que los *šakkanakku* (“Gobernadores”) se presenten constituyendo una cierta “dinastía”, que se prolonga por la transmisión de la función entre hijos y hermanos, al interior por tanto de una misma familia, no decide todavía sobre su carácter de “reyes absolutos”²⁷. Éste se manifiesta cuando la línea desemboca paulatinamente en Yahdun-Lim / Zimri-Lim. A la completa y ahora segura independencia de todo poder exterior acompaña una progresiva absolutización y centralización del poder, que se puede ver reflejada en la consolidación del nombre *lugal* / *bēlum* y en la desaparición de la denominación *šakkanakku*, aunque todos los antepasados regios se englobasen bajo la de *šarrū*²⁸. Incluso en la dinastía amorrea se aprecia todavía, en el entorno de la “corte”, como era el caso en Ebla, la presencia del poder tribal familiar, a pesar de su clara estructuración urbana. A esos orígenes nomádicos parece remitirse el mismo Samsî-Addu, al enumerar algunos de los “reyes que vivieron en tiendas” de la lista asiria como sus ancestros²⁹. La dinastía amorrea supone, por tanto, un inicio propio en la evolución del poder (de la tienda al palacio), aun suponiendo que la de los *šakkanakku*, sobre la que se superpone, fuera una forma consolidada de soberanía regia. Pero esa misma dinastía no llegó, al parecer, a establecer un poder absoluto y hubo siempre de contar, incluso en el reinado de Zimri-Lim, con el sistema de poder emanante de la estructura tribal en la que se apoyaba, como ha resaltado últimamente Fleming³⁰, lo que con mucha más razón se ha de suponer para etapas anteriores. Pero la dinastía amorrea con Zimri-Lim intenta dar el paso al poder absoluto con la mitologización del origen divino de su realeza. Es lo que refleja el famoso texto “profético” en el que el dios Adad de Alepo asegura que le puso en el trono entregándole las armas victoriosas con las que él mismo venció a su mítico enemigo, el dios Mar³¹.

2.4. Emar

La organización del poder en Emar presenta el mencionado dimorfismo funcional “Rey /Ancianos” de manera patente. Hasta tal punto que el rey (en) apenas interviene en los procedimientos de la vida civil y no ejerce casi actividad cúllica alguna (en abierto contraste con la figura del rey en la coetánea Ugarit). Son los ancianos (*šibūtu*) los que ejercen el poder y la función ‘sacerdotal’. El rey es sólo una figura representativa impuesta por el soberano hitita, como referente, quizá, de la relación de vasallaje³². Tal función, otorgada a una determinada familia, generó una limitada dinastía con derecho de sucesión. Tenía, sin embargo, escaso poder, y aun ese escaso poder (limitado por el “Consejo de ancianos”, por un lado, y por el del “Jefe del país”, o delegado hitita, por otro)³³ se vio incluso contestado en determinados momentos por un golpe de estado. El rey en Emar, como sucede en los estados circundantes (y con

27. Véase lo dicho más arriba sobre la “dinastía” del Sheikh en la sociedad beduina (Oppenheim). Sobre el carácter “dinástico” de los *šakkanaku* cf. M. Durand, *art. cit.*, pp. 152ss.; para una visión diferente véase la recensión de este artículo por M. Anbar, *BiOr* 44, 1987, 173-185; *id.*, *Amorites Tribes in Mari...*, pp. 42 (“The period of the governors” [dependencia de Ur]).

28. Cf. J.-M. Durand, *art. cit.*, p. 159, n. 55.

29. Cf. A. Jacquet, “LUGAL-MEŠ et *malikum...*”, pp. 55s.

30. Cf. D.E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge 2004.

31. Cf. J.-M. Durand, “Le mythologème du combat entre le dieu de l’orage et la mer en Mésopotomie”, *MARI* 7, 1993, 41-61.

32. Cf. M.R. Adamthwaite, *Late Hittite Emar. The Chronology, Synchronisms, and Social-Political Aspects of a Late Bronze Age Fortress Town* (ANE Studies, Supplement 8), Louvain 2001, pp. 206s., 281. Cf. *supra* n. 18, la opinión de Seminara y Fleming al respecto.

33. Cf. D.E. Fleming, “A Limited Kingship: Late Bronze Age Emar in Ancient Syria”, *UF* 24, 1992, 59-71; Adamthwaite, *op. cit.*, *passim*.

anterioridad también en Ebla y posiblemente en Mari), no es un monarca en sentido estricto con poder absoluto, la transmisión dinástica indiscutida y la peculiar caracterización con que aparece en las “realezas” consolidadas. La sociedad de Emar experimenta, como toda sociedad urbana, la necesidad de una centralización del poder, pero se manifiesta todavía como una sociedad profundamente “clánica”, organizada en torno a sus “notables”, “hermanos” o “ancianos”, auténticos representantes del pueblo o “hijos de Emar”. Frente al carácter “electivo” que parece tener el rey en tiempos de los archivos de Ebla, en los de la Emar hitita aparece como una innovación impuesta desde arriba a una sociedad que mantiene en gran parte todavía una estructura familiar de poder, de ascendencia semi-nómada. Las dos estructuras de poder coexisten con muy claro predominio en la vida cotidiana, en todos sus órdenes, de la estructura familiar.

2.5. Ugarit

En la Ugarit de la época de los archivos, la estructuración del poder político es netamente regio-dinástica y absoluta, aun dentro de la dependencia que tal reino mantiene respecto al imperio hitita. No obstante, diferentes textos dejan entrever también la tradición tribal en la que la misma se basa: “el clan de *Ditānu*” (KTU 1.15 III 4, 15; 1.161:3, 10), de nuevo uno de los “reyes que vivían en tiendas”, común a todos los reinos amorreos³⁴.

Esta tradición conoce la distinción entre “los divinos ancestros antiguos” (*rpum qdmym*) y “los reyes contemporáneos” (*mlk(m)*; cf. KTU 1.161:7, 11s.), pertenecientes todos ellos al mentado “clan de Ditānu”. Sus listas regias recogen, más allá de la dinastía propia fundada por *Yaqar*³⁵, un largo elenco de antepasados divinizados, que se pierde en el tiempo y que no podemos controlar. De hecho, también la documentación de Mari supone ya en los inicios del segundo milenio la existencia en Ugarit de una dinastía asentada, que puede suponerse de la misma estructura de poder que la de aquel reino. Lo que deja entrever que cada nueva dinastía que se posesiona del poder político busca su legitimación en una línea anterior y larga de antepasados, que de todos modos fueron “reyes” de otro tipo. Las mismas leyendas épicas de Ugarit, que tienen un claro sentido de legitimación dinástica a través del recurso a personalidades antiguas (Kirta, fundador de la dinastía Mitánica) y venerables (el justo y sabio Danil, recordado en la tradición hebrea; cf. Ez. 28:3), las presentan en un nivel de ejercicio de poder en el que éste puede ser contestado, al no estar afirmado divinamente todavía (por eso es posible la usurpación, pues el “rey” ya no vale; KTU 1.17 VI 25ss.). A la vez que debe ser reconocido en su transmisión por el entorno social y familiar (“los setenta toros y las ochenta gacelas” de Hubur; KTU 1.15 IV 6ss., V 20s.)³⁶. Por su parte, Danil pierde el hijo conseguido por la bendición divina, quedando de nuevo sin resolver el problema de la

34. Cf. A. Jacquet, “LUGAL-MEŠ et *malikum*...”, pp. 56ss.: “Ainsi, il semble que la même tradition vaille dans toutes les familles royales amorrites sédentarisées au début de deuxième millénaire; l’évocation des ancêtres par la famille royale donne lieu à la célébration des origines tribales et nomades de la famille... ; cf. *supra* n.17. Véase a este propósito KTU 1.3 II 16 : *šbm* // *mdnt*, “ancianos” // “población” (?); G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Pliegos de Oriente 1), Madrid 1998, p. 93.

35. Según testimonia el sello dinástico; para sus múltiples atestaciones cf. G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*, II, Leiden 2003, p. 976. Sobre las mentadas “listas” véase G. Del Olmo Lete, “Las listas de los reyes de Ugarit”, en *Fs. Sanmartín* (AuOrSupp 22), Sabadell (Barcelona) 2006, pp. 165-171.

36. Para una “interpretación” (como de costumbre en este autor, más bien especulativa) del papel de este grupo en la elección del sucesor al trono de Kirta cf. B. Margalit, “The Biblical עַם־הָאָרֶץ. A Ugaritic Parallel”, en S. Graziani, ed., *Studi sul Vicino Oriente Antico dedicati alla memoria di Luigi Cagni*, Napoli 2000, vol. IV, pp. 1775-1788.

sucesión. En su conjunto los textos de Ugarit son sobre todo útiles para precisar el paso a y la consolidación de la estructura del poder regio absoluto³⁷.

No obstante el carácter absoluto de la monarquía ugarítica en su última fase, la “asamblea” (*qbs*) y sobre todo el “consejo de ancianos” (*šbūtu* / ŠU.GI.MEŠ / LU.MEŠ) continúan operantes tanto en la capital como sobre todo en las aldeas como estructura de poder político³⁸.

2.6. Israel/Judá

Mejor que en ninguna otra tradición oriental antigua se transmite en la documentación hebreo-bíblica la descripción de las fases sucesivas por las que pasó su sociedad en lo que a la organización del poder político se refiere. Desde los orígenes tribales semi-nómádicos (“un arameo errante fue mi padre ...”, Dt. 26:5-9)³⁹, reflejados en la época patriarcal y la organización preurbana bajo la égida de los denominados “Jueces”, hasta acabar en la instalación de la realeza absoluta y dinástica (1Sam 8) según el modelo de las ciudades-estado cananeas. Tal fase intermedia es reconstruida artificialmente como una “dinastía”, pero su carácter discontinuo y ficticio a ese respecto se aprecia a todas luces en el texto mismo. Se trata de figuras de otro tipo de poder: el carismático, que es temporal, circunstancial y restringido en su jurisdicción, que se ha querido “regalar”. Políticamente tal periodo está dominado por el “consejo de ancianos” (*’ansê hā’îr*, Jue 6:27ss.). Un primer intento de inducir el cambio desde una imposición externa (Abimelek-Siquem) fracasa ante el apego a la organización familiar-tribal del poder que manifiesta una sociedad rural todavía no plenamente urbanizada, actitud que se interpreta religiosamente como el rechazo del propio Dios en cuanto el verdadero “rey” del grupo, la instancia necesaria y suficiente para gobernar y defender a la colectividad. Instancia que se hace presente, en caso necesario, a través de la mentada elección carismática⁴⁰.

Las auténticas ‘figuras de transición’ son Saúl, David y Salomón⁴¹. En ellas se ofrece un repetido ensayo de legitimación y afirmación del paso del régimen carismático al regio, como delegación (en

37. Cf. a este propósito G. del Olmo Lete, “Littérature et pouvoir royal à Ougarit. Sens politique de la littérature d’Ougarit”, en *Études ougaritiques* II (RSOu XX), Leuven 2012, pp. 241-250.

38. Cf. J. Vidal Palomino, *Las aldeas de Ugarit según los archivos del Bronce Reciente (s. XIV-XII a.n.e)* (AuOrSupp,21), pp. 119-134. “La convivencia del consejo de ancianos con una monarquía centralizada como la de Ugarit comportó una inevitable pérdida de poder, que podíamos visualizar en la pérdida de su capacidad de gestión de las tierras comunales; un proceso análogo al experimentado en todo el Próximo Oriente, con excepciones como la de Emar, donde, debido al origen tardío de la monarquía del Bronce Final, el consejo de ancianos de la ciudad todavía conservaba parcelas considerables de poder político y económico” (p. 125).

39. Cf. F. Israel, “L’araméo errante et le origini di Israele”, en M. Daviau, J.W. Wevers, M. Weigl, eds., *The World of the Aramaeans I. Biblical Studies in Honor of Paul-Eugène Dion*, Sheffield 2001, pp. 275-276 [nómadas sin tierra]; J. Teixidor, *Mon père, l’Araméen errant. Commentaire libre d’un texte biblique fameux*, Paris 2003; M. Livernai, *Oltre la Bibbia ...*, pp. 32ss. (“15. Una stato senza re: l’invenzione dei Giudici”), 88ss.

40. Véase a este respecto R. Müller, *Königtum und Gottesherrschaft. Untersuchungen zur alttestamentlichen Monarchiekritik*, Tübingen 2004; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation of the Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142), Berlin/New York 1992. Sobre el aspecto religioso de la monarquía israelita véase la obra clásica de J. de Fraine, *L’aspect religieux de la royauté israélite, L’institution monarchique dans l’Ancient Testament et dans les textes mésopotamiens* (Analecta Biblica 3), Rome 1954.

41. Para una visión clásica del testimonio bíblico véase H. Tadmor, “Traditional Institutions and the Monarchy: Social and Political Tensions in the Time of David and Solomon”, in *Studies in the Period of David and Solomon*, Tokyo 1982, pp. 239-257. La reducción historiográfica que hoy en día se hace de tales “figuras” permite con mayor razón suponer el carácter doméstico y tribal que el texto bíblico deja entrever en la constitución de estas monarquías “personales”. Cf. T.L. Thompson, *Early History of*

realidad toma del poder) y sacralización del mismo. Incluso Salomón, que es presentado ya como un sucesor dinástico, ve legitimada su elección por un carisma divino (1Rey. 3) que la sanciona. A partir de él los reyes hebreos ya no necesitan ni obtienen tal sanción. La “casa” real está ya afianzada, al menos en el reino de Judá; en el reino de Israel, la continua inestabilidad política testimonia la debilidad de la institución monárquica y su falta de legitimación. Pero se trata de una inestabilidad al parecer provocada por ambiciones personales, no específicamente determinada por decisiones comunales. Pero aún en Judá los *’ansê y^ehûdâh / ^eam hâ’āreš* parecen retener a lo largo de historia un poder político determinante en el mantenimiento de la línea dinástica⁴².

2.7. Reinos arameos

La documentación que nos ha llegado sobre la sociedad aramea a este respecto es escasa, si prescindimos del testimonio bíblico, que podría (?) considerarse como un prototipo general extrapolable a toda la Siria(-Palestina) de finales del II milenio. La afirmación de los reinos arameos del Norte de Siria⁴³, en el momento del colapso del Imperio Hitita y en confluencia con las invasiones dorias (“pueblos del mar”)⁴⁴, suponen, sin duda, una continuidad de la situación socio-política y regio-dinástica dominante en las zona en el periodo previo⁴⁵. Pero el testimonio documental nos certifica que ésta, en el ámbito central, sufre una renovada presión exterior aramea en forma de invasión militar. Lo ‘araméo’ resulta así un estadio evolutivo de la propia sociedad semita occidental (Siria), en paralelo con el estadio evolutivo ‘cananeo’ que se desarrolla en la zona costera y meridional (Fenicia-Palestina-Transjordania), pero con la asimilación del influjo de la presión y toma del poder político de la población periférica. Esta presión y toma de poder, que en Occidente va posiblemente del siglo XII al IX a.C., cuando ya los reinos arameos aparecen históricamente consolidados, en Oriente parece alargarse más (y hacerse más evidente como toma militar (externa) del poder), hasta la afirmación definitiva del Imperio Neobabilónico. Pero antes de

the Israelite People from the Written & Archaeological Sources, Leiden/Boston/Köln s.d., pp. 108ss; I. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeological New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York 2001, pp. 149ss.; M. Liverani, *Oltre la Bibbia...*, pp. 88ss., (“4, Il processo formativo [ca. 1050-930]”), 340ss. (“16. L’opzione monarchica: l’invenzione del regno unito”).

42. Véase el artículo de B. Margalit, “The Biblical עַם־הָאָרֶץ ...” (*supra* n. 36), donde se aducen estudios anteriores sobre el tema.

43 Cf. H. Sader, *Les états araméens de Syrie depuis leur fondation jusqu’à leur transformation en provinces assyriennes* (Beiruter Texte und Studien 36) Wiesbaden 1987, pp. 271ss.; P.-E. Dion, *Les araméens à l’âge du Fer: histoire politique et structures sociales* (Études Bibliques, NS 34), Paris 1997, pp. 19ss.; Y. Ikeda, “Looking from Til Barsip on the Euphrates: Assyria and the West in Ninth and Eighth Centuries B.C.”, en K. Watanabe, ed., *Priests and Officials in the Ancient Near East. Papers of the Second Colloquium ...*, Heidelberg 1999, pp. 271-302; Ed. Lipiński, *The Arameans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2002. La situación de los reinos neo-hititas, que continúan (?) una tradición regia más clara, resulta algo diferente. Cf. A.M. Jasink, *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica* (Studia Mediterranea 10), Pavia 1995p, pp. 11ss.

44 Cf. I. Singer, “The Origin of Sea Peoples and Their Settlement on the Coast of Canaan”, en M. Heltzer, E. Lipiński, eds., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, London 1988, pp. 239-250; id., “Egyptians, Canaanites and Philistines in the Period of the Emergency of Israel”, en I. Finkelstien, N. Na’aman, eds., *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem 1994, pp. 282-338. Últimamente véase la síntesis de E.D. Oren, ed., *The Sea Peoples and their World. A Reassessment* (Univ. Museum Monographs 108, University Symposium Series 11), Philadelphia PN 2000.

45 Cf. H. Sader, “The Aramaean Kingdoms of Syria”, dans G. Bunnens, éd., *Essays on Syria in the Iron Age* (ANES Supplement 7), Louvain 2000, p. 61-76 [62ss., 70ss.], que señala la situación interna de la sociedad aramea como principal causa de la nueva situación.

esta hegemonía mesopotámica, sin duda que Babilonia hacía siglos que era ya “aramea” y dinástica (Caldea)⁴⁶.

Este periodo de transición hacia la afirmación y consolidación política se ha de considerar como un periodo de poder delegado y refrendado por la estructura tribal del “Consejo de ancianos”. Este dato que apenas es comprobable documentalmente en la zona occidental, halla su testimonio en la dinastía aramea neo-babilónica, quizá como elemento reminiscente, aunque mínimamente operativo, de sus orígenes semi-nómadas⁴⁷, plenamente absorbidos ya por la cultura mesopotámica, a la que con todo “arameizó”. Dandamaiev resume así la función del “Consejo de ancianos” (*puḫru* // LÚ *ši-bū-tu*) en esta sociedad: “The centuries-old rivalry between the royal court and the popular assembly had already under the Chaldean kings ended in the defeat of the assembly, and only property disputes and private offences of a local nature were now subject to its jurisdiction”.

3. La sociedad urbana estructurada: la dinastía

La creación del núcleo urbano plenamente desarrollado, la *ciudad*,⁴⁸ se caracteriza por la estructuración de las relaciones de poder y producción de tipo unificado y permanente, cuya expresión más clara es la realeza dinástica o hereditaria. Esta arranca de una delegación o toma del poder de una vez por todas, con posibles colapsos y reinicios del proceso en virtud de nuevas tomas de poder de manera violenta. Esta estructura genera un nuevo sistema político que se define como “reino”, por el cual la ciudad somete entorno a sí unidades menores de tipo aldea o familia, generando super-estructuras de poder y producción que las trascienden: comercio exterior, ejército, administración impositiva, actividad edilicia, etc. Tales estructuras son de por sí expansivas y tienden a configurarse en ‘imperio’. De todas las maneras es clara su heterogeneidad en relación con el sistema “familiar” y proto-urbano, que mantiene una estructura de poder de clara base participativa⁴⁹.

¿Cómo se produce este cambio en la estructura de poder? ¿Qué es lo que permite a un individuo erigirse en jefe de los demás? Y lo que es más, ¿qué hace que un hijo de hombre-rey nazca rey? ¿Qué circunstancia crea una familia aparte, detentora del poder absoluto sobre las demás y con unas prerrogativas e incluso una escatología peculiar?

Hay en la cultura política de Oriente, con clara convergencia en otras culturas, incluidas las indoeuropeas (hititas, romanos ...), un elemento que tiene estrecha relación con esta evolución y afirmación del poder: la divinización del rey⁵⁰; caracterización que sólo a él alcanza, pero que reverbera en su “casa”, donde tal proceso se transmite y plasma. El poder puede haberse logrado por vía de delegación o

46 Cf. P.-E. Dion, *Les araméens à l'âge du Fer*, pp. 22ss. [“Les aramaéens de l'est”].

47 M.A. Dandamaiev, “Neo-babylonian Elders”, en *Societies and Languages of the ANE: Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, Warminster 1982, pp. 36-41; cf. Adamthwaite, *Late Hittite Emar...*, p. 179. El modelo podría rastrearse también en Hatra (“reyes” y “señores”), Palmira, Petra, e incluso en Fenicia y en las monarquías micénicas, profundamente “domésticas”, en las que el *'egemôn* más rico resulta ser el *basileús* de la ciudad-estado. La épica homérica refleja esa situación.

48. Las relaciones ciudad(-capital) / aldeas suponen la pervivencia de los dos modelos: en las aldea “manda” el consejo de ancianos, aunque pueda haber a veces en él un delegado de palacio, como en el caso de Ugarit; cf. J. Vidal Palomino, *Las aldeas de Ugarit...*, pp. 142ss.. Véase también a este propósito el caso de Jezrael y sus ancianos (2Rey. 21:8ss.).

49. Sobre los caracteres de la “realeza” cf. T. Jacobsen, “Early Political Development in Mesopotamia”, pp. 143ss.; E. Cassin, *Le semblable et le différent. Symbolisme du pouvoir dans le proche-Orient ancien*, París 1987.

50. En el mundo cristiano occidental, donde el concepto de divinización resulta menos asumible, tenemos el equivalente de la realeza “por la gracia de Dios”; realeza absoluta, claro, si viene directamente de Dios.

preeminencia carismática. Pero lo que lo convierte en regio y distinto es una nueva reinterpretación del mismo como “venido del cielo”. Se llega así a la superación de la tribu o familia a partir de la “ideología regia” según la cual el rey-dios está por encima del *paterfamilias*, en virtud, precisamente, de su carácter divino de “padre de dioses y hombres” (dinastía). Toda toma del poder incluye así una interpretación teológica del mismo, si quiere asegurarse su reconocimiento como poder regio. Se trata de un proceso que abarca desde Mesopotamia a Israel, pasando, entre otros “reinos”, por Mari y Ugarit.

En la generación de este proceso juegan sin duda un papel primordial el mito y el rito: la capacidad de generar un relato convincente de la predestinación divina, dentro del esquema de la propia fe religiosa. Esta se apoyará tanto en el carisma manifestado por el líder como en su ascendencia remota o milagrosa, que le conecta con la decisión divina. Los relatos de infancia o las listas regias pretenden cumplir ese papel, como fundamentos básicos de la “ideología regia”, obra de poetas y (analistas) mitólogos⁵¹, de la misma manera que la exaltación de la ‘justicia del rey’ tiende a asegurar su aceptación social. El rito, por su parte, la sancionará, blindándola sacramentalmente e incrustándola en el ámbito de lo “distinto”, “intocable” y trascendental. Es esta función de sacerdotes y profetas, como queda patente en el caso de Zimri-lim de Mari. Todo líder fundador de dinastía sabrá rodearse de estos servidores de la casa real, que elaborarán su *hieròs lógos* dinástico (Zimri-Lim, David, Hammurapi...).

El punto culminante de este proceso, que transforma esa diferencia en el origen del poder y su ejercicio en una diferencia de destino final, es la “divinización” del rey. Éste se substrahe al destino común de los mortales y pasa a la esfera de los “inmortales”, como elemento esencial de la mentada ideología y de su mito. De esta manera, la realeza bajada del cielo sube al cielo, arrebatando y reasumiendo a sus destinatarios o agraciados. Los modelos de tal divinización son muy diversos: desde los naturalistas (neosumerio o egipcio) a los adopcionistas (judaico), pasando por los de tipo que llamaríamos funerario o *post mortem* (cananeo: ugarítico, fenicio). Pero en todo caso, el ser divinal “ya” o “todavía no” del rey le sitúa en una esfera diferente que legitima su autoridad y ejercicio absoluto del poder. Toda estructura diseñada para participar en el mismo lo hará sólo de manera subsidiaria y en virtud de una delegación, de dirección inversa (de arriba hacia abajo) a la que permitió el paso del régimen tribal al proto-urbano.

Este proceso, de carácter netamente “ideológico”, que puede apreciarse en las culturas del Próximo Antiguo Oriente, se desarrolla también en otras monarquías a lo largo de la historia. Mientras tanto, el modelo “griego” o “ilustrado” de origen del poder desde abajo se va abriendo camino lentamente en nuestra historia moderna, siempre amenazado por “mesianismos” y “liderazgos carismáticos” (dictaduras) que pretenden superponerse. La aparente estructura laica de éstas últimas deja traslucir con todo claramente, en su propio absolutismo, su pretensión diferenciadora y “divinizante”, generando para ello su propio mito y ritual.

51. Cf. M. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, Ithaca NY, 2004; idm., *Antico Oriente*, pp. 337ss.; D. Launderville, *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia* (The Bible in its World), Grand Rapids MI 2003. Este proceso de justificación celeste del poder regio tiene un claro antecedente en la exaltación de los soberanos babilónicos en la liturgia de Ur. Cf. D. Charpin, *Le clergé d’Ur au siècle d’Hammurabi (XIXe-XVIIIe siècles av. J.-C.)* (EPHÉ II/Hautes Études Orientales 22), Genéneve/Paris 1986, pp. 273ss. (2. *Légitimation religieuse du Pouvoir?*): “Pasteur au nom prononcé, dont le saint Anu a fixé dans les cieux le grand destin”, inicio del himno de coronación (?) de Rīm-Sin. El mismo proceso se advierte en Egipto, de acuerdo con la interpretación de W. Wettengel, *Die Erzählung von den beiden Brüdern. Der Papyrus d’Orbiney und die Königsideologie der Ramesiden* (OBO 195), Leuven 2003, se trataría de asegurar la ascendencia divina de la dinastía.

4. Bibliografía básica

- M. Bonechi, "The Dynastic Past of the Rulers of Ebla", *UF* 33, 2001, 53-65.
- J.R. Brands, L. Karlsson, eds., *From Huts to Houses. Transformations of the Ancient Society. Proceedings of an International Seminar... in Rome, 21-24 September 1997*, Rome 2001, Istituto Svedese di Studi Classici [rec.: *BiOr* 59, 2002, 398-399 (O. Aurenche)].
- Is. Finkelstein, N. Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy. Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem-Washington 1994.
- D.E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge 2004.
- G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988.
- M. Heltzer, "The Political Institutions of Ancient Emar as Compared to Contemporary Ugarit", *UF* 33, 2001, 219-236.
- D. Launderville, *Piety and Politics: The Dynamics of Royal Authority in Homeric Greece, Biblical Israel, and Old Babylonian Mesopotamia*, Grand Rapids MI 2003.
- S. Mazzoni, ed., *Nouve fundazioni del Oriente antico: Realtà e ideologia*, Pisa 1994.
- C. Nicolle, éd., *Nomades dans le Proche-Orient ancien. Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Interantionale, Paris, 10-13 juillet 2000* (Amurru 3), Paris 2004.
- E.D. Oren, ed., *The Sea Peoples and their World. A Reassessment* (Univ. Museum Monographs 108, University Symposium Series, 11), Philadelphia PN 2000 [rec.: *BiOr* 59, 2002, 399-405 (J.S. Smith)].
- W. van Soldt, "Studies on the *sākinu*-official (1)", *UF* 33, 2001, 579-599.

Amorrites, Hyksos, Araméens, Cananéens [Hébreux]
À la recherche de la continuité historique au BM/BR/F1 en Syrie-Palestine
[2008]

Dans un article récent¹ j'ai cherché à suivre la diffusion et la segmentation des langues sémitiques en parallèle, et en conséquence, des mouvements des peuples sémites aux différentes époques. Un moment crucial de ce mouvement est, sans doute, celui de l'expansion amorrite au commencement du deuxième millénaire. Il s'agit d'un fait historique bien assuré² dont on constate la trace dans toute la zone syro-mésopotamienne, aussi bien en Babylonie (Ie dynastie) que dans les royaumes amorrites de la Syrie de l'ouest. Le noyau et point de départ de cette expansion est situé, d'après la perspective sumérienne et mésopotamienne (mar.tu / *amurru* / occident(aux)), dans la Syrie centrale-septentrionale, autour du cours moyen de l'Euphrate (Djezire-Djebel Bishri)³, et c'est ici qu'on peut témoigner son effervescence politique et sociale à l'époque du royaume de Mari. L'expansion vers l'est (sud de la Mésopotamie) est claire et bien documentée. La prise du pouvoir par les Amorrites en Babylonie avec la fondation de la Ie Dynastie (Hammurapi) fournit la preuve de leur irruption dans la zone à la fin du troisième ou au commencement du deuxième millénaire⁴. Elle se manifeste sous la forme d'une lente infiltration d'abord, qui devient à la fin invasion et prise du pouvoir. La présence d'une nouvelle forme d'expression linguistique sémitique, qui se superpose à l'akkadien, langue déjà consolidée de la zone, empêche d'appliquer dans ce cas le modèle de la simple transformation sociale interne, encore qu'on puisse supposer aussi la collaboration de certaines couches de la population, sémitique ou non, à ce renversement de la situation politique.

1. G. del Olmo Lete, "The Genetic Historical Classification of the Semitic Languages: A synthetic Approach", dans L. Kogan, éd., *Studia Orientalia* (Fs. Militarev) (Orientalia: Papers of the Oriental Institute Issue III), Moscow 2003, pp. 18-52.

2. Voir à ce sujet M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari-Roma 2003, pp. 270, 298-307; G.E. Mendenhall, « The Amorite Migrations », dans G.D. Young, éd., *Mari in Retrospect. Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake IN 1992, pp. 233-241 (à prendre avec une certaine précaution) ; J.-M. Durand, *Documents épistolaires du palais de Mari*. Tome I (LAPO 16), Paris 1997, pp. 41ss., 53ss. (« Un texte célèbre rappelle ainsi à Zimri-Lîm que sa royauté est double : à la fois bédouine et akkadienne »).

3. Voir la discussion détaillée de Al. Haldar à ce propos: *Who were the Amorites?*, Leiden 1971 ("Where was the Land of the Amorite Situated?"), pp. 6-28, et 32ss., 52; aussi G. Buccellatti, *The Amorites of the Ur III Period*, Naples 1966, pp. 235ss.

4. Cf. Liverani, *op. cit.*, p. 317.

Au contraire, l'expansion amorrite vers l'ouest se présente plutôt comme une réorganisation et une affirmation interne, suite à la destruction des centres de pouvoir de la zone menée à terme par les rois d'Akkad d'abord et de la Dynastie d'Ur III, ensuite⁵. Quand au dix-huitième siècle la documentation écrite permet d'avoir une perspective de la situation politique de la Syrie du Nord, on constate la présence dans la zone d'une série de royaumes (Mari, Karkémish, Halab-Yamhad [Alalakh], Qatna) déjà consolidés et avec des relations politiques normales d'alliance et de lutte entre eux et avec ceux de la Mésopotamie du Sud (Eshnuna, Babylonie) et du Nord (Assyrie, Ekallatum). Ces royaumes-ci en réalité se présentent à un certain moment (règne de Shamsi-Adad) comme des unités politiques amorrites, fruit de l'expansion de ces gens vers le nord-est⁶.

Or, on doit se demander jusqu'à quel point cette réorganisation socio-politique urbaine reposait sur l'apport de nouveaux éléments sortis du noyau central amorrite et, en général, de la population des steppes syriennes qui était son prolongement naturel. Cette pression, devenue dimorphisme social, a été constatée dans la zone, au moins, jusqu'à l'époque islamique. Une seconde question qui se pose est celle de connaître la profondeur vers le sud / sud-ouest de l'expansion amorrite de la fin du troisième millénaire, aussi clairement constatée vers l'est. Jusqu'à quel point de la Syrie du sud (Palestine) est arrivé cet essor expansif ? La documentation cunéiforme sur cette zone et de cette époque ne va pas au-delà de quelques références à Hazor⁷. Mais il est tout à fait normal de supposer que cette expansion eut lieu dans cette zone, au moins comme partie de la pression semi-nomade, en concomitance avec l'évolution interne ou la réorganisation socio-politique, étant donné, d'ailleurs, qu'elle travaillait sur son propre terrain ouest-sémitique⁸. Ici il ne s'agissait pas 'd'envahir' ou 'de conquérir', mais de collaborer à cette transformation.

Mais ce manque de documentation interne est, dans une certaine mesure, allégé par les inscriptions égyptiennes qui nous parlent à ce moment de la pression et de l'affirmation des Sémites dans leur propre territoire⁹. Il s'agit des Hyksos (*ḥkꜣw ḥꜣšꜣwt*) dont la présence dans l'histoire coïncide, à peu près, avec la chute de Mari et s'étend au long de presque deux siècles (1750-1550)¹⁰. Cette affirmation des Sémites sur l'Égypte, devenue à ce moment un empire afro-asiatique sous domination sémitique, doit être considérée comme le résultat final (prise du pouvoir) de la pression et expansion continue des Sémites occidentaux vers le sud, dont le commencement est à dater de quelques siècles avant, comme le prouvent

5. Voir G. Buccellati, « Ebla and the Amorites », dans C.H. Gordon, G.A. Rendsburg, eds., *Eblaitica 3: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language*, Winona Lake IN 1992, pp. 83-104; Durand, *op. cit.*, pp. 42-43 (Les « Šakkanakku »).

6. Voir Liverani, *op. cit.*, pp. 372ss.; et les villes de la vallée de l'Euphrate : Terqa, Tuttul, ...

7. A. Malamat a étudié de manière exhaustive, même un peu exagérée, toutes les références à la Palestine qu'on peut trouver dans les lettres de Mari (cf. *Mari et la Bible...*).

8. On ne tient pas compte de l'ambiguë tradition hébraïque, à ce sujet; cf. Haldar, *op. cit.*, pp. 1-2.

9. Pour les stèles de Kamose voir *Texte aus der Umwelt des Alten Testament*. Band I. Lieferung 6. *Historisch-chronologische Texte III*, Gütersloh 1985, pp. 525-532.

10. Voir Liverani, *op. cit.*, pp. 398-402; A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000-300 BC*, vol. one/two, London 1995, pp. 179-182; A. Kempinski, *Syrien und Palästina in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570) v. Chr.*, Wiesbaden 1983, pp. 4ss., 228 (« Interessant ist die Beobachtung, dass die Machergreifung der Könige der XV. Dynastie das späteste Ereignis ist, das noch in den Rahmen der Herrschaft amurritischer (oder semitischer) Dynastien in den alten Kulturzentren fällt »).

tant la construction du fameux « mur du prince », que les textes d'exécration de l'Empire Moyen¹¹. Ce mouvement expansif coïncide de cette façon avec l'affirmation de la poussée amorrite vers l'est et, je pense, il témoigne de la puissance des Sémities occidentaux à cette époque dans tout le Levant. Puissance bien perçue par les souverains égyptiens qui n'ont pas été capables d'assurer la présence politique et militaire de l'Égypte dans la zone avant la XVIIIe Dynastie, malgré l'influx culturel et commercial exercés depuis des siècles, comme en témoigne l'archéologie. Cette expansion / invasion devient ainsi le contre-poids de celle de la Mésopotamie, dans laquelle la destruction de Mari par l'amorrite Hammurabi ne constitue qu'une affaire interne mésopotamienne.

Les Hyksos sont considérés aujourd'hui comme de purs Sémites, les habitants de *Retenu* (*Rtnw*) pour les Égyptiens du Moyen Empire, organisés en différents royaumes et cités-états, mais qui apparemment s'unifient politiquement sous les ordres du groupe qui, comme fer de lance, envahit le Delta et assume la structure impériale égyptienne. Quelques auteurs modernes les prennent pour des 'amorrites' tout court¹², mais naturellement une telle dénomination n'était pas possible du point de vue de l'Égypte. Pour les Égyptiens ils étaient simplement des 'rois étrangers' et usurpateurs. La preuve la plus décisive du caractère sémitique des populations Hyksos est fournie par l'onomastique. Lexicographiquement et typologiquement, ces noms s'encadrent bien dans l'onomastique amorite connue par les textes de Mari et ceux postérieurs du Bronze Moyen / Récent (Alalah VII, El-Amarna, Ugarit, Emar, Qatna, Qadesh ...)¹³. On peut donc constater l'unité linguistique et, par conséquent, ethnique de toute la population de la zone depuis l'expansion des Hyksos jusqu'à sa nouvelle organisation politique comme territoire égyptien de l'Empire Nouveau, divisé en trois provinces administratives. Naturellement, l'éphémère unité politique sémite est disparue. Maintenant c'est l'Égypte pharaonique qui domine la partie sud de la Syrie-Palestine, finalement incorporée à son Empire, de manière définitive après la paix de Qadesh. La situation dans la zone est donc la même, mais renversée, et durera jusqu'à la fin du BR et de l'Empire Nouveau.

11. Voir Liverani, *op. cit.*, p. 272. Pour les textes d'exécration voir J. Briend, *Israel et Juda vus par les textes du Proche-Orient Ancien*, Paris 1982 (cité d'après le version espagnole *Israel y Judá en los textos del Próximo Oriente Antiguo*, Estella [Navarra] 1982, pp. 13-15).

12. Cf. Liverani, *op. cit.*, pp. 398s., 452. Pour une défense de l'origine 'hourrite' des Hyksos voir W. Helck, « Die Hyksos », dans *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien in 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden 1972, pp. 89-106 ; J. Gray, *The Canaanites*, London 1965, pp. 33ss. ; par opposition à la thèse 'sémitique' de J. van Seters, *Hyksos. A New Investigation*, New Haven CT 1966 ; voir dernièrement D. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton NJ 1992, pp. 99-100, cité par J. Teixidor, *Mon père, l'Araméen errant*, Paris 2003, p. 181. Ce fut le moment favorable pour la création 'canaanéenne' de l'alphabet sous l'influx égyptien.

13. Voir Liverani, *op. cit.*, p. 400s. (« Una serie di personaggi, presumibilmente capi tribali, dai nomi amorrei sono attestati nel Delta con il titolo di *ḥkꜣw ḥꜣšḥwt* 'capi dei paesi stranieri', termine che è diventato famoso nella sua forma grecizzata di *hyksos* »); W.A. Ward, « Some Personal Names of the Hyksos Period Rulers and Notes on the Epigraphy of their Scarabs », *UF* 8, 1976, 353-389. Cette onomastique est une continuation de celle des textes d'exécration ; voir G. Posener, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Brussels 1940 ; A. Goetze, « Remarks on Some Names occurring in the Execration Texts », *BASOR* 151, 1958, 28-33. Pour un état général de la question voir Th. Schneider, « Die semitischen und ägyptischen Namen der syrischen Sklaven des Papyrus Brooklyn 35.1446 Verso », *UF* 19, 1987, 255-282. Aussi intéressantes sont les conclusions (« D. Schlussbetrachtung », pp. 356-359) de son ouvrage *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches* (OBO 114), Freiburg Schweiz/Göttingen 1992, en tant que témoignage d'une tradition, qui continue tout au long des siècles, et comme critique de l'interprétation 'hourrite' de cette onomastique (Helck).

Curieusement c'est à partir de la XVIIIe Dynastie qu'on commence à utiliser *hr* (*H3rw*, *Há-rú*) pour designer la zone 'amorrhite' (la Syrie), faisant référence à la puissance émergente à la fin de la période des Hyksos (ca. 1730-1550), c'est à dire, celle des Hourrites (ca. 1550-1350, de Shuttarna à Tushratta I)¹⁴. À mon avis, ce changement de scène devient décisif pour expliquer la destruction du pouvoir des Hyksos et l'occupation de leur espace, de même que la contre-attaque des pharaons de la XVIIIe Dynastie : Tutmosis I et III arrivent jusqu'à l'Euphrate. De cette façon s'expliqueraient mieux les relations amicales, et même les liaisons matrimoniales, entre les deux pouvoirs, avant l'irruption de Hatti (ca. 1360, Shupiluliuma) dans la zone, qui déplacera les Hourrites comme des adversaires d'abord et, plus tard, après « la paix de Qadesh », comme des alliés. Cela détermine une période d'un siècle et demi (XIV-XIII) pendant laquelle la population sémitique de la Syrie-Palestine se trouve soumise aux pouvoirs étrangers périphériques.

À la fin de cette période, l'invasion, maintenant clairement extérieure et militaire, des Peuples de la Mer¹⁵, entraîne la disparition des forces dominantes et agglutinantes de la zone. D'un côté l'Empire Hitite s'écroule et, de l'autre, l'Empire Égyptien se replie. Et c'est alors que la pression normale et constante du dimorphisme ethnique de la population sémitique occidentale, qui n'a pas cessé¹⁶, encore que sous le contrôle des formations urbaines organisées, à leur tour sous le contrôle des deux grands Empires, se déclenche à nouveau et donne lieu à ce qu'on appelle les « invasions araméennes » de la fin du deuxième millénaire.

De nouveau, les apports humains proviennent de la zone centrale de l'habitat sémitique occidental, à partir de laquelle ils ont été opérationnels depuis toujours¹⁷ et dont les textes médio-assyriens témoignent la pression sur le nord-est / est à partir déjà du XIIe siècle. Au nord, l'empire hittite a su assimiler et mieux surmonter la poussée semi-nomade dans la région, qui s'était avérée active depuis des siècles, et dont la fondation au XIII^e siècle de la nouvelle Emar et son protectorat seraient témoins¹⁸. La pression sur le sud est à son tour favorisée par le rétrécissement déjà mentionné des grandes puissances et peut-être par la pression que l'Assyrie commence à exercer. Mais, comme dans le cas de la pression amorrite-hyksos, elle prend plutôt la forme d'une réorganisation de l'espace syrien par sa propre population sémitique de base, aidée par l'expansion semi-nomade araméenne.

Commence maintenant un processus de différenciation dans l'espace amorrite. Cette nouvelle vague de pression semi-nomadique, qui a eu sa propre évolution linguistique interne plus au nord-est, dans l'habitat amorrite classique, scelle la division de la Syrie ouest-sémitique en deux groupes linguistiques

14. Voir Helck, *op. cit.*, pp. 269s.

15. Voir Liverani, *op. cit.*, pp. 634ss.; Kuhrt, *op. cit.*, vol. 2, pp. 386ss.; T./M. Dothan, *Peoples of the Sea: The Search for the Philistines*, New York 1992; I. Singer, "Egyptians, Canaanites and Philistines in the Period of the Emergence of Israel", dans Is. Finkelstein, N. Na'aman, éds., *From Nomadism to Monarchy*, Jerusalem 1994, pp. 232-238.

16. Comme le démontrent la situation mouvementée à l'époque d'El Amarna et les témoignages de la lutte contre les tribus nomades de l'Empire médio-assyrien. Déjà au XIIe siècle Tiglatphalasar I menait campagne contre les 'Araméens'; voir Kuhrt, *op. cit.*, p. 402; Liverani, *op. cit.*, p. 716.

17. Pour la présence des 'Araméens' depuis le IIIe millénaire en Mésopotamie et en Syrie voir Ed. Lipiński, *The Aramaeans. Their Ancient History, Culture, Religion* (OLA 100), Leuven 2000, pp. 25ss.

18. Voir J.-Cl. Margueron, "Emar A Syrian City between Anatolia, Assyria and Babylonia", dans G. Bunnens, *Cultural Interaction in the Ancient Near East. Papers Read at a Symposium Held at the University of Melbourne...*, Louvain 1996, 77-90 (77). Il semble que ce sont les Araméens qui ont détruit Emar vers 1187; voir M.R. Adamthwaite, *Late Hittite Emar. The Chronology...* (Ancient Near Eastern Studies, Supplement 8), Louvain 2001, p. xix et *passim*, en spécial pp. 273ss.

plus ou moins indifférenciés jusqu'à maintenant. Les différences dialectales deviennent des langues : cananéen et araméen. Dans la section nord-est, l'espace géopolitique a une correspondance plus homogène avec la force expansive semi-nomadique, tant du point de vue ethnique que linguistique. La langue (araméenne) devient, de fait, l'élément caractéristique de l'unité ethnique de cette vague expansive par dessus les dénominations plus ou moins tribales. On peut ainsi considérer que l'araméen représente l'évolution du sémitique (amorrhite) de la zone nord-est (la zone expansive), avec des points de contact avec l'autre variante, comme le démontrent les inscriptions de Zincirli¹⁹, tandis que dans la zone plus à l'ouest et au sud-ouest (la zone soumise à constriction) la langue amorrhite suit un processus propre d'évolution qui donnera lieu à la variante 'canaanéenne'. Ce dimorphisme évolutif a été favorisé par les circonstances historiques.

Au sud, le rétrécissement égyptien laisse une situation plus consolidée (l'Égypte ne s'est pas écroulée comme l'Empire hittite) et bien développée en sociétés urbaines. Mais, à ce moment, cette zone urbaine cananéenne(-phénicienne) se voit soumise à une double pression qui la renferme sur elle-même : à l'ouest, long de la zone côtière, l'invasion, déjà mentionnée, des Peuples de la Mer, par l'est, la pression des tribus araméennes. Cette situation favorise et impose un processus propre d'évolution socio-linguistique.

Les populations araméennes s'établissent et s'affirment dans l'espace qu'on dirait 'propre': le nord-est de la Syrie, constituant finalement des petites unités politiques, depuis le Bit Bahyani jusqu'au royaume de Damas. Ce processus, conséquence de la chute de l'empire hittite, se déroule au long de deux siècles (de Karkémish à Damas), même si la documentation sur les nouvelles royautés araméennes provient surtout des siècles X-IX. Excepté le royaume de Karkémish, qui hérite de son ancienne organisation hittite, les nouvelles unités politiques auront besoin d'une période de latence (une période de « Juges et Conquête » [!]) jusqu'à leur consolidation et transformation sociopolitique²⁰, période qu'il faut imaginer de pacifique intégration²¹. Cette latence trouve son emplacement précis dans la période de 'settlement crisis' qu'il faut supposer entre les différentes 'waves'²², qu'on peut s'étendre sur toute la Syrie, tenant compte de ses caractéristiques géo-politiques.

Mais l'expansion araméenne s'affirme aussi plus au sud sur des zones situées des deux cotés du Jourdain, traditionnellement territoire cananéen, d'accord avec l'organisation administrative égyptienne

19. Voir P.-E. Dion, *La Langue de Ya'udi, Description et classement de l'ancien parler de Zincirli dans le cadre des langues sémitiques du nord-ouest*, Waterloo ON 1974; J. Tropper, *Die Inschriften von Zincirli. Neue Edition und vergleichende Grammatik des phönizischen, sama'alischen und aramäischen Textkorpus* (ALASP 6), Münster 1993.

20. Voir A.M. Jasink, *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica* (Studia Mediterranea 10), Pavia 1995, pp. 11ss. ("Periodo di formazione [1200-1000 a. C.]").

21. Voir à ce propos l'opinion de H. Sader, "The Aramaean Kingdoms of Syria", dans G. Bunnens, éd., *Essays on Syria in the Iron Age* (ANES Supplement 7), Louvain 2000, p. 61-76: "With the exception of the kingdom of Aram-Damascus who is a later off-shoot of the kingdom of Šoba, there is no evidence that the Aramaean city-states of Syria owed their existence to conquest warfare. The evidence seems rather to suggest that the territorial basis of the later states was acquired and controlled through a steady and dense settlement, most probable based on kinship. Military expansion seems to have been a later phenomenon ..." (p. 72). Cependant, on doit tenir compte aussi de l'activité 'militaire' des tribus araméennes depuis le XIIe siècle, dont la destruction d'Emar et les luttes contre l'Empire assyrien en sont témoins. Voir plus haut n. 18.

22. Voir Is. Finkelstein, N.A. Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of its Sacred Texts*, New York 2001, pp. 113ss.; H. Sader, "The 12th Century B.C. in Syria: The Problem of the Rise of the Arameans" et la réplique de T.L. McClellan dans W.W. Ward, M.S. Joukowski, eds., *The Crisis Years: The 12th Century B.C.*, Dubuque IO 1992, p. 157-173.

(province de Canaan), et avec la tradition hébraïque. Ici, la pénétration araméenne arrive à s'affirmer et à s'organiser définitivement en une série de royaumes à caractère culturel différencié, au sud du royaume nettement araméen de Damas : Galaad, Ammon, Moab, Edom / Israel / *Bit Humri*, Juda²³. Il s'agit d'une zone de contact où les petites unités politiques ont un caractère ethnolinguistique 'mixte' : à base cananéenne avec un, plus ou moins, fort adstrat araméen, qui différencie leur langue de celle de la zone côtière, le phénicien, zone qui reste à l'écart de l'influx araméen. La langue des inscriptions de Deir [°]Allā²⁴ aussi bien que la tradition hébraïque, se référant à une ascendance araméenne de son peuple²⁵, et même l'abondante épigraphie araméenne de la zone, surtout d'Edom, en sont témoins. Des traits araméens / aramaïens s'apprécient aussi dans l'inscription moabite de Meshā[°] et dans l'hébreu épigraphique et 'biblique'²⁶.

Cette pression semi-nomade dans cette zone méridionale, pression appelée maintenant « araméenne », mais présente ici depuis toujours comme partout dans le Proche Orient, s'insère dans l'évolution dimorphique propre et interne de la zone dans un moment de crise de pouvoir (rétrécissement de l'Empire égyptien). Il n'y a donc pas de rupture culturelle empiriquement appréciable (archéologie) en dehors des possibles variations de degré dans son développement²⁷. La pression colatérale du dimorphisme permanent s'accroît maintenant en raison des circonstances historiques du moment. Seule la zone côtière, bien organisée depuis des siècles en cités-état avec une puissante projection maritime et qui a pu survivre à l'invasion des « Peuples de la Mer », reste à l'écart de cette pression extérieure. Le reste, Palestine et Transjordanie, à prédominance cananéenne, assimile la pression araméenne dans sa propre évolution interne. C'est l'image que donnent les 'patriarches araméens' descendant en Canaan.

La pression externe se joint à l'expansion interne, au moment où les pouvoirs étrangers perdent le contrôle sur la zone. La population sémitique est ainsi lessée à sa propre dynamique dimorphique, ethnique et sociale. C'est le système qui opère tant au nord qu'au sud de la Syrie. Dans ce système on doit toujours tenir compte de la présence des nouvelles vagues de pression semi-nomade, encore que cette fois ethniquement homogènes avec la population 'envahie'.

De nouveau se présente, maintenant, la question de savoir jusqu'où est allée la profondeur de cette pression araméenne vers le sud. On ne doit pas exclure, je pense, que cette poussée de la population

23. Voir à ce propos l'étude comparative et contrastive des langues / dialectes de la zone à l'époque par W.R. Garr, *Dialect Geography of Syria-Palestine, 1000-586*, Philadelphie PN 1984 ; A. Dearman, *Studies in the Meshā Inscription and Moab*, Atlanta GE 1989.

24. Voir J.A. Hackett, *The Balaam Text from Deir [°]Allā*, Chico CA 1980 ("... the dialect is more closely related to the South Canaanite dialects of the first half of the first millennium B.C.E. than to Aramaic", p. 125); J. C. Greenfield, "Aramaic Studies and the Bible", in J. A. Emerton, ed., *Congress Volume. Vienna 1980* (SVT 32), Leiden 110-130 ("The inscription is in all likelihood in a 'Transjordan' dialect akin to Ammonite and Moabite and sharing certain features ... with Aramaic", p. 115); J. Hoftijzer, G. van der Kooij, eds., *The Balaam Text from Deir Alla re-evaluated*, Leiden 1991; aussi A. Lemaire, "Les inscriptions de Deir Alla et la littérature araméenne antique", dans *CRAI* 1985, 270-285; P. Bordreuil, F. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, Paris 2000, p. 428.

25. Voir dernièrement pour une appréciation critique de cette tradition l'ouvrage cité de J. Teixidor, *Mon père, l'Araméen errant. Commentaire libre d'un texte biblique fameux*, Paris 2003, concrètement pp. 212ss.

26. Voir Greenfield, *art. cit.*, p 129-130 ("It goes without saying that in those portions of the Hebrew Bible where contact with Aramaic may be assumed because of considerations of time and geography, this component will be very strong", p. 130). Je pense qu'on peut étendre ce point de vue à toute la Bible Hébraïque.

27. Voir à ce sujet Liverani, *op. cit.*, pp. 714-735; Is. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988; et l'ouvrage de Is. Finkelstein et N.A. Silberman cité à la note 22.

sémi-nomade, toujours active dans la zone d'après le témoignage des grands Empires qui la combattent, a pu se faire sentir et 'arriver' à la frontière égyptienne, en parallèle avec la pression philistine par la côte. Une pression, de fait, toujours présente et qui se manifeste comme un *topos* dans la littérature égyptienne. Tant les rapports sur les mouvements des semi-nomades à la frontière, que la stèle de Merneptah refléteraient cet état des choses. Israël, une peuplade 'araméenne' d'après sa propre tradition, aurait été refoulée dans le désert, à la terre de *jhw*²⁸. Il se serait joint avec d'autres éléments sémitiques installés depuis longtemps dans le Delta et sentis maintenant comme des infiltrés et des traîtres en puissance. Peut-être, à la fin de l'Empire Nouveau, a surgi en Égypte le souvenir des Hyksos, dont l'expulsion avait donné l'essor à sa naissance. Et c'est ici, je crois, qu'il faut supposer une intervention égyptienne aussi énergique contre ces semi-nomades asiatiques, comme celle menée contre les envahisseurs Peuples de la Mer. La chronologie imposée par la stèle de Merneptah oblige à situer le début de cette pression renouvelée des semi-nomades sur l'Égypte, avant celle des Peuples de la Mer, à laquelle devra faire front son successeur, le Pharaon Ramsès III, quelques années plus tard²⁹. L'intervention de Merneptah dans la zone, menant combat contre ses sujets revoltés, suppose une situation tout à fait différente de la sereine domination impériale à l'époque de son père Ramsès II. Il s'imposait donc, en ce moment, une forte réaction contre ces nouveaux envahisseurs et contre tous les éléments soupçonnés comme des étrangers et des traîtres, installés depuis toujours dans les frontières de l'Égypte, tel que le témoigne la stèle de ce roi³⁰.

Sans admettre, néanmoins, comme historique une descente et permanence des 'Araméens-Hébreux' en Égypte, qui ne fait que reproduire un *topos* historico-littéraire, la tradition hébraïque retient, peut-être, une certaine 'mémoire historique' de ces mouvements des peuples sémites occidentaux vers le sud, dans laquelle l'expansion des Hyksos se mêle à l'expansion araméenne postérieure. Dans cette perspective, la permanence dans le désert du sud, dans la « terre de *jhw* », territoire des tribus Shosu³¹, serait la partie la plus historique (interne) de la tradition biblique, et la source de l'ultérieure spécificité du peuple hébreu. C'est ici que naît le yahwisme, au Sinaï. La dénomination de Yahwe comme *zeh sinay*³², la tradition

28. Sur ce toponyme égyptien voir M.C. Astour, "Yahweh in Egyptian Topographic Lists", dans M. Görg, E. Pusch, eds., *Ägypten und das Alte Testament* (Fs. E. Edel), Bamberg 1979, pp. 17-34; pour un état de la question et une critique de l'interprétation d'Astour voir Kl. Koch, "Jahwäs Übersiedlung von Wüstenberg nach Kanaan", dans M. Dietrich, N. Kottsieper, eds., "Und Mose schrieb dieses Lied auf". *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz...* (AOAT 250), Münster 1998, pp. 437-474.

29. Mais il faut tenir compte du fait que certains des 'Peuples de la Mer' sont déjà mentionnés dans la stèle de Merneptah; cf. Kuhrt, *op. cit.*, vol. 2, p. 387. Sur Israël dans cette stèle voir dernièrement M. Bietak, "Der Aufenthalt 'Israels' in Ägypten und der Zeitpunkt der 'Landnahme' aus heutiger archäologischer Sicht", *Ägypten und Levante* 10, 2000, 179-186 (184).

30. Pour une intégration 'classique' des données égyptiennes (date de composition du Pentateuque au Xe siècle), voir G.A. Rendsburg, "The Early History of Israel", dans G.D. Young, M.W. Chavalas, R.E. Averbeck, eds., *Crossing Boundaries and Linking Horizons. Studies in Honor of Michael C. Astour...*, Bethesda MD 1997, pp. 433-453; plus nuancé M. Bietak, *art. cit.*, pp. 184s.

31. Voir Redford, *op. cit.*, p. 273, cité par Teixidor, *op. cit.*, pp. 213s. Sur le problème de la double tradition, de l'Exode et du Sinaï, voir la synthèse offerte par R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, Paris 1971 (cité d'après la version espagnole: *Historia antigua de Israel. I Desde los orígenes a la entrada en Canaán*, Madrid 1975, pp. 379ss.). Je pense que le problème n'a pas été bien posé: les traditions de la marche dans le désert, même celle du Sinaï (laissant de côté son orchestration culturelle), renfermeraient le noyau de la 'mémoire historique', tandis que celles de l'Exode et de la conquête formeraient le cadre épique topique.

32. Cf. Jug. 5, 5; Ps. 68, 9. Voir à ce sujet M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford 2001, en spécial pp. 145ss.

d'Élie cherchant Yahweh au Sinaï/Horeb³³ et, dans une certaine mesure, la tradition prophétique du 'désert'³⁴ corroboreraient cette hypothèse.

De ce groupe d'avant-garde semi-nomade, toujours le plus actif comme dans le cas mésopotamien, sortirait une conception religieuse spécifique, de base familiale-tribale, mais avec une expérience collatérale du développement urbain et religieux-culturel de la société égyptienne (il faut tenir compte de l'onomastique sacerdotale à ce propos : Moïse, Aaron, Hophni, Pinekhas...), aussi bien que le mythe d'une descente glorieuse et postérieure sortie libératrice de l'Égypte³⁵, développé surtout par des groupes installés depuis longtemps dans le Delta (si ce mythe n'est pas né comme une construction épique tardive tout court). Une fois coupée la marche en avant, ce conglomérat reculerait et s'étendrait sur son espace naturel en s'insérant dans son développement en apportant sa propre expérience de 'frontière' plus dynamique.

Les peuples hébreux seraient nés, donc, en partie du reflux de ce fer de lance sur des espaces déjà infiltrés par ses 'connationals' araméens et en parfaite assimilation à la population semi-nomade ou pastoraliste de la zone. Leur prévalence et affirmation seraient tardives et se forgeraient en lutte avec d'autres peuples arrivés tout récemment, qui sont restés encastrés dans le sud comme un mouvement de peuples étrangers à la zone et qui ne disposaient pas de population homogène : les Philistins. Ceux-ci seront arrêtés, mais jamais supprimés.

À partir de l'Âge du Fer, cette carte géographique, plus ou moins consolidée, de l'espace syro-palestinien, déterminée en partie par la pression constante de l'expansion semi-nomadique sur la zone, se verra soumise à la pression cette fois purement expansionniste et militaire de ses 'frères' de l'est : les empires mésopotamiens. Mais celle-là est déjà une perspective qui ne nous intéresse plus. La poussée arabe postérieure serait à son tour un phénomène 'mixte', en reprenant le modèle expansionniste militaire mésopotamien, mais en retenant des éléments de poussée nomade. Mais, cette fois à l'inverse : en lutte ouverte contre un empire organisé, de la même façon selon laquelle l'épique de l'Ancien Testament dessine la conquête de Canaan.

Notre intention a été de proposer un modèle unitaire de développement des mouvements ethniques et linguistiques des Sémites occidentaux, depuis le troisième millénaire jusqu'à l'Âge du Fer. Ces mouvements représentent, au fond, la même poussée toujours en jeu dans le dimorphisme sociologique (semi-)nomade-sédentaire, d'existence tribale-autonome-de pasteur de la steppe // urbaine-organisée-de propriétaire foncier, tant du point de vue politique qu'économique. Les dénominations qu'on donne à ces mouvements (amorrhite, hyksos, araméen) sont toujours des dénominations relatives à un point de vue spatial particulier : Mésopotamie, Égypte, Assyrie / Canaan. Mais, c'est toujours la même masse ethnique : la population sémitique à organisation semi-nomade qui a comme emplacement la zone prédésertique de la Syrie-Mésopotamie septentrionale (Bishri-Djezire) et que, faute de mieux, nous

33. Cf. 2 Rois 19. Voir G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Bibliotheca Salmanticensis III. Studia 2), Salamanca 1973, pp. 147-164 ("La vocación de Elías"); S. Wagner, "Elia am Horeb: methodologische und theologische Überlegungen zu 1 Reg 19", in *Ausgewählte Aufsätze zum Alten Testament* (BZAW 240), Berlin 1996, pp. 213-225.

34. Voir X. Léon-Dufour *et al.*, eds., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1964, col. 200-203 ("Désert", AT); S. Talmon, "The 'Desert Motif' in the Bible and Qumran Literature", dans A. Altman, éd., *Biblical Motifs*, Cambridge MSS 1966, pp. 31-63.

35. Le *topos* était aussi présent dans la tradition de la zone et il est difficile à croire qu'il était inconnue de l'Israël préexilique et qu'il aurait été créé après l'Exil.

appelons ‘Sémites occidentaux’ (avec une certaine incongruité à nouveau : ‘à l’occident de qui ?’). Cette population, par situation géopolitique inadéquate et insuffisante et par sa propre croissance démographique, se trouve toujours poussée à la diffusion. D’ailleurs, ces dénominations ne sont pas seulement relatives, en ce qui concerne l’espace et le temps, mais aussi partielles. On pourrait appeler tous les Sémites de la zone des Amorrites, dans toutes les époques, laissant de côté la spécification du terme dans des moments précis (royaume / province). Quant aux Araméens, on les trouve déjà, semble-t-il, à l’époque de Mari et même avant³⁶, et ils sont actifs dans la zone depuis toujours, comme le certifie la documentation assyrienne. Il s’agit de dénominations géographiques ou linguistiques, mais en réalité on est toujours devant le même astrat semi-nomade / pastoraliste. Araméen est, donc, une forme pour amorrite, soit-il *aḥlamu*, *aramu*, chaldéen, *sutu* et encore d’autres dénominations ethniques des textes assyro-babyloniens (et égyptiens : *shosu-sʒhšw*)³⁷. De la même façon que les Amorrites incluait la dénomination générique de Hannéens et les plus spécifiques de Ben-simalites, Ben-jaminites, Rabbéens, etc...³⁸.

Ce télescopage des mouvements ethniques de la zone pendant cette période reçoit, peut-être, sa dernière expression dans les traditions hébraïques anciennes où toutes ces dénominations ont une signification nouvelle : hourrite, hittite, amorrite, même araméen³⁹. Nous avons donc ici une certaine ‘mémoire historique’, mais privée de toute perspective critique. Presque inutilisable, donc, du point de vue de l’historiographie.

Le fait que la formalisation et le développement ‘prosaïque’ de cette ‘mémoire’ qui nous a été transmise soit à fixer dans un moment historique déterminé, et qu’elle porte les échos de cette situation historique, son propre ‘anacronisme’, est déjà un problème secondaire et difficile à trancher. Je pencherais pour une rédaction exilique / postexilique, dans une perspective de révision de toute l’histoire du peuple face à un nouvel essor. De toute façon, cette formalisation doit compter sur une ‘mémoire’ ou une ancienne tradition ‘épique’, plus concise et, sans doute, poétique (écrite ou orale), dont la Bible garde quelques fragments. Dans tous les peuples, l’épopée des origines est toujours ancienne et fondatrice. Elle remonte aux origines du réveil de leur conscience nationale. Dans les étapes suivantes on fait des remaniements littéraires.

36. Voir D.O. Edzard, « Mari und Aramäer? », *ZA* 22, 1964, 142-149; Fr. Vattioni, « L’aramaico è attestato a Ebla? », dans L. Cagni, éd., *Il Bilinguismo a Ebla. Atti del secondo convegno ...* (IUO Series MinorXXII), Napoli 1984, pp. 257-266; R. Zadok, « Elements of Aramaean Pre-history », dans M. Cogan, Is. Eph’al, éd., *Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History ...* (Fs. H. Tadmor) (Scripta Hierosolimitana XXXIII), Jerusalem 1991, pp. 104-117.

37. Voir plus haut n. 15; aussi Haldar, *op. cit.*, pp. 55s.; R. Giveon, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leiden 1971; Dion, *op. cit.*, pp. 17s.; Beitzak, *art. cit.*, p. 186 (« Ein Aufenthalt von protoisraeliten in Ägypten würde...am wahrscheinlichsten...in die Zeit der 20. Dynastie...fallen... Ein solcher Aufenthalt könnte entweder durch temporäre Zuwanderung wie die vielzitierten Schosu aus Edom...aus der Zeit Merneptah...erklärt werden. Diese temporäre Migration nach Ägypten würde eher der Überlieferung entsprechen. Die andere historische Möglichkeit wäre die Herkunft aus Kriegsgefangenen wie z. B. den Schosu aus Seïr »). Pour la corrélation amorrite-araméen voir Bordreuil - Briquel-Chatonnet, *op. cit.*, pp. 64ss., 75ss., 92; Teixidor, *op. cit.*, pp. 16ss., 29ss., 98.

38. Voir R.T. O’Callaghan, *Abar-Naharaim. A Contribution to the History of Upper Mesopotamia in the Second Millenium B.C.* (AnBib 26), Rom 1948; J.-R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris 1957; J.-M. Durand, « Unité et diversité au proche-Orient à l’époque amorite », dans D. Charpin, F. Joannès, éd., *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien. Actes de la XXXVIIIe RAI...*, Paris 1992, pp. 97-122 (spéc. p. 113).

39. Voir D.J. Wiseman, éd., *Peoples of the Old Testament Times*, Oxford 1973; Teixidor, *op. cit.*, pp. 216ss.; A.J. Hoerth, G.L. Mattingly, E.M. Yamauchi, éd., *Peoples of the Old Testament World*, Grand Rapids MI / Cambridge 1994.

De los 1000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones egipcio-semíticos: de Babilonia a Cartago [2004]

La pugna entre “el uno y los muchos”, como configuración de lo divino, recorre toda la historia de las religiones y encuentra también su expresión en la historia de las religiones semíticas (Hornung 1983). Quizá su plasmación más patente sea el proceso de reagrupación que se advierte, todo a lo largo de sus manifestaciones culturales, en la creación conceptual de ciertos números canónicos que sancionan y a la vez limitan la multiplicidad, haciendo de ella una dimensión finita y así “una”. Junto a esta cuantificación tenemos también la agrupaciones epónimas o categoriales (los *Anunna(ki)*, los *Mālikūma*, etc. ...), que de alguna manera delimitan y unifican la imprecisión numérica de sus componentes. Estas cuantificaciones del panteón resultan así el primer paso (¿de vuelta?) hacia una mayor simplicidad en la estructuración de tal percepción de la transcendencia.

No conviene olvidar, por otro lado, los diferentes niveles de la realización religiosa: es bastante claro que la práctica ritual-popular, incluida la onomástica y la magia, dio mayor cabida al despliegue politeístico que la formulación literaria, mitológica o épica (Amiet 1976:15ss.; Komoroczy 1976:80ss.).

En las páginas que siguen vamos a intentar seguir, en sus líneas generales, este proceso de cuantificación de los panteones afroasiáticos documentados en la antigüedad, es decir el egipcio y los semíticos, hasta desembocar en la unificación dogmático-confesional del yahwismo judaico que heredan las religiones monoteístas modernas. En realidad, éstas son las únicas religiones históricas que lo profesan, dejando aparte la representación budista de la transcendencia que apenas se puede considerar como religiosa. Por razones de tiempo y delimitación temática dejamos fuera de nuestra consideración el mundo indoeuropeo, de los hititas a los romanos.

1. Egipto

No existe “un” sistema único de religión egipcia, por lo que nos ocuparemos sólo de los hitos más significativos y claros de su desarrollo religioso, faltos de una visión histórica completa del mismo (Hornung 1984:57).

Mucho se ha especulado sobre un originario “monoteísmo” egipcio luego degradado, pero la realidad textual y arqueológica atestigua que la epifanía de lo divino se manifiesta siempre múltiple, aun cuando aparezca polarizada en una concreta divinidad. Pero parece que no puede negarse que a lo largo de su compleja y diversificada evolución histórica las religiones egipcias, más que otras, dan fe de una latente

dialéctica entre “el uno y los muchos”, antes mencionada, como formas de percepción de la transcendencia, según atestiguan los textos. La regionalización de los centros religiosos (*nomos*) tiende a convertir al dios propio en el dios supremo (henoteísmo), lo que de por sí es ya una tendencia unificadora o monoteísta, mucho más de lo que lo pueda serlo el dios “personal” de estilo mesopotámico. Por lo demás, será en este ámbito socio-político egipcio donde aflore la primera expresión histórica del monoteísmo.

Frente a la disgregación y multiplicidad que suponen los “panteones” locales y la divinización del mundo circunstante (objetos, plantas, animales), aparece por todo Egipto una serie de divinidades mayores (normalmente antropomórficas, total o parcialmente), reconocidas por todos como tales (Ra, Osiris, Amón, Horus, Atón, Ptah, Seth). Su origen es oscuro y su caracterización sufre de esa dialéctica mentada, sin conseguir una precisa nitidez de función y poder: todas tienen algo de uno / todo / supremo y de otro / parte / subordinado. De ahí la fácil inclinación a su sincretización (Amón-Ra) y a su representación ambigua (mixta de hombre y animal como expresiva de sus características) y polimorfa.

La especulación posterior trató de poner orden en esa multitud inconexa de percepciones y representaciones de lo divino, de los dioses sin cuento, los “innumerables” (López 1993:56) y creó “sistemas” que agrupan y jerarquizan a los principales. Nace así la mitología, que es jerarquización y ontogénesis de los dioses, a la vez que humanización y personalización de las fuerza que representan. Y es precisamente en el mito cosmogónico donde mejor se aprecia esa jerarquización y personalización de los grandes dioses: se trata de la actuación primordial y más radical, la creación a partir del Caos indiferenciado (*Nun*). Pero son varios los mitos cosmogónicos, surgidos de diferentes centros de interés religioso, que pretenden hacer de su dios particular el dios primordial. Tales mitos son múltiples, como lo son las “religiones” de Egipto, pero poseen una estructura común. Un rasgo esencial de la misma es su carácter reductor. Se trata de un proceso más o menos reflejo de racionalización que intenta agrupar en series comprensibles la dispersión de lo divino, normalmente en enéadas u ogdóadas.

Así, la *cosmogonía heliopolitana* promulga una Enéada primordial a partir del dios *Atum(-Ra)*, de carácter solar, pues el demiurgo siempre es el Sol, ya sea como *Hepri*, *Horus-Horakhti* o *Atum*. Emerge del Caos, pero no es creado por éste, recogiendo así el momento en que es “dios único” (López 1993:54). De él dimanarán, en cambio, las otras ocho grandes divinidades, por parejas: *Shu / Tefnut*, *Geb / Nut*, *Osiris / Isis* + *Seth / Neftis*. En realidad, la enéada se distingue claramente en dos segmentos: el dios primordial e inigualable en su ser y preeminencia, y la ogdóada de dioses de primera, segunda y tercera generación. Este arquetipo generacional y de emparejamiento (de contextura netamente antropomórfica) se repetirá en muchas otras teologías y teogonías. La pareja divina adquirirá con el tiempo el carácter de primordial o al menos principal, que aquí ostenta el dios desparejado *Atum*. El aislamiento del dios primordial, masculino, reaparecerá en el monoteísmo ulterior. Esta sistematización de lo divino prescinde del resto de sus manifestaciones que o bien considera secundarias y funcionales, fruto de otro tipo de generación, o bien las ve englobadas en las ocho básicas.

Por su parte el *sistema hermopolitano* parte de la Ogdóada primordial de cuatro parejas, los *Henu*. Tal Ogdóada dio su nombre a Hermópolis, llamada la “Ciudad de l(os) ocho” (*Khemenu*) (López 1993:56). Ella supone la difracción del Caos primordial y sus pares reciben los nombres de *Nun / Numet*, *Heh / Hehet*, *Kek / Kekt*, *Amun / Amaunet* (// *Niau-Niaunet*). Esta divinidad múltiple primordial pondrá el “huevo” del que surgirá el organizador del cosmos (*Shu*). El nuevo sistema mantiene el paradigma del emparejamiento pero ignora el generacional (la Ogdóada es originaria en sí). Pero, sobre todo, supone una inversión respecto al principio creador. Aquí tenemos otra vez la enéada pero con una estructura

invertida: la ogdóada es lo primordial y el principio creador es el generado. No es de extrañar que los sucesivos intentos de armonización teológica llevaran a su vez a invertir el esquema para acomodarlo al heliopolitano, que resultaba más “lógico”, haciendo a *Shu* el generador de la Ogdóada frente a la explicación que le hacía su hijo. Un texto de los sarcófagos asegura: “Yo soy *Shu*, el padre de los dioses... Yo soy aquél que creó a los dioses Innumerables, sucesivamente, o sea, a los Erráticos, los Caóticos, los Tenebrosos y los Perdidos”, cuantificación y categorización clara del panteón. Pero a su vez afirma: “!Oh vosotros los ocho dioses del Caos que yo creé de los humores de mis carnes, cuyos nombres hizo *Atum*...!” en claro sincretismo con el sistema heliopolitano. Otros textos suponen que es Ra (o el mismo Amón) el creador de los demás dioses (López 1993:59), pero sobre todo del mundo, idea patente en el mito del “Niño solar surgido del loto” y fecundado por los dioses-macho de la Ogdóada, que una variante tardía convierte en toros (relectura menfítica) (López 1993:69s). Esta divinidad adquirirá luego una especial preponderancia mitológica y política en todo Egipto, mientras Osiris catalizará el mito funerario en torno suyo. Pero estos desarrollos no nos interesan por el momento.

La *cosmogonía menfítica*, por su parte, supone también una Enéada primordial, pero la hace en gran medida manifestación hipostática sucesiva del dios primordial *Ptah*, identificado con el Caos originario, *Nun*, como doble principio, masculino y femenino. Se radicaliza así la concepción del dios primordial. Los grandes dioses, (*Atum*, *Horus*, *Toth*), van surgiendo como hipóstasis o emanaciones a su vez de *Ptah*, organizándose así un esquema triádico que aboca esta vez a una auténtica Enéada. Se mantiene, pues, la cuantificación y el esquema generacional en la constitución de lo divino primordial, pero con un sentido más antropomórfico (menos naturalístico) y unificador.

Según esta teología es la segunda hipóstasis, *Ptah-el-Grande*, el corazón y la lengua de la Enéada, identificados a su vez con *Horus* y *Thot*, la creadora del mundo en su conjunto por el pensamiento y la palabra, mientras el *Atum* heliopolitano se identifica con el mismo *Ptah-el-Grande*, del que se recoge incluso el sistema creativo por auto-masturbación (semen y manos) y se lo identifica con el nuevo (dientes y labios). Estamos ante un tremendo esfuerzo ideológico por conjugar “el uno y los muchos”: un solo principio y muchas manifestaciones, y como tal ante un ensayo de monoteísmo metafísico: “Así todos los dioses se unieron en él” (López 1993:68). *Ptah* resulta en esta teología el “Padre-Creador de dioses y hombres”, concepción que resonará a su vez en la mitología siria en relación con el dios supremo El. Por otra parte, ecos de esta creación por la palabra se oyen en el relato hebreo de Génesis I. La teología y piedad posterior continuará este intento sincretístico y unificador de sistemas y deidades que este esquema ya supone.

El culmen de sincretismo se alcanzó en *el sistema tebano*, creado durante el Imperio Medio y debido a una fuerte presión política encaminada a afirmar el dios del aquel *nomos*, Amón, como dios nacional. Con elementos tomados de los sistemas heliopolitano y hermopolitano, e incluso del menfítico, se hizo de Amón-Ra el dios demiurgo primordial: *Amun / Amunet* era tradicionalmente una de las parejas de la Ogdóada hermopolitana y Ra es el “ojo de *Atum*” (*Atum-Ra*) en la heliopolitana y el verdadero demiurgo creador del mundo. En realidad, el dios de Tebas resulta una reincorporación de los demás dioses, es los demás dioses, y epifanías suyas son la serpiente primordial *Kematef*, e *Irta*, su hijo, así como la misma Ogdóada; a la vez que se presenta como el creador universal, incluso por la palabra y el pensamiento. Este sincretismo resulta altamente unificador y monoteístico: Amón se manifestó en la Ogdóada, pero a la vez creó a los grandes dioses y luego todo lo demás, retirándose al cielo bajo la forma de Ra; crea incluso a *Ptah* y se manifiesta como el “Niño nacido del loto”. Otras varias cosmogonías se ofrecen como intentos sincretizadores del mismo estilo.

No es de extrañar que la reacción amarniana se deshiciera de todo este barroquismo imposible que pretende asimilarlo todo para dominarlo, incluso políticamente, como justificación de la capital Tebas, sede del dios y del Faraón. Extremará la intención unificadora que se oculta en el mismo, rechazando toda pretensión de tener en cuenta elementos de tan diversa procedencia a través de un proceso mucho más racional y político que místico. Todos los supuestos primordiales (Caos y Ogdóada) son olvidados y sustituidos por el evidente rey y creador del mundo: el disco solar Atón (disco de Ra); un dios único universal del que el Rey se declara hijo, intérprete y representante, casi su doble. Como auténtico monoteísmo que fue, fue asimismo fanatismo brutal y destructor. Su talón de Aquiles fue probablemente, y al margen de motivaciones políticas, su falta de escatología, al desentenderse del culto de Osiris y no ofrecer un sustituto del mismo.

Por lo que a la cuantificación del panteón se refiere, la religión egipcia nos ofrece un proceso de reducción significativa: innumerables > enéada, ogdóada (con subseries binas [emparejamientos] y tríos), > uno, que fracasa en última instancia y se perpetúa en otro de continuo sincretismo, de dialéctica entre “el uno y los muchos” como expresión de lo divino. El punto más interesante de este proceso es descubrir el por qué de las cuantificaciones intermedias: enéada y ogdóada, esquemas mitológicos que perdurarán más allá de Egipto, como veremos. La primera resulta un esquema previo y primario: esto se aprecia en el sistema heliopolitano donde se superpone al esquema generacional, pero lo quebranta en el último eslabón: tres generaciones con dos parejas de la misma generación. Ello implica que el número ocho de dioses primordiales, bien organizados en generaciones sucesivas, bien presupuestos en una y la misma, es anterior a ambos sistemas. Esta originalidad del grupo, cuyo sentido se nos escapa, invita a plantearse su relación con el numeral ocho, ante la falta de etimología válida para éste (cf. G. del Olmo Lete, *Anuari de Filologia* 21/E/8, 1998-1999, 28ss.).

2. Mesopotamia

Frente a la especulación / configuración cosmogónica del panteón egipcio, los mesopotámicos prefieren un esquema más antropomorfo, político y familiar. Los dioses están organizados en una “asamblea” y constituyen básicamente una “familia” que, como tal, tiene un cabeza, *Anu* (Cielo), y cuyos miembros están relacionados entre sí según el principio generacional. El dios supremo aparece como el principio generador / creador universal, de los dioses y demás creaturas, y la instancia última de todo poder. Pero esa familia / asamblea existe de por sí como un grupo aparte desde el principio; la creación será un proceso posterior, labor y oficio encomendado a algún dios en concreto. La correlación entre teogonía y cosmogonía no es tan íntima como en los sistemas egipcios mentados.

Pero la tradición mesopotámica conoce también un precedente cosmogónico / teogónico de este mismo dios supremo o demiurgo universal, que nos aproxima al esquema egipcio del Caos primordial y su floración divina. Lo que pasa es que en Mesopotamia esos antecedentes cosmogónicos quedan fuera de la praxis y preocupación religiosa oficial. De entre las diversas tradiciones que nos hablan de ese estrato cosmogónico primordial la mejor estructurada es la que ofrece el *Enūma Eliš* (Sanmartín 1993:270, 380). La pareja primordial son *Apsu* y *Tiamat*, pareja que configura, como doble principio masculino y femenino inicialmente entrelazado, el Océano o Caos primitivo. De ella descienden en sucesivas generaciones *Lahmu* y *Lahamu*, *Anšar* y *Kišar*, cuya función y sentido resultan imprecisos. Su sucesión parece tener un carácter suplantador. Aparecen, así, como la lenta configuración del principio informe primordial. Se aprecia también aquí la presencia de los parámetros del sistema heliopolitano: Caos

primitivo y sistema generacional sucesivo, pero modificados; el emparejamiento es más primordial, no hay un Caos neutro ni un primer dios hermafrodita.

La última pareja de la fase cosmogónica es el antecedente inmediato del dios supremo de la asamblea / familia divina, *Anu*, que a su vez resulta también emparejado, aunque fluctúe en la tradición el apelativo del principio femenino (*Ki / Uraš / Ninḥursag / Antum / Nammu*; cf. Sanmartín 1993:270s., 283, 286), el cual aparece unas veces como esposa y otras como hija. De esta pareja proceden en primera generación muchos dioses y diosas: los dioses “Grandes” y “Pequeños”, y entre éstos, numerosos “demonios”, como los llamados “los Siete” (*sebettu*) (habrá también “siete sabios” del *Apsu*, “siete planetas”, “siete poderes”; Sanmartín 286, 294, 306). Es ésta la primera cuantificación / categorización del panteón mesopotámico. A partir de aquí se rompe el esquema de la generación dual sucesiva, por lo que se podría especular con una Ogdóada primordial de las cuatro parejas mencionadas, a veces indentificadas con el propio *Anu*. Pero tal Ogdóada no fue operativa en la religión Mesopotámica. La figura de *Anu*, de todas las maneras, representa el inicio del panteón real y resulta ser el catalizador de una serie de procesos que definirán su evolución, tanto de desdoblamiento como de reunificación (Sanmartín 1993: 273s).

Su hijo por antonomasia en la tradición más canónica (originariamente pudo ser una figura primordial como *Anu*), y el que de esa manera continúa el esquema de generación sucesiva, es *Enlil*. Pero con él se instaura un nuevo principio que rige este panteón y era desconocido del egipcio: el de la suplantación (en este caso pacífica, frente al modelo violento “indoeuropeo”), a la que aludíamos antes a propósito de las parejas cosmogónicas. Con este dios se instaura un nuevo esquema teológico: dios supremo, lejano // dios inmediato, operativo, tanto en el ámbito físico como en el histórico (como suponen “las tablillas del destino”). Su puesto será asumido por otras divinidades en el curso de la configuración geopolítica de la zona (*Marduk, Aššur*), según la cual el dios nacional pasa a ser el dios preeminente. Naturalmente, tal dios tiene también su pareja (*Ninlil*) y su propia prole (*Nanna, Mislamta’ea, Ninazu* ...).

El tercer dios “Grande” es *Enki / Ea*, dios del *Apsu* y de la sabiduría, de la tierra (fértil) y la vida, inventor y creador de todas las creaturas, sobre todo del hombre. Es hijo de *Anu* y *Nammu*; su madre es *Damgalmunna* y entre sus hijos se cuentan *Marduk, Adapa, Alluḥi*, “los siete sabios del *Apsu*”, etc. (Sanmartín 1993:283, 286).

El otro hijo “Grande” y al parecer su predilecto es *Iškur / Adad*, el dios de la tempestad / borrasca, mientras la lluvia fecundante es atributo de *Enlil*. Su madre fue *Šala*. Su papel en la eco-mitología de Mesopotamia es secundario y a veces se entrelaza con el de *Enlil* por la proximidad de su ámbito de influencia.

Dejamos de lado otros dioses que también pueden englobarse entre los hijos “Grandes” de *Anu*: *Gibil/Girru, Martu*, y las diosas *Inanna, Nisaba, Gula, Baba*... ; entre ellos, sobre todo, los cósmicos y astrales : *Nergal* (< *Enlil*), *Erra* (< *Enlil*), *Ninurta, Dagan* (< *Inanna*), *Šara, Nabu* (// *Nisaba* // *Tašmētu*), *Nanše*, etc.). Por su parte, estos dioses astrales son ya de segunda generación, como descendencia de *Enlil*: *Nanna/Sin* (// *Ningal*), del que proceden a su vez los gemelos *Šamaš* (// *Aya*) e *Ištar* (// *Dumuzi / Zababa / Ilaba*), así como *Nusku, Numušda*, etc. (Sanmartín 1993:274, 384).

El recién llegado *Marduk* ocupa el puesto de *Enlil* y por sucesiva teocracia será tenido por hijo tanto de *Anu* como de *Anšar* o *Ea*. Será el “Rey de los dioses del Cielo y de la Tierra”, y sus 50 nombres, número sagrado de *Enlil*, desarrollarán su teología (Sanmartín 1993:341-345). Se genera así un sincretismo por atribución de nombres en el que éstos en su multiplicidad son la expresión de la

innombrabilidad divina. Las listas divinas los enumeran y el *Enūma Eliš* los desarrolla (Sanmartín 1993:350s).

Este poema comienza deshaciéndose del estrato cosmogónico antiguo. Arregla cuentas con el Caos primitivo: Apsu es eliminado y suplantado por Enki/Ea, y su hijo Marduk (*// Šarpanītu*) se encarga de Tiamat y sus “once secuaces” (más *Kingu*), para convertirse en el creador universal, sirviéndose para ello de los restos de ese monstruo muerto. Y acaba suplantando a todos los “Grandes dioses” (Enlil, Enki / Ea, *Anu*, Anšar, Šamaš ...). Pero esto es ya otra historia, que volverá a repetirse con Aššur (*// Ištar*).

En el mundo mesopotámico hay, pues, conciencia de panteón, que se elenca, entre otras, en la famosa “lista *Anu*” de su enciclopedia léxica: unas 1700 entradas (Sanmartín 1993:344, 387, 385). Estos serían “todos los dioses”, “los dioses en su totalidad”, “los mil y más dioses”, podríamos decir. Pero el uso religioso, literario y cultural, los agrupará en segmentos cuantificativos más manejables, imprecisos en cuanto a su alcance concreto: los mentados “Grandes” y “Pequeños” (vd. *supra* y Sanmartín 1993:335, 375), “los siete dioses” (¿los principales: *Anu, Enlil ...?*), “los dioses hermanos” (¿hijos de *Anu*?). Pero, sobre todo, hay dos agrupaciones constantes que permiten englobar a los dioses: los *Anunna(ku)* y los *Igigi(u)*. Los primeros (cincuenta según un cómputo; Sanmartín 1993:336) aparecen unas veces relacionados en su conjunto con el mundo infernal, pero otras distinguidos en “celestes” y “terrestres” (300 + 300; Sanmartín 1993:358), mientras los *Igigi*, los “Grandes Príncipes”, son generalmente considerados como celestes / astrales (7/10 según un cómputo; Sanmartín 1993:330, 335ss). En la teología del *Enūma Eliš* todos resultan creados por Marduk.

Esta tendencia agrupadora se manifiesta en otros casos, como en las mentadas “septenas”, el grupo de los *Gal.la*, las diosas “Curanderas” y a su frente *Gula*, los dioses “Atados” y los “Matados”, los “Héroes” (Sanmartín 1993:299, 334). Junto a la agrupación, la otra tendencia es la de su localización, que distribuye los dioses en el espacio teológico tripartito: cielo, aire, tierra / infierno (Sanmartín 280, 330ss., 352ss.; véase igualmente la agrupación de dioses en Asiria según el ritual *Tukultu*; Durand 1995:169).

En definitiva, se observa una tendencia mesopotámica hacia la concentración por supremacía: henoteísmo / monoteísmo más político que dogmático. Se parte de un orden cósmico (*me*) y político (monarquía) unitario que promovió en primer lugar la teocracia (Sanmartín 1993:369s), ante todo de los panteones sumerio y acadio, y luego la agrupación analógica interna, basada en las diversas cualidades de un mismo dios. El culmen del proceso será la instauración del par primordial: *Marduk // Šarpanītu*, que se basa en la generalización previa del par *ilu // ištaru(/ iltu)*, en la uni-pluralidad *ilu // ilānu* y en la invocación genérica *ilu* en la onomástica (Sanmartín 1993:371). Este punto de la evolución (fines del II milenio), concuerda con un proceso similar entre los semitas de Occidente. De hecho, el culto de *Il*, como dios específico, parece provenir de allí, es decir, de la asimilación de otro panteón, y no ser la expresión de un monoteísmo de evolución interna (Sanmartín 1993:375s). Se trata de un proceso sincretizador y organizador llevado a cabo desde los templos en un intento de coordinar una doble perspectiva: la de afirmar lo particular y la de integrarlo a la vez en lo general, sin duda bajo la presión política que obligaba a lo primero (Sanmartín 1993:381).

3. Siria

3.1. Oriental: Mari

En esta confluencia de panteones de Oriente y Occidente es de primera importancia el testimonio de Mari, mientras la naturaleza básicamente administrativa de los textos de Ebla no permite advertir las

posibles cuantificaciones de su panteón; dichos textos no nos transmiten tampoco listas divinas, fuera de “la sección *Anu*” del vocabulario bilingüe, y sólo cabe certificar una cierta coincidencia con los dioses atestiguados por las listas de Fara y Abu Salabiḥ (Mander 1995:111; Pomponio-Xella 1997). El conjunto de los teónimos atestados en sus diferentes fuentes no pasa de unos 270. La documentación de Mari, en cambio, es generosa al respecto. Nos ofrece panteones y permite apreciar una amplia categorización de sus dioses.

En sus enumeraciones se aprecia la doble perspectiva mentada, que trata de insertar lo particular, sus dioses y su jerarquía, en el cuadro tradicional. Desde luego aquí no tenemos planteamiento cosmogónico; su dios principal y soberano es *Dagānu*, un dios de la segunda fase, que asume los atributos de Enlil (hasta su logograma), incluso los de *Anu*: “Padre de los grandes dioses”, “Creador del universo”, “Procreador de los dioses”, “Juez de los dioses” (Durand 1995:147s); el papel, en definitiva, del futuro o latente. El que todavía no ha emergido como dios personal (cf. *supra*). En cambio, a este respecto se aprecia ya en Mari el surgir de una apreciación semi-abstracta, impersonal de lo divino bajo el nombre *ilu*, “dios”, usado en expresiones neutras (“¡Dios no quiera!” y similares), similar a la sugerida para *Anu*, como una síntesis de “(todos) los dioses”. Sobre ella se construirá la idea del El personal en evolución dialéctica con la de Adad / Baal.

Pero si *Dagān* es el cabeza del panteón mariota y dios de la región, según la reconstrucción de Durand, es claro que el “rey de Mari”, su dios políade es *Itūr-Mēr* (// *Tarām-Mēr*). Esta dualidad ya se daba en Mesopotamia, pero en Occidente será determinante, como compromiso entre panteón y culto preferente. La figura de aquél se fracciona en formas diversas, cuya correlación no es siempre clara (por ejemplo, en el caso de *Amurru* y su panteón).

Los textos-panteón que nos han llegado certifican estos parámetros. El más arcaico nos ofrece 39 advocaciones (básicamente mariotas) repartidas en cuatro grupos (4/10/9/16): grupo general dinástico, grupo de Terqa, grupo de Šuprum y grupo mixto de difícil precisión. Tales agrupaciones parecen seguir criterios de diferente origen: local, dinástico, internacional... Lo importante es tener en cuenta la cuantificación global, que importa una reducción frente a las listas de dioses mesopotámicas. Plantea un esquema de una treintena de dioses (la redacción más reciente llega hasta 33), que será normativa en la zona (cf. el caso del número y de la doble redacción también en el panteón de Ugarit). Se aprecia, pues, entre los semitas occidentales ya a partir de inicios del II milenio una manifiesta reducción en la cuantificación oficial de sus deidades. Pero en realidad, la religiosidad social, manifiesta en los rituales y la onomástica, mantenía vigente un número mucho más elevado. En Mari se pueden contar hasta 135 deidades (Durand 1995:147ss). El fenómeno se repite de nuevo en Ugarit. La conciencia de multitud era clara. Exclama Šamšî-Addu: “¡Sólo en Aššur hay tantos dioses como en Mari!” (Durand 1995:212).

Frente a este “panteón” arcaico que pretende agrupar panteones regionales, el “panteón” oficial de la época de Zimri-Lim es aún más reducido, sólo enumera 25 deidades, y su carácter dinástico es muy acentuado (hay incluso otras listas-panteón más escuetas). Representa, así, una variante decisiva frente al modelo anterior. Esta duplicidad de panteón, nacional y dinástico, también la tenemos en Ugarit, aunque el paralelo no sea exacto. Y los dioses de la dinastía, del palacio y la ciudad (el panteón políade), adquieren todavía más relieve (Durand 1995:213ss.) en relación con sus propios cultos. En realidad se trata en ambos panteones de textos circunstanciales que enumeran los dioses que se agrupan en determinadas ceremonias. El cariz de éstas, palaciegas o urbanas, determina la naturaleza del grupo. En el segundo caso la lista va acompañada de las víctimas asignadas a cada dios. No es pues, como acontecerá en Ugarit, una lista autónoma, un auténtico “panteón” dogmático sino funcional.

Por otra parte, como allí, el análisis de los textos cultuales permite recuperar otras listas más amplias de dioses y agruparlas por localidades, tratados, rituales, funciones, etc, organizados siempre dentro de una cierta jerarquía. La onomástica y toponimia aumentan aún más el elenco. Entre estas advocaciones hay, naturalmente, también categorizaciones como las de deidades “benedicidas”, “cornudas”, etc. (Durand 1995:255).

No debe, en cambio, admitirse la existencia en Mari de una deidad *Lim*, que en algún momento se interpretó como “el conjunto de los mil dioses”. El valor del vocablo es simplemente el de “multitud, pueblo, tribu, gente” (Durand 1995:251). Es uno de esos casos en que una cuantificación indefinida ha servido para precisar un número de la serie decimal que escapa a la primitiva posibilidad y necesidad de recuento en la antigua sociedad mesopotámica: de /l'm/ sale *lim*, “mil”, como de /ʿšr/ sale ʿ*ašru*, “diez” y, entre los semitas occidentales, de /'lp/ sale *'alpu*, “mil”.

En Mari, pues, se atestigua una substancial reducción del panteón en relación con Mesopotamia y se aprecia más acentuado que allí el camino hacia la abstracción unitaria de lo “divino” (*'ilum*), que abocará a una nueva diversificación personalizada.

3.2. Occidental

I. Ugarit

De época posterior, finales del II milenio, el archivo de Emar nos ofrece un elenco amplio de textos, sobre todo rituales, así como testimonios de onomástica y toponimia, que nos ponen delante un mundo divino tan diversificado como el de Mari. Se pueden enumerar no menos de 140 nombres divinos, un elenco similar al que se atestiguaba allí (Arnaud 1995:19 habla de “setenta parejas” de dioses). Pero, aparte de secciones de las listas léxicas mesopotámicas, incluida la lista *Anu*, no tenemos un auténtico panteón ni pruebas claras del proceso de cuantificación que allí pudo reinar. El único indicio válido es la agrupación en torno a Dagán, dios supremo de Emar, de una serie de divinidades, comunes y específicas, que constituyen lo que podría llamarse el panteón del culto familiar, determinante entre sus gentes. La naturaleza de los textos no permite más precisiones al respecto.

En contraste con este estado de cosas en Emar, los textos contemporáneos de Ugarit resultan especialmente significativos al respecto. Ya hemos señalado las notables coincidencias que aparecen en este proceso cuantificador de lo divino entre Mari y Ugarit. Aquí el proceso resulta más nítido y preciso.

El número de dioses que aparecen mentados en la “literatura” ugarítica es reducido y aún más el de aquéllos que en la misma son activos. Junto a un grupo de *ocho / nueve* principales (El-Ashera, Baal-Anat(// Ashtarte), Yam, [Mot], Kothar, Shapash, ʿAthtar), que son los protagonistas del ciclo de Baal-Anat, hemos de contar con otra media docena de divinidades intermedias, presentes en las epopeyas y mitos menores; y finalmente, con un número más amplio de individualidades divinas y grupos indiferenciados, en torno a las dos docenas, simplemente mencionados o de actuación muy limitada, en la periferia siempre de la configuración mitológica normativa, como comparsas o tipos auxiliares.

No existe en la *mitología siro-ugarítica* un claro principio teogónico a partir de un “elemento” primordial del tipo egipcio y mesopotámico (o griego, para el caso), según el cual las divinidades se articulan entre sí en virtud del principio o *modelo generacional*. Modelo que suele comportar un tramo de sustituciones o eliminaciones hasta llegar a la divinidad dominante que se impone a las precedentes y las

eclipsa (Amón-Ra, Marduk, Teshub, Zeus). Estos modelos mentados operan todos, aunque con variantes, según el citado principio generacional-suplantador.

En Ugarit lo divino aparece estabilizado en una pareja primordial, de la que dimanar en *primera* generación todas las restantes divinidades, denominadas así “los hijos de El” (*bn il[m]*) o los “setenta hijos de Ashera” (*šb^cm bn atrt*). Ningún otro dios “genera” dioses, y la pareja suprema El-Ashera continúa como tal en toda la literatura épico-mitológica. Incluso la posterior especulación, como veremos, desarrolla y afirma aún más este carácter parental de la divinidad primordial (*ilib*). El modelo es, pues, puramente creador-generacional. No obstante, se advierte un eco cosmogónico en el hecho de que el dios El habita en medio del doble Océano o Caos primordial (eg. *Nun* / ac. *Apsu*).

Junto a este principio unificador de lo divino en su origen, posible arranque del posterior mono-teísmo reductor, opera, como articulador del ámbito funcional de la divinidad, un principio cosmológico que también aparece en los modelos teogónicos arriba mencionados. Tal es, a nivel horizontal, el principio de suplantación / afirmación entre “hermanos”. Consecuentemente se afirma como peculiar de la mitología ugarítica un módulo que estaba de alguna manera implícito en el anterior generacional: el módulo *dual* del dios *supremo* / dios *inmediato*, del *padre* de los dioses / *rey* de los dioses, que aparecía ya en Mesopotamia (*Anu* / *Enlil*). Pero sin carácter suplantador, como puede apreciarse en la práctica cultural y en las listas de dioses: el dios El continúa presente y activo.

Como consecuencia de esta organización la relación entre las divinidades es de conflicto y pugna por conseguir la afirmación como “rey de los dioses y de los hombres / la tierra”, es decir, como lugarteniente del “dios supremo” y garante del orden cósmico y de la vida, natural y social, esencialmente dependiente del ciclo estacional. En el desarrollo de tal conflicto se configuran netamente dos grupos correlativos dentro del panteón: el de los “colaboradores” y el de los “opositosores” del respectivo contrincante. Pero dado que, en realidad, el conflicto se estructura como la lucha de uno, Baal, contra todos los demás, el panteón queda configurado en dos bandos: *dr il*, “la familia de El”, y *phr b^cl*, “la asamblea de Baal” (KTU 1.39:7).

Pero frente al esquematismo del *dogma* básico, presupuesto también de alguna manera en la épica, la *religiosidad* práctica, el *culto* oficial, aunque como tal también estereotípico, ofrece un cuadro de divinidades mucho más amplio, del que no cabe trazar un esquema estructural. Hay, con todo, en el culto ugarítico una serie de rituales que se desarrollan “en el palacio” (*bt mlk*) y más en concreto en su capilla palatina (*hmn*), oficiados por el rey y su familia con un específico sentido dinástico de culto a los dioses de palacio. Considerados en su conjunto, los citados textos ofrecen una unidad de concepción cültica en base a un panteón dinástico compuesto de 14 divinidades (+ 14 manes), conservado aparentemente de manera normativa en KTU 1.102.

Pero son sobre todo las “listas canónicas” de dioses las que aportan datos más significativos al respecto. Tal lista sirvió de *pauta litúrgica* para el ritual del gran “Sacrificio de *Šapānu*” (KTU 1.148). La religión de Ugarit sistematizó, pues, su propio panteón y, aun poseyendo las listas *Anu* del babilónico, supo difundirlo en versión internacional, sin que le arrojara la competencia religioso-lingüística de la cultura mesopotámica. Se trata de un *panteón* de 33 advocaciones divinas, excluido el título añadido, que se organiza estructuralmente de una manera muy orgánica.

Atendiendo al *conjunto* de los dioses mentados en la literatura ugarítica, su lista comprende unos 240 nombres y advocaciones, aunque en realidad la de las individualidades divinas es muy inferior. El número aproximado de deidades / invocaciones que componen el panteón de los textos consonánticos aquí considerados, prescindiendo de las atestadas sólo en la onomástica, es, en total, de cien a ciento diez, sin

que sea posible precisar la estructuración de sus mutuas correlaciones. Es decir, nos hallamos dentro de los parámetros cuantitativos presentes en Mari y Emar.

Frente a la limitada organización que ofrece el mito y la dispersión funcional de la praxis cultural, el canon-panteón significa un esfuerzo de sistematización que no sabemos exactamente por qué se quedó corto, reduciendo el número y dejando fuera muchos dioses. Los “setenta hijos de Ashera” resulta que oficialmente son sólo treinta y tres, aunque en la práctica vienen a ser más de cien. Fuera de la reducción funcional que supone el mito, no hay en Ugarit indicio claro de una tendencia unificadora de lo divino de aspecto monoteísta. La misma noción de los “setenta” se puede considerar como sinónima de “multitud”. Entre ellos hay también “Grandes” y “Pequeños” (KTU 1.6 V 2-4), como en Mari, sin que sepamos por donde trazar la línea divisoria de tales grupos.

Por otra parte, ecos de la Ogdóada egipcia parecen escucharse en los textos de Ugarit. Por ejemplo, KTU 1.23:19 enuncia: “Los asientos / habitáculos de los dioses son / se preparan ocho (más ocho)...”, que curiosamente coincide en la denominación *mṭbt* con KTU 1.41:51: “en el terrado habrá / se dispondrán cuatro y cuatro habitáculos de ramas (a cada lado)”. Mientras una verosímil versión de KTU 1.104:21s. nos asegura: “¡Los tronos / habitáculos (*m<t>bt*) de los dioses son ocho! ¡Ocho, sí (// más), ocho en su totalidad! ¡Ocho las hor[nacinas ...]”. Incluso algunas agrupaciones de dioses en tal número, dentro de los rituales, podrían no ser fortuitas y responder a una voluntad de sintetizar el entero panteón (Del Olmo RC 79, n. 76). Ciertos atributos divinos se agrupan también en ogdóadas, pero en este caso como resultado de un paralelismo numérico de efecto retórico “siete / ocho”: *ṫmnt iṣr r^ct*, “ocho haces de truenos” (KTU 1.101:4); *ṫmn ḥnzrk*, “tus ocho *ḥ*.” (KTU 1.5 V 8; vd. 4.141 III 4); *ṫmnt nbluh*, “sus ocho *n*.” (KTU 1.54:3); así mismo la morada divina posee *ṫmnt ap sgrt*, “ocho antesalas” (KTU 1.3 V 26)]; junto con los mentados tronos divinos.

Lástima que lo fragmentario de los textos no nos permita precisar más su sentido ni aclarar a qué grupo, verosímelmente de entre los grandes dioses (¿los ocho grandes del mito?; cf. *supra*), tal cuantificación se refiere, para no hablar del sentido de la misma.

II. Otras ciudades sirias del II milenio (Alalakh, Biblos, Qatna)

No podemos seguir el proceso de cuantificación del panteón en el caso de los textos de Alalakh, Qatna, El-Amarna. Su aparente reductividad, que nos permite hablar de “tríadas” en algunas ciudades de la época (G. del Olmo Lete 1995a:79ss), es más bien fruto de la naturaleza y estilo propio de los textos, normalmente cartas. La onomástica de esos mismos textos ofrece, en cambio, una perspectiva más diversificada y múltiple.

A primera vista diríamos que el sistema de dioses que aparece en Alalakh es más “fenicio” que el de Ugarit, quizá más “cananeo” y menos “amorreo”. Presenta una “tríada” suprema: Hadad / Baal, Hebat / Ashera e Ishtar / Ashtarte; pero aparecen también otras divinidades como: UTU/*Šamaš*, SIN / *Yarḥu*.

Por su parte, las cartas de El-Amarna provenientes de Biblos mencionan las tres divinidades tutelares de esta ciudad: *Ba‘alat de Biblos* (NIN *ša URU gu-ub-la*), *Ninurta* (*Gašaru*) y *Tammuz* (DA.MU / *Dumuzi*), la misma tríada, por cierto, que perdurará en el primer milenio al frente de esta ciudad fenicia.

Finalmente, los textos de Qatna ilustran sobre el culto poliáde de esta ciudad. La divinidad titular del santuario principal descubierto es *Ninegal*, título genérico que corresponde a la *bēlet ekallim*, “Señora del templo / palacio”, que en Ugarit es ciertamente una advocación divina del palacio (*b^clt bhtm*). En Qatna se la denomina *bēlet Qatna*, “Señora de Qatna”, diosa tutelar de la ciudad, advocación que recuerda la de la

diosa patrona de Biblos que acabamos de mencionar (*bēltu ša Gubla // b^{cl} gbl*). Algunos de estos textos mencionan al dios patrón de la dinastía, el “dios de los padres del rey”, que sabemos era *Shamash*. Aparece así en Qatna una organización religioso-cultural próxima a la que ofrecen las ciudades fenicias del primer milenio a.C. y que tiene paralelo a su vez en el aspecto regio del culto ugarítico.

III. Las Ciudades Fenicias

En todo caso, frente al exuberante panteón que ofrecen los textos ugaríticos llama la atención la parsimonia del fenicio-púnico. Los “setenta hijos de Ashera”, que en la práctica cultural, como decíamos, eran unos ciento diez y en la sistematización canónica ugarítica no pasaban de treinta y tres, agrupados en categorías generales, se reducen en el culto fenicio-púnico a poco más de una docena, según cabe deducir de los textos llegados hasta nosotros (véase el elenco completo en Ferjaoui 1993:337ss; Lipiński 1995). Y esto aun asumiendo las sospechosas cosmogonías euhemeristas que nos transmitió la *interpretatio graeca*. Estas suponen la conversión del panteón fenicio heredado del II milenio sirio a un esquema cosmogónico que es desconocido por aquél. Al menos según sabemos por la documentación ugarítica (Cors 1996:141ss.; Ribichini 1986: 41-52).

En concreto podemos apreciar cómo las ciudades del litoral fenicio, incluida su expansión colonial, manifiestan en el I milenio una tendencia religioso-cultural reductora que aboca a la consolidación de la pareja, de la divinidad poliade y su paredra (“der zweiter Gott”), frente a la multitud organizada de los dioses de Ugarit (Lemaire 1994:134). En algunos casos es la divinidad femenina la que se presenta como determinante culturalmente (según Xella este sería el elemento predominante en las ciudades fenicias), quedando su paredra masculina en un segundo lugar (pero cf. el caso de Tiro), sin excluir en la praxis religiosa (onomástica) el recurso a otras divinidades, sobre todo de tipo “sanador”.

Tal situación se aprecia, a tenor de las inscripciones, en Biblos, donde la “Señora de Biblos” (*b^{cl} gbl*) es la referencia principal, a la que a veces acompaña Baal-Shamem como su paredra. Con toda probabilidad se trata de una deidad del tipo Ashtarte, mejor que del de Ashera. No sabemos cómo alcanzó esa preeminencia en el contexto de la “asamblea o panteón de los (dioses) santos de Biblos”, agrupación genérica vigente todavía allí, pero que sin duda había perdido ya la estructura interna del “panteón” de Ugarit (Xella 1986:35; Lemaire 1994:128, 131, 134; Niehr 1994:307ss.).

Igualmente, en Sidón la divinidad titular resulta ser Ashtarte y su paredra Eshmún (Xella 1986:35s.; Lemaire 1994:129). Sin embargo, en Tiro es *Melqart* el dios poliade por excelencia y su paredra Ashtarte (Xella 1986:36ss.; Lemaire 1994:129-131; Niehr 1994:309). Mejor que ningún otro dios poliade, *Melqart* refleja la concepción que triunfa en esta nueva configuración. La antigua ideología regia, que tiene su vigencia en la religión ugarítica con la sublimación de los reyes en cuanto *rpum* y *mlkm* al ámbito divino, pero en posición secundaria y meramente asimilada, se transforma aquí radicalmente. Es ahora el rey divino (no ya divinizado) el que asume la primera posición y cataliza toda la relación religiosa de sus súbditos. El mito es ahora esencialmente un mito urbano y su protagonista es el rey-dios, en el que los elementos divino-humanos quedan fundidos.

Un esquema similar parece imponerse en Cartago en su primera fase colonial: *Melqart / Ashtarte* (Bonnet 1986:19s.), mientras que con la consolidada autonomía política y la afirmación de un régimen decididamente no monárquico la diada queda culticamente configurada como *Baal Ḥamon-Tanit* (Xella 1990:209ss.), bajo la cual perduran democratizados muchos elementos de la ideología regia mentada (G. del Olmo Lete 1993:36ss.; Xella 1990:209ss.; 1991:229ss.). Por lo demás, semejante diada, que no tríada,

continuará presente en época helenístico-romana en el ámbito de tradición fenicio-púnica (Servais 1986:347-360; Lemaire 1994:134).

Pero no debe perderse de vista que esta reducción se basa en la preeminencia y funcionalidad cultural de una pareja de dioses dentro de un contexto politeísta, que no anula la existencia de otras muchas deidades. Incluso, alguna de ellas, como Baal-Shamem, pueden en determinados contextos adquirir una prestancia especial (¿mas hasta qué punto se trata de deidades y no de advocaciones diferentes?). Pero la estructuración y jerarquización que suponía el panteón sirio-cananeo previo eran para entonces mera erudición arcaizante y recuerdo de una tradición religiosa ya superada.

IV. Los Reinos Hebreos

En este mismo ámbito debemos incluir, según el irrefutable testimonio polémico de la tradición bíblica, la vigencia en el pueblo hebreo de la pareja *Yahweh-Ashera*. Un texto como Dt 32:8s. suponía ya de antiguo una subordinación de Yahweh a *‘Elyôn* dentro de un esquema abiertamente politeísta / henoteísta (Lang 1994:560).

La variante es significativa, pues en el mundo fenicio-púnico pierde vigencia la pareja primordial del panteón sirio medio El-Ashera en favor de la pareja de los dioses inmediatos, Baal / Ashtarte (Anat). Según KTU 1.14 IV 34-39 Ashera era todavía, a finales del II milenio (?), la diosa de Tiro y Sidón. De hecho los dioses poliades de las ciudades fenicias son de tipo baálico, del dios que muere y resucita. En Israel, en cambio, se mantiene la pareja primordial ílica. Con toda claridad en el Israel del Norte, donde en el siglo noveno, en el momento de la reforma de Jehú (2Rey. 10:21), Baal tiene un culto diferenciado del dios nacional, mientras en el Sur la reforma de Josías está suponiendo más bien una especie de sinoiquismo: todos los baales están cobijados en el templo de Yahweh.

Pero evidentemente, la que según 2Rey. 23:4ss. ocupa allí un lugar de privilegio, la que está allí como en su casa, es Ashera: el templo de Yahweh resulta haber sido en realidad también el “Templo de Ashera”. Ella es la única deidad expresamente “sacada” de allí y minuciosamente aniquilada, según un procedimiento que recuerda la mítica y quizás ritual destrucción del dios Mot por la diosa Anat (KTU 1.6 II 30-35; IV 11-19). Adviértase la vocalización masorética que supone la determinación por el artículo (como cuando se cita a otras deidades: *labba‘al*, *laššemeš*) de un nombre propio divino. Las inscripciones de Kuntillet ‘Ajrud (Dietrich-Loretz 1992:77ss; Day 1994:184ss; Hadley 1994:235ss.; Keel-Uehlinger 1994: 269ss., 301; Xella 1995) han certificado, según la opinión más común, este emparejamiento, que hace de Ashera la paredra de Yahweh en el culto provincial (allí la determinación se realiza por sufijo pronominal: “su Ashera”). Siendo por su propio nombre *Yahweh-‘ēl* el “Auténtico El”, se perpetúa así la estructura del panteón ugarítico en el que El-Ashera constituyen la pareja primordial. Baal, en cambio, parece mantener en Judá su propia autonomía cultural (como acontecía en Samaría), y por ende mitoteológico, sin fundirse con Yahweh (aunque Éste sea originariamente de tipo baálico, un “Berggott”, y conserve o asimile muchas de sus características) y posiblemente emparejado con Ashtarte, que conservaba su culto desde los tiempos de Salomón, según el relato bíblico.

Del resto del panteón cananeo 2Rey. 23:4ss. menciona sólo las dos máximas divinidades astrales, Sol (*šmš*) y Luna (*yrh*). Los demás dioses quedan posiblemente englobados en la denominación “corte celestial” (*šēbā’ haššāmayim*), correlativa de “los setenta hijos de Ashera” de la mitología ugarítica, de acuerdo con la identificación astral (y militar) que para ellos supone también ésta (KTU 1.19 IV 23-25, 29-

31: *ilm / šmym / kbkbm*; Niehr 1994:307ss., 317; Day 1994:188ss.). A su vez, los dioses propios de Moab y Ammón, Kemosh y Milkom, allí mencionados, eran también conocidos en Ugarit.

La pareja resulta así, de hecho, la unidad mejor documentada de las religiones cananeo-palestinas del I milenio: el dios nacional / políade y su paredra, lo que supone la cuantificación cultural menor del panteón politeísta; la vuelta, en el fondo, al principio originario en su versión dinámica masculino-femenina, como principio en sí, prescindiendo de su proliferación en sucesivas generaciones. Aparece en aquel momento como una especie de *primum divinum* originario, con sus propios avatares internos (muerte y resurrección de Baal) que arrastran consigo el destino y sentido de la vida humana. El interés religioso parece ahora más centrado en ésta que en el origen del Cosmos.

(Dejamos de lado, por documentación insuficiente, delinear la situación en los reinos arameos y transjordanos del siglo I a. C. [Lemaire 1994:136ss., 141ss.]).

V. La Provincia Persa de Yehud

Frente a este estado de cosas, la afirmación del “Yahweh solo” se presenta como una revolución de hondo sentido político, de afirmación de uno contra todos, inteligible a partir de la situación político-social de fines del siglo séptimo en Palestina (Josías contra Asiria y Egipto). Pero su triunfo se debe entender, sobre todo, en el marco de la gran revolución teológica llevada a cabo en el Exilio babilónico por el núcleo fuerte e insobornable de los fieles del dios nacional. La fe en éste impone en aquella situación de derrota / castigo la negación de cualquier otra divinidad que le pueda hacer la competencia. Por eso situamos su afirmación en el momento de la restauración que supuso el fin del Exilio y la vuelta a Judea, bajo la estructura ahora de la provincia de Yehud dentro de la V satrapía persa (Vorländer 1981:84ss.).

Pero si el Exilio babilónico supuso la pérdida de la independencia política, supuso con mucha mayor significación el resurgir y triunfo de una nueva conciencia religiosa de los hebreos, que se dotan de nuevos parámetros de organización: nace el judaísmo, los hebreos se convierten en judíos. La derrota política da la razón a los grupos proféticos, yahwistas estrictos, socialmente marginados en el orden previo, los partidarios del “Yahweh solo” (Smith 1984), frente al sincretismo oficial y popular. Las circunstancias políticas ayudaron, sin duda, a la configuración de esta conciencia religiosa (G. del Olmo Lete 1995b:226ss.), sin que debamos tampoco olvidar la coincidencia del yahwismo con el nuevo monoteísmo persa, como el de Moisés coincidió con el de El-Amarna (Yamauchi 1990:395ss.). La reacción asumió las características de un fundamentalismo radical y excluyente, la llamada “reforma de Esdras”, tal y como reclamaba su naturaleza dogmática.

Las cuantificaciones politeístas no anulan a los demás dioses que no entran en el cómputo, sino que los relegan a la periferia de la atención cultural y personal. Sólo el yahwismo se presenta como un centro sin periferia. Pero su triunfo no fue fácil y ecos de culto yahwístico sincretístico se oyen todavía en siglos posteriores por todo el área donde se sitúan los exilados (Smith 1984:105ss.).

Incluso la Biblia Hebrea ofrece elementos que hacen pensar en la pervivencia de un irrenunciable “dualismo” como forma de configuración de lo divino, según el mentado esquema de Dios supremo / Dios inmediato. Véanse a este respecto la figura del “Anciano de años” y la del “Hijo del Hombre” de Dn. 7; Dios y su “hija”, la Sabiduría, creada-engendrada de Pr. 8:22-24; Eccl. 24:8; el “Dios Padre” y el “Hijo de Dios” del Nuevo Testamento (Lang 1994:560ss.; Klopfenstein 1994:531-542; Schroer 1994:543ss.).

4. Conclusión

La segmentación de la transcendencia que denominamos politeísmo tiene origen vario. Arranca en primer lugar del modelo antropomórfico que le sirve de base (la familia humana), pero deriva también de la misma complejidad con se presenta a la aprehensión humana un principio único universal del que derivar múltiples manifestaciones, todos los parámetros o fuerzas que constituyen la naturaleza, “su creación”. Se da en la historia de las religiones un proceso dialéctico permanente entre “el uno y los muchos” como expresión de la percepción de lo divino, del todo / uno y su difracción, dada la imposibilidad de abarcar y representar toda su plenitud. Opera constantemente para no perder expresividad ni caer en la dispersión. Como resultado de compromiso se crean cuantificaciones ejemplares de tal proceso: enéadas, ogdóadas, tríadas, y finalmente parejas (no parece poder entenderse el *primum / unum* dinámicamente sino desde la dualidad sexual).

Aparte de la “Enéada” y la “Ogdóada”, agrupaciones de “siete” y “tres” dioses las hay en abundancia, pero ya no se refieren a la totalidad de lo divino, sino a grupos especializados, por ejemplo: las Cabirias, los Siete Demonios (Mesopotamia), las *Kathirat* (Ugarit); incluso la díada es el subgrupo más general, pero sólo como eslabón o expresión de preeminencia dentro del contexto de lo múltiple divino.

En tal sentido el politeísmo se presenta como una formalización cultural y evolutiva de una primera percepción o figuración más simple de la transcendencia, de Dios, aunque no necesariamente una (monoteísta) en su origen. El hombre va así construyendo su percepción de la divino-numínica por la vía simple de la adición. El monoteísmo sería de este modo un giro de vuelta, después de comprobar que el camino andado llevaba a la desmembración antes que a la explicitación del *primum-unum*, de vuelta a una percepción primera más simple. Así, en momentos de especial intensidad histórico-cultural aflora el principio absoluto uno (*Ilum, Atun*), pero que no logra afirmarse socialmente.

En esa configuración dialéctica histórica del uno y lo múltiple divino el Dios del yahwismo es la excepción exclusivista y radical que acaba imponiéndose. Tal triunfo puede verse como la conclusión del proceso dialéctico mentado, lograda por la radicalización de lo propio y negación de lo ajeno (lo propio, lo único), según el modelo exílico apuntado más arriba, o bien como el triunfo histórico de un protoyahwismo, político y profético, latente (De Pury 1994:413ss.; Lang 1981:82ss.).

En todo caso, tal superación del politeísmo, supuso, en el monoteísmo cultural estricto (tipo *Yahweh* o *'Allāh*), un aparente empobrecimiento y aislamiento de la imagen de Dios, junto con la pérdida de la representación femenina de la divinidad: el Dios uno resultó el Dios solo, por más que se rodease de su “Corte celestial”. Aquí es donde interviene la genial revelación cristiana que devuelve a la transcendencia su propia riqueza y satisfacción interna: Dios no es uno a secas, es una familia. Y eso a través de un inagotable proceso procreativo: Padre e Hijo (formulación que legitima el modelo antropomórfico citado), y la relación de amor que los une: Espíritu Santo. En tal sentido, podríamos entender que la Trinidad resulta ser la sublimación y purificación del politeísmo disgregador, así como la superación del monoteísmo reductor.

5. Bibliografía

- P. Amiet, "Introduction à l'étude archéologique du Panthéon systématique et des Panthéons locaux dans l'Ancien Orient", en *Études sur le Panthéon systématique et les Panthéons locaux. Compte rendu de la XXI^{ème} rencontre assyriologique internationale...* (EPSPL), Rome 1971, pp. 15-32.
- D. Arnaud, "La religión de los sirios del Éufrates medio, siglos XIV-XII a.C.", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. II/2 Semitas occidentales* (Estudios Orientales 9: MROA II/2), Sabadell (Barcelona) 1995, pp. 5-43.
- C. Bonnet, "Le culte de Melqart à Carthage: Un cas de conservatisme religieux", en C. Bonnet et al., eds., *Religio Phoenicia. Acta Colloquii Namurensis...* (StPh IV), Namur 1986, pp. 209-222.
- C. Bonnet, *Astarte. Dossier documentaire et perspectives historiques* (StFen 37), Roma 1996.
- J. Cors Meia, "Filón de Biblos. La *Historia fenicia*", en *K 14*, 1996. Apéndices, pp. 141-160.
- J. Day, "Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan", en W. Dietrich et al., *Ein Gott allein? JWHH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte* (OBO 139), Freiburg Schweiz/Göttingen 1994, pp. 181-196.
- G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSupp 14), Sabadell (Barcelona) 1996.
- G. del Olmo Lete, "Mitología y religión de Siria en el II milenio a. C. (1500-1200)", en *MROA II/2* 1995, pp. 45-222.
- G. del Olmo Lete, "La religión cananea de los antiguos hebreos", en *MROA II/2* 1995, pp. 223-350.
- G. del Olmo Lete, "Los numerales en semítico. Ensayo de estudio etimológico", *Anuari de Filologia* 21/E/8, 1998-1999, 16-37.
- A. du Pury, "Erwägungen zu einem vorexilischen Stämmejahwismus ...", en *OBO 139* 1994, pp. 413-439.
- J.-M. Durand, "La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. II/1 Semitas Occidentales* (Estudios Orientales 8: MROA II/1), Sabadell (Barcelona) 1995, pp. 125-533.
- Ah. Ferjaoui, *Recherches sur les relations entre l'Orient phénicien et Carthage* (OBO 124), Fribourg Suisse/Göttingen 1993.
- J.M. Hadley, "Yahweh and 'his Asherah': Archaeological and Textual Evidence for the Cult of the Goddess", en *OBO 139* 1994, pp. 235-268.
- E. Hornung, *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1983 (ver. esp. *El uno y los múltiples*, Madrid 1999).
- E. Hornung, *Einführung in die Ägyptologie. Stand. Methode. Aufgaben*, Darmstadt 1984.
- Oth. Keel, Chr. Uehlinger, "Jahwe und die Sonnengottheit von Jerusalem", en *OBO 139* 1994, pp. 269-306.
- M.A. Klopfenstein, "Auferstehung der Göttin in der spätsraelitischen Weisheit von Prov. 1-9?", en *OBO 139* 1994, pp. 531-542.
- G. Komoróczy, "Das Pantheon im Kult, in den Götterlisten und in der Mythologie", en *EPSPL* 1976, pp. 80-86.
- B. Lang, "Der monarchische Monotheismus und die Konstellation zweier Götter in Frühjudentum: Ein neuer Versuch über Menschensohn, Sophia und Christologie", en *OBO 139* 1994, pp. 559-564.

- A. Lemaire, “Déesses et dieux de Syrie-Palestine d’après les inscriptions (c. 1000-500 av. N.E.)”, en OBO 139 1994, pp. 127-158.
- E. Lipiński, *Dieux et déesses de l’univers phénicien et punique* (OLP 64), Leuven 1995.
- J. López, “Mitología y Religión egipcias”, en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. I Egipto - Mesopotamia* (Estudios Orientales 7: MROA I), Sabadell (Barcelona) 1993, pp. 11-204.
- P. Mander, “Los dioses y el culto de Ebla”, en MROA II/1 1995, pp. 5-123.
- H. Niehr, “Jhwh in der Rolle des Baalšamem”, en OBO 139 1994, pp. 307-326.
- Fr. Pomponio, P. Xella, *Les dieux d’Ebla. Études analytiques des divinités éblaites à l’époque des archives royales du IIIe millénaire* (AOAT 245), Münster 1997.
- S. Ribichini, “Questions de mythologie phénicienne d’après Philon de Byblos”, en *StPh IV* 1986, pp. 41-52.
- J. Sanmartín, “Mitología y Religión Mesopotámicas”, en MROA I 1993, pp. 207-534.
- S. Schroer, “Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit”, en OBO 139 1994, pp. 543-558.
- B. Servais-Soyez 1986, “La “triade” phénicienne aux époques hellénistique et romaine”, en *StPh IV* 1986, pp. 347-360.
- M. Smith, *Gli uomini del ritorno. Il Dio unico e la formazione dell’Antico Testamento*, Verona 1984 (org. ing. *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, New York 1971).
- J. Teixidor, “La religión siro-fenicia en el primer milenio a.C.”, en MROA II/2 1995, pp. 351-409.
- H. Vorländer, “Der Monotheismus Israels, als Antwort auf die Krise des Exils”, en OBO 139 1994, pp. 84-113.
- P. Xella, “Le polythéisme phénicien”, en *StPh IV* 1986, pp. 29-39.
- P. Xella, “Il Pantheon di Carthagine”, *RSF* 18:209-217, 1990.
- P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l’identité et l’histoire d’un dieu phénico-punique* (StFen 32), Roma 1991.
- Ed.M. Yamauchi, *Persia and the Bible*, Grand Rapids MI 1990.

De Baal a Yahweh: el “toro” como representación de la divinidad [2002]

En todo el ámbito siro-mesopotámico el toro aparece desde antiguo como emblema y símbolo del dios de la tempestad. Éste, en la glíptica, es representado encima de un toro o montado en su carro, tirado por dos (motivo este de tradición hurrita-hitita), junto con otros emblemas peculiares suyos, como el rayo (Vanel, 1965:31 y s.; Seidl, 1971:487; Braun-Holzinger, 1996:274; Schwemer, 2001:69, 124 y s.). Tal representación hace referencia a la virilidad, como atributo primordial de esta divinidad, en paralelo con la figura de la diosa-madre, el otro polo de la fecundidad.

Es probable que tal representación, como en general la figura misma del dios de la tempestad, sea propia de los semitas occidentales, entre los que este dios adquiere la característica de dios principal, que no posee en Mesopotamia (ni en Egipto), donde la vida, es decir, el agua, no viene primordialmente del cielo, sino de sus ríos, el Tigris y el Éufrates, y de su sistema de canales, y por consiguiente, tiene otros patronos divinos. Es la estepa siria, donde el agua viene del cielo, el espacio en el que el dios de la tempestad tiene su reino y patrocinio.

En este ámbito se lleva a cabo, incluso, la evolución de su denominación: el nombre propio (H)adad (posiblemente en su origen un apelativo descriptivo: el “Tonante”, en referencia al trueno de la tempestad) pasa a transformarse en Baal, el “Señor” por excelencia de los dioses y de los hombres, el “esposo” de la tierra que fecunda con su lluvia.

En la mitología siro-cananea del II milenio a.C. Baal no aparece, con todo, como el dios supremo. Tal categoría corresponde al dios El, el padre de los dioses y de los hombres, y como tal el origen primordial de toda vida. Es él, en consecuencia, quien recibe tal apelativo en el mito y en la épica: “el Toro El, el Entrañable”, “el Toro El, su padre”, a quien pertenece la realeza divina (G. del Olmo Lete, 1998:51, 79, 180, etc.). Y será este dios supremo el que otorgue la fertilidad a los héroes cuya casa se ve afectada por la esterilidad y la falta de prole (G. del Olmo Lete, 1998:26). Pero ni la iconografía ni el desarrollo literario nos lo configuran como toro. En cambio, Baal, al que esa mitología (ugarítica) no denomina nunca «el Toro», viene ampliamente descrito como tal. Así, en el ciclo mitológico normativo, antes de ser Baal engullido por Mot, el dios de la muerte y el infierno, recibe del dios supremo la orden, que lleva a cabo, de copular setenta / ochenta veces con una novilla y engendrar un hijo / novillo (G. del Olmo Lete, 1998:107 y s.). Éste, en su ausencia, será su sustituto y la garantía de la vida en el mundo en caso de que Baal no pueda volver de la “tierra del no-retorno”. El mito no especifica la naturaleza de la “novilla”, pero otros mitos menores nos la vuelven a presentar. Más en concreto, su pareja, la diosa-virgen Anat, que en el ciclo normativo es denominada su “hermana” y no mantiene ninguna relación

marital con él, es presentada en un mito menor en pleno juego erótico con Baal. Éste aparece de nuevo copulando con una novilla, denominación tras la que se oculta la diosa, quien finalmente le anuncia el nacimiento de su hijo: “¡La buena nueva de El recibe, Baal, ... pues un morlaco a Baal ha nacido, un toro salvaje al Auriga de las nubes!” (G. del Olmo Lete, 1998:133 y s.). Finalmente, otro mitema la caracteriza ya sin ambages como la “novilla de Baal” (G. del Olmo Lete, 1998:145). No cabe duda, pues, de la caracterización de Baal como “toro” en la mitología siro-cananea del II milenio a.C. en cuanto dios dispensador de la fertilidad, de la vida en general. Sin embargo, la iconografía que nos ha llegado no es muy significativa al respecto y sigue más bien la caracterización canónica, que supone el mito normativo, de dios vencedor de su gran enemigo, el dios del mar, Yam.

El distinto tratamiento que recibe el dios en el ciclo normativo y en el ciclo menor, nos ilustra sobre la popularidad que su caracterización como toro obtuvo en la religiosidad cotidiana, más allá del gran relato / recitado mito-teológico, y que se prolongará en el mundo fenicio-cananeo.

Será precisamente esta caracterización ya plenamente asegurada de dios dispensador de la fertilidad, suplantando en tal función a su padre, El, que pasa a un segundo plano como “padre eterno”, la que herede y contra la que luche la religión de Yahweh. Éste se presenta como dios único de su pueblo, que no se deja ver ni representar, casi ni nombrar. Asume y asimila sin dificultad las funciones y los atributos del dios supremo El (posiblemente hasta su misma esposa, Ashera), pero choca con Baal como con un contrincante antagonista con función de patrono de la vida como su ámbito propio, reconocido por otros pueblos, con un ritual específico bien orquestado, una antigua tradición y una iconografía propias, en las que resalta la representación del toro como su emblema particular. El contraste Yahweh-Baal se configura así como el combate de un dios sin rostro con un dios, en cierto sentido, tauromórfico. El toro será, así, la imagen visible de la religión cananea frente al yahvismo.

No es de extrañar, pues, que la Biblia prefigure y recapitule en la adoración del “becerro (*‘egel*) de oro” (el pecado original del pueblo recién creado por la Alianza sinaítica [Éx. 32:1-6]) toda su prevaricación histórica y su resistencia a servir sólo a Yahweh. En aquella imagen el pueblo ve representado a su Dios, “el que te sacó de Egipto”, y la autoridad sacerdotal proclama ante él fiesta en honor de Yahweh. Se consume, pues, la caracterización de Éste como “toro”, es decir, como Baal. Esta prevaricación baálica primera se consume al final de la marcha por el desierto con la adoración de Baal de Peor (Nm. 25:1-3). Resultan así dos episodios que se ilustran mutuamente como signo (toro) y significado (dios Baal). La tradición poética mantendrá este imaginario al describir la potencia salvadora de Yahweh como “la de los cuernos de un búfalo” (Nm. 23:22; 24:8) y designándolo de manera sinónima como “el vigoroso (toro: *‘abbîr*) de Jacob / Israel” (Gn. 49:24; Is. 1:24; 49:26; 60:16; Sal. 132:2, 5). Pero nunca se le designará directamente como tal (*šôr*), al contrario de la literatura siro-cananea, que así denomina a su dios supremo, El (*tr*).

De hecho, según la predicación profética y la visión de los redactores de la Biblia, el pueblo de Israel y de Judá, durante el período monárquico, sirvió más a los “baales”, es decir, a las diferentes manifestaciones de Baal, que a Yahweh. En concreto, el gran reproche que la Biblia hace a los reyes pervertidos, sobre todo del reino del Norte, es haber seguido los pasos y cometido el pecado de Jeroboán, su fundador. Y este pecado es descrito con total exactitud. Consistió en haber establecido dos santuarios oficiales del dios nacional Yahweh, para sus súbditos, en Betel y Dan, y haber colocado en ellos dos “becerros de oro” como su representación (1Rey. 12:28-30; Os. 8:5; 13:2; Am. 4:4-6), proclamando también: “éste es el dios que te sacó de Egipto”, en perfecta sintonía con el becerro del Sinaí (Knoppers, 1995:92-104). Es posible que éste fuese quizá el modelo histórico de aquél o, al contrario, la utilización por parte de

Jeroboán de un antiguo emblema de la marcha por el desierto que contraponer al Arca de Jerusalén (Eissfeldt, 1963:291-305).

Yahweh se presentaba así como el Baal de Israel, designación que un profeta del Norte como Oseas no tendrá inconveniente en asumir y desarrollar (Os. 2, 4s.). Para la ortodoxia judía que redactó la Biblia esto significó en realidad lo contrario: era Baal quien había suplantado a Yahweh. Sin duda, la intención de aquella representación fue la de ofrecer el símbolo o emblema de la divinidad y su pedestal, no su imagen, según el modelo oriental antiguo, al que aludíamos más arriba, que representa al dios de la tempestad como una figura humana montada sobre un toro, como si éste fuera su pedestal. Algo parecido a lo que sucedía con los querubines que cubrían el Arca en el Templo de Jerusalén y sobre los que se supone se asentaba el trono de la “Gloria de Yahweh”, después de haber servido de estandarte y guía por el desierto (Eissfeldt, 1963: 282-291).

Pero la asimilación iconográfica era demasiado llamativa, algo así como una invitación al sincretismo y a la convivencia más completa de creencias y ritos, que al parecer fue lo que se dio a lo largo de la historia del Antiguo Israel antes del exilio. El triunfo del estricto yahwismo en este momento condenó aquella asimilación del Dios uno, sin rostro ni figura, con el dios de los cananeos, cuyo vigor se simbolizaba en el toro. Pero dejó a la vez constancia de que a lo largo de su historia el pueblo de Israel había venerado a su Dios, Yahweh, según ese modelo baálico. No se ha conservado, en cambio, indicio iconográfico claro de tal representación, salvo algunas figurillas taumórficas de difícil interpretación como emblemas o símbolos de divinidad (Hendel, 1997: 218).

En este aspecto iconográfico resulta interesante la representación del toro divino que ofrece la recién descubierta estela de Betsaida, de aproximadamente el siglo IX a.C., como elemento de un lugar de culto “a la entrada de la puerta de la ciudad”. Pero no es seguro que esta estela represente al dios Baal, sino más bien al dios Luna (Bennet-Keel, 1998:33 y s.). Ambas divinidades comparten desde época sumeria el toro como emblema y es posible que se diera una cierta simbiosis entre ambas en la representación y veneración cultural.

Bibliografía

Monika Bernett, Othmar Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor. Die Stele von Betsaida (et-Tell) (Orbis Biblicus et Orientalis, n. 161)*, Freiburg Schw./Göttingen 1988.

Eva A. Braun-Holzinger, “Altbabylonische Götter und ihre Symbole. Benennung mit Hilfe der Siegellegenden”, *Baghdader Mitteilungen* 27, 1996, 235-359.

Otto Eissfeldt, “Lade und Stierkult”, en Otto Eissfeldt, *Kleine Schriften*. Zweiter Band, Tübingen (1940-1941) 1963, p. 283-305.

Herbert Haag, “Goldenes Kalb”, “Stier”, “Stierkult”, en Herbert Haag, *Bibel-Lexikon*, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, col. 600-601; 1556-57.

Ronald S. Hendel, “Aniconism and Anthropomorphism in Ancient Israel”, en Karel van der Toorn, ed., *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven 1997, pp. 205-228.

Gary N. Knoppers “Aaron’s Calf and Jeroboam’s Calves”, en Astrid B. Beck *et al.*, eds, *Fortunate the Eyes that See: Essays in Honor of David Noel Freedman*, Grand Rapids MI 1995, pp. 92-104.

Gregorio del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Pliegos de Oriente, 1), Madrid 1998.

Daniel Schwemer, *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen*, Wiesbaden 2001.

Ursula Seidl, Barthelemy Hroudá “Göttersymbole und –attribute. Archaeologisch. – I. Mesopotamien. II. Syrien/Palestina”, *Reallexikon der Assyriologie*, Berlin/New York 1971, Dritter Band, p. 483-495.

Antoine Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche-Orient ancien jusqu'au VIIème siècle avant J.-C.*, Paris 1965.

Las moradas celestes: del palacio de Baal a la Jerusalén celestial: de lo primordial a lo definitivo. Arquitectura celestial en el Levante antiguo [2012]

En la historia de las religiones es normal asumir que los dioses moran en el cielo. Así es también el caso en el Oriente Antiguo, incluida la Biblia Hebrea¹. El cristianismo ha heredado esa representación e invoca al “Padre nuestro, que estás en los cielos”. Sin embargo y a pesar de la frecuente y detallada intervención que los dioses de las culturas del Próximo Oriente despliegan en la planificación y construcción de sus moradas terrestres, sus templos, son escasísimas las referencias en tal sentido respecto a sus moradas celestiales.

1. *El palacio celestial*

Una excepción llamativa a este estado de cosas lo ofrece la mitología siro-cananea en su versión ugarítica. Ya del dios supremo El tal mitología asegura que habita en “la confluencia de los dos océanos”² donde tiene su casa-palacio (KTU 1.3 V 6-8 y par.), que se supone sublime e inexpugnable, compuesto de “siete estancias, ocho antesalas” (KTU 1.3 V 19-21, 25-26), es decir, de otras tantas ‘suites’, según el modelo del conocido templo sirio³. Pero no ofrece más detalles del mismo. Es a propósito del dios Baal, su hijo, cuando el tema de la construcción del palacio adquiere una significación decisiva, hasta convertirse en el centro sobre el que pivota todo su mito.

Parecería que una vez afirmada su supremacía en la teomaquia que le ha enfrentado a su opositor y hermano, el dios Yam, el camino quedaba expedito para su reconocimiento y entronización como “rey de los dioses y de los hombres”. Pero no es así. A ello se opone un requisito imprescindible que toda la corte divina corea:

1. Así se confiesa p. e. en la oración de Salomón al consagrar el Templo de Jerusalén (1 Re 8:43). Para los múltiples lugares bíblicos del cielo como morada de Dios véase H. Haag, *Bibel-Lexikon*, Zurich-Köln 1956, col. 713s.

2. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p. 64. Una versión revisada y actualizada de los textos ugaríticos se ofrece en G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid 1998.

3. Cf. G. del Olmo Lete, “Sacred Times and Spaces. Syria-Canaan”, en S.I. Johnston, ed., *Religion of the Ancient World*, Cambridge MA 2004, p. 255s. Para una bibliografía básica sobre el tema véase *infra* n. 8.

*No tiene casa Baal, no, como los dioses,
Ni mansión, como los hijos de Ashera,
la morada de El es el cobijo de su hijo ... (KTU 1.4 IV 47ss. y par.)*

No puede, por tanto, emanciparse, alcanzar la ‘mayoría de edad’ y de prestigio que corresponde a un rey, que emerge de este modo por encima del conjunto de sus hermanos, los “setenta hijos de Ashera” que o viven todos en las estancias del palacio de su padre El o tienen su propia morada como los auténticos “hijos amados” de la pareja primordial, es decir, Mot y Yam. Pero conseguir esto no es cosa fácil. Se precisa un decreto o sanción del dios supremo a petición de su esposa, en cuanto tal decreto supone el reconocimiento de la supremacía de uno de sus hijos sobre todos los demás⁴. En el fondo, la realza divina supone de hecho una delegación de poderes cósmicos que pertenecen como tales a y derivan del dios supremo.

El trámite es largo y el mito se demora en su descripción, prueba de la importancia del tema en el sistema político-religioso que el mito objetiva. Una vez superado, se obtiene la divina sanción que reconoce la demostrada supremacía de Baal:

*Constrúyase una casa a Baal como (la de) los dioses,
una mansión, sí, como (la de) los hijos de Ashera (KTU 1.4 IV 62-V 1).*

El decreto de El es elogiado y asumido por la diosa-madre, que precisa el significado cósmico de tal edificio: el palacio de Baal será su morada y a la vez el centro de operaciones de una divinidad dinámica por naturaleza:

*Ya que así podrá almacenar su lluvia Baal,
hacer acopio de abundante nieve.
Y podrá dar su voz desde la nubes,
fulminar a la tierra rayos.
Una casa de cedro le acabarán
y/o una casa de ladrillo le levantarán. (KTU 1.4 V 6-9).*

La orden-concesión se transmite a Baal, a través de su hermana-esposa Anat, el agente determinante en toda esta tramitación, y se le encarga a la vez que haga los preparativos pertinentes. Comienza así a delinearse la construcción del palacio celeste de Baal, cuya descripción resulta única en toda la literatura mitológica del Oriente Antiguo, como apuntábamos más arriba. El primer paso consistirá en la conscripción de la *mano de obra* y el correspondiente acopio de *materiales*. Ambos elementos nos remiten a datos sociológicos del momento: a la prestación del trabajo forzado (*corvée*) por parte de los súbditos en las obras públicas promovidas por el palacio (¡adviértase la aparente incongruencia de convocar la fuerza laboral “en el palacio / casa” que todavía no existe!) y por otra, el valor otorgado a la plata, el oro y el lapislázuli como materiales preciosos en bruto, solos considerados dignos de servir para alzar una morada celeste. Son los mismos que se emplearán en la fabricación de las estatuas de los dioses y cuyo fulgor es el que resplandecerá en las visiones celestes.

4. Sobre la implicación de Ashera en la entronización del “rey de los dioses” véase G. del Olmo Lete, “Athiratu’s entreaty and the order of the Ugaritic tablets 1.3/4”, *Aula Orientalis* 1, 1983, 67-72.

*Convoca una cuadrilla en tu casa,
una brigada dentro de tu palacio.
Que te aporten los montes abundante plata,
las colinas el más preciado oro,
y construye una casa de plata y oro
una casa del más preciado lapislázuli (KTU 1.4 V 13-19).*

Una vez cumplido este primer requisito, Baal se ocupa de hacer llamar al arquitecto idóneo que no puede ser otro que Kothar, el dios de la magia, que ya le ayudó a desembarazarse de su primer contrincante, el dios Yam. Una vez en su presencia y después de agasajarle convenientemente, le transmite el encargo. Como ocurre normalmente con todo nuevo rico, el encargo es perentorio: urge la construcción del palacio y se ha de llevar a cabo inmediatamente. Se añaden dos datos que lo precisan: el *emplazamiento* y las *dimensiones* del edificio.

El palacio de Baal ha de ser levantado en el “Monte de su heredad y su triunfo” (KTU 1.3 III 29-31), *Ṣapānu*, el Safón de la tradición bíblica, el mítico Norte. En Ugarit se lo identificó con el Monte *Ḥazzi*, el *Kasios* de la tradición helenística⁵, correspondiente al *Ĝebel ‘Aqra* moderno, la cumbre más alta de la cadena del Antitauro, perfectamente visible desde Ras Shamra-Ugarit y cubierto de nieves perennes. Estas identificaciones están garantizadas documentalmente. Nos encontramos así con un punto de unión entre el cielo y la tierra. La morada celestial de Baal se puede entrever en la cumbre cubierta por nubes del “Monte Pelado” (*Ĝebel ‘Aqra*), desde donde los rayos del dios de la tempestad relumbran y sus truenos retumban. Pero esta aproximación del cielo a la tierra no anula la dimensión mítica del edificio que desborda los límites de la montaña empírica. El encargo precisa:

*...de prisa has de alzar un palacio
en las cumbres de Safón.
Mil acres abarcará la casa,
diez mil fanegas el palacio (KTU 1.4 V 54-57).*

Naturalmente, el encargo no entraña problema alguno para el divino arquitecto. Pero éste, como buen profesional, sabe que no se trata de un palacio normal, por más grande que se quiera. Se trata de la Casa / Palacio de Baal, cuya funcionalidad precisó la diosa-madre como vimos. Consiguientemente, debe incluir un elemento distintivo (¿que no se da en otros palacios divinos?): una ventana especial o ventanas, *tout-court*. Curiosamente este tema se convierte en el elemento central en torno al que gira el mitema de la construcción del palacio de Baal. En un primer momento, y a pesar de la insistencia del arquitecto divino que sabe muy bien lo que se lleva entre manos, Baal rechaza la sugerencia: no quiere ventanas en su casa. Viene de conseguir la supremacía en duro combate y sabe que su enemigo, muerto en aquel instante pero vivo en el tiempo mítico, está al acecho y puede colarse por cualquier abertura y plantarle cara, amén de producir el pánico y la desbandada entre sus “hijas”. Kothar sabe, con todo, que ese temor carece de peso frente a la inevitabilidad de su propuesta. Pero el cliente manda; él se limita a predecir: “ya atenderás, Baal, a mis palabras” (KTU 1.4 VI 16).

5. De hecho Baal es denominado en el panteón silábico *Hadad be-el ḥuršān ḥa-zi* (RS 20.24:4); cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea según la tradición de Ugarit*, Sabadell (Barcelona) 1992, p. 54ss.; G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, “*ks* (*Kásios/Casius*) = *Ḥazzi* = *ḥš*”, *Aula Orientalis* 13, 1995, 259-261.

Completado el acopio de materiales con la aportación de la proverbial madera de cedro (Ashera ya lo había predicho) proveniente de los montes del Líbano, la *construcción* del palacio se desarrolla según un procedimiento técnico-mágico. Al parecer se construye un modelo rápido de palacio con los materiales amontonados de cualquier manera y a continuación se le prende fuego. Durante siete días:

*Devoró el fuego en la casa,
las llamas en el palacio.
Y, mira, al séptimo día
Se extinguió el fuego en la casa,
Las llamas en el palacio.*

*Se había convertido la plata en láminas,
El oro transformado en ladrillos (1.4 VI 29-35).*

Se trata, pues, de un fuego mágico que transforma en vez de consumir. El resultado es una magnífica construcción en la que los materiales de oro y plata se combinan. Una vez llevada a cabo la distribución de sus espacios, tiene lugar la solemne *inauguración*, celebrada con un opíparo banquete en el que participan todos los dioses.

Acto seguido hace Baal una primera incursión en sus dominios y de vuelta a su palacio advierte que el ejercicio de su poder requiere acomodarlo a tal propósito, de manera que, sin moverse ya de su sede, todo el mundo tiemble ante la exhibición del mismo. Y es aquí donde vuelve a aparecer el tema de la ventana. Baal advierte que le es necesaria, si quiere hacer sentir su voz y lanzar sus rayos. Tenía razón, como no podía ser menos, el divino arquitecto, Kothar. Manda por él y le hace el encargo:

*que abra una ventana en la casa,
una abertura en el palacio,
que abra incluso una aspillera en las nubes
conforme a las palabras de(l mismo) Kothar-Hasis (KTU 1.4 VII 17-20).*

La reacción del dios de la magia es de esperar:

*Se echó a reír Kothar-Hasis,
alzó su voz y exclamó:
¿No te lo dije, ¡oh Baal, el Victorioso!,
que ya atenderías, Baal, a mis palabras? (KTU 1.4 VII 21-25).*

Una vez abierta la famosa ventana, se desata la tempestad de truenos y rayos que infunde pavor y somete a todo enemigo que Baal pueda tener en la tierra, su dominio incontrastado, en la que reina como soberano único (otra cosa serán los dominios extraterrestres...).

[[No ha pasado inadvertida a los ugaritólogos la desmesurada importancia que este tema de la ventana del palacio de Baal asume en el mito en su conjunto. Pues bien, he aquí que sesenta años más tarde del descubrimiento del mismo, un nuevo texto, aparecido en 1994 y todavía inédito, esta vez escrito en lengua acadia y bajo la insólita

forma literaria de un oráculo, nos lo vuelve a recordar. Habla el dios mesopotámico Ea, que en el sistema del panteón ugarítico es el dios Kothar⁶, y encarga a un anónimo destinatario (en todo caso alguien con poder ejecutivo suficiente, rey o lugarteniente suyo) que construya una ventana en la parte superior de la estructura que él ha planeado y que cabe suponer es el consabido palacio de Baal, ahora su templo ciudadano. El arquetipo y su plasmación empírica ciudadana se encuentran aquí. Todo templo en el Oriente Antiguo se supone que es diseñado por la divinidad y resulta plasmación de un arquetipo celestial. Son muchos los textos que nos certifican ese encargo divino, aunque nunca se explicita el plano de su edificación⁷. Quizá éste se daba por supuesto, dada la unánime arquitectura sacra del Oriente Antiguo⁸.

El texto dice así:

*En la fecha del biblu, en el principio del mes,
Ea, el Gran Señor, a mi vera
se colocó (diciéndome): “Toma la azuela
y el hacha de furor; una abertura
haz sobre (los) fundamentos de piedra², (de)
mi proyecto, a lo largo y a lo ancho”.
Atendí yo a las palabras
de Ea, el Gran Rey,
tomé la azuela y el hacha de furor,
una abertura hice arriba,
los cimientos y su gran estructura de piedra
reparé. Vino de vuelta (él):
yo había acabado su totalidad (de la obra).*

6. Podía ser Baal el dios interlocutor; a éste se le llama ‘gran señor (*be-lu gal*)’, (*ma-li-ku gal*), ‘gran rey’, epítetos que con dificultad se pueden aplicar a Kothar, y son en cambio propios de Baal. Pero la construcción del templo / palacio corresponde definitivamente a aquél. Cabría de todos modos suponer que Baal hace suyo el plan y trabajo de Kothar que interviene por encargo suyo. Pero en todo caso la equiparación Ea / Baal es anómala. Para más detalle véase G. del Olmo Lete, “Una ‘ventana’ en el templo de Baal”, *Aula Orientalis* 25, 2007, 177-188.

7. Cf. S. Lackenbacher, *Le roi bâtisseur. Les récits de construction assyriens des origines à Teglathphalasar III*, Paris 1982; Id., *Le palais sans rival. Le récit de construction en Assyrie*, Paris 1990; V.A. Hurowitz, *I Have built you an exalted house. Temple Building...*, Sheffield 1992; Cl. Ambos, *Mesopotamische Baurituale aus dem 1. Jahrtausend v. Chr.*, Dresden 2004. La excepción más llamativa la constituye el prolijo y detallado encargo de la construcción de la “tienda del encuentro” dado por Yahweh a Moisés (Ex 25-31//35-40) y llevado a cabo por éste, arquetipo a su vez del templo de Jerusalén (o, mejor, su retrojección).

8. Cf. Cf. P. Matthiae, “Unité et développement du temple dans la Syrie du Bronze Moyen”, en *Le temple et le culte, XXe RAI 1972*, Istanbul/Leiden 1975, pp. 43-72; D.O. Edzard, “Die Einrichtung eines Tempels im älteren Babylonien. Philologische Aspekte”, *ibdm.* pp. 156-163; E. Heinrich, *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien, Typologie, Morphologie und Geschichte*, Berlín 1982; J.-Cl. Margueron, “Prolégomènes à une étude portant sur l’organisation de l’espace sacré en Orient”, en G. Roux, éd., *Temples et sanctuaires - Séminaire de recherche 1981-1983*, Lyon 1984, pp. 23-36; M. Yon, “Sanctuaires d’Ougarit”, *ibdm.* pp. 37-50; J. Margueron, “À propos des temples de Syrie du Nord”, en *Études d’histoire des religions, sanctuaires et clergés*, Paris 1985, pp. 12-38.

• Este comentario, basado en la versión ofrecida por el editor del texto (véase D. Arnaud, *Corpus des textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000)* (AuOrSupp, 23), Sabadell (Barcelona) 2007, pp. 201-2002: “Cycle de Ba'al n° 65”), fue ampliamente glosado por mi en un artículo titulado “Una ‘ventana’ en el templo de Baal”, *Aula Orientalis* 24, 2006, 177-188), cuyas propuestas continuó considerando válidas al margen de texto que les ha servido de pre-texto; no se incluye en esta miscelánea por considerarlo un intento más bien fallido. Una nueva lectura de la tablilla sugiere, con toda probabilidad, un texto y contexto diferentes (véase A. Cavigneaux, “Les oiseaux de l’arche”, *Aula Orientalis* 25, 2007, 319-320).

Por mi parte volví a reparar las ruinas (?).

La ventana ha adquirido una importancia decisiva, hasta asumir el significado del templo en su totalidad. Debe por tanto suponerse que se trata de una estructura peculiar y distintiva del templo de Baal, con posible funcionalidad cültica, que el mito resaltaré a su vez. Estaríamos ante un caso más de interacción entre rito y mito. El texto plantea muchas cuestiones cuyo comentario omitimos.]].*

2. La ciudad celestial

Hemos mencionado más arriba el ámbito extraterrestre que escapa al terror y por tanto a la soberanía de Baal. Se trata del “Infierno”, del ámbito subterráneo donde reina su gran enemigo y hermano Mot, cuyo vasallaje reclama también Baal (curiosamente “tierra” es también el nombre del “Infierno”). Pero será él quien habrá de someterse como describe el tercero y más decisivo episodio del mito baálico. A este propósito cabe mencionar la alusión que se hace a la morada de tal dios contrincante. Baal envía a sus mensajeros, que a través de las puertas del Infierno que se hallan bajo los míticos montes que delimitan la tierra, podrán descender a su morada:

*Así, pues, poned cara
hacia su ciudad, la ‘Fangosa’,
(pues) una poza es el trono de su sede,
un lodazal la tierra de su posesión (KTU 1.4 VIII 10-14)*

No se nos dan más detalles de la morada de Mot, pero es significativa su caracterización como “ciudad”, no como simple palacio, en el que este dios mora. El mismo dios de la Muerte la define como “sumidero”, como “las fauces del divino Mot” (KTU 1.5 I 7s.). Allí deben encontrar acomodo todos los vivos-muertos que engulle la Muerte. Y a esta tierra de muerte, denominada también “tierra de peste” o “playa mortandad”, eufemísticamente considerada una “delicia / hermosura” (KTU 1.5 VI 6-8), descenden el dios supremo El y la diosa Anat, acompañada del dios/a Shapash, el Sol, y allí encuentran a Baal muerto. No tenemos más precisa y detallada descripción de la ciudad infernal⁹ en la literatura ugarítica.

Esta caracterización de la trascendencia como “ciudad”, se mantiene también cuando ha de acoger a los mortales beatíficos que escapan a las “fauces de la muerte”. Así, en línea de continuidad cultural ‘cananea’, en una tumba (VIII) de época púnica de Ġebel Meleza (Túnez) (ca. s. IV a.C.) se representa, según la interpretación de Fantar¹⁰, a modo de mural historiado en tres paneles, el alma del difunto, bajo la forma de un “gallo”, que entra primero en el mausoleo, en el mismo permanece por un tiempo y sale luego de él para dirigirse a una ‘ciudad’ circular amurallada y bien distribuida en bloques. El friso-cenefa que corre a lo largo del muro ha impedido dibujar el círculo entero, que queda, no obstante, bien definido. A propósito de la parte última del mural comenta Fantar:

*...l’âme du mort quitte le caveau pour entreprendre un voyage qui le conduit vers la « Cité »,
résidence où se réunissent les âmes pour jouir de la quiétude éternelle (p. 37).*

9. Una bella representación de infierno como monstruo que engulle a los muertos condenados lo ofrece el fresco del ábside de la catedral románica de Salamanca.

10. Cf. M. Fantar, *Eschatologie phénicienne punique*, Tunis 1970, pp. 35-37.

Estamos ante la representación plástica de un mitema que se remonta a la mitología ugarítica. Efectivamente, en la “Saga de los Refaim”, los ‘héroes’ de antaño que adquieren un destino peculiar de inmortalidad (del que luego serán también partícipes los reyes de Ugarit, entroncados con aquella ancestral Saga [KTU 1.161:1-12]), son convocados a la ciudad de los dioses donde el dios supremo tiene su trono (KTU 1.22 II 19ss.):

*Venid a mi casa, Refaim,
a mi casa os invito,
os convoco a mi palacio.
En pos de él los Refaim marcharon,
en pos de él partieron los divinales, (KTU 1.22 II 3-6 y par)*
.....
*Uncieron los carros, aparejaron sus caballos,
marcharon un día y otro,
al alba del tercero
llegaron los Refaim a las eras,
los divinales a los plantíos (KTU 1.22 II 22-26)*



Una vez llegados a destino y rendida pleitesía al dios supremo, se les ofrece un banquete que dura siete días y en que finalmente toma parte también el dios Baal, el proto-*Rāfā'*, su patrón y valedor. En la perspectiva de la religión de la fertilidad, la ciudad de los dioses, en la que se encuentra el palacio de El, se halla rodeada de fértiles campos y cosechadoras eras. Los Refaim reflejan así su función de deidades protectoras de esa fertilidad de la que son partícipes y patronos. Si no datos especiales sobre la arquitectura de la ciudad celestial, al menos se nos aporta uno colateral que ilustra una de sus funciones: además de sala del trono del dios supremo, el palacio dispone de una sala de banquete. Éste pasará a ser un parámetro normal en la escatología posterior para describir la felicidad de ultratumba¹¹. Como los

11. Cf. G. del Olmo Lete, "Escatología, redención y culto en el mundo cananeo...", en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia 1987, pp. 111-126.

“héroes” legendarios, los reyes difuntos también bajan, junto con su trono en el que continúan sentados, a su propio Infierno a través de su propia tumba (KTU 1.161:20-26). Se les atribuye como “Reyes eternos” la morada en las ciudades de Ashtarot y Edreí, sedes del dios *Milku* (KTU 1.108:1-3; 1.100:40s.), su epónimo, donde se incorporan al ser y función de Baal (KTU 1.108:19-27), escapando así al común destino de los mortales en la ciudad de Mot. Su morada se configura como una especie de *Campos Elíseos*, según el módulo griego, propio de los semi-dioses inmortales.

Esta difusa concepción del más allá como ciudad se irá afianzando y precisando en el imaginario posterior; la descripción que de la “Jerusalén celestial”, la ‘Nueva Jerusalén’ (Ap 3:12), que nos ofrece el Apocalipsis cristiano resulta el modelo prototípico. Se basa en la exaltación que de la Jerusalén terrestre hacen sobre todo los “Salmos de Sión” y el III Isaías¹². Su aparente precisión descriptiva es en realidad una acumulación de elementos tópicos, tomados de la descripción bíblica y de la imaginación apocalíptica. En la misma se entrecruzan diversos niveles de significación: místico, moral, físico:

Ven te enseñaré a la novia, esposa del Cordero. Y me transportó en espíritu a un monte de gran altura y me enseñó la ciudad santa, Jerusalén, bajando del cielo, desde Dios, con la gloria de Dios. Su resplandor es semejante a piedras preciosas, como piedra de jaspe cristalino: tiene una muralla grande y alta, con doce puertas, y en las puertas doce ángeles, con nombres grabados, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel. A oriente, tres puertas, y al norte, tres puertas, y al mediodía, tres puertas, y al occidente, tres puertas. Y el muro de la ciudad tiene doce cimientos, y sobre ellos, los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero. Y el que hablaba conmigo tenía una vara de oro como metro para medir la ciudad y sus puertas y su muralla. Y la ciudad es cuadrada, y su longitud es tanta cuanta su anchura. Y midió la ciudad con la vara: unos doce mil estadios: su longitud, su anchura y su altura son iguales. Y su muralla medía ciento cuarenta y cuatro codos, medida de hombre, que es la del ángel.

Y las piedras de la muralla son de jaspe, y la ciudad es de oro puro, semejante a cristal claro. Los cimientos de la muralla de la ciudad están adornados con todas las piedras preciosas: el primer cimiento, de jaspe; el segundo, de zafiro; el tercero, de calcedonia; el cuarto, de esmeralda; el quinto, de sardónice; el sexto, de cornalina; el séptimo, de crisolina; el octavo, de berilio; el noveno, de topacio; el décimo, de crisopacio; el undécimo, de jacinto; el duodécimo, de amatista. Y las doce puertas, son doce perlas; cada una de las puertas era de una sola perla. Y la plaza de la ciudad era de oro puro como cristal transparente. Y no vi templo en ella, pues su templo es el Señor Dios...

Resalta en esta descripción la riqueza y brillo de sus materiales –ningún material es vulgar (recuérdese el construcción del palacio de Baal)–, la precisión del diseño (cuadrada como un campamento romano) y la magnitud de las dimensiones (un inverosímil cubo que supera sus propios muros)¹³; el conjunto se inspira ampliamente en la arquitectura y distribución del nuevo templo y de la nueva tierra diseñadas por Ezequiel (Ez 40-48). La indicación última sobre la ausencia de templo corrige

12. Cf. G. Wanke, *Die Ziontheologie der Karahiten*, Berlín 1966.

13. Cf. J. Massyngberde Ford, *Revelation* (AB 38), Garden City NY 1975, pp. 360-370 (369) (texto reordenado y expurgado).

o precisa, si se prefiere, indicaciones anteriores que nos hablan del trono de Dios y su sala (*passim*), expresamente incluso de templo: “Y se abrió el templo de Dios que hay en el cielo” (Ap 11:19; cf. también 7:15; 14:17; 15:6; 16:17). Hay que tener en cuenta que la redacción de este libro no es unitaria y en todo caso se aprecia una incesante tensión entre el arquetipo literario y el sentido religioso último, ahogado bajo un descomunal simbolismo descriptivo, hijo de la imaginación apocalíptica.

Por otra parte, la Biblia (como puede verse en las secciones apocalípticas de Isaías, Ezequiel y Zacarías, y en el Libro de Daniel), tan abundante en visiones de ángeles y bestias, que se retoman en el Apocalipsis, no nos ofrece una descripción de la Ciudad Celestial, paralela a la del Apocalipsis cristiano; la arquitectura del templo de Ezequiel quiere ser terrenal, aunque sea quimérica. Se halla más centrada en la visión de la nueva Jerusalén terrestre renovada.

Sí que nos ofrece en cambio el profeta Ezequiel (Ez 1) una sorprendente y alucinante descripción del trono-móvil o carroza de Yahweh, sobre la que se asienta su ‘trono’ en el que aparece Él en pie. Ahora bien, si hay trono hay sala, hay palacio y hay ciudad. Esta lógica deducción es la que desarrolló la Cábala judía que arranca del “carro” (*merkābāh*) de Ezequiel para organizar sus especulaciones sobre la morada o moradas celestes. Este paso lo sintetiza así el *Zohar*, el gran libro de la Cábala medieval:

Por encima de todos estos ángeles se encuentra Matrona (otro nombre de la Shekinah), que sirve en el Palacio del Rey supremo ... Recordad que Rabí Simón dijo: El Santo, bendito sea, ha erigido Arriba un Palacio y también una Ciudad sagrada. Ésta es Jerusalén, la Ciudad Santa (III 50-51). Arriba todo está dispuesto de una manera análoga (a la creación de aquí abajo), donde también hay un océano y por encima del mismo, otro océano. El Río de Fuego rodea el Palacio Celeste y Sagrado, el cual contiene asimismo compartimentos y un lugar para el Sanedrín, de donde emana el Rigor y al que nadie tiene acceso, a excepción del Descendiente de la casa de David (III 161).

En realidad esta representación de la Jerusalén celestial es rara en el judaísmo rabínico¹⁴. Será misión de la Cábala judía, continuadora en este aspecto de la apocalíptica, con sus viajes al más allá, llenar este vacío¹⁵. Y la obra primordial y cumbre en ese sentido es el Libro III de Henoch o Henoch Hebreo (s. VI-VII d.C.) que lleva el significativo nombre de “Libro de los Palacios” (*Sefer Hekalot*). Este libro inicia lo que será todo un género literario cabalístico con abundantes obras¹⁶. En el mismo se describe con desenfadada imaginación el aparato celeste con sus infinitos moradores, entre los que destaca el ángel supremo *Metatrón*, girando siempre la descripción en torno a la *merkabah*, la más

14. Cf. *El Zohar. El libro del Esplendor*. Introducción y traducción de C. Giol, Barcelona 1996, p. 80, n. 71. En esta obra se nos ofrecen dos descripciones del séptuple palacio celeste: una breve (*Bereshit* 1:38^a-48b) y otra amplia (*Pekudei* 2:244b-62b), incluida una descripción de “los siete palacios de la impureza”, es decir, del Infierno (2:262b-8b); cf. G. Sholem, “Zohar”, en *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem 1978, vol. 16, pp. 1193-1215 (1195).

15. Puede leerse en ese sentido la interesante narración, un auténtico epígono del género (s. XVII), del viaje del rabino José de la Reina a las regiones celestes, que nos ofrece Salomón Navarro; cf. M.E. Barjau i Rico, G. del Olmo Lete, “José de la Reina. Sionismo y Cábala (Sambari 44)”, *Anuario de Filología* 16/E/3, 1993, 79-103.

16. Cf. A. Díez Macho, ed., *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo I. *Introducción General*, Madrid 1984, pp. 248s.; Tomo IV. *Ciclo de Henoch*, Madrid 1984, pp. 203-291 (“Libro Hebreo de Henoch”, Introducción y traducción de M^a Ángeles Navarro).

explícita visión de Dios y su sede, aportada por la revelación bíblica, junto a otras que sólo mencionan su trono (2Rey. 22:19; Is. 6:1ss.; Dan. 7:9s.) o le presentan sentado en su consejo (Job 1:6ss.).

Permítaseme acabar estas notas con la cita del inicio del “Libro de los Palacios” que nos sitúa bien ante lo que será el leit-motiv y cuadro de fondo de sus especulaciones posteriores sobre la arquitectura celestial en que se alojan Yahweh, su Šekinah y la cohorte innumerable de sus ángeles:

Cuando ascendí a lo alto, asegura Rabbi Yišmael, para contemplar la visión de la merkabah, fui introducido en los seis palacios que están uno dentro del otro; tan pronto como alcancé la puerta del séptimo palacio comencé a orar ante el Santo ... Entonces penetré en el séptimo palacio y él (Metatrón) me condujo a los pabellones de la Šekinah y me colocó ante el Santo, bendito sea, para contemplar la merkabah ... (I:1-6).

Como puede apreciarse, toda la tradición siro-palestina (cananea, judía y cristiana) se ha preocupado de habilitar una magnífica arquitectura celestial para albergar a su Dios y sus fieles. Ante lo inefable, la imaginación ha suplantado a la comprensión.

Los mitos siro-cananeos de creación

[2001]

Aunque “Canaán” y “cananeo” sean nociones bastante imprecisas del punto de vista étnico, político y lingüístico, aquí las tomamos como designación cultural de un espacio geográfico que correspondería *grosso modo* al que hoy ocupan Siria, Palestina y Jordania. Esta franja de tierra del Asia Anterior, también llamada “Levante” o “Próximo Oriente”, ha sido un punto de referencia clave en el desarrollo de nuestra cultura: de allí nos vinieron, entre otras aportaciones, divinas palabras, la *Biblia*, “Primero y Segundo Testamento” (y, a partir de ella y de ese entorno, el Corán), y el instrumento para consignarlas y transmitir las, el *alfabeto*. Seguimos escribiendo con los caracteres que sus gentes descubrieron en el segundo milenio antes de nuestra era y pensado con las categorías que nos inculcaron. La cultura de la palabra escrita, del libro, principio de desarrollo de nuestra ciencia y de nuestra conciencia, arranca de aquel epicentro.

Para entender la concepción global del cosmos que allí se fraguó, que ha sido la nuestra hasta no hace mucho y de la que pretendemos hablar a continuación, bueno será que nos fijemos primero en sus coordenadas físicas, en su dinámica geofísica, pues a partir de ella va a ser cómo el hombre, su poblador, va a estructurar y proyectar su idea y su creencia, su imagen de la totalidad, su concepción del cosmos, su cosmología, que será ante todo cosmogonía, pues la génesis, el parto, es el arquetipo explicativo primordial. Como diría el filósofo (Ortega y Gasset): “las cosas sólo se las entiende cuando se las ve nacer”.

La dinámica física de esta tierra está determinada por su suelo y por su cielo, es decir, por su geografía y su climatología, en irremediable sintonía. Salvo una franja montañosa litoral, que la recorre de norte a sur, y le sirve de barrera y muro frente al mar, separándola y a la vez privándola de él, y unas modestas rugosidades en el sur palestinense, la región es un vasto altiplano estepario al principio y luego simplemente desértico. Es aquella barrera montañosa la que configura su clima en dos estaciones: la seca y la húmeda, la del estiaje y la de las lluvias. En esta zona el agua, y con ella la vida, viene del cielo. Algunas escasas y periféricas corrientes la surcan (el Orontes, el Litani, el Jordán), pero el “Gran Río”, el Éufrates, se le escapa por el extremo norte, encajonado en un estrecho valle fluvial. El grueso del territorio queda al margen de este tipo de irrigación.

Esta peculiar configuración geo-climática va a tener un influjo decisivo en su comprensión de la vida y sus patronos, que la va a diferenciar de otras zonas, como Egipto y Mesopotamia, con sus peculiares sistemas de irrigación y fertilización de la tierra. En la Siria-Palestina antigua el dios del agua y de las nubes, que la aportan, será su dios patrón por excelencia, mientras en las zonas mentadas tal divinidad, el

dios de la tempestad, tiene sólo una significación menor y no necesariamente benéfica. No obstante, en la concepción siro-cananea la vida que viene del agua y su dios, Baal, se integran en un sistema mito-teológico más amplio, en una cosmo-teología en la que la vida terrena es un avatar del orden cósmico, azaroso y arriesgado, siempre a punto de ser engullida por las fuerzas de la muerte.

Al frente y origen de esa totalidad cósmica se encuentra, como comienzo incondicionado, el dios primordial, El, (pro-)creador de todo ser vivo. En primer lugar, padre de los vivientes eternos, los dioses, sus hijos, pero también de los hombres. Naturalmente en colaboración con su paredra, la diosa Ashera, primordial como él, pero en segundo lugar, como mujer: se trata de un desdoblamiento exigido por el esquema generativo empírico que es el módulo representativo más obvio para explicar toda génesis. No hay, con todo, en esta mito-ideología un relato de creación, sino más bien esbozos de relatos de procreación: para ella el ser es la vida. Esta tiene, así, en tal ideología un origen y principio anterior al agua de la lluvia, aunque dependa de ella para su preservación en el contexto terrestre, en su forma segunda y limitada. El agua, sin embargo, tiene un origen también primordial, como en todas las cosmologías / cosmogonías orientales, y aparece como el ámbito en que se asienta la divinidad primordial mentada: el dios El tiene su morada en el “venero de los dos océanos”, que resulta así el ombligo del caos / cosmos original, y que otras veces es descrita como la montaña primordial. Dos concepciones que se complementan en la visión cosmológica global, pues dicha montaña se sitúa en la confluencia y origen de los dos océanos primordiales. Tan primordial como el propio dios supremo, este caos no es objeto de creación ni procreación: es el contexto y contextura de la realidad primordial y total. Ese caos primordial, acuoso y dual, de aguas dulces y amargas, es el sustento y el nido de lo divino en todas las concepciones orientales, en la egipcia y en la mesopotámica, por ejemplo. Y de esa agua primera fluirán las emanaciones que aportarán el agua segunda a la tierra bajo la tutela del dios correspondiente.

Pero esta función fertilizadora que expanda el agua fecundante más allá del venero caótico primordial no es sin más evidente ni fácil. El caos primitivo encierra en sí otras fuerzas y el dios que lo habita e hipostasía engendra diversos hijos, los tres dioses principales: su hijo queridísimo, quizá el primogénito, Yam, el Mar, como prolongación sintética del caos primordial ambiguo: agua, pero amarga y furiosa; y luego la pareja que desdobra esa ambigüedad: el dios de la Muerte, Mot, y el de la Vida, el “Señor” / Baal. Esta tríada: Yam, Mot y Baal, representan la configuración primordial del cosmos siro-cananeo y un reparto de funciones y de ámbitos de actuación: océano, infierno, tierra, que constituyen la geografía mítica común a muchas religiones. Porque esa configuración no será estática, sino dinámica. Esos tres representantes resultan en realidad tres antagonistas que se enfrentan incesantemente, míticamente, en torno al hecho primordial que absorbe el interés, la preocupación del creyente y del mito-teólogo siro-cananeo: la salvaguarda de la vida. Ellos son y serán el enemigo, el patrón, el devorador de la vida, que resulta así amenazada por sus extremos: su principio y su fin.

Sobre este marco genérico de organización y reparto del espacio cósmico vamos a rastrear las sucesivas descripciones / dramatizaciones que el mundo siro-cananeo nos ofrece del mismo a lo largo de su historia. Distinguiremos a ese respecto tres horizontes o perspectivas desde las que se plantea el origen y funcionamiento de nuestro mundo, básicamente en forma de drama, de relato dramático personalizado.

1. *El primer horizonte de la creación / organización del cosmos: la creación de la “vida” de todos los vivientes (Ugarit)*

La más antigua y completa versión del pensamiento mítico siro-antiguo nos la ofrecen los textos ugaríticos (s. XIV a.C.). En ellos el interés se centra, como decíamos, en la salvaguarda de la vida como contenido y sentido del cosmos: ser es vivir, la nada es la muerte. Este es su horizonte de la totalidad, pues el cosmos como un todo es primordial, no se crea. El desarrollo de este proceso de salvaguarda se dramatiza en un doble antagonismo que enfrentan a los tres dioses primordiales como detentores de las fuerzas básicas del caos / cosmos, bajo la supervisión del supremo dios-padre, El, que asiste impasible a esos enfrentamientos, los fomenta incluso y acaba sancionándolos.

El primero de esos contrastes es el que enfrenta a Yam, dios del Mar, y a Baal, dios de la Tierra. Es como si la ciudad portuaria de Ugarit se viera atrapada entre esas dos realidades y de una experimentara su beneficencia y de la otra su constante amenaza. En realidad no se trata de una mitología simplemente geográfica: el dios Yam es el correlato del mesopotámico *têmtum* y del bíblico *l'hôm*, la emergencia del abismo o caos primordial sin fondo ni frontera que todo lo envuelve y amenaza con engullir en su indiferenciación informe, y sobre el que se sustenta de manera inestable y arriesgada la tierra. Defenderla es defender el ámbito de la vida, de la primera diferencia, del ámbito de las nuevas formas de ser, aunque sea de un ser perecedero y provisional. Por eso la tierra se entiende siempre como espacio fértil: el desierto es otra forma de vuelta al caos, y como tal, dominio del dios de la muerte que atacará así a la vida por la espalda, después de la ardua victoria que ha asegurado su afirmación.

El adalid de este enfrentamiento es Baal, el gran héroe y protagonista de esta mitología. Él es el “Señor de la tierra”, su esposo y fertilizador, el gran dios de la vida, que ha recibido el encargo más arduo en la configuración del cosmos: defender y salvar en lucha incesante la diferencia y el orden, la vida en todas sus formas, frente a las fuerza entrópicas del caos y la muerte que la insidian sin cesar e intentan anegarla y borrarla. La dramatización de este primer contraste es viva e intensa. En un primer momento, y de acuerdo con su naturaleza caótica, el dios Yam cuenta con el apoyo y beneplácito del dios supremo, El, el morador de la “aguas primordiales” que tiene en él su imagen más próxima y directa, su primogénito, diríamos (“el amado de El”, se le llama), aunque esto no se afirme de modo claro. Le recomienda destronar a Baal, impedir su afirmación, que en el fondo es impedir la *renovación* de su soberanía sobre la tierra. No debe olvidarse que estamos ante una mitología cíclica cerrada, que podría iniciarse por cualquier punto: éste, que señala el contraste Yam-Baal, es el aparentemente más lógico y primordial para nuestro modo de ver. El bautiza a Yam con un nombre de predilección y le promete un palacio, es decir la soberanía sobre sus hermanos los demás dioses, “grandes y pequeños”, “mayores y menores”, pero no impone su favor. Este debe ganarse en la lucha y la victoria sobre su oponente. Las fuerzas que representan estos tres dioses primordiales, sus hijos, son su propia fuerza y están ahí operantes una vez que se las ha engendrado, más allá de sus predilecciones naturales como dios primero con su propio ámbito y ambiente: el océano primordial y la corte de los divinales. La fuerza de la vida, de su propia vida, que incorpora Baal, se abre ahora a un nuevo ámbito, el de la vida mortal, que resulta una participación muy parcial de la divina, muy costosa y un poco caricaturesca. No es de extrañar que esa expansión le resulte en principio carente de importancia, incluso molesta, frente a la potencia caótica, inmanente y homogénea con su ser original, que representa Yam. Más tarde le veremos cambiar de opinión y tornarse en defensor de la vida y de Baal, encontrar incluso regusto al juego de la vida terrena en aventuras amorosas con las hijas de esta vida, según nos certifica la mitología del ciclo menor.

Yam está, pues, abocado a enfrentarse con Baal y a las primeras de cambio su superioridad se impone: la del furioso Mar contra la inerte y estática Tierra. Baal está a punto de sucumbir, la vida de quedar engullida. Pero en este preciso momento viene en su ayuda una fuerza autónoma, todopoderosa por encima de la voluntad misma de los dioses, a la que el mismo dios supremo, El, tendrá que recurrir cuando quiera imponer su voluntad en contraste con la de otras divinidades, en concreto la de su paredra, Ashera, que manifiesta tendencia a obrar por su cuenta. Es la fuerza de la magia y de su dios Kothar, que en la mitología siro-cananea aparece siempre al servicio de la vida. Es como si el caos, el todo primordial se hubiese fraccionado en dos poderes: el de la voluntad, encarnada en los dioses, y el de la fatalidad (la ley natural), con sus estructuras propias e infalibles, que hay que saber dominar si se quiere escapar a ellas y que son el dominio (la magia) de un dios particular, Kothar. En el esquema canónico este dios debería ser hijo de El y Ashera; en el mito aparece, con todo, como completamente autónomo y en este caso concreto decididamente del lado de Baal, contrarrestando así el favoritismo de El para con Yam, y eso de manera comprometida, práctica y activa, posiblemente desde un compromiso previo, desde una táctica tramada y consensuada de antemano entre los dos.

Cuando Baal está a punto de ser abatido por Yam, en el momento al parecer en el que éste se siente más ufano y seguro de su victoria, aparece el socio mágico:

*¿No te lo dije, ¡oh Príncipe Baal!,
no te lo repetí, ¡oh Auriga de las nubes!?
Ahora a tu enemigo, Baal,
ahora a tu enemigo debes aplastar,
ahora debes destruir a tu adversario.
Posesiónate de tu reino eterno,
de tu dominio por los siglos de los siglos.*

.....

*Kothar dos mazas hizo bajar
y proclamó sus nombres:
- Tu tienes por nombre Ayyamur.
¡Ayyamur, echa a Yam,
echa a Yam de su trono
a Nahar del solio de su poder!
Salta de las manos de Baal,
como un águila de sus dedos;
golpea en el cráneo al Príncipe Yam,
en la frente al Juez Nahar.
¡Que se desplome Yam,
y caiga a tierra!
Saltó la maza de las manos de Baal,
como un águila de sus dedos;
golpeó en el cráneo al Príncipe Yam,
en la frente al Juez Nahar.
Se desplomó Yam,
cayó a tierra.
Se doblaron sus artejos
y se decompuso su figura.
Arrastró Baal y deshizo a Yam,
acabó con el Juez Nahar.*

Pero no tengamos miedo, los dioses nunca mueren; para ellos la muerte es sólo un avatar de su indestructible existencia: la muerte misma será un dios inmortal. Yam estará siempre al acecho, dispuesto a renovar su ataque. Ha sido sólo domeñado, hecho siervo de Baal, que le extraerá el jugo vital de su agua en forma de nubes, sobre las que cabalgará triunfante, expandiendo sobre la tierra la lluvia fecundante. Pues la vida es la lluvia en aquel contexto geofísico de que hablábamos al principio. El “Señor de la tierra” es el “Auriga de las nubes”, su dulce voz, anunciadora de la vida, es el trueno, su arma el rayo. Baal es el dios de la tempestad, del aguacero, y así el dios Señor de la tierra fértil.

Un segundo mitema baálico desarrolla esta afirmación de Baal como “Rey de los dioses y de los hombres”, aspecto este que a ellos sobre todo interesa; afirmación que la suprema pareja, El y Ashera, sanciona a pesar de las primeras reticencias y simpatías caóticas. Un palacio maravilloso le es concedido en que el Baal se asienta y desde el que afirma su dominio incontrastado y reparte su benéfica bendición de fertilidad.

Pero la mitología siro-cananea es tremendamente empírica, científica podríamos decir, y no pierde de vista el carácter frágil y transitorio de esta vida arrancada al caos bajo el patrocinio de Baal. Este, como encarnación suya, deberá ahora enfrentarse al segundo enemigo que la va a acechar, inscrito en su propia caducidad: esta no es la vida divina, es precedera, está abocada a la muerte. En el momento mismo en que Baal celebra su triunfo y convoca a tal fin a todos sus hermanos a un banquete, el dios de la muerte, Mot, se hace presente y le reta a venir a su encuentro para enfrentarse a su destino. Parecería como si Baal se hubiera olvidado de este destino circular de la vida que él reparte y que sólo se afirma en su incesante renovación: la vida continúa, pero los vivientes mueren. Y Baal, el viviente por excelencia, asume este destino y “muere” él mismo, desciende a las fauces de su enemigo, la Muerte, que le devora.

La situación parece irremediable, se diría que la otra fuerza caótica, entrópica, ha triunfado, allí donde la primera falló. El mismo dios supremo deplora la situación creada por la muerte de Baal, que deja desamparados a sus otros hijos (El es también “padre del hombre”, aunque no sepamos cómo, ni se nos describa su creación / generación), que el triunfo de Baal le permitió tener. Nada ni nadie puede substituir a Baal, ningún dios está a su altura para poder ser “Rey de la tierra”.

*Entonces el Benigno, El, el Entrañable,
bajó del trono, se sentó en el escabel,
y dejando el escabel se sentó en el suelo.
Esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza,
polvo de humillación sobre su cráneo,
por vestido se cubrió con una túnica ritual.*

.....

*Alzó su voz y exclamó:
¡Baal está muerto! ¿Que va a ser del pueblo?
¡El hijo de Dagón! ¿Que va a ser de la multitud?
En pos de Baal voy a bajar al infierno.*

Pero la búsqueda, que a él le resultará infructuosa -El no puede bajar a las fauces de su hijo Mot, donde ha quedado atrapado Baal, resultará afortunada a otra divinidad. Como en el caso de la primera situación desesperada en que se vio envuelto Baal, también en esta segunda tendrá a su disposición una fuerza divina que le salve. Si en aquella situación fue la magia, ahora será la fuerza del amor celoso y avasallador, fuerte más que la muerte, de su “hermana” / “esposa”, la diosa Anat, diosa del amor y de la

guerra, a la que ningún dios, ni siquiera el dios supremo, se puede oponer con éxito. Como la magia, se trata de una fuerza primordial que la paternidad de El ha liberado del caos y puesto en pie como fuerza autónoma, encarnada en su hija Anat. Lo curioso, o certero, de aquella visión fue el hermanar el amor y la guerra, la pasión destructora y avasalladora, bajo una misma figura femenina divina.

El dios Mot se vanagloria ante ella de haber devorado a Baal y ante la negativa de devolverle, pues la muerte es inmisericorde y no devuelve / vomita jamás a sus muertos, menos al muerto total, el dios de la vida, la diosa Anat atrapa, despedaza y tritura a Mot, a la Muerte, la disemina en el campo y posibilita, así, que el “alma” de Baal escape a sus fauces y se reincorpore a su cuerpo, que ella misma había enterrado en su palacio del monte Safón, la mítica morada de Baal. De nuevo, no tengamos miedo, que el dios de la Muerte no muere, aunque le maten. Está ahí como una potencia indestructible y aún habrá de medir sus fuerzas con Baal en singular combate.

Éste aparece así como el dios que muere y resucita, que asume y sufre el destino de la vida misma, que en él se incorpora. Vuelto a la vida, se encarga a la “Lámpara de los dioses”, el dios Sol, que de con él, pues su resurrección es segura. El mismo dios supremo, convertido en oniromante, le ha visto brotar en sueños:

*En el sueño del Benigno, El, el entrañable,
en la visión del Creador de las creaturas,
los cielos aceite llovieron,
los torrentes fluyeron con miel.
Se alegró el Benigno, El, el Entrañable,
sus pies en el escabel apoyó,
y desfrunciendo el ceño se echó a reír.
Alzó su voz y exclamó:
- Me sentaré y reposaré.
y reposará en mi pecho mi alma,
porque está vivo Baal, el Victorioso,
porque está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra.*

La vuelta de la lluvia de otoño, el aceite y la miel que fluyen por las torrenteras, son el testimonio seguro de que Baal está vivo y operativo. La vida sigue, el cosmos está a salvo. En esta concepción cosmológica el ser es un oasis, un *pardés* o paraíso. La existencia es el agua, el ser, la vida. Se trata de una metafísica biológica y empírica en que el tiempo cíclico, el ritmo estacional empírico, ha distribuido y acoplado el momento de actuación de cada fuerza cósmico-caótica: el tormentoso invierno, que paraliza toda actividad y amenaza las playas con sus galernas, es el momento de Yam, el de la sequía estival, que abrasa la vida y seca la tierra, es el de Mot, el de las lluvias benéficas y mansas de otoño y primavera, que hacen germinar las cosechas, el de Baal, que se encuentra así asediado y amenazado insistentemente por sus hermanos divinos de poder caótico.

El colofón del mito lo forma el enfrentamiento directo de Baal, vuelto a la vida, con Mot, el dios muerto de la muerte que no muere. Se trata de demostrar la supremacía entre ellos y de paso aniquilar, dejar fuera de juego de una vez por todas a la muerte. Pero de nuevo es aquí donde la sabiduría siro-cananea del mito baálico alcanza cotas de altísimo realismo y lógica. Vida y muerte miden sus fuerzas y el combate queda en tablas: “Mot era fuerte, Baal era fuerte”. No podía ser de otra manera en una concepción cíclica de la vida: ésta se debe afirmar cada año, en el *tempo* vital de cada ser. En esta situación la sabiduría del dios Sol aconseja a Mot aceptar la sumisión momentánea a Baal, que tiene ahora

su tiempo con el beneplácito del dios supremo. Pero la fuerza de la muerte queda intacta. El mito siro-cananeo manifiesta así, lejos de un optimismo simplista en el triunfo de la vida, una concepción agónica de la existencia, como contraste permanente entre la vida y muerte, perennemente renovado y con sus respectivos momentos de afirmación. Lo que comenzó en su mitología como una configuración del caos primitivo en tres esferas de poder divino (océano, tierra, infierno), acaba como una estructuración de la existencia humana desde el contraste vida / muerte, en cuanto reflejo del influjo de esos poderes y de la inserción en su interacción. La vida, como forma definitiva del ser, se presenta como una realidad lábil, encorsetada en un círculo sin escape, atacada en su origen y en su desenlace por dos fuerza caóticas y entrópicas, y denodadamente defendida por otra que la saca adelante a costa de su propia pasión y muerte. Tardarán mucho aún en llegar aquellos visionarios de los últimos tiempos que aseguren: “Yahweh Sebaot hará desaparecer la muerte para siempre” (Is. 25:8); “Yo les libraré del poder del Sheol, yo les salvaré de la muerte” (Os. 13:14); “La muerte ha sido engullida por la victoria ¿Muerte, donde está tu triunfo?” (1Cor. 15:54s.). El cristianismo se alzaría sobre este empirismo agónico poniendo su fe en su Señor, quien con su poder divino y su propia pasión y muerte vencerá a la Muerte y transformará para los creyentes la evidente agonía en esforzada esperanza.

No tenemos, pues, en el ámbito siro-cananeo, un relato mítico de creación propiamente tal, sino una dramatización mitológica que trata de interpretar la vida terrena como fenómeno cumbre del cosmos. Tenemos, eso sí, una estructura básica de su configuración que perdurará durante siglos.

2. *El segundo horizonte de la creación / organización del cosmos: la creación de la casa del hombre (Israel)*

La representación hebrea antigua del origen del cosmos asume y dismitifica muchos elementos de la concepción siro-cananea expuesta más arriba, así como otros provenientes de la tradición mesopotámica. En general, manifiesta una preocupación más antropológica. El hombre y su ámbito social, sobre todo el propio pueblo, ocupan el centro, el resto del cosmos es sólo su casa y su ajuar, todo él a su servicio. Pero esta vez sí que tenemos un relato de creación, por partida doble y con amplia resonancia en la propia literatura hebrea. Pero de nuevo, más que de un relato de creación, se trata de un relato de ordenación del caos primordial. Éste no es creado, se parte de él. De acuerdo con este tipo de relatos en toda la literatura oriental, la primera cláusula del mismo debe traducirse:

En el momento inicial de la creación por Dios de los cielos y de la tierra, siendo ésta un caos informe, con las tinieblas recubriendo el abismo y un huracán potentísimo (o ‘enviado por Dios’) que se cernía sobre las aguas, dijo Dios:

Cuando Dios comienza a crear (Gn. 1:1) su palabra cae sobre un caos primigenio, acuoso, turbulento y oscuro, para ir separando y domeñando sus elementos básicos, que se hallan en él mezclados: la luz y las tinieblas, las aguas superiores y las inferiores, el viento impetuoso. Este caos (*l'hôm*) recuerda la confluencia de los dos océanos en que mora el dios El y sobre todo el *apsu-tiamat* de la cosmogonía babilónica, pero desprovisto en todo caso de carácter divino. El Dios de Israel no lo crea, no podría crear algo así, pero tampoco lo tiene como contrincante que escape a su control. No se plantea, pues, tampoco en este caso la creación en el horizonte del ser y la nada, sino del caos y el cosmos, de lo indiferenciado y el Supremo Ordenador. El cosmos nacerá como una especie de huevo, como una burbuja luminosa y palpitante de vida en medio de la confusión oscura y estéril de aquél; o según otra visión más pragmática,

como un oasis (*pardēs*). En todo caso, como una morada perfectamente amueblada para uso y disfrute del hombre.

Así, según el primer relato bíblico (Gn. 1:1-2:4^a) el cosmos habitable se organiza como una gran tienda cuya cúpula, el firmamento, lo estructura, según el modelo cananeo, en un triple espacio: los dos océanos, superior e inferior, la gran matriz caótica, el espacio habitable cielo-tierra, y el mar, que es el reflujó del océano inferior. La tierra, según la representación mesopotámica, se presenta como una extensa plataforma sostenida por columnas que se hunden en el abismo, mientras la cúpula celeste se apoya en los ‘Montes eternos’ situados en el confín de la plataforma terrestre, que se configura así como una gran hondonada, vista en perspectiva pluridimensional. Esta organización del cosmos ocupa tres días, los otros tres se dedican a repoblar esos espacios con astros, peces y aves, animales y humanos. La creación de éstos, que cierra la labor, era en realidad su intención primera y el hombre aparece como el único ser que poseerá algo de divino, aunque nada más sea el reflejo de Dios: su imagen. Antes de culminar este proceso, Dios se detiene y delibera:

Dijo Dios: Hagamos al hombre (ʿādām) a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen a los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y a todo bicho que se mueva sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, varón y hembra los creó.

Se trata, pues, de un ser levemente divino, soberano, dual y vegetariano, el que culmina la primera creación bíblica de los seis días. El séptimo es ya el día de la celebración y la contemplación de la tarea realizada, de la entropía divina a que esta afanosa obra está llamada.

La otra narración (Gn. 2:4^b-25) parte del desierto seco, sin agua, la experiencia cultural de la nada y el caos informe propia de pueblos seminómadas de zonas desérticas.

Cuando el Dios Yahweh hizo la tierra y los cielos, y antes de que hubiese brote alguno de las praderas en la tierra, y la hierba del campo hubiese germinado, pues el Dios Yahweh no había hecho caer la lluvia sobre la tierra, ni existía el hombre que trabajase la tierra y corriente alguna que surgiese de la tierra y regara la superficie del terreno, modeló (entonces) el Dios Yahweh al hombre con polvo del suelo e insufló en sus narices aliento vital, con lo que el hombre se convirtió en un ser vivo.

En este caso el hombre varón es la primera obra y el resto, sin calendario previo, viene a completar su bienestar. Pero es un relato mucho más sintético que el primero y en él se mezclan los elementos de supervivencia física con los de diferenciación moral, intelectual y afectiva. Empieza ofreciendo un ser que no solo se parece a Dios, sino que lleva en sí un soplo divino, según el modelo mesopotámico, que le hace proceder de la tierra mezclada con sangre del dios vencido por Marduk. En realidad, casi todas las religiones han concebido al hombre como un ser intermedio entre la naturaleza y la divinidad. Para garantizar su feliz subsistencia se planta un vergel, un oasis regado por cuatro ríos, ideal supremo del morador del desierto. Pero esta felicidad va acompañada del despertar de su conciencia moral, de la obligación para con su Creador, de su sumisión y obediencia, aunque el objeto sea aparentemente banal y nada complicado. En el momento mismo en que es creado en total felicidad se ve enfrentado a su destino trágico: ley, pecado y muerte son un horizonte histórico primordial.

Puedes comer de todos los árboles del jardín, pero del árbol de conocer el bien y el mal no comas, porque el día en que comas de él, tendrás que morir.

Con ello el hombre entraría en una esfera que le trasciende y que se le daría resuelta en la ley divina. Entrar en esa esfera es embocar un camino de tragedia y muerte, de desorientación y búsqueda estenuante, que le hará trágicamente infeliz. Al querer trazar por su cuenta su propio camino, vagará descarriado por los siglos entre “sangre, sudor y lágrimas” como diría el poeta.

Luego se le rodea de un contexto de diversidad ecológica que desvela su capacidad para organizarla, nombrarla: el lenguaje aparece también como una componente primordial de la humanidad.

El Señor modeló de arcilla todas las fieras salvajes y todos los pájaros del cielo, y se los presentó al hombre para ver qué nombre les ponía. Y cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre le puso.

Y finalmente, cuando se completa su propio ser con la creación de la mujer (creada aquí al final del proceso, como su culminación, mientras en el primer relato se los creó conjuntamente como un ser “hombre” (’ādām dual)), se descubre el amor como la suprema realidad antropológica.

¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! ... Por eso un hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne.

Este segundo relato, mucho más colorista y desordenado, refleja más plenamente la experiencia religiosa global que el Israel histórico vivió a lo largo de los siglos. El primero, en cambio, resulta más cultural, ordenado y científico, fruto de una reflexión erudita. Con estos relatos el Antiguo Israel programa su visión del mundo, cosmológica y antropológica, que presidirá todo su desarrollo, su historia religiosa, tal y como se refleja en su escrito canónico, la Biblia Hebrea. O, mejor dicho, este programa inicial es el fruto de tal experiencia histórica. En ella asume elementos de representación del cosmos propios de las culturas circunstantes y los despoja de todo contenido divino, llevando a cabo un profundo proceso desmitificador del mismo.

Ese marco cosmológico operará como fondo implícito de su experiencia y expresión religiosa que en momentos específicos recibirá una formulación solemne y festiva, convertido en un motivo clave de celebración cültica y de reflexión sapiencial. La primera alcanza su expresión más alta en el Salmo 104, canto al Dios Creador, asentado en su palacio, que se sitúa en el “gran océano superior”, desde donde envía la lluvia a la tierra, montado sobre el “carro de las nubes”, lo que nos recuerda motivos míticos cananeos. El canto lírico se desarrolla sobre la plantilla narrativa del primer relato del Génesis.

*Bendice, alma mía, al Señor:
Señor Dios mío, eres inmenso.
Te revistes de belleza y majestad,
la luz te envuelve como un manto.
Despliegas los cielos como una tienda,
tus altos salones techas sobre las aguas.
Las nubes te sirven de carroza
y te paseas en alas del viento.
Los vientos te sirven de mensajeros,
el fuego llameante, de ministro.
Asentaste la tierra sobre su cimiento
y no vacilará nunca jamás.*

*La cubriste con el vestido del océano
y las aguas asaltaron las montañas.
Pero a tu bramido huyeron,
al fragor de tu trueno se precipitaron,
mientras subían los montes y bajaban los valles,
cada cual al puesto asignado.
Trazaste una frontera infranqueable,
para que no vuelvan a cubrir la tierra.
.....*

Esta exaltación poético-cúltica del Creador se hace exaltación mística y contemplativa de su obra en la reflexión de los sabios, que ven en ella su reflejo, la obra de su sabiduría, y en ésta el instrumento, el mediador, el arquitecto de la actuación del Dios transcendente (Pr. 8:24ss.; Eccl. 24:3-6; 43:1ss.), en una perspectiva más amplia, pero que rememora los elementos cosmogónicos que suponía el relato de Gn. 1.

*El Señor me estableció al principio de sus tareas,
al comienzo de su obras antiquísimas.
En un tiempo remotísimo fui formada,
antes de comenzar la tierra.
Antes de los abismos fui engendrada,
antes de los manantiales de las aguas.
Todavía no estaban aplomados los montes,
antes de las montañas fui engendrada.
No había hecho aún la tierra y la hierba,
ni los primeros terrones del orbe.
Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo,
cuando trazaba la bóveda sobre la faz del abismo,
cuando sujetaba el cielo en la altura,
y fijaba las fuentes abismales,
cuando ponía un límite al mar y las aguas
para que no traspasasen su mandato,
cuando asentaba los cimientos de la tierra.
.....
El firmamento del cielo es orgullo del cielo
y la bóveda celeste, ¡qué glorioso espectáculo!
El sol cuando sale derramando calor,
¡qué obra maravillosa del Señor!
.....
También brilla la luna en fases y ciclos,
y rige los tiempos como signo perpetuo.
.....
Las estrellas adornan la belleza del cielo
y su luz resplandece en la altura divina.
.....
Su poder condensa las nubes
y desmenuza las piedras del granizo.
La voz de su trueno estremece la tierra*

y al verlo, tiemblan las montañas.

.....

*Su sabiduría domeña el océano
y planta islas en el mar.*

.....

*Aunque siguiéramos, no acabaríamos,
la última palabra: Él lo es todo.
Encarezcamos su grandeza impenetrable,
Él es más grande que todas sus obras.*

.....

Israel tuvo plena conciencia de la función creadora de su Dios, así como del carácter sublime, pero en ningún caso divino, de su obra.

3. *El tercer horizonte de la creación del cosmos: la génesis especulativa de la totalidad (Fenicia-Grecia)*

Así como la cosmología hebrea supuso una desviación de la concepción cananea en razón de una distinta experiencia religiosa, monoteísta y dismitificadora, la cosmogonía que nos transmite Filón de Biblos (s. II p.C.) en su denominada *Historia fenicia* y que se presenta como traducción de una obra escrita siglos antes en fenicio por el sacerdote Sanjunyaton. Supone en realidad una revisión de la tradición cananea desde el enfoque y perspectiva del pensamiento griego euhemerístico, es decir, desde una reinterpretación de la mitología como disfraz de la historia: lo que el mito trasmite son en realidad experiencias y hechos históricos de hombres mortales de un pasado remoto que la ignorancia o el interés convirtió en dioses. Recobrar esa historia por encima o por debajo del mito es la pretensión del euhemerismo. Se puede decir que estamos ante una cosmogonía atea, desdramatizada, en la que la génesis de las realidades no está presidida por una voluntad exterior que determina su estructura. En lugar de dioses tenemos “principios” inmanentes. Podemos, pues, hablar de un cierto planteamiento especulativo, a medio camino entre la física y la psicología. En ningún caso metafísico: tampoco aquí aflora el horizonte del ser y la nada.

Como principio original, dentro de la más ortodoxa ideología siro-cananea, se menciona “el caos trubulento y tenebroso”; viento y tinieblas son las más primordiales realidades o, mejor dicho, los componentes de la realidad infinita y eterna, amorfa pero bullente, que hoy definiríamos como un magma de alta energía. Pero a continuación, estos principios neutros adquieren caracteres antropológicos: resulta que el viento se enamoró de si mismo y de su entorno, la energía primera se polarizó (*sýgcrasis*) diríamos nosotros, se tensó en “deseo” y “muerte”, Pothos y Mot, polos positivo y negativo, principio de orden y de entropía. Recuérdese la teogonía siro-cananea en la que también aparecía el dios de la muerte con el mismo nombre, Mot, como una realidad primordial. Los otros dos dioses, Yam y Baal, podrían encerrarse en ese “deseo” como fuerzas vitales, al fin y al cabo.

Y este fue el principio de la creación de todas las cosas, pero él mismo no conocía su propia creación [es decir fue increado], y de la conexión con él nació del viento Mot.

La confusión de esta formulación es ella misma caótica, como toda especulación sobre el origen que pretende deducir lo múltiple de lo uno. El viento o el “espíritu” (*pnéuma*), es en todo caso la energía

primera que se desdobra, se hace “amor” y por ello mismo genera su propia destrucción, como un proceso eternamente renovable y cíclico de deseo y muerte, curiosamente similar a lo que el moderno psicoanálisis formuló como la alternancia de *'éros* y *thánatos*. Y podemos confiadamente suponer que Freud no había leído a Filón de Biblos. Estas fuerzas primordiales, el deseo y la muerte, la acción y la pasión, constituyen la primera formulación antropomórfica, no mitológica, de la ley de la entropía. Huyendo del mito estos ‘filósofos’ cayeron en el antropomorfismo.

Esta energía tempestuosa e informe primera otros autores, según Filón, la concebían como un barro o una masa en putrefacción de la que germinó toda semilla, según diferente modelo, el vegetal, curiosamente también esta vez parecido a las representaciones que en nuestros días se hacen sobre el origen de la vida, de los seres vivos y su medio original. De todos modos, una vez deducida esta polarización del caos primordial, el proceso de creación ya está asegurado, las realidades irán saliendo unas de otras, de nuevas parejas originarias, en un proceso por etapas cada vez más precisas, hasta abocar a la configuración del mundo tal como el hombre histórico lo ha conocido. Todo paso decisivo en la evolución del mundo y de la cultura tiene su momento y origen preciso.

En un principio aparecen de aquella polarización primordial indefinida, por una parte, estructuras de vida insensible que generan a su vez otras inteligentes, es decir, perceptivas, pero en forma de huevos, en estado latente. Se establece así una progresión en la aparición de las formas de vida, Por otra parte, aparecen los astros, brillantes bajo el poder de Mot, el dios del destino último. Curiosamente, en la literatura ugarítica, el dios Sol, está a las órdenes de Mot como su instrumento, el que acarrea la sequía y la muerte; divinidad ambigua que tanto ilumina y guía, como mata: dios de vivos y muertos, nada escapa a su influjo. Viajero eterno de oriente a occidente, por el día ilumina y calienta, en algún momento en exceso, a los vivos; por la noche, a los muertos. No hay que olvidar, por otra parte, que para los antiguos el firmamento, presidido por el sol, era un cuadro de sabiduría palpitante, pero también fatídico, del que dependían la vida y la muerte, que se debía aprender y padecer. Y comenta a continuación Filón: “Esta es su cosmogonía, que introduce abiertamente el ateísmo”. Es decir, la no necesidad de dioses para explicar el origen del cosmos.

A continuación, una vez organizado el firmamento, como en la cosmogonía bíblica, comienza la organización del mundo empírico. En primer lugar, el ámbito celeste o meteorológico, ahora ya despejado y luminoso, con la aparición de la lluvia y la tormenta que pone en movimiento la vida latente de los animales mencionados más arriba, que empiezan a pulular sobre la tierra y en el mar, según el conocido esquema bíblico, con animales sexualmente diferenciados. Y siempre del viento, organizado ahora en pareja progenitora, nace ahora la primera pareja de hombres, Eón y Protógono, el “Tiempo” y el “Primogénito”. Y comienza con ellos (nada se dice del principio femenino, por lo que se ha especulado se trata de personajes hermafroditas) la historia y sus descubrimientos, que dieron nombre y fama a sus descubridores. El alimento obtenido de las plantas fue el primero, es decir, la primitiva humanidad fue recolectora y vegetariana, como ya programaba la Biblia. El segundo gran invento de la humanidad primera fue la divinidad, como dadora de la fecundidad por la lluvia:

Cuando había grandes sequías, tendían sus manos al cielo, hacia el sol, pues consideraban dios a éste, único señor del cielo, y le llamaban Beelsamen, que es para los fenicios ‘el señor del cielo’, y para los griegos, Zeus.

Los dioses, el primero el sol, como para Akhenaton, son para el ateo y euhemerista Filón de Biblos obra de los hombres: éstos nacieron del hambre, como para el autor romano nacieron del miedo. A partir

de aquí todos los sucesivos inventos de la humanidad llevan el nombre de sus descubridores, identificados objeto y autor: Luz, Fuego, Llama. Nacen los “gigantes”, cuyos nombres se perpetúan en las montañas en que viven y que engendran hijos en un ambiente de desenfreno sexual, como recuerda también la Biblia (Gn. 6, 1-4). De su descendencia arranca la historia de la cultura: la choza, el vestido, la deforestación, la navegación en balsa, el culto de los muertos, la caza y la pesca. La invención del hierro y su forja se atribuyen a un tal Khusor, el Kothar ugarítico, el Hefesto griego, descubridor de la magia y de la técnica (anzuelo, cebo, sedal, almadía, barca), por lo que mereció ser adorado también como un dios. De su progenie nacen los inventores de la arquitectura y sus técnicas, el urbanismo y la cultura sedentaria (agricultura y ganadería), así como el arte culinario (sal). La Biblia hará derivar estos elementos culturales del linaje de Caín (Gn. 4:17-26). La escritura, la navegación de alta mar y la medicina (herboristería y conjuros) cierran la lista de los inventos que los grandes hombres de antaño lograron para sus descendientes, quienes les exaltaron al rango de dioses.

También de estos hombres-dioses se traza la historia y genealogía, narradas como historia humana, que se inicia, al parecer, en una época contemporánea de la de los primeros hombres, si nos atenemos a algunos de sus nombres, que parecen duplicarse. La primera pareja divina la formaron *Elyón / Hipsistos* y su mujer *Berut*, “que vivieron cerca de Biblos”, de los que nació *Epigeo-Autocton*, “que más tarde llamaron Urano”. De todos modos, se trata de una historia “privada”, sin significación cultural como la de los hombres-hombres. En ella se mezcla la teogonía griega (Hesíodo) con la mitología siro-cananea, en un complicado sincretismo que queda, de todos modos, lejos ya de nuestra preocupación cosmogónica. Es básicamente una historia de familia, la de Cronos, que fue mitificada en razón de su propio valor simbólico y de los méritos culturales atribuidos a sus protagonistas. Para el autor de la *Historia Fenicia* la mitología y el mundo de los dioses constituyen un invento tardío de la humanidad que camufló el verdadero sentido de la historia. Este racionalista desmesurado, huyendo de la mentira del mito, le otorgó una ‘verdad’ mucho más engañosa, convirtiéndole en una historia increíble, sin entender su carácter simbólico.

4. *El cuarto horizonte de la creación del cosmos: la creación del todo (cristianismo)*

Cuando se escribe / traduce la *Historia Fenicia* (época de Adriano), hace ya un siglo que se está fraguando en el mundo greco-romano una revolución ideológica que acabará por avasallarla: el cristianismo. Heredero de la fe religiosa hebrea, la libera de todo resto de representación cananeo y promulga como artículo primero de su credo la fe en “Dios-Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra”. La resonancia bíblica es clara, pero ahora ha desaparecido toda alusión al caos primitivo: solo aparecen, relacionados y distintos, Dios y su obra. De la forma primaria de lo divino, el Dios-Padre, sólo se confiesa esta actividad: la creación, pero de ella no hay relato, cosmogonía; se asumirá, no sin riesgos históricos, la representación hebrea. La especulación posterior, asumiendo el planteamiento metafísico griego, la formulará en términos absolutos de “el ser y la nada”, de lo necesario y lo contingente. Incluso algún “Padre de la Iglesia” se atreverá a designar a la divinidad primordial, el Padre, como el *bythós*, “abismo”, en cuanto hontanar insondable del ser, que no nace de y en un ‘caos’ primordial, sino que es Él mismo la fuente luminosa de toda existencia. Han desaparecido el agua y las tinieblas, sólo resta en ese “abismo” la “luz” (el Hijo: “luz de la luz”) y el “viento-espíritu” (*ágion pnéuma*: la tercera persona). La purificación de la representación mítica ha sido total, hecha ahora especulación metafísica sobre la

estructura tri-personal del ser originario. Se salvan algunos ecos, las palabras justas (“luz”, “viento / espíritu”), pues no hay otras, que aquella comportaba.

No obstante, el cristianismo ha vivido largamente condicionado por la representación cosmogónica de la Biblia Hebrea. La polémica ciencia / religión se centró desde los tiempos del Renacimiento en el geocentrismo que supone el relato de Jos. 9:12s., ordenando al sol y a la luna que pararan su curso en torno a la tierra, geocentrismo que de alguna manera está supuesto en el relato del Génesis: los astros son creados el cuarto día para definir el ciclo del calendario de una tierra que les ha precedido en su organización. Es significativo a este respecto el diálogo entre los hermanos Karamazov, en la novela homónima de Dostoyewski, en el que Esmerdiakov pregunta cómo es posible que se creara la luz el primer día de la creación y el sol el cuarto. La respuesta fue un solemne bofetón de parte de Iván, el filósofo de la familia, que acepta, no obstante, la representación bíblica. El caso Galileo, cuyos últimos ecos apenas acaban de extinguirse, fue la expresión más llamativa de esa polémica, generada por una hermenéutica fundamentalista que confundió un poema con un tratado de astronomía. En el siglo XIX el *Hexámeron* volvió a recobrar toda su vigencia en la misma polémica, centrada ahora en el binomio creación / evolución, a cargo del darwinismo emergente y que sabemos está todavía viva en círculos fundamentalistas cristianos y judíos.

El mundo siro-cananeo y oriental antiguo en general sintieron la urgencia de explicarse el origen y estructura del cosmos y nos legaron una serie de atisbos y representaciones que han tenido larga vigencia y han configurado en larga medida nuestra concepción cultural del mismo. Debemos mirarlos como un gigantesco esfuerzo de imaginación creadora, poética, por entender y configurar una totalidad que a nosotros mismos aún nos elude y que nunca podremos dibujar de manera adecuada. Por más que ante nuestros ojos coloquemos potentes telescopios, a la luz y al tiempo, que son su substancia, no lograremos atraparlos.

5. Bibliografía

S.G.F. Brandon, *Creation Legends of the Near East*, London 1963.

J. Calloud, “Pour une analyse sémiotique de la Genèse 1 à 3”, en *La création dans l’Orient Ancien*, Paris 1987, pp. 483-513.

J. Cors i Meya, “Filón de Biblos. La *Historia fenicia*. Traducción, introducción y notas”, en G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (Aula Orientalis Supp 14), Sabadell (Barcelona) 1996, pp. 141-160.

J.-L. Cunchillos, “Peut-on parler de mythes de création à Ugarit?”, en *La création dans l’Orient Ancien*, Paris 1987, pp. 79-96.

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

J.O’Brien-W. Major, *In the Beginning, Creation Myths from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece*, Scholars Press (Chico, CA) 1982.

S. Ribicchini, “Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici”, en *Les Syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l’honneur de Franz Cumont...*, Roma 1998, pp. 149-177.

El caos y la muerte en la concepción siro-cananea [2007]

Es conocida la concepción babilónica¹ y egipcia² que sitúa, en el origen de la realidad empírica y previo a su organización como “creación”, un estadio de la misma como conglomerado informe, tenebroso y acuoso, que se acostumbra a definir como “caos”. En la concepción mitológica (dejando a parte la especulación filosófica) griega tenemos algo similar. En todas estas concepciones está ausente la idea ontológica de la “creación de la nada”; incluso el “no-ser” egipcio se refiere al “Uno e indiferenciado” primordial³. Creación es básicamente organización y distinción. Operaciones que afectan en primer lugar a los dioses, los primeros en surgir de aquel conglomerado y asumir la función de creadores o padres de otros dioses y demás “creaturas” en virtud de su poder de actuación sobre aquél.

La concepción siro-cananea parece divergir un tanto de ese esquema⁴. Mientras la concepción fenicia, pasada por el euhemerismo griego, coincide con el mismo, la ugarítica y la hebrea-bíblica sitúan una divinidad primordial en paralelo con ese fondo caótico primitivo en el y con el que convive (El/Elohim) y al que organiza, bien por su palabra (Gn. 1-2), bien por su distribución generativa (mito baálico)⁵. Dejaremos de lado por el momento la descripción hebrea de ese proceso de distinción creadora, a partir de aquel punto caótico, por tratarse de una descripción clara y muy elaborada, no exenta de intención desmitificadora, polémica, en el fondo⁶. Por su parte la mitología siro-cananea supone que el dios primordial tiene tres “hijos” territoriales y cosmogónicos (Yam, Baal, Mot), que como

1. Es el horizonte que supone el *Enūma eliš (apsu-tiamat)*. Véase p.e. J. O'Brien, W. Mayor, *In the Beginning. Creation Legends from Ancient Mesopotamia, Israel and Greece*, Chico CA 1982, pp. 9ss.; y la obra clásica de H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos im Urzeit und Endzeit...*, Göttingen 1921².

2. Según la teo/cosmogonía hermopolitana, al principio era el *nun*. Véase p.e. S. Sauneron, J. Yoyotte, “Mythes égyptiens de création”, dans *La naissance du monde (Sources Orientales 1)*, París 1959, pp. 17-91; E. Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1993⁵ (citado por la versión española: *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*, Madrid 199, pp. 137, 202 y *passim*, cf. p. 257 [Índice de dioses].

3. Cf. Hornung, *op. cit.*, p. 171.

4. Para una visión de conjunto cf. G. del Olmo Lete, “Los mitos siro-cananeos de creación”, en M.L. Sánchez de León, ed., *Religions del món antic. La creació* (II cicle de conferències), Palma de Mallorca 2001, pp. 63-87.

5. Pero también en Egipto se presupone la “aparición” de un dios creador de todo lo demás “que hunde sus raíces en el infinito atemporal de antes de la creación”; cf. Hornung, *op. cit.*, p. 140.

6. Cf. relato bíblico de la creación.

los demás lo son asimismo de Ashera, también primordial y marítima. Luego lo primordial para esta concepción es la “pareja”, la fuerza generativa coetánea del “caos”. En éste subyace un impulso de organización, no es caótico sin más. En la misma concepción hebrea, la *ruḥ ’ēlōhîm* forma parte del caos, aunque la fuerza creadora corresponda a continuación a la “palabra”⁷. Las otras dos formulaciones resultan más imprecisas. De la ugarítica cabe incluso afirmarse que no existe como relato explícito de “creación”⁸. Aquí vamos a intentar precisar el alcance creacional de su mitología y la posible coincidencia con la formulación fenicia tal y como nos ha llegado trasvasada en griego. Comenzaremos por ella.

Según el testimonio del Pseudo-Filón, recogido por Eusebio (I 10:1), Sanjunyatón afirmaba en su tratado de “Teología Fenicia”⁹

τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες. ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. “ὅτε δὲ,” φησὶν, “ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν καὶ ἐγένετο σύνκρασις, ἢ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. αὕτη δ’ ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων. αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγένετο τὴν αὐτοῦ κτίσιν, καὶ ἐκ τῆς αὐτῆς συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶτ.

Se supone (ὑποτίθεται), pues, que el principio de todos (los seres) es doble: un aire tenebroso y huracanado (ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη) o, lo que es lo mismo, un vendabal opaco, tenebroso, junto con un caos (χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες), él también turbulento y tenebroso como el infierno¹⁰. Uno, el huracán, sería el elemento dinámico y el otro, el caos, el estático, o mejor dicho, lo dinámico y estático se hallan íntimamente entreverados (dos perspectivas de la misma realidad) hasta constituir un mismo fondo primordial a punto de estallar. Cualidades básicas de ambos son la oscuridad y la turbulencia. Es la misma concepción que manifiesta el inciso¹¹ Gn. 1, 2:

והארץ היתה תהו ובהו וחשך על-פני תהום ורוח אלהים מרחפת על-פני המים

Sino que aquí se explicitan mejor esos elementos. Dentro de una situación de oscuridad que envuelve los inicios, éstos, también dos, son: la “tierra”, que es *tōhū-wābōhū* / *t’hôm* (caos), y la *ruḥ*

7. Por razones de forma literaria y sintaxis considero Gn. 1:2 un “inciso”, casi una interpolación, que supone la mezcla de dos concepciones cosmogónicas diferentes: por emanación caótica y por la palabra. Sobre el trasfondo mitológico de ese “inciso” véase últimamente O. Loretz, “Genesis 1,2 als Fragment eines amurritisch-kanaanäischen Schöpfungsmythos”, en *Veenhof Anniversary Volumen*, Leiden 2001, pp. 287-300. Cf. n. 11.

8. Sobre la creación en la mitología ugarítica cf. el artículo citado en n. 5 con la bibliografía pertinente.

9. Para el texto véase H.W. Attridge, R.A. Oden, *Philo of Byblos the Phoenician History* (CBQ MS 9), Washington DC 1981, p. 36 (con el pertinente comentario en sus notas); J. Cors i Meya, “Filón de Biblos. La *Historia fenicia*”, apéndice a G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo...* (AuOrSupp 14), Sabadell (Barcelona) 1996, p.150. Para una valoración actual del testimonio del Pseudo-Filón véase S. Ribichini, “Rileggendo Filone di Biblo. Questioni di sincretismo nei culti fenici”, en *Les synchrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque Internationale...*, Roma 1998, pp. 149-177.

10. Como veremos más abajo, según Hesíodo el “caos” primigenio engendra el “erebo” y la “noche”; es decir, la oscuridad es de su substancia.

11. *w^e-hā-’āreṣ hāy^etāh...*, en vez de *wa^ehī hā-’āreṣ...* en forma “consecutiva” de *bārā*; luego la sintaxis implica “contemporaneidad”, como más abajo *wāyiqrā’ ’ēlōhîm lā’ôr yôm w^elāhošek qārā’ lāylāh*; o incluso anterioridad con valor de plusquamperfecto. La consecución auténtica se da entre *bārā’* y *wayyo mer*; cf. P. Joüon, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Rome 1947, pp. 321ss., 471.

(viento). Además, se precisa: el abismo o caos (o si se prefiere: la “tierra abisal o cóatica”) es “agua”, el viento es “divino”. El *t^ehóm* (caos) no es sólo un espacio, un “abismo”, es un “mar de aguas”. De hecho el “mar” (*yām*) nacerá de la “separación / limitación” de ese “abismo primordial”. Y lo mismo cabe decir del *tōhū-wābōhū*: es un estado de la materia primordial. Por ser indiferenciado se define mejor como “espacio” que como cuerpo, pero el espacio puro no existe, lo es siempre de una realidad.

El dinamismo o potencialidad del caos primordial están presididos por la fuerza del “aliento” de Dios. Éste no está ausente del sustrato primordial ni aquél es independiente de Él. El “viento de Dios” cerniéndose / incubando¹² sobre las aguas resulta, por una parte, una traducción dinámica del mito baálico que sitúa al dios primordial El morando en el manantial, el punto de emanación de los dos océanos (el caos primordial): *idk ltn pnm m mbk nhrm qrb apq thmtm* (KTU 1.4 IV 20-22 y par.).

Este caos es agua, océano, habitado en su mismo origen por la divinidad. Por otra, la actitud “incubadora” o al menos “planeadora” que se le atribuye en el relato hebreo, relaciona a ese “viento divino” con el “enamoramiento” procreador que acomete al “huracán” primordial de la cosmogonía fenicia. Ésta, por su parte, de acuerdo con su visión euhemerística, ha anulado la presencia y fuerza “divinas” en el principio de todo (τὴν τῶν ὄλων ἀρχὴν).

A su vez la versión hebrea de los orígenes introduce variantes importantes en esta concepción de la creación. El principio “amoroso”, apenas insinuado en el *m^erahepet*, es substituido por la “palabra / orden” (el amor es aquí “voluntad”) que establece con claridad la distinción entre las dos esferas: la divina y la creada, según dos modelos de creación bien conocidos en las cosmogonías egipcias. El hebreo resulta así un auténtico “relato de creación”, mientras los otros los son básicamente de “emanación” o transformación, aunque se hipostasien mitológicamente los “principios”. Por otra parte, el relato hebreo parte también de la organización del caos acuoso primordial, que es transformado en “Mar” a través del “límite” (cf. Sal. 104:9) que se impone y que en la mitología ugarítica es fruto de su derrota y “muerte” (KTU 1.2 IV 32: *ym l mt b^el ymlk*). No cuenta, en cambio, con ésta como estructura primordial, de acuerdo con un parámetro básico de su concepción teológica: el Dios hebreo que vence al Mar, no lucha con / contra la Muerte¹³, y ésta queda relegada, por otra tradición (Gn 2:17), a la esfera moral como un avatar humano incidental, que pudo evitarse y será al fin superado por el retorno al primer orden, al “seno del Padre”. De todos modos, aparece allí como una posibilidad que incumbe sobre el cosmos, aunque se materilice como una derrota del hombre, no de Dios, es decir, como exigencia cósmica. Con estas salvedades, las tres formulaciones, fenicia, hebrea y ugarítica, resultan bastante homogéneas.

Parecidos elementos encontramos en la cosmogonía de Hesíodo¹⁴:

Ἦ τοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος παντῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ Τάρταρά τ' ἠερόεντα μύχῳ χθονός εὐρουδείης ἠδ' Ἔρος, κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι ... ἐκ Χάεος δ' Ἐρεβός τε

12. Para la semántica de esta base cf. *HAL*, pp. 1135; *BDB*, pp. 93, que cita el valor de “brooding” en siríaco.

13. Sobre el particular véase G. del Olmo Lete, “Ugarit e Israel: la religión de la vida y la muerte”, en J. Campos Santiago, V. Pastor Julián, eds., *Congreso internacional “Biblia, Memoria Histórica” y encrucijada de culturas. Actas* (Asociación Bíblica Española), Zamora 2004, pp. 149-156.

14. Para el texto véase H.G. Evelyn-White, *Hesiod. The Homeric Hymns and Homeric (The Loeb Classical Library)*, London/Cambridge MA 1954, pp. 86-88. Para la confluencia de la triple tradición: filoniana, griega y semítica véase “Chaos” en H. Cancik, H. Schneider, Hrgs., *Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Band II, Stuttgart 1997, col. 1093s; O'Brien, *op. cit.*, pp. 47ss.

μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο ... Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ Οὐρανὸν ἀστερόενθ' ... ἧ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἴδματι θυῖον Πόντον, ἀτέρ φιλότετος ἐφιμέρου...

Antes de todo existió el “caos” (Χάος), después vino la “tierra” (Γαῖα), el “infierno” (Τάρταρα) y por fin el “amor” (Ἔρος). En una primera generación asexual el “caos” engendró el “erebo” y la “noche”; la “tierra” a su vez, el “cielo” (Ουράνος), las “montañas” y el “ponto” (Πόντος). Se definen así los ámbitos primordiales (tierra, infierno, cielo, mar), su primordial tenebrosidad y se coloca al origen de todo una fuerza generadora, el “amor-deseo” (Ἔρος), al que no se atribuye ninguna prole, pero que las posibilita todas.

También la concepción egipcia de los inicios del cosmos es similar: se parte de un “caos” primordial, “el reino oscuro y acuoso de antes de la creación, caracterizado por el océano primordial y la tinieblas primordiales en el que los puntos cardinales están abolidos, que no conoce fronteras”¹⁵. Tenemos así, como en Hesíodo, el *ápeiron*, una masa acuosa y tenebrosa ilimitada. Sus componentes hipostasiados son: *Nun* (el océano primordial), *Huh* (el infinito), *Kuk* (la oscuridad)¹⁶.

Resulta, pues, que también en la cosmogonía fenicia el “amor” (Ἔρος) es la fuerza del viento / espíritu divino (ἠράσθη τὸ πνεῦμα), el principio de su vigor (pro)creador, lo que sin duda supone una proyección de la función sexual a nivel cosmogónico, o simplemente el reconocimiento de su primordialidad. Por ese enamoramiento de “sus principios”, que no pueden ser otros que el “caos”, se produce una conjunción o abrazo de ambos (σύνκρσις, ἢ πλοκῆ), que resulta ser el principio de la creación de todo lo demás, un principio inconsciente de su propio origen y que se denomina “deseo” (πόθος). Y de aquel “abrazo” (συμπλοκῆ τοῦ πνεύματος) nace Mot (Μώτ). Este, realidad desconocida en la mitología griega¹⁷, es universalmente reconocido como el dios Mot de la literatura ugarítica, en la que aparece como “hijo amadísimo” del dios primordial El (*mdd il*). En tal sentido la tradición de Sanjunyatón se muestra fiel a su fuente siro-cananea al afirmar que “los fenicios le (a Mot) llaman Thánatos y Plutón” (PE 1.10:34). Pero el dios El tiene otro “hijo amadísimo”, el dios Yam (*ym*), el Mar / Océano, llamado también *nhr*, nombre que define la morada “caótica” de su padre El. Contra ambos “hijos amadísimos” y por orden (Yam / Mot) se enfrentará Baal, que nunca es calificado así¹⁸.

Dentro de esta clara mezcla de elementos tomados de las dos tradiciones, la griega y la semítica¹⁹ (la mención de las misteriosas criaturas llamadas Ζοφασημίν lo corrobora), se manifiesta una cierta inconsistencia interna que hemos de aclarar. Antes de su “abrazo enamorado”, el viento y el caos constituían una realidad sin límite, infinita (ἄπειρα, μὴ ἔχειν πέρας); como consecuencia de aquél aparece

15. Cf. Hornung, *op. cit.*, pp. 156s., también pp. 164s., 166, 152.

16. Cf. Hornung, *op. cit.*, p. 65. Para la concepción egipcia nos hemos basado en el estupendo estudio de este autor, que cita los textos y bibliografía pertinentes.

17. Cf. a este propósito la glosa interpretativa que recoge el mismo Filón: “algunos dicen que éste es el barro, pero otros, que es la putrefacción de una mezcla oscura. Y de ella surgió la semilla de creación y origen de todas las cosas” (cf. Cors i Meya, *art. cit.*, p. 150). Se refleja aquí la perplejidad ante una entidad mitológica desconocida y su interpretación de nuevo euheméristica, que retiene con todo ecos de la concepción ugarítica de Mot como “semilla” (cf. KTU 1.6 II 34-35).

18. Recuérdese a este propósito la tríada de los crónidas: Zeus, Poseidón y Plutón / Hades; cf. P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951 (citado por la versión española *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona/Buenos Aires 1981, pp. 447, 547).

19. Véase a este propósito la obra de M.L. West, *The East of the Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford/New York 1997, pp. 137ss., 144ss.

la “Muerte”, el límite de toda creatura que después resulte. “Deseo” y “Muerte”²⁰ aparecen así como los principios operativos de la creación: el impulso y su freno (anticipando así, en cierto modo, el freudiano par Thánatos / Eros como estructura de la *psyché*).

Pero ni uno ni otro son substancia / materia, sólo avatar, energía o función...; de ellos solos no puede resultar “algo”; en todas las otras uniones productivas que a continuación recoge (el pseudo-)Filón, nunca falta el contenido substancial; el “deseo”, en cambio, resulta ser un elemento a-físico, idealizado, demasiado poético para describir los orígenes caóticos por un materialista *euhemerista* como se muestra ser este autor. Por otra parte, el deseo ya estaba presente en el “eros” que lleva al abrazo del huracán con el caos, y es éste, el “eros”, el que es primordial, según la cosmogonía de Hesíodo citada más arriba, resultando extraño, por lo demás, que el “deseo” nazca del “eros” y no se lo deba considerar más bien como su equivalente o su efecto²¹. De hecho en la mitología griega, frente a la amplia funcionalidad y mención del “eros”, *Póthos*, el “deseo”, apenas obtiene significación mitológica alguna²².

En consecuencia, uno se siente inclinado a leer, en vez de *póthos*, *póntos* (Mar/Yam), en razón de una transformación fonética debida a simple error escribal, por lectura o audición errónea (debilitación de la nasalización y subsiguiente espirantización intervocálica: *pontos* > *pogtos* > *pottos* > *potos* > *póthos*)²³ o por simple error de la transmisión oral que confundió los nombres. Se podría ver así en aquel texto el reflejo exacto de la mitología ugarítica: el primordial *'ápeiron* (masa caótica / huracán tenebroso) se transforma por el amor (*'Éros*) en la primera forma cósmica, *Póntos*, circunscrita y determinada a su vez por Mot, es decir. el límite / muerte. Dicho elemento acuoso veíamos que aparece también en el relato hebreo y en la cosmogonía de Hesíodo, amén de en Ugarit, Babilonia y Egipto. Faltaría en la cosmogonía fenicia (líneas más abajo menciona Filón, de manera incidental, la aparición del mar empírico: *διὰ πύροσιν καὶ τῆς θαλάσσης...*). Sin embargo, el Ponto como elemento primordial de la mitología siro-fenicia era conocido por esta tradición que le hace “nieta” de Belo (Baal) y le enzarza en luchas primordiales, con Urano y con Demaro, padre de Melqart (PE 10:26-28), que en la mitología ugarítica resulta ser un epíteto de Baal y en la misma fenicia de Zeus. Ponto acabará recibiendo culto, es decir tratado como dios, en Beirut. Dentro de la confusión sufrida por la tradición a lo largo de la transmisión cultural, ésta conserva rasgos suficientes de la relación / oposición vigente entre Ponto / Yam y Baal en la mitología ugarítica y de su carácter primordial.

En todo caso, y se acepte o no esta interpretación / corrección del texto del Pseudo-Filón, lo que éste sugiere con toda claridad es que, como realidad / entidad / ser, el cosmos / orden lleva siempre dentro de sí su propio destino de muerte, que ha permitido su organización. Es la idea que de la “ontología egipcia” ofrece tan lúcidamente Hornung: “es característico para la justificación egipcia de todo lo existente, el que ya los *Textos de las Pirámides* del III milenio a.C. vean en el fenómeno de la muerte un producto necesario de la creación”. El caos queda definido por su límite que le hace “finito” y así preceder. Aún

20. El “deseo” vuelve a aparecer en la versión de Damascio, donde los elementos primordiales son Crono, Poto y Omicla (“vapor”, “nube”), con un desarrollo muy confuso, que mezcla de nuevo las dos tradiciones. Cf. Cors i Meyra, *art. cit.*, p. 159.

21. De hecho para Filón, en la subsiguiente “Historia de Crono” transmitida por Eusebio (PE 10:24b), Pothos, como Eros, son hijos de Astarte; cf. Cors i Meyra, *art. cit.*, p. 153. Esta “historia” ya no es “primordial”, sino de “héroes” que se convierten en dioses.

22. Cf. Grimal, *op. cit.*, p. 449: “Poto no posee mitos especiales y es sólo una abstracción”.

23. Véase a este propósito la hipótesis de West, *op. cit.*, p.147, que sugiere derivar gr. Tethys (Τηθύς) de ac. *têmtu*.

más, puede incluso un papiro de la XXI dinastía figurar / hipostasiar a la Muerte y proclamarla como "el gran dios que creó a dioses y hombres"²⁴. Tal muerte en forma de sentencia de caducidad tiene la forma, en nuestro mundo científico, de la segunda ley de la termodinámica. La muerte, el límite, es una coordenada positiva de la existencia; lo ilimitado es indefinido o caótico. Somos hijos de la muerte. Y así morir es integrarse en formas más primarias del caos, para resultar la muerte total en definitiva una integración en el caos. Morir es perder el propio límite, liberarse de él, de la propia muerte inherente, para "i(n)-limitarse", "caotizarse". El sentido que luego se da a esa vuelta al origen o forma primordial es labor reservada a las escatologías.

Para la concepción hebrea el "cosmos" es una limitación del "caos" (*ḥôm*), el cual puede romper ese límite (diluvio / colapso) y reaparecer de nuevo, por orden divina, desde luego. Se podría decir que el "cosmos" es un experimento inestable y pasajero. Lo permanente y duradero es el "caos". Pero a su vez éste no se contenta consigo mismo y tiende incesantemente a explotar, a salir de sí mismo y organizarse, encierra en sí su propia descalificación, la necesidad y la energía para superarse. Por eso el orden se resiste a morir, por eso la vida / muerte es una agonía, aunque con derrota segura del orden. Esto lo vivió la mitología cananea como una lucha incesante y repetida entre el dios de la vida, Baal, y las fuerzas del caos y la muerte, Yam y Mot. Lo definitivo, pues, es el ritmo alternante: el ser es el ritmo.

24. Hornung, *op. cit.*, p. 79, 162 [159-171].

Ugarit e Israel: la religión de la vida y la muerte [2004]

La religión siro-cananea, tal y como la conocemos por la tradición ugarítica se presenta en esencia como la religión de la vida y de la muerte, tanto en su representación mitológica como en su celebración cültica. Ambas, Vida y Muerte, son hijas del dios supremo y mantienen un inagotable pugilato para afirmar su poderío, que queda en tablas: ninguna es capaz de anular a la otra. Tanto Baal, dios de la vida, como Mot, dios de la muerte, ellos mismos viven, mueren y vuelve a la vida, para morir de nuevo. En este ritmo trepidante e incesante se inserta la ideología regia y su celebración funeraria. El rey también vive y muere, para volver a la vida eterna y convertirse en inmortal (divino), incorporado al ser y función de Baal, como el *rpu/rāpā*, el “vivificador” por antonomasia.

La religión de Yahweh, en cambio, se deshizo de la muerte y se quedó sólo con la vida. Pero como tal, ésta se revela breve y troncada, una vez perdida la referencia a una realización ulterior. Ningún muerto, ni siquiera el rey, accede a la eternidad de Yaweh, el Dios único y sólo que no admite tales incorporaciones baálicas. El muerto queda abandonado a su suerte a la boca de su tumba. La Biblia Hebrea carece así de escatología personal, lo que resulta su flanco más vulnerable frente a la seducción cananea. Una segunda Biblia, la apocalíptico-intertestamentaria, buscará complementar este aspecto, haciendo sitio, en el día último y definitivo, al “juicio” de buenos y malos. Con ello se recupera la incorporación aludida, la vuelta al “seno del Padre”, y se abre la muerte a la esperanza de la vida frente a la muerte.

Las breves consideraciones que siguen van a intentar elucidar ese contraste histórico-religioso, que no deja de sorprender. ¿Qué motivó que el yahwismo original se desentendiese de los muertos hasta convertirlos en objeto impuro e impurificador, cediendo así a sus contrincantes una esfera tan decisiva de lo religioso, que al fin habría de recobrar?

Bien conocida es la precisión y valor moral de la escatología personal egipcia con su *psychostásis*, hasta el punto de poder considerarse esta religión como la religión de los muertos por antonomasia: “sus muertos son dioses y sus dioses son muertos”, como apostrofa T. Mann en su *Josef und seine Brüder*¹. La muerte es el gran momento que da sentido a la vida del individuo de a pie y determina la definitiva

1. Cf. T. Mann, *Josef und seine Brüder. III Josef in Ägypten*: “Eure Toten sind Götter und eure Götter sind Tote, und ihr wisst nicht, was das ist: der lebendiger Gott”, al final del capítulo “Dreifacher Austausch” (citado por E. Hornung [p. 145] y Tr.N.D. Mettinger [p. 167], en las obras citadas más abajo).

epifanía del rey, el Horus encarnado, como Osiris. La muerte adquiere así un profundo sentido político-social: regula las conductas y determina el carácter divino del poder regio.

En la mitología siro-cananea la concepción de la muerte va más lejos: es una hipóstasis divina derivada directamente de la divinidad primordial². El dios Mot es uno de los tres hijos primordiales de la divinidad suprema y originante, El. Recibe incluso el nombre de “hijo amado / predilecto de El” (*mdd ilm*), título que, por ejemplo, nunca recibe Baal. Esta primordial emanación, podríamos decir, de la muerte hace de ella una categoría ontológica, previa a la que supone su oposición a la vida, oposición que pondrá de relieve el contraste entre Baal y Mot, encuadrado ya en el ciclo estacional y específico de la fertilidad, de la lluvia y la sequía. Ahora bien, esta proximidad e intimidad de la Muerte con el Ser primordial es algo que escapa a nuestra visión metafísica, mientras la concepción del Caos / Mar (*ym*), como hijo también “amado de El”, se comprende desde la situación de éste en “la fuente de los dos raudales, en el seno del venero de los dos océanos” (*mbk nhrm qrb apq thmt*, KTU 1.4 IV 22 y par.). La primordialidad se entiende así “cosmológicamente”, no metafísicamente, desde sus componentes primordiales. Pienso que desde esta perspectiva cosmológica se debe entender también la primordialidad de la Muerte: forma con el Caos una unidad de entropía que envuelve a la Vida y se opone a ella antes y después de su afirmación. Lo curioso y sorprendente es que esas dos fuerzas primordiales negativas resulten ser las “predilectas” del dios supremo, como si la Vida fuese arrancada a un estadio primero en que su negación, Caos y Muerte (la “no-vida”), fuese lo originario, como parece sugerir el mismo texto bíblico (cf. Gn. 1, 2)³. El mito nos pone a la Muerte luchando con la Vida, o al revés, en una pugna por la subsistencia de ambas, que se implican y se necesitan. Vivir es resistir a la muerte, pero la misma Muerte muere si no tiene vida que devorar.

El contraste entre esas fuerzas es lo que objetiva el mito baálico. Baal, en primer lugar, domina y domeña el Caos / Yam, el primer enemigo de la vida⁴. Operación que en la teología yahwista corresponde a la disolución del Caos tenebroso, turbulento y acuoso (*tōhū wābōhū*, *ʿhôm*, Gn 1:2-3a) y a la contención del Mar (*yammîm*, Gn. 1:9s.; Sal. 104:6-9), al que Yahweh fija un límite que no puede transpasar, sin necesidad de combate, por el simple imperio de su palabra. Los diferentes “dragones” mitológicos, adláteres de Yam, le sirven de mero entretenimiento. A partir de ahí la vida puede fructificar en la tierra (en el mito: Baal puede ahora reinar desde su palacio como rey de los dioses y de los hombres). En un segundo momento Baal tiene que enfrentarse a Mot (la Muerte), a la que en principio se somete, compartiendo así el destino estacional de la vida que él ha patrocinado. Baal baja, pues, al

2. Excepcionalmente encontramos una vez en Egipto la hipostatización de la Muerte como principio creador. Un papiro de la Dinastía XXI nos habla de “la ‘Muerte, el gran dios que creó a dioses y humanos’, por tanto una personificación de la muerte como dios creador y una impresionante ilustración de la idea de que la muerte pertenece a las condiciones del mudo creado, del Ser”; texto citado y glosado por E. Hornung, *El Uno y los Múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad* (tr. esp.), Madrid 1999, p. 79. ¿Se puede pensar en un influjo semítico occidental?

3. Cf. a este propósito la obra clásica de H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gn 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1921², pp. 3-170. También O. Loretz, “Genesis 1,2 als Fragment eines amurritisch-kanaanäischen Schöpfungsmythos”, en W.H. van Soldt *et al.*, *Veenhof Unniversary Volume...*, Leiden 2001, pp. 287-300; G. del Olmo Lete, “Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura”, en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia 1987, p.113, n. 5, para una bibliografía sobre la lucha contra el ‘dragón’ primordial; también J. Rabinowitz, *The Faces of God*, Woodstocks CT, 1998, pp. 40ss.

4. El eco de esta lucha primordial del mito (protología) se siente en la configuración de la lucha final de la historia (escatología) en Is. 24-27; cf. Gunkel, *op. cit.*, pp. 171-398; G. del Olmo Lete, *art. cit.*, pp. 113ss.; Rabinowitz, *op. cit.*, pp. 49ss.

Infierno, a las fauces del dios Mot, y de ellas es arracado por el amor de su “hermana / esposa” Anat, para acabar enfrentándose con aquél y venciénolo. Baal es, pues, un dios que “muere y resucita” según un arquetipo bien conocido en toda la antigüedad oriental⁵.

Ahora bien, en este caso, ninguno de los elementos del arquetípico contraste siro-cananeo “Vida-Muerte” tiene su paralelo en la teología yahwística. “La Biblia Hebrea desconoce un combate de su Dios Yahweh con la Muerte, a la vez que rechaza toda relación suya con el reino de los muertos. Su ámbito es la vida, “esta” vida, que garantiza sin contraste alguno, sin intervenir en un combate que la experiencia estacional y biológica da por perdido. “De hecho la victoria de Baal sobre su contrincante Mot es, en realidad, una suerte de compromiso entre la vida y la muerte”⁶. En el A.T. sólo una vez, en un texto tardío, se alude a esa victoria, en perspectiva escatológica universal, no personal: “(Y.) aniquila(rá) la muerte para siempre” (Is. 25:8), sin que, por consiguiente, tal promesa entre a configurar la antropología bíblica⁷. Yahweh no lucha con, ni vence, por tanto, a la Muerte: ésta se lleva sus presas sin esperanza de escape o rescate. Expresiones como “en el reino de la muerte nadie te invoca, en el *šē’ôl* ¿quién te da gracias?” (Sal. 6:6) o “¿harás tus maravillas por los muertos? ¿se alzarán las sombras para darte gracias?” (Sal. 88:11s.), equivalen a una confesión de fe en la no-escatología individual del A.T.⁸ En la historia santa no se menciona un cielo como destino posible del fiel yahwista, a pesar de que ciertos atisbos de la lírica sacra expresan la confianza de que “Dios rescate su vida, le arranque de la mano del *šē’ôl*” (Sal 49:16) o “no entregue su vida al *šē’ôl*” (Sal. 16:10), siendo acogido por Yahweh, como de alguna manera ya lo habían prefigurado los “arrebatos” de Henoc y Elías o lo hacía suponer la tumba ignota de Moisés⁹. Pero tales atisbos y esbozos no encuentran lugar en la teología de la “Promesa y la Alianza”, donde el destino personal más allá de la muerte no es tomado en cuenta¹⁰. Sobre todo, la ausencia y prohibición de todo culto o cuidado de los muertos¹¹ es la más clara expresión del abandono religioso en que quedan éstos (en la tumba y el *šē’ôl*), fuera del influjo de Yahweh.

5. Cf. B. Margalit, *A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1980; P. Xella, “Da Baal di Ugarit agli dèi 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, pp. 73-96; Tr.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection. 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East*, Stockholm 2001, pp. 55-81 (‘Ugaritic Baal’); A. Waterson, “Death and Resurrection in the A.B. Cycle”, *UF* 21, 1989, 425-434. En general sobre la concepción cananea de la muerte véase J.C.L. Gibson, “Death in Canaanite Thinking”, *AuOr* 1-18, 1999-2000, 91-95.

6. Cf. G. del Olmo Lete, *art.cit.*, p. 118.

7. Cf. G. del Olmo Lete, *loc. cit.*, n. 22.

8. Cf. Rabinowitz, *The Faces of God*, pp 25s. En este sentido resalta enormemente el contraste entre la concepción hebrea y la egipcia, así como entre las figuras del dios siro-cananeo Mot y el egipcio Osiris como dioses de los muertos. Es ilustrativa a este respecto la expresión de las *Amonestaciones de Amenemope* (25:19-20): “¿Qué gozoso está aquél que ha llegado al Occidente (el reino de los muertos), cuando él está (a) salvo en la mano de Dios!”; véase A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope*, Madrid 1965, p. 149.

9. Para una valoración sistemática de estos atisbos véase R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection: d’après l’Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956.

10. H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München 1973, pp. 162-166; J.B. Burns, “The Mythology of Death in the Old Testament”, *ScJTh* 26, 1973, 327-340; L. Bronner, “From Death to Life in the Bible in Light of the Ugaritic Texts” (hb.), *BethM* 25, 1979s, 202-212; J.M. Bremmer, Th.P.J. van den Hout, R. Peeters, eds., *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, the Classical, Biblical and Arabic Islamic World*, Amsterdam 1994.

11. Para una visión minimalista de esta cuestión véase B.B. Schmidt, *Israel’s Beneficent Dead. Ancertors Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994.

Es precisamente en este aspecto en el que la religión siro-cananea aporta elementos nuevos. Aparte de la *deploratio* hecha por el difunto¹², que Israel también practicó, el muerto queda incorporado en el ámbito familiar, como certifica la arqueología. Las casas de Ugarit, al menos las de su núcleo central, próximo al palacio real, posiblemente el de su gente más acomodada, tienen dos puertas yuxtapuestas: la de los vivos y la de los muertos, acomodados éstos en espléndidas tumbas de la misma factura en piedra que la habitación familiar. Por desgracia no poseemos datos documentales que nos ilustren sobre el código que regulaba las relaciones entre los dos estamentos a nivel ciudadano, en otras palabras, sobre el culto de los muertos, obligado sujeto pasivo de aquéllas, y sobre los presupuestos ideológicos que lo sustentaban, el destino que se les atribuía y el influjo que se les otorgaba. Es posible que la correspondiente concepción se aproximase más a la que supone y desarrolla la religión mesopotámica (la del *eršetu* / *š'ól* como destino indiferenciado y amorfo, más bien penoso, necesitado de refrigerio y cuidado para hacerlo soportable) que la egipcia.

Tenemos, sin embargo, una amplia documentación sobre el culto de los reyes muertos, que adquieren como tales el carácter de divinales y forman parte del panteón oficial (*mlkm*), apoyada en la ideología regia que la sustenta. Aparte de los textos que celebran su memoria y describen su cuidado por medio de abundantes oblaciones sacrificiales en determinados momentos del calendario lunar, nos han llegado otros aún más sorprendentes a este respecto. Uno (KTU 1.161) describe el *funus* regio en el contexto de la mentada ideología: el rey difunto, que ya forma parte del clan de los *rapa'uma* / *r'pā'im* (*refaim*) ancestrales, de los “espíritus protectores”, es llorado y, acompañado por su trono, que baja a la “tierra” para que pueda seguir allí reinando junto con sus antepasados regios. Otro texto (KTU 1.108) nos especifica más este destino último de rey-*rāpā'* o *rāpi'u*: reinará como “rey eterno” (*mlk 'lm*) en Edreí y Ashtarot (ug. *hdr'y*, *'ttrt*) incorporado a Baal y a su función vivificadora. Ecos de esta concepción de una morada específica de ultratumba reservada a los reyes –y según la épica cultual también a los héroes regios [Aqhat]–, los recoge la Biblia Hebrea (cf. Dt. 1:4; Jos. 12:4; 13:12, 31) en una de las más sorprendentes pervivencias cananeas que tenemos en la misma, al tratarse de topónimos. En ella resultan tales ciudades la sede del mítico “rey” amorreo de Basán (“un resto de los *r'fā'im*”), historización sin duda de esta ideología, como lo supone igualmente la caracterización de Milkom (< ug. *mlk-m* o *mlkm*) como dios patrono del reino adyacente de Ammón. La coincidencia de la tradición ugarítica [norte] con la israelítica [sur] acerca de esta zona de la “Transjordania como lugar de los ‘Campos Elíseos’ de la ideología regia, aboga por su pertenencia al fondo común de la religión amorrea-cananea del II/I milenio a.C. Se puede suponer que la misma vigía en o al menos fue conocida por el Israel histórico. Como sin duda podemos creer que vigió un culto general de los muertos, como hacen suponer referencias a instituciones recordadas por los profetas (*tofet*, *marzē'ah* y todo tipo de prácticas de evocación y “cuidado” de los muertos), *pace* Schmidt¹³.

12. Los textos mitológicos y épicos son los que mejor nos ilustran sobre su desarrollo: véase la *deploratio* por Baal muerto (KTU 1.5 VI 11 - 6 I 31), por el príncipe Aqhat, igualmente fenecido (KTU 1.19 III 40 - IV 22), y por el rey Kirta, a las puertas de la muerte (KTU 1.16 I 1 - II 49). Cf. K. van der Toorn, “Funerary Rituals and Beatific After-life in Ugaritic Texts and in the Bible”, *BiOr* 48, 1991, 40-62; E. Bloch-Smith, *Judaite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.

13. Cf. entre otros P. Xella, “Il culto dei morti nell’Antico Testamento: tra teología e historia delle religioni”, in *Religioni e civiltà. Studi in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982, pp. 645-666; T.L. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989.

Lo interesante es reconocer que, según esa concepción, un ser mortal, el rey siro-cananeo, que al contrario del egipcio¹⁴ y en algún caso del mesopotámico, no es ‘divino’ en su existencia empírica, alcanza la inmortalidad y con ella la incorporación a la divinidad baálica. Como pasó con la hierogamia y con el mito de Osiris en Egipto¹⁵, es muy probable que esta faceta de la ideología regia se democratizara y se abriera a la esperanza del pueblo. En todo caso, con ello se abría una brecha en el fatal y general destino del *š’ól* que aguardaba al hombre mortal. Los hijos de dios – y el rey cananeo, como el israelita, lo era por antonomasia – podían esperar el acceso a la divinidad que les arrancase de aquel tétrico destino. Sobre todo cuando la religión se moraliza y la fidelidad al propio Dios se juega en el ámbito de la obediencia a sus leyes, en la fidelidad a la Alianza con Él solo, nace la convicción de que Yahweh no puede abandonar a los suyos a un destino idéntico al de los perversos, ajenos a su Alianza.

Un caso peculiar y más próximo en el tiempo y el espacio a Israel lo tenemos en la probable democratización del mito de Melqart¹⁶. Se trata de una metamorfosis de la ideología regia siro-cananea a través de la “autocremación” y posterior “resurrección” de ese dios, Melqart de Tiro, el “rey de la ciudad”, como un nuevo sistema de alcanzar la inmortalidad divina¹⁷, a imagen y semejanza de otras figuras de héroes que mueren hombres y resucitan, o mejor, se transforman en dioses inmortales y privilegiados en el más allá¹⁸.

Estas concepciones político-religiosas eran conocidas en el Antiguo Israel, como certifica el oráculo de Ezequiel contra el rey de Tiro (Ez 28)¹⁹ y el de Isaías contra el rey de Babel (Is. 14, 9ss.), y como advertíamos más arriba a propósito de la tradición de la entronización de los reyes cananeos muertos en Edreí / Ashtarot. El rey divinizado se convierte así en un paradigma de posible y deseable inmortalidad una vez que ser ‘hijo de Dios’ deja de ser una categoría derivada de la religión de la fertilidad, de la que el rey es el único mediador físico, para ser una categoría moral, inherente a la religión de la Alianza de Dios con su pueblo, es decir, con cada uno de sus fieles. No en vano la época de la reforma deuteronomística y del Exilio ve florecer una conciencia clara de la responsabilidad personal en el yahwismo²⁰.

14. Cf. G. Scandone Matthiae, “Osiride, l’africano, ovvero la morte regale”, en P. Xella, ed., *Quando un dio muore*, p. 23.

15. Cf. Scandone Matthiae, *art. cit.*, pp. 16s.; R.B. Finnestad, “The pharaoh and the ‘democratization’ of post-mortem life”, en G. Englund, ed., *The religion of the ancient Egyptians...*, Uppsala 1989, pp. 89-93; Tr.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection*, p. 174; J. Rabinowitz, *The Faces of God*, p. 56; E. Hornung, *El Uno y los múltiples*, p. 91.

16. Cf. Mettinger, *op. cit.*, pp. 97s.; G. del Olmo Lete, “Glosas ugaríticas III. Reyes, difuntos y armas”, *AuOr* 20, 2003, 114-148 [2. El banquete celestial (y la resurrección)].

17. Cf. S. Ribichini, “Morte e sacrificio divino nelle tradizioni sul pantheon fenicio”, en *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica nella patristica (Roma, 23-28 novembre 1981)*, II, Roma 1982, pp. 821 y *passim*.

18. Cf. Ribichini, *art. cit.*, pp. 835, 845ss. Sobre la categoría del “dying and rising god” cf. Tr.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection...* (cf. *supra* n. 5); P. Xella, ed., *Quando un dio muore*. Sobre el origen ‘baálico’ de la idea de la ‘resurrección’ y su difusión de Canaán a Israel cf. J. Day, “Resurrection imagery from Baal to the Book of Daniel”, en J.A. Emerton, ed., *Congress volume Cambridge 1995* (VTSup. 66), Leiden 1997, pp. 125-133; Rabinowitz, *op. cit.*, pp. 55s. Téngase en cuenta que, como asegura E. Hornung: “Los dioses ciertamente mueren, igual que los humanos, pero no están muertos” (*El Uno y los múltiples*, p. 149). En realidad, la muerte es una experiencia estrictamente humana (animal); sólo un Dios que se hace hombre puede tenerla.

19. Cf. Ribichini, *art. cit.*, pp. 820, 841ss.

20. Cf. J. Blenkinsopp, “Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”, *VT* 45, 1995, 1-16.

En este sentido cabe decir que la muerte del rey²¹ representa el punto álgido de la experiencia religioso-política que configura la sociedad y la cultura cananeas. Se presenta como la paradigmaticación más poderosa de la experiencia inagotable de la vida y de la muerte. Su celebración y representación mitológica constituye el carácter distintivo de esta religión, que la tradición judeocristiana prolonga y modela. Recuértese que la misma soteriología cristiana formula la salvación última del fiel como una participación e incorporación a la muerte y resurrección de Cristo, el auténtico y divino vencedor de la muerte: “La muerte ha sido aniquilada definitivamente. ¿Dónde queda Muerte tu victoria?” (1 Cor. 15: 54s.). Cristo es el único Dios que realmente muere y así el único que vence a la Muerte.

Las razones por las que la compilación de la tradición hebrea en el Exilio se desentendió del destino del individuo pueden derivar de la peculiaridad del momento histórico. En primer lugar, la preocupación por la restauración nacional, de acuerdo con el sentido comunitario de la Alianza entre Yahweh y su “pueblo”, relegó a segundo término la preocupación soteriológica individual. Era la suerte de la nación la que acaparaba el interés de los teólogos-historiadores, dejando para otro momento y otra reflexión (sapiencial) la respuesta a la esperanza o angustia personal de cara a la muerte (Job y Qohelet, los Salmos y el Eclesiástico, Tobías y Daniel, hasta Macabeos). La respuesta reafirmó el antiguo atisbo (bíblico y extrabíblico) de recobrar la vida después de la muerte, la resurrección, de que la muerte era sólo un avatar de la existencia, no su punto final²². Por otra parte, la recién redescubierta exclusividad de Yahweh como Dios único imponía garantizar de manera enfática su alteridad frente a todo lo creado. En ese sentido la muerte y los muertos se presentaban, e históricamente lo habían sido, como una trampilla por la que el hombre mortal podía infiltrarse en ese exclusivo ámbito divino. El recién estrenado monoteísmo radical no dejaba lugar a peligrosas matizaciones ni a la creación de ámbitos ambiguos que se tocasen y desdibujasen la neta frontera trazada entre lo divino y el resto, después de la experiencia histórica que había hecho de los muertos, según el modelo cananeo, transmisores de palabras divinas y dispensadores de bendiciones de vida. La palabra y la vida eran propiedad y don exclusivo de Yahweh.

Cuando la restauración se asiente y Yahweh se afirme incontrastado, habrá de reflexionar Israel y responder a preguntas que a sus fieles acuciaban desde antaño. Habrá en fin de abrirles, dentro del yahwismo, una puerta a la esperanza con un horizonte de eternidad que otras religiones ya habían esbozado a su manera.

Bibliografía citada

- J. Blenkinsopp, “Deuteronomy and the Politics of Post-Mortem Existence”, *VT* 45, 1995, 1-16.
 E. Bloch-Smith, *Judaite Burial Practices and Beliefs about the Dead*, Sheffield 1992.
 J.M. Bremmer, Th.P.J. van den Hout, R. Peeters, eds., *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, the Classical, Biblical and Arabic Islamic World*, Amsterdam 1994.

21. Y en el mismo sentido el avatar baálico era ya un paradigma decisivo: el del dios que “resucita”, que pone la “Muerte” bajo su control y se convierte en el “salvador” (*rpu*) de los difuntos; cf. P. Xella, “Da Baal di Ugarit agli dei fenici. Una questione di vita o di morte”, en Xella, ed., *op. cit.*, p. 80; id., “Il re, la morte e gli antenati nella Siria antica”, en U. Bianchi, ed., *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale di Roma (24-28 settembre 1979)*, Roma 1982, pp. 645-666.

22. Cf. *supra*, en n. 16, el trabajo de J. Day.

- L. Bronner, "From Death to Life in the Bible in Light of the Ugaritic Texts" (hb.), *BethM* 25, 1979s., 202-212 (cf. M. Grand, *BethM* 27, 1981s., 87).
- J.B. Burns, "The Mythology of Death in the Old Testament", *ScJTh* 26, 1973, 327-340.
- J. Day, "Resurrection imagery from Baal to the Book of Daniel", en J.A. Emerton, ed., *Congress volume Cambridge 1995* (VTSup. 66), Leiden 1997, pp. 125-133.
- G. del Olmo Lete, "Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura", en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia 1987, pp. 111-126.
- G. del Olmo Lete, "Glosas ugaríticas III. Reyes, difuntos y armas", *AuOr* 20, 2003, 114-148 [2. El banquete celestial (y la resurrección)].
- R.B. Finnestad, "The pharaoh and the 'democratization' of post-mortem life", en G. Englund, ed., *The religion of the ancient Egyptians...*, Uppsala 1989, pp. 89-93.
- J.C.L. Gibson, "Death in Canaanite Thinking", *AuOr* 1-18, 199-2000, 91-95.
- B.M. Gittlen, ed., *Sacred Time, Sacred Place: Archaeology and the Religion of Israel*, Winona Lake, IN 2002 [Part 4. Death in the Life of Israel].
- H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gn 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1921².
- E. Hornung, *El Uno y los Múltiples* (tr. esp.), Madrid 1999.
- T.L. Lewis, *Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989.
- O. Loretz, "Genesis 1,2 als Fragment eines amurritisch-kanaanäischen Schöpfungsmythos", en W.H. van Soldt et al., *Veenhof Anniversary Volume...*, Leiden 2001, pp. 287-300.
- B. Margalit, *A Matter of 'Life' and 'Death'. A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)* (Alter Orient und Altes Testament 206), Kevelaer/Neukirchen-Vluy 1980.
- R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection: d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956.
- A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope*. Introducción, traducción y comentario, Madrid 1965.
- Tr.N.D. Mettinger, *The Riddle of Resurrection. 'Dying and Rising Gods' in the Ancient Near East* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series 50), Stockholm 2001.
- J. Rabinowitz, *The Faces of God*, Woodstocks CT, 1998.
- S. Ribichini, "Morte e sacrificio divino nelle tradizioni sul pantheon fenicio", en *Atti della settimana Sangue e antropologia biblica nella patristica (Roma, 23-28 novembre 1981)*, II, Roma 1982, pp. 815-852.
- G. Scandone Matthiae, "Osiride, l'africano, ovvero la morte regale", en P. Xella, ed., *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001, pp. 15-30.
- Cf. B.B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead. Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament 11), Tübingen 1994.
- K. van der Toorn, "Funerary Rituals and Beatific After-life in Ugaritic Texts and in the Bible", *BiOr* 48, 1991, 40-62.
- A. Waterson, "Death and Resurrection in the A.B. Cycle", *UF* 21, 1989, 425-434.
- H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testament*, München 1973.
- P. Xella, "Il culto dei morti nell'A.T.: tra teología e historia degli religioni", in *Religioni e civiltà. Studi in memoria di Angelo Brelich*, Bari 1982, pp. 645-666.
- P. Xella, ed., *Quando un dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona 2001.

P. Xella, “Da Baal di Ugarit agli dèi 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, pp. 73-96.

Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura [1987]

0. Introducción

No es el intento de este trabajo realizar un estudio “comparativo” entre nociones o representaciones simbólicas comunes a la *mitología cananea* y a la *teología bíblica*, a fin de resaltar sus puntos de convergencia o de posible dependencia, naturalmente de la Biblia respecto de la literatura religiosa de Canaán. Este tipo de estudios ha sido en nuestros días frecuente y puede incluso resultar oportuno a la hora de redimensionar la peculiaridad y originalidad de la religión bíblica. Han alcanzado un gran desarrollo en el campo de la lingüística (lexicografía y gramática) y la literatura (técnica poética y temática) y se han convertido en una instancia irrenunciable de cualquier analista o comentarista ilustrado de la Biblia hebrea.

Pero por encima de la coincidencia o préstamo que ésta pueda suponer en relación con el universo religioso, enormemente estructurado, que los “hijos de Israel”, provistos ya de una propia peculiaridad religiosa, encontraron al instalarse en Canaán, la Biblia en sí misma es el resultado de un largo proceso dialéctico, como consecuencia de ese encuentro, que se manifiesta en marcha al interior de ella misma, puesto aún más de relieve por el carácter de relato histórico que asume la expresión de su fe. La Biblia no existía cuando Israel entró en Canaán; es el resultado de un largo proceso histórico vivido en contacto con y en oposición a Canaán por el pueblo de Israel, cuya cultura se tiende hoy en día a considerar cada vez más como una forma de la “cultura fenicia” del primer milenio a.C., o a poner de manifiesto al menos en la amplia coincidencia y dependencia de muchas de sus estructuras lingüísticas, religiosas y culturales respecto de aquélla.

Lo que ahora nos proponemos resaltar es esa génesis dialéctica dentro de la coincidencia de una serie de elementos significativos y en conjunto diferenciadores del universo religioso hebreo-bíblico y que como tales tienen una incidencia insoslayable en los correspondientes del universo representativo cristiano. No se trata, pues, de proporcionar paralelos cananeos de nociones bíblicas (lo que no deja de ser válido y aquí se da por supuesto) y ver cómo los adopta y adapta la Biblia, sino constatar cómo ésta se autodefine, se construye frente a ellos. Para lo cual resulta ineludible conocer el modelo cananeo en sí mismo, sin que nos baste la “imagen dialéctica” que la Biblia nos ofrece y que no es más que el resultado de su reacción, de su “deglución” de aquél; podríamos decir, un simple detritus. Tal imagen cananea de la Biblia es una imagen inevitablemente distorsionada, “dialéctica”, el resto que queda después de haber asimilado los

elementos homologables con la propia concepción, el reflejo de la propia visión del contrario, que ha permitido desarrollar y explicitar los propios contenidos. En ese sentido cabría asegurar que la fe en el “Dios uno” se afirma y explícita dialécticamente como resultado de extrapolar hasta el ridículo la noción de “ídolo”. Teológicamente lo llamaríamos una revelación progresiva y homogénea¹¹, conceptualización bastante ardua y que implica cierto grado de conflicto en las etapas previas; una revelación total habría anulado el proceso, pero a la vez habría anulado la historicidad intrínseca del sujeto humano. Tal proceso es una auténtica “agonía”, una lucha de concepciones y valoraciones; cuando tal lucha se da y se plantea el reto cultural, surge la novedad creadora y superadora; si hay “rendición”, aceptación, aparece el “sincretismo”. Para percibirlo en su genuinidad nos importa mucho formular adecuadamente la concepción cananea correspondiente, a fin de constatar cómo se comporta ante ella la respectiva creencia bíblica y cuál es el resultado en su propia formulación y en la interpretación que nos ofrece de su “antagonista”; o si simplemente no ha habido “antagonismo”, sino plena aceptación, lo que a priori no es muy verosímil si se trata de representaciones discriminantes; otra cosa será cuando se trate de simples elementos funcionales de simbolización, como por ejemplo los cultuales.

Hemos elegido a este respecto tres nociones estructurales de la representación religiosa bíblica, correspondientes además a su estrato más evolucionado, a la situación de su madurez religioso-teológica, cuando ya la Biblia hebrea se halla próxima a cerrar su ciclo evolutivo y ofrecer un cuadro orgánico de sus creencias; en los primeros estratos sería demasiado fácil hallar elementos comparativos. Nos referimos a la “representación escatológica”, a la noción de “redención vicaria” y a la “estructura ética del culto” (sacrificio y plegaria). Se trata de elementos que afectan a la funcionalidad de lo religioso en cuanto configuran la relación del fiel con su Dios y su destino (soteriología); en conjunción con ellos se articulan otros que definiríamos como más autónomos, “abstractos” o teológicos, por ejemplo, la fe al Dios uno y sus atributos².

1. Escatología

Se debe entender, claro está, que hablamos de escatología cósmico-histórica, no personal³. Sobre ésta, tanto la literatura cananea como la bíblica nos ofrecen escasos datos. Ahora bien, en tal sentido no tenemos propiamente una escatología cananea, por no tratarse de una religión histórica. Hay, sin embargo, diseminados en la mito-teología baálica una serie de elementos que han repercutido sin duda en la síntesis escatológica bíblica⁴, sobre todo, por lo que a su orquestación “apocalíptica” se refiere:

1. Fenomenológicamente tal revelación tiene forma de proceso dialéctico; lo teológico se refiere sólo a la interpretación de fe acerca de quién induce y guía tal proceso.

2. En razón del marco en que se desarrolla, esta exposición tendrá un carácter sintético y generalizador, sin descender a precisiones documentales que exigirían una discusión filológica más prolija.

3. Esta debería ser estudiada en relación con el “culto de los muertos”; cf. G. del Olmo Lete, *AuOr* 2, 1984, 202, n. 28, para una bibliografía básica sobre el tema. El estudio de M. Fantar, *Eschatologie phénicienne punique*, Tunis 1970, se refiere a un aspecto concreto (el viaje / vuelo del alma a la ciudad de los muertos) en relación con un mural funerario púnico; id., *AAAS* 29-30, 1979-1980, 213-214; sus referencias, en cambio, a la escatología individual ugarítica no las creo acertadas.

4. J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971, p. 244, n. 8, quien ve en Is. 26,19-27, 5 una tal síntesis bíblica de elementos que se encontrarían en la celebración mítica del Año Nuevo cananeo. A continuación los textos ugaríticos se citarán por M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit*,

1. *Victoria en combate* de Baal contra sus enemigos radicales el “Mar / Caos” y la “Muerte” en forma de monstruos o bestias feroces, dentro de una imagería precisa que recoge la tradición apocalíptica bíblica: serpiente tortuosa, dragón de siete cabezas, monstruo de fauces insaciables...⁵

2.º *Epifanía terrorífica* de Baal, una vez afirmado en su realeza, que impone respeto a todos sus posibles enemigos, que huyen ante él. Tal epifanía, que conmueve los “fundamentos de la tierra” (cósmica), va acompañada de los elementos típicos de la manifestación de la divinidad en la “tempestad”, entre los que el rayo y el trueno son los más característicos⁶.

3.º *Muerte y Resurrección* de Baal, esta última como presagio de bienandanza para sus fieles (“los cielos llueven aceite, los arroyos fluyen con miel”, KTU 1.6 III 6-7, 12-13) y preludeo de su victoria sobre la Muerte, a la que someterá, garantizando así la vida hasta su próximo embite⁷.

4.º *Presencia de auxiliares* que ayudan a su triunfo en los combates, de modo más o menos remoto (Kothar, Shapash) o directo (Anat). Ésta, “ungida” por Baal para el combate, le consigue la victoria sobre la “Muerte”, impulsada por su ardiente amor hacia él, y le devuelve a la vida, después de haberse desecho previamente de los muchos enemigos que acechaban a Baal⁸.

A estos datos de la mitología normativa, la épica añade otros dos, que en aquélla sólo se insinúan o se dan por supuestos:

5.º *Promesa de inmortalidad*, que se considera, sin embargo, propia de los dioses e imposible para el hombre⁹.

6.º *Descripción del banquete celestial*, al que Baal invita a sus elegidos y en el que resuena la música y el canto¹⁰.

Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976; y para su interpretación cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (= MLC), Madrid 1981.

5. Cf. M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973; J. Day, *God's conflict with the dragon and the sea. Echoes of a Canaanite myth in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications, 35), Cambridge 1985; *infra* n. 11 los estudios generales sobre el “Mito en el Antiguo Testamento”, en especial el de Ohler. Tiene razón Day (pp. 188 ss., 198 ss.) cuando constata que no hay en la Biblia Hebrea reflejo de un enfrentamiento de Yahweh con la Muerte (Mot) tal y como la supone la mitología cananea. Asume, con todo, elementos retóricos del mismo, que alcanzan hasta la escatología cristiana (cf. *infra*). La misma imagen del demonio con cuernos y rabo sería de ascendencia oriental (cf. KTU 1.114:20; Gordon, *NUS* 33, 1985, 15). Últimamente C. Kloos, *Yhwh's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel*, Amsterdam/Leiden 1986.

6. Cf. KTU 1.4 VII 29ss.; cf. KTU 1.3 III 20ss. Para el tema general de la “epifanía” divina cf. J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen 1965; para el fondo oriental cf. los estudios citados en n. 11, así como los de n. 14 para su “historización” (“combate de las naciones”).

7. Cf. KTU 1.5 V-6 III. Sobre el sentido de la “resurrección” de Baal cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 147 ss.; para la pervivencia de esta ideología en el I milenio cf. E. Lipiński, “La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart”, en *Actes de la XVII Rencontre Assyriologique Internationale, Bruxelles, 30 juin - 4 juillet 1969*, Ham-sur-Heure 1970, pp. 30-58; Teixidor, *RHR* 203, 1983, 248ss.

8. Cf. KTU 1.2 IV 7ss. (Kothar); 1.2 III 15ss.; 1.6 VI 22ss. (Shapsh); 1.3 III 38ss.; 1.6 II 4ss. (Anat); sobre la “unción” (*mšḥ*) de Anat por Baal cf. KTU 1.10 II 21-22. Los textos parecen suponer dos combates diferentes de Baal / Anat con Yam y los monstruos primordiales; pero podría tratarse de meras variantes literarias.

9. Cf. KTU 1.16 I 1ss.; 1.17 VI 25ss.; E. Ashley, *The “Epic of AQHT” and the “RPUM Text”: A Critical Interpretation*, I/II, Dis. 1977 (New York University), pp. 280, 361ss., 368ss., 382ss., 419ss.

10. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 36 ss. para las “escenas de banquete” en la mitología cananea; cf. en especial KTU 1.17 VI 30ss.; Is. 25:6. Aquí nos vamos a fijar básicamente en los elementos del “combate”.

Con todo, estos elementos no forman una “escatología” en la mito-teología cananea por el simple motivo, ya apuntado, de que falta la razón histórica. Todo sucede en el tiempo fijo y perenne del mito, idéntico y recurrente, y por eso mismo “primordial” o extratemporal y transtemporal. Es decir, pertenecen propiamente a la “protología”, no a la “escatología”, dentro de un proceso que afecta a la “historia de los dioses”, no al tiempo humano. Pero ya sabemos desde la obra de Gunkel (*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen 1895) la equivalencia de ambas proyecciones transtemporales de la representación religiosa.

Israel, frente a este planteamiento mítico, “reacciona” y lleva a cabo una triple operación “teológica”, de acuerdo con su propia experiencia religiosa fundamental: historiza, escatologiza, absolutiza.

a) Ya es sabido y repetido que, frente a la religión “naturalista” cananea, Israel es portador de una experiencia religiosa “histórica”¹¹. Tal “experiencia”, como expresión de la fe en la intervención divina en la historia humana, es conocida también en Canaán, así como en otras culturas del entorno¹². Baste recordar el texto KTU 1.119:26 ss.:

b)

*Cuando ataque un fuerte vuestra puerta,
un poderoso vuestros muros,
vuestros ojos a Baal elevaréis:
- ¡Oh Baal, arroja, sí, al fuerte de nuestra puerta,
al poderoso de nuestros muros!
Un toro, ¡oh Baal!, (te) consagraremos...
Al santuario de Baal subiremos...
Y escuchará Baal, sí, vuestra plegaria:
arrojará al fuerte de vuestra puerta,
al poderoso de vuestros muros*¹³.

Podría tomarse por un clásico salmo bíblico con sólo cambiar el nombre divino... Lo decisivo es que Israel hace de esa conciencia salvífica el núcleo estructural de su religión, articulado en una línea de eventos salvadores, en un plan. En realidad, porque no tiene ningún otro núcleo diferencial que oponer a una religión urbana plenamente organizada en sus mitos y ritos. Su salvación, su diferenciación en este

11. Sobre estas diferentes categorías y en general sobre la “historización” del mito cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. II *Teología de las tradiciones proféticas de Israel*, Salamanca 1972, pp. 131 ss. (y la bibliografía allí citada); además, los estudios sobre el “Mito en el Antiguo Testamento”: B.S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology, 27). London 1962; J.W. Rogerson, *Myth in Old Testament Interpretation* (BZAW 134), Berlín 1974; A. Ohler, *Mythologische Elemente im Alten Testament. Eine motivgeschichtliche Untersuchung* (KBANT), Dusseldorf 1969; B. Otzen et al., *Myths in the Old Testament* (Studies in Biblical Theology), London 1979; C. Petersen, *Mythos im Alten Testament: Bestimmung des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen* (BZAW 157), Berlín 1982; J. Assmann, et al., *Funktionen und Leistungen des Mythos: Drei altorientalische Beispiele* (OBO 48), Göttingen 1982; T.L. Fenton, “Differing Approaches to the Theomachy Myth in Old Testament Writers”, en Y. Avishur-J. Blau, eds., *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to Samuel E. Loewenstamm on His Seventieth Birthday* (hb.) Jerusalem 1978, pp. 337-381 (resumen inglés, 191-193).

12. Cf. B. Albrektson, *History and the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel* (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 1), Lunds 1967, en relación con Mesopotamia básicamente; últimamente M. Weinfeld, “Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East”, en H. Tadmor-M. Weinfeld, eds., *History, Historiography and Interpretation*. Jerusalem 1984, pp. 121-147.

13. Cf. 1 Re 8:37ss.; “...cuando le asedie su enemigo en el país sus puertas..., sí te dirigen oraciones..., escúchalas tú...”.

enfrentamiento, estriba en su propia “pobreza”, en la conciencia de su salvación original y fundante en un momento sin gloria humana: huida de la esclavitud al Monte santo a través del desierto. De hecho, el yahwismo será, al interior mismo de la historia de Israel, la revolución perenne de los “pobres”, de los desheredados (nabíes y profetas), frente al perenne riesgo de culturización y naturalización que acucia a la religión hebrea sedentarizada, el riesgo de su “reciclado”. Con esa reafirmación “histórica” de su experiencia fundante Israel rompe el ciclo del *combate divino* y consiguientemente la identidad de sus enemigos. La “historia del Dios Yahweh” se convierte en la historia de su pueblo y el “día de su victoria” en el de la derrota de aquéllos¹⁴.

Por otro lado, esto le permitirá asumir toda la imagería que acompaña al combate de Baal con Yam, el océano de las aguas primordiales y caóticas, para describir la victoria del Yahweh sobre el Faraón en el Mar de las Cañas y sobre Canaán en el paso del Jordán, precisa “inclusión” temática que enmarca el período normativo del desierto. Se podría pensar que la coincidencia en el elemento acuoso ha favorecido ese préstamo literario, pero igualmente válida es la hipótesis contraria: la imagería mitológica disponible ha “resaltado” un elemento y suceso posiblemente de reducida significación histórica¹⁵. Lo decisivo en este caso ha sido la confrontación dialéctica que ha sabido retener para el propio “Guerrero divino”, equiparado en armas y bagajes, al Baal cananeo y que asume de éste incluso las técnicas de lucha, la peculiaridad de su combate por lo que al campo (historia) y enemigo (otros pueblos) se refiere¹⁶. Consecuencia inmediata de esta historización de la experiencia religiosa, situada en el campo de la acción humana, es su carácter moral, frente al cultural que corresponde al de una experiencia religiosa de base “natural”. Pero este es un aspecto que no vamos a considerar de momento.

c) También a lo largo de la lírica bíblica (Salterio, Profetas, Job) se atribuyen a Yahweh abundantes motivos de las luchas mitológicas de Baal. Leviatán, Rahab, Behemot y otros monstruos, correspondientes en el mito cananeo al combate primordial, anterior a la afirmación de Baal como “rey de los dioses y de la tierra”, son sometidos por Yahweh¹⁷. En uno y otro caso (recuérdese el modelo babilónico desarrollado en el *Enūma eliš*) el combate está en relación con la creación, pero en el ámbito bíblico tales motivos quedan relegados a episodios marginales o a retórica formular de la forma literaria,

14. Cf. Day, *God's conflict*, pp. 89-140 (“el combate con las naciones”). Desde esta perspectiva mitológica historizada habría de analizarse el conocido tema del “día de Yahweh”; cf. últimamente Y. Hoffmann, “The Day of the Lord as a Concept and as a Term in the Prophetic Literature”, *ZAW* 93 (1981) 37-50; H. M. Barstad, *The Religious Polemics of Amos* (SVT 34), Leiden 1984, pp. 89 ss.

15. Cf. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge MA 1973, pp. 121 ss.; A.T.C. Butler, “The Song of the Sea”: *Exodus 15.1-18: A Study in the Exegesis of Hebrew Poetry*, Dis. 1971 (Vanderbilt University); W. Wifall, “The Sea of Reeds as Sheol”, *ZAW* 92, 1980, 325-332; P.C. Craigie, *Ugarit and the Old Testament*, Grand Rapids MI 1983, pp. 88-90; E. Zenger, “Tradition and Interpretation in Exodus XV 1-21”, en J.A. Emerton, ed., *Congress Volume, Vienna 1980* (SVT 32), Leiden 1981, pp. 452-483; E. Foresti, “Composizione e redazione deuteronomistica in Ex 15, 1-18”, *Lateranum* 48, 1982, 41-65; y *supra* n. 5 la obra de Kloos.

16. Cf. P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Harvard Semitic Monographs 5), Cambridge MA 1975; L. Millard, *Yahweh as a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottsdale PA 1980.

17. Cf. la literatura citada en nn. 5 y 14, sobre todo el estudio de Day; además, R.D. Nelson, *Double Redaction of the Deuteronomic History* (JSOT Suppl. 18), Sheffield 1981; H. Cren, “Jahvé et Rahab-Leviatan”, en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Cazelles* (AOAT 212), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 387-393; Gibson, *Or* 53, 1984, 212. Sobre el tema de la creación en el Oriente Antiguo cf. S.G.F. Brandon, *Creation in the Ancient Near East*, London 1963; J. O'Brien, *In the Beginning. Creation in Ancient Mesopotamia, Israel and Greece* (American Academy of Religion), Chico CA 1982; Varios, *La création du monde et de l'homme d'après les textes du Proche-Orient*, Paris 1981; R.J. Clifford, “Cosmogonies in the Ugaritic Texts and in the Bible”, *Or* 53, 1984, 183-201.

que no pueden encontrar sin más lugar en la formulación teológica refleja del tema; en ella Yahweh no tiene contrincante válido. El posible antagonismo frente a Yahweh no se sitúa en la acción primordial de crear, sino que brota luego en su obra. En ésta aparece ya una “serpiente” original que se encarama al corazón del hombre, que le da acogida, y repta a lo largo de la historia, creciendo hasta hacerse al final un “monstruo” casi invencible, que osará plantar batalla al mismo Yahweh, que no podrá menos de enfrentársele. La teología hebrea proyecta así, de acuerdo con su mencionado arquetipo “histórico-lineal”, el antagonismo primordial cananeo al final de los tiempos: escatologiza la lucha divina, utilizando la misma imaginería baálica, a veces literalmente idéntica, para describir ese combate definitivo contra “Leviatán, la serpiente tortuosa” (cf. Is. 27:1), y otras bestias (cf. Dn. 7:3ss.), que se oponen al triunfo definitivo de Dios y de su pueblo.

La “protología” cananea se ha hecho “escatología” hebrea, según el modelo gunkeliano, erróneamente relacionado en primera instancia con la tradición babilónica, que en este aspecto más bien es tardía¹⁸. No es de extrañar, pues, que sea en la orquestación apocalíptica de la escatología donde más abunden las coincidencias literarias cananeo-hebreas. Pertenecen a la tradición poética oral-formular que Canaán había desarrollado, con todas las posibilidades de su expresión lingüística, para describir y plasmar el combate divino contra el enemigo primordial y definitivo (en la esencia y en el tiempo). El tema estaba ya fijado, Israel no tenía más ni podía menos que asumirlo, después de asimilarlo.

d) Por otra parte, este combate proto-escatológico adquiere en Israel una dimensión que no posee en Canaán y que viene de nuevo determinada por su peculiar concepción histórico-lineal de la acción divina. Se trata de un combate *definitivo*, que comporta sojuzgar o exterminar al oponente sin repetición. En Canaán las victorias entre los dioses son provisionales, los combates se repiten cíclicamente. Los dioses vencidos y “muertos” vuelven a reaparecer.

La Muerte misma descuartizada, “vive” todavía. En realidad, no hay victoria definitiva sobre la Muerte en Canaán¹⁹. Ésta, como el Caos, es siempre un riesgo que acecha a la vida. La victoria de Baal es en realidad una suerte de compromiso entre vida y muerte. Este sano realismo del mito, que elude toda utopía inmortalizadora, va unido a su desdramatización de la muerte a través de un intenso culto de los muertos, mantenidos, hasta físicamente, en el ámbito familiar. La Biblia hebrea, en cambio, asumiendo ese mismo realismo, pero rechazando toda relación con el reino de los muertos, desconoce una lucha de Yahweh con la “Muerte” (Mot)²⁰. Su ámbito es la vida, “esta” vida, que garantiza sin contraste alguno, sin intervenir en un combate que la experiencia estacional y biológica da por perdido²¹. De hecho la fuerza de la muerte recorre toda la Biblia hebrea, pero habrá que esperar hasta Pablo de Tarso que anuncia que la Muerte ha sido vencida para siempre (1 Cor. 15, 26, 54), con lo que se escatologiza a su vez este conflicto baálico y se utiliza el mismo recurso, desmitologizado, de personificación de la “Muerte”²².

18. Cf. Day, *God's Conflict*, pp. 10-12 y *passim* (p. 229, índice).

19. Cf. B. Margalit, *A Matter of "Life" and "Death". A Study of the Baal-Mot Epic (CTA 4-5-6)* (AOAT 206), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 201-205.

20. Cf. *supra* n. 5; *infra* n. 34. De todos modos, los dos combates de Baal, contra Yam y Mot, reproducen el mismo tema mítico; cf. Wakeman, *God's Battle*, 37 ss.

21. Sobre el carácter “estacional” o no del conflicto baálico cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 143 ss.

22. El Antiguo Testamento deja entrever repetidas veces la supremacía de Yahwe sobre la muerte (cf. H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, pp. 162-166), anuncia incluso la “promesa” de su victoria sobre ella (cf. Is 25,8: “aniquilará la muerte para siempre”). Pero tal victoria no es todavía un elemento central en la antropología y soteriología del Antiguo Testamento; cf. R. Martin-Achard, *De la mort à la Résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel/Paris 1956.

Esta escatologización de la muerte ya se inicia en la Biblia Hebrea, que asume rasgos del combate Baal-Mot uniéndolos a los del combate con el “dragón primordial”, en una mezcla que perdurará en toda la apocalíptica judeo-cristiana. Escatologización que es naturalmente absolutización también. La misma resurrección de Baal, su victoria, es un mero retorno a su combate con la Muerte; tal victoria sólo garantiza la vida por un año, a lo sumo por siete. La absolutización de la victoria divina (victoria final, resurrección final, noción que tardó mucho en incorporarse al universo religioso bíblico, a pesar de su claro antecedente cananeo, referida a Baal) va unida precisamente a la ruptura de la misma línea histórica de la experiencia religiosa hebrea, al salto a otro eón, que tarda mucho en adquirir, si es que lo logra en el A.T., un neto carácter transcendente. El combate final se lleva a cabo todavía en la historia humana; la victoria, con todo, abre las puertas al “Reino del Altísimo”, donde ya no es posible el contraste²³. El combate baálico, en cambio, se libraba en el ámbito mismo de lo divino, era una lucha entre dioses. Al fondo, pues, de la absolutización de la victoria final se halla la radical transcendencia de Yahweh-Creador sobre su creación, que por más “inquietudes” que sufra, a Él no le inquietan.

En este contexto de lucha definitiva se desarrolla también en la Biblia la figura del “mediador / colaborador divino”, que ya hemos visto se da igualmente en la mitología cananea, y que no resulta en contradicción con la suficiencia divina. El “Hijo del hombre” (Dan. 7:13) y el ángel Miguel (Dan. 10:13; 12:1; cf. Ap. 12:7) combaten con la bestia / dragón escatológico²⁴; su posterior asimilación por el “mesianismo” escatológico cristiano corresponde ya a un desarrollo en que se han hecho converger líneas de perspectiva religiosa en principio autónomas.

De nuevo, pues, la peculiar concepción religiosa de Israel ha reaccionado dialécticamente ante el sistema “protológico” de la mitología cananea, aceptando sus arquetipos (combate victorioso, epifanía cósmica, resurrección definitiva, mediación “angélica”, nueva existencia, banquete celestial), pero transformándolos hasta elaborar paulatinamente el propio esquema que la diferencia de aquél y lo desborda. En este sentido podríamos decir que la fe cristiana ha ido más lejos en la aceptación del arquetipo “baálico”, hasta hacer al propio Dios / Mediador momentánea víctima del combate escatológico y someterle transitoriamente a la “Muerte”, para acabar con ella, a través de su resurrección, de manera definitiva y absoluta. Cristo es el Dios que muere y resucita a un nivel en que lo cósmico (vivido en esperanza) y lo histórico (poseído en fe) se presentan disociados, pero interrelacionados en el “ya pero todavía no”²⁵.

2. Redención

Esto nos lleva de la mano a la consideración de otra noción-estructura básica de la religión bíblica, que presenta un antecedente baálico. Suficientemente conocida es la lenta evolución-elucidación

23. Sobre el particular últimamente A. Momigliano, “The Origins of Universal History”, en R.E. Friedman, ed., *The Poet and the Historian. Essays in Literary and Historical Biblical Criticism* (Harvard Semitic Studies, 26), Chico CA 1983, pp. 145s.

24. Cf. Day, *God's Conflict*, pp. 157 ss., 174 ss., para la caracterización de esas “figuras” y su posible origen baálico; la equiparación de ambas topará sin duda con el recelo, quizá hasta con el enojo, de los biblistas. Por lo demás, el tema del “combate con el dragón” tiene una larga resonancia en la literatura griega y en la hagiografía cristiana; cf. *ibid.*, pp. 32, n. 92, 107, 109-111, 173, 183.

25. En la escatología cristiana confluyen las figuras del “Mesías”, el “Siervo” y el “Hijo del Hombre”. Para una síntesis y exposición del estado de la cuestión cf. T. W. Manson, *The Servant Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge 1966; K. Müller, “Menschensohn und Messias”, *BZ* 16, 1972, 161-187; 17, 1973, 52-66.

teológica que en la Biblia experimenta la idea de redención / expiación vicaria, a partir del ineludible elemento básico que se encuentra en todo rito sacrificial hasta la figura del “Siervo paciente” de Is. 52-53 (o incluso aún mejor hasta su realización en la figura del Hijo de Dios / Redentor, que con su propia muerte-sacrificio obtiene la salvación de sus “hermanos”). Pues bien, esa noción de “substitución / redención” salvífica se encuentra formulada ya en la mito-teología baálica.

En la confrontación de Baal con Mot, la Muerte, aquél acepta someterse y compartir así el destino de la vida²⁶, que él encarna como su dios, para luego triunfar de aquélla por su resurrección y enfrentamiento último, con la ayuda de Anat y Shapsh (con la ayuda, pues, del “amor” y de la “sabiduría”, mientras en su combate con Yam / Caos triunfó con la ayuda del dios Kothar, la “magia”). Una vez vuelto Baal a la vida, la “Muerte” le reclama como “substituto” a uno de sus “hermanos”, so pena de acabar con todo ser viviente. Al parecer, pues el texto es defectuoso, Baal le engaña entregándole uno de los suyos propios para que lo devore²⁷. La Muerte, pues, en la mitología cananea no queda vencida con la resurrección de Baal y necesita seguir devorando a alguien para que los demás vivan; la estructura vida-muerte reclama siempre una víctima, de otro modo la exigencia voraz de la Muerte se desbordaría. La sagacidad del dios resucitado, que ha garantizado así la vida a todos sus “hermanos”, la condena a satisfacerse, a alimentarse en y de su propio ámbito, el infierno de los muertos, aunque sólo sea por un tiempo, el tiempo de la estación fértil.

Tenemos, pues, el arquetipo del dios “muerto y resucitado” que salva la vida de todos, sometándose por ellos transitoriamente a la “Muerte” y devolviéndoles la vida, asumiendo su destino de condenados a muerte²⁸. Sin embargo, la aceptación del mismo por parte de la teología bíblica es muy tardía, aunque le era perfectamente conocido, no tanto por su formulación ugarítica cuanto por su pervivencia en el mito de Tammuz-Adonis, que es una transformación de la figura de Baal, celebrado en el mismo templo de Jerusalén²⁹. Otras situaciones históricas podrían haber sugerido su ascensión, pero de hecho sólo aparece en el mentado capítulo 52:13-53:12 de Isaías, plenamente desmitologizado³⁰. Frente a una religión que

26. Cf. KTU 1.5 II 1-20. Baal acepta someterse a la “Muerte” después de haber asegurado la continuidad de la vida a través de su propio “hijo”, engendrado de una “novilla” (nivel significativo de religión de la fertilidad); cf. KTU 1.5 V 1ss. Gibson (*CML*, pp. 15-16, 18) sugiere que ese sustituto es el que muere en lugar de Baal, lo que obligaría a cambiar el sentido de la escatología ugarítica.

27. Cf. KTU 1.6 V 19ss.; *Enūma Eliš* VI 13; “Descenso de Istar” 126; A. Rodríguez, *Substitution in the Hebrew Cultus and in Cultic-Related Texts*, Dis. 1980 (Andrew Univ.).

28. Aparte de esta formulación “canónica” hay otro mitema (KTU 1.12 II 31 ss.), al parecer de sentido algo diferente, aunque siempre en el contexto del contraste vida-muerte. En él aparece Baal sucumbiendo también ante feroces enemigos que le asedian, “revestido con la sangre de sus hermanos como de un manto...”, como consecuencia, al parecer, de su enfrentamiento con los otros dioses, los “setenta hijos de Athirat”, que han hecho causa común con la “Muerte”, oponiéndose a su triunfo y resurrección, como lo supone también el mito normativo (KTU 1.6 V 1-6); cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 478 ss. Wyatt (“Atonement Theology in Ugarit and Israel”, *UF* 8, 1976, 415ss.) interpreta también este mitema en sentido “redentor”; cf. también, J. Gray “Ba'al's Atonement”, *UF* 3 (1971) 61-70; para la noción bíblica cf. L. Sabourin, *Redención sacrificial* (tr.). Bilbao 1969; E. Beaucamp, “Alle origini della parola ‘redenzione’. II ‘riscatto’ nell’Antico Testamento”, *BibOr* 21, 1979, 3-11. M. Hengel, *The Atonement: the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London 1981.

29. Cf. S. Ribichini, *Adonis. Aspetti “orientali” di un mito greco* (Studi Semitici 55), Roma 1981; Varios, *Adonis. Relazioni del Colloquio in Roma 22-23 maggio 1981* (Studi Fenici, 18), Roma 1984; B. Soyes, *Byblos et la fête des Adonies*, Leiden 1977.

30. Es conocida la referencia a la figura del “rey doliente” en el Festival de Otoño como representación subyacente a esta ideología profética; cf. p. e. Day, *God's conflict*, pp. 123 s. En este sentido la concepción cristiana se aproxima mucho más al arquetipo mítico, con su creencia en la filiación divina de Jesús de Nazaret, mientras en Isaías no se supera el plano de la “elección”.

posee un dios que muere y resucita para garantizar la vida de sus fieles, Israel cuenta con un Dios que no puede morir, ni por tanto resucitar, pero que sin embargo está íntimamente implicado, como el que más, en la salvación de su pueblo. Ésta ya no puede llevarse a cabo por intervenciones externas, sino por una implicación “redentora” ante la Muerte histórica que le acecha incesantemente y está a punto ahora de devorarlo; será a través de la muerte del Israel santo (o del “Santo de Israel”), aquél que propiamente no ha menester de redención y que es el testimonio más claro de la presencia y encarnación del propio Yahweh en su pueblo. Con él es como si muriese “históricamente” su Dios. La redención-salvación de Israel se programa así a través de la “muerte” de lo divino en Israel, cuya resurrección subsiguiente es la garantía de su triunfo definitivo.

Como en el caso anterior, la reacción dialéctica ha historizado (y consiguientemente moralizado, lo que es ya un dato seguro a estas alturas), ha escatologizado (Israel entra en un nuevo eón) y ha absolutizado (el triunfo es ahora irreversible). Israel, que nació de una redención-rescate gratuito (liberación de la esclavitud de Egipto), entiende su salvación como una redención por victimación del inocente (exilio), que asegura al pueblo el triunfo histórico-religioso de manera definitiva, sin retorno ya al doloroso pasado. Este carácter definitivo o absoluto de su redención se entiende originalmente todavía en un horizonte histórico, antes de incorporarse, también en este caso a través de la confluencia de las figuras del “Siervo” y del “Mesías”, al esquema apocalíptico-escatológico de que hablamos antes³¹.

No hemos de volver a insistir sobre los aspectos del proceso de transformación dialéctica que incorpora a la conciencia histórico-religiosa de Israel un arquetipo plenamente desarrollado ya en la religión de la naturaleza: la noción-representación de que la vida / salvación se consigue sólo a través del sustituto / víctima, que asume sobre sí las exigencias de la muerte / pecado, que se oponen a aquélla. Cuanto más alto es el nivel de salvación, más alto debe ser el del sustituto / víctima que lo garantiza. Y si se trata de salvar la “vida” misma en su conjunto, es “dios” quien se ofrece en pago / rescate, dios o su mejor creatura, su vivo reflejo (acaso su hijo), pues la vida es dios mismo (Baal; cf. Jn. 1:4). A nivel mitológico esta representación no presenta problema, porque el juego vida-muerte (Baal-Mot) se desarrolla por debajo del dios supremo y creador (El), que lo sanciona y para quien los contrincantes son igualmente queridos (la Muerte es su “hijo amado”, Baal reinará con su beneplácito); él se halla por encima del conflicto. En ese sentido, la pronta equiparación de Yahweh a El facilitaba igualmente esa transcendencia en principio, pero su expresa implicación en favor de la vida, como Dios sólo de ésta, así como su asimilación de los roles vitales de Baal, hacían ineludible la transformación dialéctica del modelo mitológico para homologarlo dentro de la teología bíblica.

Quizá el retraso con que Israel asimiló el arquetipo baálico de redención / expiación por parte del poseedor de la salvación (del “inocente”) esté ligado al general con que la teología yahwística asimiló la baálica después de un largo período de oposición y confrontación dialéctica. Cabe decir lo mismo de nociones / representaciones tan profundamente bíblicas como la de la relación sponsalicia Yahweh-Israel, igualmente historizada, escatologizada y absolutizada por los profetas, de tan clara y antigua raíz baálica. Baal es por definición el “esposo de la tierra”³².

31. Cf. *supra* n. 25.

32. La noción aparece a propósito de la “vocación” de Oseas (Os. 1-3); cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Bibliotheca Salmanticensis, Studia 2), Salamanca 1973, pp. 209-231; una exposición divulgativa puede verse en G. Cañellas, “La mística cananea de la naturaleza en el profeta Oseas”, *El Olivo* 16, 1982, 5-28. El tema reaparece en Jeremías (2:1ss.) y Ezequiel (16:1ss.), amén de estar al fondo de la simbología del Cantar.

3. Culto

En el tratamiento de los arquetipos anteriores hemos dejado expresamente un elemento que resulta decisivo en la caracterización del yahwismo frente a la religión de la naturaleza: su dimensión moral, exaltada muchas veces en oposición a la cúllica de aquéllas. Tal dimensión o contenido ético puede también analizarse como resultado de un proceso dialéctico a la luz de las peculiaridades del culto cananeo y su noción de “pecado”, amén de estar implícita en el nivel histórico de la experiencia religiosa hebrea: la historia desemboca en la moral.

Tratando de tal culto, vamos a dejar de lado una serie de estructuras básicas frente a las que Israel no hizo otra cosa que someterse culturalmente: lo mismo que aceptó el templo siro-cananeo o fenicio, pues no tenía uno propio, aceptó igualmente todo su sistema sacrificial, probablemente su organización sacerdotal y quizá también su calendario, tanto festivo-estacional (como se aprecia desde la propia liturgia bíblica) como mensual-hebdomadario de días sacros (como se aprecia desde la ugarítica)³³. Se trata de elementos culturales, válidos para toda expresión religiosa, de que Israel carece, sin embargo, al entrar en Canaán. Sobre los mismos llevará a cabo el triple proceso aludido: historizador, escatologizador, absolutizador.

Esta masiva aceptación / asimilación de las estructuras culturales cananeas va unida al masivo rechazo de su dimensión más llamativa: el culto de los antepasados, sobre todo de los antepasados regios, en cuanto “manes divinizados” y “protectores” (*rpum / r^lfā'im*). Son varias las liturgias ugaríticas de este tipo que han llegado hasta nosotros y sabemos de la “convivencia familiar” con los muertos, a los que se tenía bajo el suelo de la propia casa y se ofrecían regulares libaciones. Esta acentuada convivencia con la muerte fue excluida por Israel, tanto de su vida cotidiana (leyes de impureza y cementerios) como cultural (prohibiciones de evocación)³⁴. La raíz de tal actitud no puede ser otra, como ya apuntábamos más arriba, que su peculiar concepción de Yahweh como Dios únicamente de la vida y de los vivientes, que no tiene ninguna relación con el š^e'ōl y sus divinidades³⁵. Además de que tal culto ponía en manos del particular un enorme poder incontrolado, que atentaba contra la libertad y soberanía de Yahweh: de ahí la oposición bíblica a la nigromancia (como a la magia en general). La reacción dialéctica en este caso, pues, será de total rechazo oficial (no popular), como característica discriminante.

Yahweh no tiene relación alguna, ni siquiera de lucha, como decíamos, con la “Muerte” (*Mōt*) y su ámbito, en el que no precisa ni admite colaboradores, por suponer ello un proceso de “deificación” cananeo incompatible (!) con su exclusividad divina. Esto lleva consigo un empobrecimiento de la escatología personal hebrea y su correspondiente oscurecimiento de la representación del Más-Allá, con la contrapartida de su afirmación y pervivencia histórica como “pueblo de Yahweh”. Ahí encuentra su

Por otro lado, la interpretación ctónica del título *b^el arš* propuesta por Dietrich-Loretz (*UF* 12, 1980, 392 s.) no resulta convincente.

33. Para el sentido de las fiestas hebreas y su historización puede verse R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, II, París 1960, pp. 383-429.

34. Cf. al respecto G. del Olmo Lete, *AuOr* 2, 1984, 197-205, y n. 28 (bibliografía sobre el “culto de los muertos” en Ugarit). En esa perspectiva habría de interpretarse el episodio de la pitonisa de Endor (1Sam. 28:3-25) y textos como Is. 8:19.

35. Cf. 1Sam. 28:13 (*lōhīm*).

“futuro”, no en la inmortalidad personal de sus miembros. Por lo demás, este soslayo de la inmortalidad es una idea que se halla también expresamente formulada en la épica cananea, incluso a propósito del rey, “hijo de El”, no obstante la “ideología regia”, la promesa de los dioses y la creencia oficial y popular que la sostiene, reflejada en el culto a los antepasados³⁶.

Otra liturgia, próxima a la anterior de evocación, que también rechazó Israel, es la adivinadora-oracular, es decir, la magia cultual (extispicina, aruspicina, hepatoscopia, teratomancia y demás sistemas de “consulta-respuesta”, presagio y conjuro), como consecuencia de su concepción-experiencia de la transcendencia histórica, autónoma, de la acción de Yahweh, precisamente el Dios que no conoce límites en su acción, mientras la magia supone una barrera que afecta a los mismos dioses, paradójicamente encomendada a uno de segunda línea (Kothar), quien puede decidir con su intervención los más altos conflictos mitológicos. En sí esto significa simplemente la divinización autónoma de esta fuerza, su inclusión en el panteón divino, en el que, no obstante, resulta una instancia “supradivina” que escapa a una total y “racional” integración en el mismo. Es claro que ante este mundo de representaciones la reacción dialéctica del yahwismo normativo es de total rechazo una vez más, aunque en la religiosidad popular, incluso en el “culto” oficial, los usos “mágicos” sigan existiendo³⁷.

Dejando de lado este panorama, nos interesa ahora fijarnos en algunos aspectos del culto que a primera vista resultan peculiarmente hebreos y poco cananeos. Nos referimos en concreto a la denominada “liturgia de expiación”, tan significativa en Ugarit como para habérsenos transmitido en cinco copias, aunque fragmentarias cuatro y sólo una relativamente completa (KTU 1.40)³⁸. Se trata de un texto cúllico recitativo en el que la “rúbrica” se enuncia en forma de invitatorio, con descripción de efecto y motivación (confesión de pecados), y la correspondiente “ejecución” en forma de fórmula de presentación / impetración de tipo “sacramental”. Se trata, pues, de una acción sacrificial “verbalizada” en su sentido y desarrollo. La estructura del texto es repetitiva (cinco o seis veces), como con frecuencia las fórmulas / acciones cúllicas y mágicas; sólo varían el sujeto de la expiación y la víctima ofrecida. Naturalmente, aparte de los “hijos de Ugarit”, especial mención obtienen “el rey y la reina”. Se trata, pues, de una liturgia de expiación general, una especie de ritual de *yôm kippūr* cananeo, en el que la “confesión” de todo posible pecado cometido va unida al rito sacrificial dirigido al dios supremo y a todos los demás en general, en una curiosa “reagrupación” de tipo reductor, “monoteístico”. He aquí la versión del texto base con sus variantes:

-”Ofreced, sí, un carnero / asno de justificación³⁹,
de justificación, de los / ¡oh hijos/as de Ugarit,
y expiación⁴⁰ habrá, de los huéspedes de los muros de Ugarit
/ y expiación..... y expiación de Ugarit /
y expiación de *Yamanu* y expiación de *ʿrmt*,

36. Cf. KTU 1.16 120-23; 1.17 VI 26-38.

37. Cf. P. Arata Montorani, “La magia nei testi preesilici dell’Antico Testamento”, *Henoch* 3, 1981, 1-21.

38. Cf. KTU 1.40; 1.84; 1.121; 1.122; 154; P. Xella, / *Testi rituali di Ugarit-1, Testi*, Roma 1981, pp. 253-276; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d’après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (Cahiers de la Revue Biblique, 19), París 1980, pp. 92-97; últimamente, J. Saplin, *UF* 15, 1983, 181-184.

39. Ug. *mšr*, ac. *mišaru*, hb. *mešar*; una discusión detallada de ésta y otras opciones lexicográficas aparecerá en otro lugar. En l. 35 se precisa: “Volved a recitar...”.

40. Ug. *npy*, semítico común **npy*, “expurgar, aventar, cribar”. En lin. 9-10, 18-19, 26-28, 35-36 se enumeran los diversos sujetos de la expiación / purificación.

y expiación..... y expiación de *Niqmaddu* / expiación de *Nešetu*,
 Tanto si habéis pecado según⁴¹ el uso de los *qty*⁴²
 según el uso de los *ddmy*,
 según el uso de los hurritas,
 según el uso de los hititas,
 según el uso de los chipriotas,
 según el uso de los *gbr*,
 según el uso de vuestros depredadores,
 según el uso de vuestros opresores,
 según el uso de los *qrzbl*,
 como si habéis pecado por vuestra ira,
 o por vuestra pusilanimidad⁴³,
 o por (otras) transgresiones que hayáis cometido,
 como si habéis pecado en relación con los sacrificios,
 y en relación con las ofrendas”.
 ¡He aquí nuestro sacrificio que sacrificamos,
 esta es la ofrenda que ofrecemos,
 esta es la víctima que inmolamos!
 ¡Que suba al padre de los dioses,
 que suba a la familia de los dioses,
 a la asamblea de los dioses,
 a *tkmn-w-šnm*!⁴⁴
 ¡Aquí está / éste es el cordero / asno!”.

Los “pecados”, como puede apreciarse, se reagrupan en “tres categorías”: “pecados de las gentes”, en que el pueblo de Ugarit ha incurrido a su vez por acomodación / aceptación de otros usos; pecados propios, derivados de una triple fuente moral de pecado: la ira, la debilidad, la inadvertencia (?) o transgresión en general; faltas culturales. Se trata de una categorización de tipo sapiencial que la Biblia hebrea aceptaría sin más, introduciendo sólo dos correcciones en el ritual: exclusión de la víctima “asno” y supresión de la mención de la “familia de los dioses”, por lo menos en cuanto situada al nivel del Dios-Padre supremo⁴⁵. Así corregida, esta liturgia podría representar el *lógos* del sacrificio *ḥattā’t* (Lv. 4-5). Corrección que pone de manifiesto el carácter dinámico y creador, a la vez que abierto y asimilador, del yahwismo frente al cananeísmo. Pero es claro que éste no era la simple expresión religiosa depravada de la orgía y el desenfreno que los profetas nos suministran. Poseía estructuras ideológicas y culturales de gran valor ético-religioso, que el mito ya suponía al certificarnos que “dos sacrificios abomina Baal, tres

41. *ulp*, bien leyendo *u-l-p*, bien relacionándolo con ar. *alifa*, “domesticarse, amoldarse, acostumbrarse”, II “unir, ligar”. Como sinónimo de “pecar” (*ḥta*) las dos últimas veces *se* dice “trasmutar el decoro” (*šn yp*).

42. Varios de estos gentilicios resultan por el momento desconocidos.

43. Ug. *qšrt nps*, hb. *qāšēr nepēš*.

44. Divinidad(es) ugarítica(s), que aparece(n) en los textos cúlticos, pero no en los mitos y leyendas. Posiblemente, en razón de su estrecha relación con el dios supremo como con sus “dióscoros”, funcionan como intermediarios entre éste, con su familia, y el pueblo de Ugarit.

45. Es conocido el uso bíblico de *’elōhîm* / *’ēlîm* para referirse al ámbito de lo divino; cf. Gn. 6:2-4; Dt. 32:8-9; Sal. 29:1; 68:16-17 (?); 89:7; Job 1:6; 41:17; Dan. 11:36 (?).

el Auriga de las nubes: el sacrificio de desvergüenza y el de lujuria, el sacrificio de lascivia con esclavas” (KTU 1.4 III 17-21). La noción ética de “pecado” es determinante en su religiosidad y culto.

Estas reflexiones han querido únicamente poner de relieve tres aspectos del universo representativo de la religión hebrea. Constituyen un excelente paradigma de su constante proceso de superación de la religión de la naturaleza, sin por otra parte excluirla. Recuérdese, por ejemplo, la oración inaugural del Templo salomónico, que tiene como uno de sus temas la “sequía” ocasionada por el “pecado” (1Rey. 8: 35ss.). Tal proceso sólo podrá comprenderse a partir de la recta inteligencia del medio religioso ante el que Israel supo “reaccionar”, sin sometimiento, pero “digiriéndolo” en gran medida. Hoy en día tenemos acceso directo al mismo, mientras la imagen que de él nos proporciona la Biblia es el residuo de su enfrentamiento dialéctico, no su punto de partida. Sólo desde ese conocimiento directo de la religión cananea en sí misma se podrá apreciar en todo su valor el proceso que permitió al yahwismo extraer del magma plurivalente y ambivalente de la religión de la naturaleza esa síntesis específica que le ha valido su triunfo como religión “verdadera”⁴⁶.

46. Similar proceso habría de repetirse más tarde en su confrontación con el mundo griego; cf. Momigliano, *op. cit.*, p. 148; y J. Gray, *SVT* 15, 1966, 170, 192, para la visión bíblica de la religión cananea.

Religión y pueblo en la perspectiva judía y cristiana [1977]

1.- Dentro del campo semántico de correlaciones múltiples en que se plantea el tema de nuestro encuentro, “religión” frente a “pueblo”, “sociedad”, “estado”, “tierra”, “mundo moderno”, me parece conveniente tratar de precisar con el mayor rigor posible, y atenerse luego al mismo, el alcance de la oposición distintiva que define a cada una de esas *nociones* en relación con las demás, a fin de evitar interferencias y repeticiones inútiles en la consideración de un campo semánticamente tan ceñido en sus relaciones con el tema “religión”.

En el caso concreto ya de la correlación “religión y pueblo”, se va a tomar esta realidad socio-política en su aspecto inorgánico y no estructurado, en cuanto hecho biológico-racial e histórico-cultural, al margen de su organización interna (“sociedad”), estructura de conducción o decisión (“estado”) y enraizamiento geográfico (“tierra”), y desde una perspectiva preferentemente histórica, más que contemporánea (“mundo moderno”). Desde este punto de vista vamos a tratar de precisar la incidencia que la religión, es decir, la referencia del hombre a lo absoluto, a la transcendencia, al fundamento transmundano, a Dios en una palabra, manifiesta en la configuración de esa realidad bio-socio-histórica que hemos delimitado como “pueblo”. Por otra parte, nos ceñiremos en esta consideración a la perspectiva religiosa hebrea y cristiana, con mayor insistencia en esta última naturalmente, aunque sin descuidar la hermenéutica cristiana del problema tal como lo presenta la Biblia Hebrea, en cuanto principio y preparación de la perspectiva cristiana. Será así una consideración preferentemente positiva e histórico-religiosa, no abstracta o filosófica sobre la posible o conveniente relación entre religión y pueblo.

2.- El tema dado plantea, es claro, un problema relacional y consiguientemente de doble dirección: el de la incidencia de lo religioso en la configuración de lo étnico, de la peculiaridad socio-cultural distintiva de un grupo humano, y, viceversa, el de la incidencia de la peculiaridad étnica de tal grupo humano sobre la configuración del universo representativo de lo religioso, sobre su percepción y expresión. La primera constatación que salta a la vista en la Historia de las Religiones es la de la *profunda implicación* de ambos elementos: la religión forma parte esencial de la configuración histórica de un pueblo, de su concepción de lo divino y de las exigencias que le atribuye sobre sí. Tal concepción adquiere incluso un alcance pervasivo y envolvente de todas sus actividades, hasta excluir la existencia de una esfera profana o laica donde la relación religiosa no ejerza influjo configurante. Pero, a su vez, la idiosincrasia étnica se retrata en la configuración de la transcendencia. La religión resulta, en realidad, la

más completa autoproyección representativa de un pueblo como realidad cultural: de su experiencia del mundo, o contorno geo-biológico que le ha tocado en suerte, y de sus vivencias históricas.

La configuración de la transcendencia (idea de dios, jerarquización de los dioses, organización del “espacio” teológico con su cielo e infierno, etc.) y sus exigencias sobre el comportamiento (culturales, sociales, morales, etc.), resultan, en definitiva, la absolutización de su experiencia del mundo a nivel total: subconsciente, racional, histórico-cultural. Ello hace que, dentro de la fundamental homogeneidad estructural del universo de lo religioso, impuesta por la identidad de los polos de relación, quepa una riquísima variedad de representaciones (los panteones y cielos son diversos en la India, Mesopotamia, Egipto, Grecia) y de actitudes religiosas (exigencias culturales, morales, ascéticas, sociales) y de experiencias de lo divino (diversas vivencias místicas, profetismos, nirvana, iniciaciones místicas). Todo pueblo, pues, posee su propia experiencia religiosa con la que se siente identificado. Lo cual significa que, como confesión, es intransferible de suyo o sólo asimilable en la medida en que se asimile o acepte la componente étnico-cultural completa. Históricamente esta situación se ha configurado como una “lucha de dioses”, que se imponen a través de la preponderancia de los respectivos pueblos que los han creado y a los que luego aquéllos protegen.

Esta profunda identificación de lo religioso y lo étnico, tal como aparece empíricamente en la historia, lleva consigo que la religión se “imponga” en el respectivo grupo como un dato social incuestionable y previo a toda decisión personal. “¿Se ha visto jamás, preguntaba asombrado e irritado Jeremías (2:10-11), que haya cambiado un ‘pueblo’ (*gôy*) de dios?”. No se elige, pues, la religión, considerada la cosa histórica y sociológicamente, como no se elige el pueblo o raza de que se nace. En ese sentido la religión no aparece como libre, sino como connatural. Habrá que esperar hasta la aparición del pensamiento crítico en Grecia para poder ver desligarse ambos componentes y llegar a una consideración autónoma de lo “religioso”, que en realidad supuso su debilitamiento y posibilidad de abandono como configuración étnica peculiar (reducción racional de la mitología, asimilación sincretista de los diversos panteones), para convertirse en material filosófico-racional, y como tal universal, o en culto transmigrable. Con ello el aspecto racional o místico-vivencial de la experiencia religiosa pasaba a primer plano, pero sólo dentro de círculos minoritarios. Por lo demás, la religión en el mundo greco-romano continuó con su originaria estructura étnica, incluso socialmente reforzada, aunque expuesta ya irremediamente tanto a la crítica interna (filosofía, ateísmo) como al sincretismo o proselitismo externo (cultos orientales).

3.- También la *religión de Israel* surge de acuerdo con estas mismas coordenadas. En sus estadios primitivos, hasta donde nos es posible reconstruirlos, el clan o clanes de los *b^enê yiśrā’ēl* poseen su propia divinidad, al parecer de configuración familiar (“el dios de los Padres”), tanto por lo que a su denominación-representación (“el dios de Abraham...”) como por lo que a sus promesas (tierra y descendencia) y exigencias se refiere (confesión y culto). El miembro del clan quedaba automáticamente inserto en ese ámbito religioso y el “dios de su padre” era su dios. No podemos precisar hasta qué punto la concepción religiosa del Israel primitivo era ya cualitativamente distinta de la de los demás pueblos que le rodeaban y con cuyos universos religiosos se hallaba en contacto, en un proceso tanto de asimilación como de contraste. A primera vista, un parangón con el universo religioso de Mesopotamia, Egipto y más en particular Canaán, en cuyo ámbito se mueven los *b^enê yiśrā’ēl* y a cuyo influjo no pueden escapar, manifiesta y supone elementos comunes. Pero no podemos desconocer que nos hallamos ante una reinterpretación, aunque se apoye en la tradición, hecha desde vivencias históricas posteriores, ni

podemos ignorar la diferencia de estructura socio-cultural que separa a un clan semi-nomádico de una sociedad urbana del Antiguo Oriente.

Por eso, para nuestro tema “religión y pueblo”, es decisivo tener ante los ojos el momento en que la experiencia y representación religiosa de Israel se configura como “religión nacional”, coincidiendo con su aparición como “pueblo” (*‘am*). No vamos a tratar de analizar aquí la experiencia del Sinaí en su historicidad, ni de resaltar el origen y peculiaridad de la representación y exigencias con que la divinidad, *YHWH*, aparece en ella. Voy a fijarme sólo en un dato característico y constante de todas las tradiciones que nos la transmiten: su configuración como “alianza” (*b’erit*). Se trata posiblemente, incluso en este caso, de una forma de religión, de relación con Dios, no original de Israel (cf. Jue. 8:33; 9:4, 44), pero que éste elevó a estructura fundamental de su vivencia religiosa. Tampoco nos va a ocupar aquí el análisis de la misma como gracia-juramento unilateral o como contrato bilateral. Nos interesa sólo resaltar el momento de “aceptación” y compromiso que lleva consigo. La “alianza” es “ofrecida” (cf. Ex. 19, 5-8; Jos. 24, 15-24; Dt. 5, 2-27), con lo que se inserta en el centro constitutivo de la religión de Israel el elemento de la “libertad”. Como en las demás religiones, continúa aquí reflejándose la proyección del propio pueblo en su dios, pero ahora en forma de aceptación, consiguientemente de gracia, no de mera representación. Israel puede servir a “otros dioses”, con lo que su propia conciencia de salvación, por la que ineludiblemente tenía que “elegir” a “su” dios salvador y configurarle según ella, se ve desbordada y enfrentada con la obligación de decidirse por un Dios que trasciende su propia acción salvadora y consiguientemente al pueblo que ésta genera. En su forma de religión, la “alianza”, descubre Israel la revelación de un Dios nuevo, real y totalmente trascendente, no el simple correlato de unas vicisitudes naturales o incluso históricas, pues también los otros dioses salvan a sus pueblos. Israel, en consecuencia, comienza a vivir su «religión» como radical actitud de aceptación y respuesta a ese Dios que se le ofrece espontánea, libre y gratuitamente para salvarle o crearle como pueblo, aunque pudiera procurarse otro, mientras en las demás religiones tal problema no se plantea, al menos refleja y radicalmente porque sus dioses son la única opción de sus pueblos, es decir, en realidad no hay tal opción, son su autoproyección vivencial, aunque sea transcendental.

4.- Pero este momento de libertad que se atisba en el fondo de la religión de Israel, éste lo vive también como “pueblo”, lo que significa que la opción es *socialmente* englobante. Yahweh es el Dios de Israel y así de cada israelita; o lo que es lo mismo: el israelita nace yahwista. El yahwismo configura a su pueblo como entidad étnico-social que le distingue de los demás, con lo que históricamente ser yahwista es ser israelita y viceversa. De ese modo el elemento libertad queda relegado a estructura de constitución originaria de la religión, desarrollada de una vez para siempre y en la que el individuo particular, en cuanto tal, no participa históricamente sino a través de su encuadramiento en la estructura socio-racial, profundamente comunitaria y solidaria. No obstante, tal elemento estructural estará, por ello mismo, siempre presente, aflorará en los momentos de “renovación de la alianza”, que se presentan así como posibilidades de aceptación libre, aunque perfectamente asumidas por el orden socio-religioso generado (como momentos de afirmación, no de replanteamiento opcional del yahwismo), y acabará por emerger a primer plano e imponerse en la concepción profética de la “Nueva Alianza” y del personalismo religioso de la época inmediatamente preexílica y exílica. En este momento el “pueblo” de Israel puede surgir de una opción religiosa libre y personal de cada uno de sus miembros, liberado incluso del influjo sociológico de la propia historia y su interpretación salvífica fracasadas, y constituirse así como una “comunidad”, *qāhāl*) en la que el elemento determinante y aglutinador es la fe religiosa. En este “Nuevo Israel” lo étnico-político, que naturalmente persiste por necesidad intrínseca del yahwismo según lo

hemos descrito, queda supeditado a lo específicamente religioso, incluso de algún modo desbordado por esto. No en vano coincide este momento con el de la más amplia y clara conciencia de abertura del yahwismo a las demás gentes.

Pero hay que reconocer que se trata de una posibilidad y perspectiva utópico-escatológica y que la comunidad postexílica funciona como una comunidad étnico-religiosa ordinaria, incluso dentro de una perspectiva mucho más cerrada que anteriormente, si la juzgamos por las ordenanzas de Esdras y Nehemías. Aunque, por otra parte, en las últimas etapas de la época bíblica, la deficiente y contrastada realización política de la etnia judía desarrolla una conciencia más clara de su especificidad religioso-cultural y responde al reto del Helenismo, que es un reto de culturas, con el desarrollo de un marcado proselitismo religioso, que en cuanto tal es superador de lo étnico.

5.- No obstante, en este mismo momento volvemos a presenciar la implicación de lo étnico y religioso de la fe yahwista, como es normal en toda la vivencia religiosa antigua. La sublevación de los Macabeos es el resultado de la clara conciencia, impuesta por la realidad política, de que la vivencia religiosa del yahwismo sólo es posible desde una realidad política independiente y libre. En realidad, ésta era la condición de vivencia religiosa de todo el mundo oriental antiguo: el propio dios, al menos con la pretensión de supremacía, sólo podía ser adorado por el propio pueblo y en la propia tierra, dentro de un posible sincretismo de equiparación. Ahora el sincretismo helenista parecía ofrecer una alternativa a los pueblos sometidos, al prestar el propio y asimilar otros universos religiosos en una unidad cultural que soportaba hasta cierto punto las diversidades étnicas. Pero chocó con una realidad que no se dejaba sincretizar ni asimilar, el yahwismo. En tal coyuntura éste recurrió a su propia capacidad de pervivencia y convocatoria de su “pueblo”, que en ese momento había de ser forzosamente una resultante de la libre decisión en la que se combinaban las voluntades de pervivencia religiosa y étnica.

Aparece así, al final de la época bíblica, una realidad que ha estado operando en el yahwismo desde su mismo origen, aún más, que es su manifestación original: su capacidad de *liberación*, y así de organización, del “pueblo” (Éxodo). La fe yahwista aparece históricamente como una función de liberación nacional. En realidad, en esto tampoco se diferencia esencialmente de la función de otras religiones, pero en ellas el recurso a los dioses parece subsiguiente a la sociedad organizada (los dioses crecen con el pueblo y la sociedad), mientras en el yahwismo Dios se define por el acto liberador (“El que te sacó de Egipto”) y constitutivo del pueblo “El que te eligió, formó...”), lo que quiere decir que la fe religiosa es vivida como el elemento central de la realidad étnica. Israel es así esencialmente “el pueblo de *Yhwh*” (cf. p. e., Ex. 15:13, 16; Nm. 11:29; Jue, 5:11; 1Sam. 2:24; 2Sam. 1:12; 6:21; 2Rey. 9:6...); y en una perspectiva religiosa más universal y monoteísta es su “pueblo peculiar” (*‘am s’gullāh*; cf. Ex. 19:5; Dt. 7:6; 14:2; 26:18). Entra aquí en juego toda la “Teología de la elección”, que es capital en la religión yahwista, pero que ahora no podemos considerar. Se trata quizá de una sistematización tardía, deuteronomística (cf. el uso de *bāhar*, un elemento primordial del yahwismo).

Esta conciencia de peculiaridad religiosa, certificada por su propio contenido empírico (monoteísmo moral) y por la constante vivencia reinterpretativa de su pasado-presente histórico, que le autorizaba una apertura hacia el futuro y la esperanza, permitirá sobrevivir al pueblo judío aún después del fracaso de la empresa hasmonea y el derrumbamiento de la estructura política. Con ello quedará afirmada la transcendencia del yahwismo sobre lo político, pero no sobre lo étnico. A partir del año 70 d.C., la “religión” es el contenido decisivo que va a salvar al pueblo, su identidad, a lo largo de los siglos y en medio de un contexto hostil. No hay que ignorar, con todo, que la religión preserva al pueblo, en forma de promesa y esperanza, toda su estructura socio-política; el judaísmo es una victoria tanto de la fe en

Yahweh como de la esperanza en su propia restauración. Es decir, el judaísmo nunca pasa a ser una religión meramente espiritual, al menos en cuanto religión popular y nacional, dejando a un lado los diversos intentos de su racionalización. Habrá que aguardar a la época contemporánea para que se produzca la distinción entre lo étnico-racial y lo religioso y surja consiguientemente el problema de la identidad judía. Pero, a pesar de todo en todas las posibles respuestas al mismo está operante la dialéctica de estos dos aspectos: desde la liberal del judío que pretende vivir como un ciudadano más de cualquier estado con su religión propia, hasta la progresista del que se afirma judío o ciudadano de Israel sin religión alguna. En ambos casos lo étnico-racial se hace presente, bien como concomitante bien como determinante, mientras lo religioso adquiere el valor de lo primordial o se reduce a un elemento de tradición pasada con el que se mantiene una vinculación meramente cultural.

6.- En esta perspectiva del judaísmo, tal como puede captarla la visión cristiana, se inserta la peculiaridad del *cristianismo* y la especial relación que en él asumen las coordenadas “religión” y “pueblo”. No podemos ignorar que desde el punto de vista histórico-religioso (prescindimos por tanto de la valoración dogmática) el cristianismo surge cuando el judaísmo se encuentra en franca bancarrota socio-política y han empezado a desarrollarse diversos movimientos de espiritualidad judía, expresión de la capacidad transformacional de la fe yahwista, aunque todos ellos más o menos ligados a la esperanza escatológico-apocalíptica, confiando al futuro el presente imposible, si exceptuamos el partido saduceo que representa una tecnificación escolástica e ilustrada de yahwismo y su acomodación al momento político. En este contexto la doctrina de Jesús de Nazaret (prescindiendo igualmente de la valoración de su persona que se realizará en su comunidad a partir de su propia auto-comprensión) se presenta como una radicalización de las exigencias del yahwismo (cf. “el Sermón de la montaña”) y su reducción al núcleo esencial (cf. el tema de “los preceptos primeros”), de acuerdo en esto con la línea profética (cf. Os. 6:6; Miq. 6:8) y la rabínica (cf. *Pirqê ’ābôt* 1:2, 7, 10, 15-18; 2:1...) como base de su proyección universal como religión, e incluso como humanismo, por encima de la concreción étnica. Esto no aparece aún expresamente en la primitiva predicación sinóptica, incluso Cristo predica sólo a los judíos y rehusa salir del ámbito de Israel, aunque los Evangelios recogen también el testimonio de la “fe” de paganos (cf. Mt. 8:10; 15:28, etc...); prescindimos, por otra parte, del encargo kerigmático “id y haced discípulos de todas las gentes” (Mt. 28:19), que tiene también su paralelo en la actitud proselitista del judaísmo del momento. El valor de aquella predicación al respecto es más bien indirecto: ausencia de todo programa de organización nacional, ni siquiera a nivel escatológico. Lo cual lleva consigo que, si aparentemente se presentaba como un movimiento de “espiritualidad” dentro del judaísmo, en el que caben en principio los Evangelios de Marcos y Lucas y así se vio a sí misma la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén, allí no podría a la postre prosperar; y si había de perdurar, como la objetividad de su propio contenido auguraba, tenía que saltar por encima de la base étnica, lo que llevó a cabo la primitiva misión por mediación, sobre todo aunque no elusivamente (recuérdese a Pedro y Bernabé), de Pablo de Tarso.

7.- A partir de este momento el cristianismo se “desjudaíza” y se orienta a la creación y sostenimiento no de un “pueblo”, sino de una comunidad “supranacional” (*koinonía*, *’ekklēsia*), en la que expresamente pretende trascenderse lo étnico y su reflejo religioso peculiar, su ley, que llegó a hacer “impuro” el contacto con un “gentil” (en Cristo, dirá Pablo, Gal. 3, 28, “no hay judío ni griego”; en realidad, todos, judíos, griegos y bárbaros necesitan de la fe en Cristo para ser salvos); al revés de lo que ocurría en la “Comunidad” (*yahad*) de Qumrán, limitada a los judíos y sobre el marco de su ley. Tal comunidad se funda en un nuevo principio, de estructura con todo profundamente bíblica: fe en Jesús como definitiva intervención salvífica de Dios en la historia, que es la de Israel. En él se hace Dios

presente en la historia, y la función del pueblo judío como sacramento de esa presencia se da por terminada; el “Nuevo Israel” queda abierto al encuentro directo de todo hombre con su Dios-salvador que se ha hecho cercano en Jesús. Esta comunidad de la “Nueva Alianza” se construye así sobre aquel principio de libertad, de aceptación personal, que vimos era también esencial en la primitiva alianza sináutica y sobre todo en la esperanza profética: es la comunidad de los que “el Padre atrae” y “siguen a Jesús”, de los que “creen den la palabra” desde la fe de los que “han creído en la persona”. El intento de transformación del judaísmo, a través del “anuncio del Reino” que manifiesta la tradición sinóptica, se ha transformado en un movimiento de “religión universal”.

Este planteamiento religioso significaba de hecho la anulación del “pueblo judío” como realidad religiosa, en que tanto insiste Pablo en su epístola a los Romanos (“todos, judíos y griegos, están bajo el pecado; sin distinción, todos necesitan de la misma fe”, Rom. 3, 9, 23-24); y esto por doble motivo: en cuanto le despojaba de su función religiosa como “pueblo de Dios”, que ahora adquiere un nuevo sentido y una nueva base de reclutamiento con superación de su estructura tradicional (ley y culto); y en cuanto, consiguientemente, ignoraba y prescindía de cualquier programa o esperanza de organización socio-política del mismo, derivada y apoyada en su peculiaridad religiosa.

Se origina así un nuevo concepto de “pueblo” a partir de la componente religiosa, de “pueblo de Dios”, próximo sin duda, sociológicamente visto, al concepto “comunidad”, que las “religiones de misterios”, importadas en el Imperio romano de Grecia y el Oriente, estaban a su vez desarrollando. Será precisamente su no renegada vinculación con el “Antiguo Testamento” y el “pueblo de Israel” histórico, así como en general su referencia esencial al evento histórico-salvífico que culmina en Cristo, pero que tiene una larga prehistoria, lo que diferenciará morfológicamente al Cristianismo de aquéllas (amén de su contenido y exigencias); diferencia que una concepción meramente gnóstica del mismo no sabrá defender. El cristianismo no se presenta en ningún sitio (si exceptuamos tal vez Corinto) como un mero “culto” o esperanza; incluye siempre un proyecto de vida. El “pueblo de Dios” que es el cristianismo resulta así una “Iglesia”, una comunidad de fe, y por ello de culto y de acción.

8.- No vamos a desarrollar aquí los elementos constitutivos de la noción cristiana de “Iglesia”, ni las determinantes históricas que aseguraron su afianzamiento y difusión en el Imperio romano. Bástenos constatar su especificidad como comunidad nacida de la fe libre y que se mantiene por encima de cualquier estructura étnica, socio-política (estado) o bio-cultural (pueblo). Pero esto podría inducir a pensar que se trata de una forma de religión *desencarnada*, encerrada en sí misma y sin incidencia configuradora de una sociedad, en el sentido amplio de cultura; a lo mejor, de un nuevo “culto” místico de origen y contenido judíos que cualquiera puede “repetir” o “imitar”. Cabe preguntarse hasta qué punto es rigurosa esa transcendencia étnica del cristianismo como creador de un “pueblo de Dios” universal sin connotaciones socio-políticas, y así meramente espiritual (“un reino que no es de este mundo”, cf. Jn. 18:36), y cómo funciona de hecho históricamente el cristianismo en los “pueblos” que lo aceptan.

La primera constatación que surge es la de la rápida socialización del Cristianismo: de la primera generación de convertidos nace un cristianismo “familiar” para pasar a continuación a un cristianismo “social” por las clases y “regional” por la zona o ciudad en que se afirma; es decir, se constata su progresiva culturalización como consecuencia de su proceso de expansión en el que el elemento de libre aceptación viene facilitado por situaciones colectivas que la favorecen y que pueden acabar suplantándola. Este proceso es común a la expansión de cualquier contenido en la historia de la cultura (política, arte, filosofía, religión...) que llega a hacerse “bien” vigente en la sociedad, sobre todo en cuanto condiciona, por su propia vigencia social, el análisis crítico de su verificación objetiva, al convertirse en

presupuesto de acción y comportamiento. Repensar los principios es una tarea difícil y casi asocial, que sólo se asume en momentos de crisis. Y así se ha vivido la fe yahwista, entre otras. Pero cuando, como en el caso de la comunidad cristiana, se supone la aceptación y decisión personal elemento constitutivo y diferenciador de la misma, por carecer de otros apoyos étnicos, el proceso culturizador de las ideas resulta altamente peligroso por afectar a un postulado básico. Y el peligro se convierte en tragedia cuando la fe religiosa se organiza socialmente en la “comunidad étnica” que ha acabado por aceptarla como propia, o dicho de otra manera, cuando el cristianismo se convierte en “religión nacional”. Se consume entonces la unión “pueblo-religión”, por supuesto anterior a la de “Estado-Iglesia”, y volvemos con ello a aquel momento primordial de implicación de lo étnico y lo religioso que apreciábamos en las religiones primitivas e históricas de Oriente y en el mismo judaísmo bíblico, con la consiguiente identidad de funcionamiento de sus procesos sociales y obnubilación o deficiente percepción de la fe como gracia y libertad, elementos, hay que reconocerlo, sobre los que es difícil montar una sociedad. ¿Quiere eso decir que el cristianismo, o la “verdadera” religión, no puede ser “popular”, “nacional”? Volveremos sobre ello más tarde.

9.- No es casualidad que cuando se convierte en “religión nacional” y aparecen los “pueblos (de Dios) cristianos”, se organice la justificación teológica de sus estructuras sociales con un *recurso incesante al Antiguo Testamento*. En realidad, es ese el único lugar bíblico donde puede hallarse. En ese sentido es ejemplar el uso hermenéutico, típicamente bíblico-judaico, que en la Edad Media se hace de Libros como Josué, Samuel y Reyes para justificar y fundar teológicamente el Sacro-Romano Imperio o la aventura de las Cruzadas. Y es así mismo perfectamente comprensible que en la Edad Contemporánea, cuando resulta clara la crisis del “orden de Cristiandad”, la restauración del cristianismo desde la base de la eficacia social, plasmada en la “Teología de la liberación”, haga uso y recurra incesantemente al Libro y tema del “Éxodo” y a la predicación “social” de los profetas. Todo ello pone de manifiesto que la concreción histórica del cristianismo como “religión de un pueblo”, lo que originariamente no es, se ha desarrollado a través de una interna dialéctica entre el Antiguo y Nuevo Testamento en la que la tensión escatológica del cristianismo primitivo se ha transformado en una “organización” que ha tomado muchos de sus modelos, amén del orden jurídico-social romano, del Antiguo Testamento, tanto en lo cultural (influjo del Levítico en la configuración del ámbito de lo sagrado: espacio, tiempos, ceremonial, atuendo..., de que carece originalmente el cristianismo), como en lo social (organización de su estructura, jerarquía y ministerios: Sumo Pontífice, reglamentación canónica, disciplina penal, etcétera...). Podemos decir que el Cristianismo, después de segregarse y superar el judaísmo étnico-religioso, se ha “judaizado” culturalmente y se han revivido gran parte de las estructuras y presupuestos del Antiguo Testamento como forma de organizar el “Reino de Dios” en la tierra. En este sentido resulta irónico que la Inquisición buscase a los conversos “judaizantes” (culturalmente), cuando en realidad eran las monarquías cristianas y el papado los que estaban “judaizando” (espiritualmente), es decir, asumiendo la justificación religiosa del Antiguo Testamento para su situación social. En el Evangelio no está previsto ni hay lugar para un “Rey-cristiano” o un “Sumo Sacerdote” con el orden social que históricamente generaron: teocracia regia y poder temporal. Históricamente resultan figuras “judías” dentro de la tradición religiosa cristiana, tanto en su configuración como en su mutua relación. Naturalmente, aquí no se discuten los elementos dogmáticos que subyacen a tales estructuras.

Se trata de un proceso histórico inevitable que pone de manifiesto la profunda incidencia de lo religioso en la vida de los pueblos, a la vez de lo arriesgado que resulta tal proceso para la religión, al producir su culturalización. Los pueblos del Imperio romano y luego los bárbaros no sólo se convirtieron

al Cristianismo, sino que convirtieron el Cristianismo en un elemento de su propio desarrollo y expresión “nacional”, lo hicieron “bien” propio y con él crearon eso que llamamos la “Cultura Occidental”. En ella lo religioso, es decir, lo cristiano, puede sentirse satisfecho de haber logrado el grado más alto de eficacia e influjo histórico-social (arte, literatura, moral, derecho) y de haberse valido incluso de las estructuras sociales y del prestigio logrado para su propio desarrollo y expansión. La simbiosis entre religión y pueblo-sociedad era perfecta y total: perfecta unidad, hasta convertirse la fe casi en ley de Estado, modelo judío e islámico, al menos teniendo en él su garantía. Pero esta religión o cristianismo cultural pone de manifiesto su ambigüedad cuando choca con otras culturas que tienen su propia religión y teología. Entonces su originaria pretensión de transcendencia étnica se ve seriamente comprometida, incluso históricamente mal resuelta, al no haberse sabido liberar de lo que era producto cultural extrínseco, haciendo que se llegue a confundir la expansión del cristianismo con una forma más de imperialismo cultural. Se le plantea entonces el problema de la reencarnación cultural, de aquel “hacerse judío con los judíos, gentil con los gentiles” (cf. 1Cor. 9:20-21), que en Pablo se conjuga dialécticamente con el “en Cristo ni judío ni griego” (Gal. 3, 28), como expresión de su validez universal en cuanto forma de religión, de relación del hombre con Dios, no exclusiva o peculiar de ningún pueblo, que es el problema misional hoy fundamental.

10.- Porque, eso sí, lo que en todo caso resulta claro es que un cristianismo desencarnado, espiritualista, “asunto privado” o “culto místico”, es una entelequia. El cristianismo, que puede definirse como la religión de la salvación por la fe en Jesús, mediador del Dios salvador que ofrece tal salvación en él, *no es una religión cultural*, de “misterios”, que pueda resumirse en un ritual siempre igual a sí mismo, sino que, en su contenido y actitud básica, plantea un comportamiento vital que afecta a toda la existencia y consiguientemente también a los niveles sociológicos y étnicos. Aún más, al ser asumido por un grupo, generará, o “degenerará”, en unos usos cristianos que lo configurarán culturalmente.

Y es aquí donde se advierte, según lo dicho, la dificultad y riesgo del proyecto cristiano. El grupo o “pueblo cristiano” se genera como “Iglesia”, “Cuerpo místico”, desde una decisión libre y unos intereses de salvación personales-comunitarios, que no están limitados por ninguna barrera étnica. Pero tal decisión es tomada por unos hombres que pertenecen a un grupo cultural y étnico determinado, que se va a ver afectado por la misma y que a su vez se va a apropiarse de ella, haciéndola suya, pues su nuevo “agrupamiento” no va a significar una secesión de su mundo (el cristianismo no es una secta ni un monacato), sino que les va a dejar inmersos en su propio universo cultural. Entonces el riesgo dialéctico del cristianismo oscilará entre la pretensión de mantenerse tan transcendente, en su ser de libertad y universalidad, que no adquiera identificación con el “pueblo” en que ha entrado, ofreciéndose como pura posibilidad de opción individual y neutra, sin viso alguno de socialización (uso, tradición) ni implicación en la construcción y defensa de su ser nacional (propia cultura e independencia), lo que equivaldría a su organización como antisociedad paralela sin grandes posibilidades de futuro histórico, y la determinación de asumir las exigencias nacionales de la propia cultura y desarrollo histórico en tal grado que las convierta en elemento del propio mensaje a aquel pueblo, o lo que es igual, se deje convertir en vehículo de su realización, que por ser antagónica con la de otros o diferenciante fatalmente comprometerá su pretensión de universalidad y transcendencia étnica. Dicho negativamente, el cristianismo no puede ser ni una mera religión de iniciados, ni un culto de Estado. Su misión le llevará a pretender configurar la existencia real del “pueblo” que lo acepta, en cuanto tal pueblo, en la medida en que tal configuración dimane de una asimilación real de sus exigencias radicales por parte de los componentes del mismo, asumiendo a su vez sólo las pretensiones que tengan validez universal y resulten así homologables con

aquellas (p. e. “los derechos humanos”), sin sancionar “cristianamente” los elementos sociales o culturales, intereses y ordenamientos jurídicos, que dimanen de otros presupuestos. El cristianismo de cada “pueblo” debe continuar siendo el cristianismo radical supra-étnico. Sólo así será históricamente eficaz y creará pueblos que no contradigan su carácter de “fraternidad universal”, que le corresponde como comunidad nacida de un mensaje de amor radical del Dios-Padre único a través del Salvador único. Desde esta perspectiva es desde donde puede ensayarse una respuesta a la pregunta que nos hacíamos más arriba sobre la posibilidad de que el cristianismo fuera una “religión popular”.

11.- La *compenetración*, pues, del cristianismo como “religión” con el “pueblo” debe ser relativa y crítica, profética diríamos, sin identificarse sin más con sus pretensiones e intereses “nacionales” (políticos, sociales, económicos) y manteniendo en todo caso la independencia de enjuiciamiento sobre la organización y funcionamiento de la comunidad civil, sea o no cristiana, cuyos criterios de eficacia no coincidirán necesariamente con las exigencias evangélicas, más bien le serán normalmente antagónicas. Es claro que a partir del “sermón de la montaña” no se puede organizar una sociedad eficiente en el contexto del desarrollo histórico moderno. Por otra parte, la anulación de una encarnación étnica del “Reino de Dios” y la predicación de una redención universal, expresada en una fraternidad sin limitaciones, lleva consigo la supresión de actitudes como el expansionismo, explotación, violencia y guerra en cuanto elementos del sistema de relación entre los pueblos, que, aunque históricamente asumidas por las naciones cristianas y aún por la doctrina cristiana en cuanto puedan ser expresión del “derecho natural”, suponen un fracaso de la realización del “pueblo cristiano”. La comunidad, el pueblo que la fe tiende a crear o modelar es esencialmente abierto y comunicativo, “sin fronteras”.

De ahí que sea ineludible la conclusión de que la relación “religión-pueblo”, desde el punto de vista cristiano, es de naturaleza dialéctica, polar, dicotómica; que incluye necesariamente una tensión; que llamaríamos escatológica, entre el propio ideal, esencialmente transfigurador de las relaciones sociales e internacionales y de los principios que históricamente las determinan, y su propia concreción en la comunidad de los que lo han asumido. La fe cristiana nunca puede operar como última y definitiva justificación de pretensiones nacionales o sociales y ser su deificación o exaltación suprema. El Dios Padre de Jesucristo pretende, a través de éste, convocarse directa y personalmente un “pueblo total”, no ser el Dios de un grupo étnico definido a través del cual irradiar en el mundo y en la sociedad; se presenta en Cristo como el Dios único y salvador no por ser el Dios supremo de una nación, en cuyo triunfo manifiesta su supremacía, sino precisamente no teniendo ya nación alguna que le proclame vencedor ni un enviado glorioso cuya “heroicidad” resulte su última y definitiva epifanía. Jesús, como Mesías crucificado, representa la definitiva derrota histórica de Dios y consiguientemente la abrogación de toda posible afirmación de comunidad alguna étnica como “pueblo de Dios”. Cristo no es un héroe nacional judío ni lo puede ser de ningún “pueblo cristiano”. Cristo históricamente es un “fracaso”. El hecho de que, antinómicamente, se haya convertido en suprema instancia religiosa de la humanidad supone en realidad una transmutación de valores en la esfera religiosa y el desplazamiento dentro de la misma de la referencia del hombre a Dios. El nuevo “pueblo de Dios” desborda la noción socio-política de “pueblo”, de que partíamos, no sólo en cuanto representa un credo común a varios, sino en cuanto tiende a crear una nueva solidaridad desde arriba que desborda aquellas agrupaciones naturales, respetando, eso sí, su propio funcionamiento, pero sin someterse a *su* dialéctica ni identificarse con ninguna de ellas.

12.- Si es cierto que en esto, pienso, *se diferencia* la concepción cristiana de la relación “religión-pueblo” de la judía, no se afirma, no obstante, esa diferencia de modo antagónico, sino más bien viendo preparada ya tal perspectiva en el corazón mismo de la religión bíblica de Israel, tanto en su vertiente

profética como sapiencial, relativizando, en cambio, inevitablemente su religión de la “ley”, en cuanto precisamente en sus contenidos ésta sanciona la identificación clara y plena de religión y pueblo, al promulgar como sacros, divinos, los aspectos étnicos y culturales, como se aprecia en la misma noción de “pueblo de la Alianza”, y organizar así discriminatoriamente la comunidad. El yahwismo como “ley” es la programación religiosa del judaísmo como “pueblo” (culto y sociedad); “ley” que, como tal, no vale para ni obliga a los demás, a pesar de ser divina. El cristianismo mantendrá, en cambio, por encima de los contenidos (juzgados circunstanciales y unidos al desarrollo histórico-salvífico de la comunidad como testigo de Yahweh) y de la actitud teológica que genera su cumplimiento (plasmada en la espiritualidad farisea de fidelidad a las fórmulas religiosas, a los códigos, dados de una vez para siempre, con el desarrollo de la inevitable casuística), su valor como don de gracia que se repite y renueva en la palabra-enseñanza de Jesús, que impone una nueva fidelidad a las actitudes (espíritu) más que a las fórmulas, siempre en riesgo también ella de caer en un nuevo legalismo, aunque sea el de la “ley de Cristo”. Valor que el cristianismo descubre en la “ley” del Antiguo Testamento dentro del contexto de la Alianza y en su interpretación profética.

13.- Al margen del ámbito judeo-cristiano los módulos del planteamiento de la relación “religión-pueblo” varían, desde *esquemas* de la más estricta unidad, en las religiones primitivas, hasta los de relativa transcendencia de la esfera religiosa respecto de la étnica, como puede apreciarse en las grandes religiones, tanto místicas (Hinduismo) como positivas (Islam), aunque ineludiblemente ligados al pueblo en que se desarrollan originariamente. En este sentido es interesante el caso del Islam, que funde la transcendencia étnica del cristianismo (el Islam no es el pueblo árabe, aunque en un primer momento así lo parezca y su revelación esté hecha desde las vicisitudes del árabe “fiel”) y su proselitismo universalista con un módulo netamente judío de religión de la “ley” y unidad de la esfera civil y religiosa, haciendo a su fe ley y religión de Estado. Esta, podríamos decir, es la postura natural de todo grupo religioso y a ella se ha aproximado la de los regímenes cristianos de “religión oficial”; por otra parte, el mismo monismo subyace en gran parte de la teología católica actual del “compromiso temporal”. Tal postura dimana del valor englobante y totalizador de la instancia religiosa: lo definitivo y absoluto informa todos los demás niveles. Frente a ella las nuevas sociedades laicas, que realmente no son tan masivas como pudiera parecer, aunque sean “programadas”, y en general el Estado liberal moderno, tienden a crear un esquema de sociedad en el que prevalece una neta separación (en el esquema socialista “privatización”) de niveles. Esta actitud, aunque empíricamente se haya generado como una reacción contra los regímenes de cristiandad y su absolutismo ético-religioso, es postulado cristiano (programática separación de los ámbitos de Dios y del César) que puede permitir el desarrollo de la religión en el pueblo, pero sin sustituirse a éste, sino como una opción libre, personal y comunitaria, dinámica, en constante proceso de creación y transformación, frente al carácter estático y homogéneo de las constantes étnico-culturales. Se distinguen así los principios de pertenencia a ambas comunidades y se asegura la posibilidad de que aflore la comunidad eclesial como instancia crítica de la civil, como testimonio del “Reino de Dios”, como modelo escatológico. El cristianismo podría ser la religión “del pueblo”, lo que en realidad supondría su transmutación categorial y acaso su muerte histórica; mientras habrá de ser sólo la religión “en el pueblo”, a no ser que se culturalice, en cuyo caso el que desaparece o se desvirtúa es él. El riesgo ha existido en el proceso cultural de Occidente y hoy la Iglesia tiene planteado un serio problema de identidad, más pastoral, de esclarecimiento interno (quiénes son cristianos, Iglesia), que teológico o conceptual (qué es ser cristiano, personal y comunitariamente: “pueblo de Dios”).

14.- En *resumen*. En la perspectiva cristiana el yahwismo es una religión nacional: Israel es el “pueblo” de Yahweh y éste “su” Dios. En todo su desarrollo se da una perfecta simbiosis entre lo religioso y lo étnico, en la perspectiva de la realización del “Reino de Dios” a través del triunfo socio-político de Israel. No obstante, su contenido más radical (monoteísmo ético) concede al yahwismo una validez y proyección universal, plasmada en la formulación de Yahweh como Dios de toda la tierra, de todos los pueblos y sus dioses, que incluso va a permitir a sus profetas anunciar un juicio exterminador de Dios sobre su pueblo y el desbordamiento de su estructura cultural y legal normativa. Universalismo que, no obstante, sólo se desarrolla empíricamente como un proceso de incorporación al “pueblo de Israel”, a su ley y culto, formas en que se ha condensado canónicamente el yahwismo y bajo las que perdurará el judaísmo como “religión-pueblo” a lo largo de los siglos.

Por su parte, el cristianismo, que en sus inicios se presentó como un movimiento *de* radicalización espiritual-religiosa dentro del judaísmo y así con la pretensión de transformarlo (Jesús predica a todo el pueblo y no pretende crear un grupo aparte; éste se creará luego dialécticamente), en virtud de su propio contenido de radicalidad profética (nueva ley) y superación escatológica del elemento étnico-cultural (orden comunitario y cultural nuevos, desjerarquizados y desacralizados) y sobre todo por su nueva conciencia de salvación a través de la fe en Jesús-Mesías, «Hijo de Dios», muerto y resucitado, que inaugura el nuevo eón religioso de la historia salvífica de la humanidad entera, desborda la etnia judía, sus estructuras sociales y culturales, y se ofrece como religión universal y supra-étnica. Pero a su vez, en perfecta continuidad con la historia de la salvación que se ha desarrollado en Israel, como su meta, y consiguientemente con la pretensión de implantar el “Reino de Dios” en la humanidad por la convocatoria de un nuevo “pueblo de Dios” de entre todos los pueblos. Esta su pretensión mesiánica de encarnación le obliga a asumir toda la problemática existencial del grupo que lo acepta (no sólo la salvación en la muerte: misterios) y que acabará por convertirlo en “su religión” y lo someterá a su propio proceso de evolución histórica socio-cultural, reduciéndolo y desescatologizándolo. El cristianismo, al culturalizarse, acabará también siendo “religión nacional”, sin que se pueda sin embargo afirmar que ninguna de esas comunidades que lo profesan sea la realización del “Reino de Dios” ni haya asumido las exigencias radicales ni organizado su sistema de valores de acuerdo con la radicalidad evangélica. En realidad ninguna ha pretendido serlo, dando prematuramente ese salto al límite, mientras Israel, aunque tampoco lo fuera, pudo pretenderlo en virtud de su misma vocación de “pueblo de Yahweh”.

Por consiguiente, el cristianismo tiene que afirmar su peculiaridad en la concepción de la relación “religión-pueblo”, manteniendo su transcendencia sobre la perspectiva étnica y socio-política de cualquier comunidad que lo asuma, en su tendencia a la creación de una comunidad superior y consiguiente superación de la base étnica, pero sin desentenderse de ella, sino informándola y guiando su transformación. Todo “pueblo cristiano” o comunidad cristiana tiene una vocación de autotranscendencia como tal comunidad, hacia la plasmación de su ser de “Iglesia”, que es quizá la expresión más veraz, fuerte y genuina de la radicalidad de su actitud religiosa cristiana. De ahí la diversa fortuna e intención del proselitismo cristiano frente al judío. Este es asimilativo e integrador: tiende a hacer “pueblo”. Resulta culturalmente más difícil y exigente, y en el fondo no interesará al propio judaísmo que acabará por prescindir del mismo. El proselitismo cristiano, en cambio, es expansivo y comunicativo: tiende a hacer “Iglesia”. “Debe”, por exigencia propia, respetar la peculiaridad cultural del pueblo que lo acepta, pero posee una misión difusiva ineludible.

Todo esto significa que va a resultar más difícil para el cristiano que para el judío plasmar acertadamente la relación religión-pueblo. No nos referimos a las “consecuencias históricas” que el

sostenimiento de cada concepción religiosa ha llevado consigo, respecto de las cuales el judaísmo posee una dura y penosa experiencia, sino a la fidelidad al propio modelo religioso. Se trata de un problema de “identidad”, que para el judío se concreta en un apasionante interrogante teórico (“¿quién es judío?”), pero que en la práctica se tiene perfectamente resuelto, aún para aquél que se lo plantea más cordialmente: todo judío “se sabe” de antemano judío, aunque le cueste objetivarse como tal; la cuestión estará más bien en que históricamente le dejen serlo. Para el cristiano, en cambio, el problema teórico o teológico no encierra mayor dificultad en su definición, lo grave es su plasmación práctica, la acertada verificación de su transcendencia étnica y de su asunción del hombre real y total con sus peculiaridades. Estas no pueden ser mutiladas, han de ser “cristianizadas”. Pero la “liberación” del pueblo, que la fe religiosa y cristiana supone, ya no se puede pretender de acuerdo a un módulo de “opresión” o anulación del “otro” y su peculiaridad.

Moisés y la Ley [2014]

1. *La narrativa bíblica como antología de biografías*

La *narrativa bíblica* (hebrea y cristiana) se puede entender y leer como una antología de “Vidas ejemplares”, de biografías, salvo raras excepciones (p. e. el episodio de la “Torre de Babel”, Gn. 11:1-9, o los caps. 17-21 de Jueces). Sus contenidos religiosos se configuran entorno a los héroes que protagonizan sus historias. Diríamos que se trata, en esta faceta (dejamos de lado las facetas impersonales: poesía y sabiduría), de una “religión narrativa”: De Adán (y Eva) a Esdras (luego el género se independizará: de Rut a Judit). Tales semblanzas biográficas son más o menos completas y ello revela la importancia que el personaje obtiene en el relato en su conjunto. De algunos solo se recogen episodios decisivos sueltos (Adán-Eva, Caín-Abel, Noé); el resto de sus biografías se resume en tablas genealógicas (Gn. 5) que tabulan esquemáticamente datos clave: edad, progenie, muerte, de los individuos; parentesco, lengua, territorio, de los grupos (Gn. 10; 11:10-32). Con la entrada de la narración en la reductora perspectiva bíblica de los Patriarcas los personajes protagonistas adquieren más densidad narrativa y empiezan a repartirse entre unos pocos el relato, que tiende a hilvanarse en una secuencia histórico-genealógica de líderes” (tribu o dinastía). Abraham entra ya adulto en el mismo, a partir de su “vocación” (Gn. 12:1-3), pero su biografía adquiere una importancia y extensión profundamente significativa (Gn. 12-25): ofrece el modelo de biografía que se repetirá después: tradiciones religiosas (propias del líder), familiares o intra-tribales y periféricas o inter-tribales. Con Isaac, personalmente una figura de trámite (Gn. 25-28, 35), el esquema se completa con el relato de su nacimiento, esquema biográfico que adquiere en Jacob (Gn. 25-50) un desarrollo pleno, entreverado con el relato de su padre y con el de sus hijos: del nacimiento controvertido a la sepultura con toda pompa. Paralela a la suya e incrustada a su vez en ella discurre la biografía de su hijo José, también de la cuna a la sepultura (Gn. 30; 37; 39-50), pero con una estructuración plenamente literaria, la llamada “Novela de José”, en la que la perspectiva tribal queda completamente desbordada. Cuatro personajes, pues, se reparten los 39 capítulos del Génesis que narran la proto-historia hebrea (los once anteriores corresponden a su pre-historia). A la entrada en o vuelta a Canaán la narración volverá a organizarse entorno a los personajes líderes: de Josué a Samuel. El primero, cuyos oscuros orígenes se pierden en la esclavitud de Egipto, es protagonista de todo un libro (Jos. 1-24, la mitad un catastro [13-21] y programa de reparto de la tierra entre las tribus) que acaba con el relato de su muerte y despedida. Sucede un

periodo oscuro con líderes circunstanciales de los que recuerdan acciones gloriosas sueltas (Juec. 1-16); algunos –Débora, Gedeón, Sansón; de éste, su anunciación y muerte ofrecen rasgos biográficos más significativos, como la vocación o anunciación. Del último de la serie, Samuel, se nos ofrece un relato biográfico más detallado con una prototípica anunciación de su nacimiento, infancia y vocación (1Sam. 1-10). Pero su biografía quedará troncada –no tenemos relato de su muerte– por la entrada en escena de los protagonistas del nuevo orden que él legitima y al que cede el paso: la monarquía. Esta hace que los tres protagonistas del momento (Samuel, Saúl y David) compartan un mismo espacio literario (1Sam. 10-2Sam. 31). Pero en el caso de los dos últimos su nacimiento no cuenta, su existencia es bíblicamente significativa a partir de su “elección” (que ya no “vocación”, el carisma cede ante la habilidad), como en el caso de Abraham. En este momento el personaje definitivamente triunfante que se lleva la parte del león es David (1Sam. 16-1Rey. 2): todo un libro para él, más la mitad de otro, compartida con Samuel-Saúl. David se convierte de hecho en el prototipo del Israel histórico y su relato es pormenorizado y está lleno de modernidad, propia de la entrada de Israel en la Historia de Oriente como un pueblo con significación plena. Saltará incluso de la narrativa (objeto) a la lírica (sujeto), para convertirse en el “poeta y cantor” por excelencia de Israel. Su inmediato sucesor, Salomón, referente también de una biografía tipo (noticia de su fausto nacimiento y biografía detallada (1Rey. 2-11), de la cuna a la sepultura (1Rey. 11:41)), completará ese salto como patrón de la sabiduría de Israel. De ese modo toda la literatura bíblica queda amarrada al poder, dimana de sus líderes objetos-protagonistas y sujetos-autores de la misma. Del resto de la(s) dinastía(s) solo se despliega un esquema cronológico (nacimiento, entronización y muerte) completado con actuaciones fastas o nefastas en una perspectiva teológica que es la que al final las selecciona y tamiza (1Rey. 12-2 Rey. 25) y que tiene como referente explícito constante la figura del David ideal. Desde esta perspectiva la Biblia así construida será la Biblia de David: éste es la figura-tipo del pasado y del futuro: el Mesías. (El NT asumirá esta perspectiva y se empleará en dejar en claro el carácter davídico de Jesús de Nazaret).

2. De pronto Moisés en el momento crucial

Pero en esta rápida visión de la narrativa bíblica como biografía heroica nos hemos saltado un momento clave: el que supone el retorno de Egipto y regreso a la Tierra de Canaán, apenas cuarenta años, según el cómputo bíblico. Breve pero decisivo, en cuanto en él se lleva a cabo, por un lado la *estructuración político-nacional* del conjunto tribal que constituía el antiguo Israel y por otro su *ordenamiento jurídico-moral*, que le distingue y organiza. Pues bien, este breve y fundacional periodo está presidido por la figura de Moisés. Podemos decir que su narración es la biografía de Moisés. Lo que allí pasa le pasa sobre todo a su líder, Moisés. Si hasta ahora hemos visto que la figura más decisiva del Israel histórico, David, llega a ocupar un Libro y medio de los bíblicos, Moisés ocupa cuatro: de Ex. 2 a Dt. 34. Y en este caso, mucho más que en de los Patriarcas, e incluso que José, no falta elemento esencial en la misma. Su nacimiento es descrito con un no disimulado tono épico (Ex. 2), siguiendo el modelo del legendario rey mesopotámico Sargón I, fundador de la Dinastía semítica de Agadé. Este motivo así como su función de constructor del templo y legislador hace pensar a alguno que Moisés es descrito en el Pentateuco como un “rey” tanto o más que como un “profeta”. El relato de su vocación, por partida doble (Ex. 3 y 6), oscurece el de la de Abraham. Pero donde el relato desborda todo parangón es en la descripción de su muerte (Dt. 34). Esta añade a su tragedia de acabamiento existencial el desgarramiento que supone no poder saborear el final de la misión cumplida y al alcance de la mano. Dios, que sin duda

interviene en todas, en la muerte de Moisés se implica de manera explícita: este muere “por boca de Dios” (Dt. 34:5, “según Dios había dicho”). Pero no acaba aquí lo sorprendente del caso: Moisés es enterrado, pero se desconoce dónde está su sepulcro. Es como si su pueblo quisiera olvidarse de aquellos duros años padecidos bajo su férula o acaso castigarle por la carga que les dejaba: nuevos años de lucha para tomar posesión de su tierra ya alcanzada y una vida bajo la ira de Dios por su incapacidad de ser fiel a las exigencias divinas que él les había dibujado. Por otro lado Moisés pertenece a la generación del desierto que quedó excluida de lograr entrar en la tierra prometida por su constante rebeldía de la que aquél no supo apelarles y en la que por eso de alguna manera él está implicado. Sigue su suerte.

Este personaje salido del Nilo y de la corte del Faraón para ponerse al frente de una horda de esclavos se esfuma como un fantasma sin dejar rastro. Si no se nos dijera expresamente que fue sepultado, uno pensaría que como los otros dos famosos educidos (Henoc y Elías) que menciona la Biblia (Gn. 5:24 y 2Rey. 2) también él habría sido arrebatado al Más-allá. La tradición judía encontró una respuesta que de manera sorprendente, pero muy natural, halló una explicación a la situación. Según dice la Biblia “Moisés murió por boca de Dios”, es decir, según entiende literalmente el “Midrash de la muerte de Moisés”, después que los más egregios representantes de la corte celestial, incluido el Ángel de la muerte, se declaran impotentes para traerle el alma de Moisés, es Dios mismo quien con un “beso de su boca” la absorbe en su seno, arrebatándola así al Sheol y otorgándole una recompensa mayor que la de entrar en la Tierra de la promesa. Y eso sin necesidad de esperar la resurrección para alcanzarla. Su cuerpo ya no tiene valor alguno, se disuelve en la tierra y es sustraído a cualquier intento de veneración excesiva. La muerte de Moisés pierde su aparente carácter de castigo y frustración y adquiere el sentido de la suprema recompensa. Deja tras de sí “la Palabra de Dios”, misión cumplida fielmente, y por ello es arrebatado al seno de Dios, pero deja también tras de sí el fracaso de una comunidad reacia a ponerla por obra y que él no ha sabido —¿es que era posible?— remodelar. Por eso es mejor que no deje rastro. Corresponde a otros intentar culminar esa tarea, que al fin se demostrará imposible y Dios tendrá de nuevo que hacerse cargo de la situación *da capo*, volviendo a sacar a su pueblo fuera de su tierra y arrojándolo en tierra extraña.

Este extraño desenlace del héroe Moisés nos sirve para entender mejor la función que la Biblia atribuye a este personaje. Esta es doble: la de liberador y la de legislador. Saca a su pueblo de la esclavitud de Egipto a golpe de milagros (en realidad es así Dios quien lo saca) y a la hora de los combates delega tal función en su ayudante Josué, que se gana así el derecho a introducir al pueblo en su tierra prometida y continuar la lucha hasta su toma de posesión total. Moisés se reserva el papel de interlocutor con Dios: plegaria y oráculo. No era su misión tanto llevar a su pueblo a la Tierra prometida como llevarle a la Alianza con su Dios. Si Moisés hubiera liderado la entrada en y conquista de Canaán, tal hazaña hubiera obnubilado su empeño principal de implantar la Ley de Dios en el corazón de su pueblo y desde allí en el mundo entero. Hemos mencionado que la biografía de Moisés ocupa cuatro libros bíblicos. El hecho es que las dos terceras partes de los mismos son códigos y leyes que Moisés recibe de boca de Dios. Da la impresión de que se pasa todo el día recibiendo palabras divinas y poniéndolas por escrito, él, que se supone es el único que sabía escribir de toda aquella masa de esclavos. El *ritornello* que resuena constantemente, innumerables veces en diferentes fórmulas hebreas, es: “Y dijo / habló Dios a Moisés en estos términos”. Este aparece en constante trance profético. De hecho su “biógrafo” le declara el profeta por antonomasia y asegura: “Ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara” (Dt. 34:10). El será el prototipo, como afirma el Señor: en su momento “suscitaré un profeta entre tus hermanos, como tú” (Dt. 18:18). Lo curioso del caso es que

esa serie de profetas que serán suscitados a lo largo de la historia del pueblo ignora por completo su prototipo y modelo: nunca aparece mentado en sus escritos hasta la época del Exilio. Ni siquiera cuando el profeta Elías se encamina al Horeb / Sinaí, huyendo de Jezabel (1Rey. 19:1-18), donde percibe la tenue presencia y voz de Dios que le confirma su vocación, allí donde Moisés habló con Dios “cara a cara”. Tampoco en esta tan propicia oportunidad se le menciona. Es David y su dinastía la que acapara la atención y la esperanza del relato y la profecía bíblicos. La cita más explícita de la tradición del Éxodo la tenemos en 1Re 12 donde se narra cómo el separatista Jeroboán instaló dos becerros de oro en los dos santuarios del Norte, para evitar la contaminación-seducción del templo de Jerusalén, y dijo a su pueblo: “éste es tu dios, Israel, el que te sacó de Egipto”. Pero de Moisés, ni palabra.

Pero en el momento crucial del Exilio babilónico, en el que Israel es capaz de afrontar su pasado y revisarlo, recogiendo su experiencia y su esperanza por escrito, la Biblia, es cuando Moisés emerge en toda su significación para el nuevo Israel convertido en judaísmo. La Biblia es ahora por antonomasia la “Torá”, la “Torá” de Moisés. Si David, como decíamos más arriba, había acaparado el pasado y el futuro de Israel, Moisés se adueña de su presente, que presidirá de manera constante, acaso obsesiva, hasta nuestros días. La primordial palabra de Dios a Moisés es la dominante, las demás palabras proféticas se hunden en su contingencia del pasado, como mera orquestación de aquella escuchada en la montaña de Sinaí. Y será en torno a aquella biografía profética de Moisés y sus palabras en torno a la que el judaísmo organizará su ser y consistir, leerá y estudiará por entero -culto y comentario-, situando el resto del relato bíblico en segundo plano.

En la Torá de Moisés se dará la conjugación de “profecía” y “ley”, de palabra divina y norma de conducta. En consecuencia el “delito” pasa a ser “pecado”. Dios se inserta en el proceder humano en toda su extensión. En realidad esta categorización es antigua y universal. También Hammurabi recibe su código de manos del dios Šamaš y la “ira de dios” aparece constantemente presente en la administración de justicia en Oriente. En todo este ámbito, es posible más que en otro cualquiera, los dioses no son indiferentes al comportamiento humano. Con esta teologización el orden social establecido adquiere una coerción, una fuerza de imposición que el simple imperativo categórico o la simple racionalidad de la norma no impondrían.

En esta perspectiva la escena de Ex. 19-20, la teofanía-encuentro del Sinaí, resume la significación de toda la posterior legislación que en ella se inserta. No hay ley in Israel que no dimane del Sinaí. De nuevo tenemos la antinomia de constatar que esta tradición apenas es mencionada en la narrativa y profecía bíblica: solo un par de veces fuera del Pentateuco en rememoraciones líricas y en referencia a Yahwe como “el (dios) del Sinaí” (Jue. 5:5 y Sal. 68:9). Incluso el gran desahogo lírico que glosa la salida de Egipto y la marcha por el desierto no menciona el Sinaí (ahora la meta es el “monte” de Sión) ni al protagonista de todos los episodios conmemorados, Moisés (Sal. 78). Se podría suponer que se trata del marco implícito en el que se desarrolla la vida religiosa judía y que como tal se da por supuesto: el Sinaí es el Templo en cuyo *Sancta Sanctorum* se guarda la palabra original de la voluntad de Dios: “las tabl(illa)s de la Ley”, desde las que resuena la palabra viva del Dios de la Montaña (Sinaí / Horeb) y a la que en su día hemos visto al profeta Elías dirigiéndose para restablecer su ímpetu profético. No hacía falta, pues, mencionarlo. Era el gran supuesto, el universal implícito del que toda la vida religiosa de Israel recibía su sentido.

Las nuevas y fundamentales palabras que se le comunican a Moisés y que éste transmite al pueblo de parte de Dios son en principio “las diez palabras” (Dt. 10:4), el decálogo: “Dios ha pronunciado las siguientes palabras” (Ex. 20, 1-17). A esa revelación esencial se pegarán luego todo los demás códigos

que la desarrollan: el Código de la Alianza (Ex. 21-23), el del Santuario (Ex. 25-40: encargo y ejecución), el Código cultural (Lv. 1-7(-9-10)), Leyes de pureza y expiación (Lv. 11-16), el Código de Santidad (Lv. 17-27) y el Código deuteronomístico (Dt. 4:44-28:68), amén de prescripciones sobre asuntos particulares entreveradas con los relatos, contenidas sobre todo en Nm. En el caso del Dt. la ficción sinaítica se lleva al extremo: como no podía ser menos, ese libro lo recibió / consignó Moisés en el Sinaí, pero consciente de la incapacidad del pueblo para asimilar tanta norma, reservó su promulgación hasta el final de la gran travesía del desierto, sin que se asegure que esto lo hiciera por orden divina. Quizá a la nueva generación su nueva coyuntura le capacitaría para ponerlo en práctica... Además se acomodaba mejor a la nueva situación de sedentarización urbana. La generación del Éxodo ya tenía bastante con haber arrastrado por el desierto el peso de los otros códigos en una pedagogía abrumadora. En todo caso era claro para los compiladores de la Biblia en la situación del Exilio babilónico –paralelo a la esclavitud de Egipto y a la espera del nuevo Éxodo– que ninguna norma podía incorporarse a la “Ley” de Israel si no dimanaba de la revelación primordial del Sinaí. Allí se supone que Dios habló y dijo todo lo que el pueblo tenía que saber y con lo que comprometerse para ser su pueblo. Muchas normas son con todo el reflejo de momentos históricos más evolucionados. Esa evolución la había presidido y generado el vigor de la norma original que del Sinaí emanaba, así se la podía ver incluida en la primera formulación. Dios seguirá hablando a lo largo de la Historia de Israel, pero solo para reclamar el cumplimiento de sus palabras dichas desde la Montaña / Sinaí; nada nuevo ni sustancial se añadirá a ellas. Incluso, una vez recogidas todas sus palabras –Biblia, Dios callará, y sus profetas–; solo habrá que atender (leer, meditar) a lo dicho. La Biblia será el definitivo y total profeta: el testigo de la palabra y del silencio de Dios.

En esta misma perspectiva y siguiendo el mismo esquema de atribución, el judaísmo rabínico carga sobre Moisés toda su tradición posterior. Moisés además de los códigos escritos recibió de Dios en el Sinaí una “Torá oral” que según asegura la Mishna (Nezikin, Abbot 1:1) transmitió de viva voz a sus sucesores (Josué, ancianos, profetas, Gran Sinagoga). El gran rabí Yehuda Hanasi (s. II d.C.) la recopila y pone por escrito según la tradición. Ésta da testimonio de la palpitación constante que la “Ley” ha tenido en Israel en un continuo proceso de recreación que se ve dimanar de aquella fuente lejana, pero la única legítima, el Sinaí, del diálogo incesante de Dios con Moisés. Toda formulación escrita, incluso “la palabra de dios en el tiempo”, requiere una incesante actualización que le permita superar su condicionamiento histórico y demuestre por ello mismo su validez y vigencia perenne.

3. *La figura de Moisés según Thomas Mann*

Thomas Mann en su novela-biografía de Moisés *Das Gesetz* (Las Tablas de la Ley) capta con toda fuerza la importancia de este momento clave, la revelación del Sinaí y en concreto de los “Diez mandamientos”, y la personalidad de Moisés como “legislador” más que como modelo de cualquier otro tipo de liderazgo. Su gran tarea era la de intentar transformar aquella horda de esclavos de cuerpo y alma en una nación digna de su Dios, que le dejase en buen lugar en la historia como depositaria de la auténtica y por tanto universal norma de convivencia y comportamiento humano, y así religioso, que aquellos “Diez mandamientos” sintetizan.

La obra de Th. Mann se presenta como un relato biográfico de Moisés, repartido en 20 apartados, tal como lo supone el libro del Éxodo en sus capítulos del 1 al 24 (+ 32-34), adelantando además episodios narrados en Nm. 10-20 y cambiando el orden de marcha por el desierto. En el fondo la vida de

Moisés en sí no es la intención última de la obra, sino la promulgación del Decálogo. Y va a ser el sentido del mismo como síntesis de valor religioso y humano lo que va a presidir el desarrollo de toda la actuación de Moisés: la promulgación de un código ético que transforme primero una masa informe de esclavos degradados en un pueblo portador, y a continuación, de un modelo existencial que dignificará y salvará a toda la humanidad, al hombre sin más. La mayor oposición a su misión vendrá de “su” pueblo mismo, que tanto le ensalzará como le maldecirá, según sea el resultado inmediato de su actuación como “el hombre que le sacó de Egipto”. Esta oposición Moisés-Pueblo de Israel será el binomio dinamizador de todo el relato de Th. Mann.

Como extrayendo la plasticidad que reflejan el Moisés de Miguel Ángel y el Pensador de Rodin, Th. Mann traza esa semblanza de su personaje:

Moisés era un hombre profundamente religioso y su virilidad, potente y fornida cual la de escultor de gruesas muñecas, era esencialmente una virilidad espiritual, ensimismada, refrenada por el mismo Dios; su plena obsesión por lo puro y lo sagrado tornábale poseído de fanatismo y celo por sus convicciones, y ciego a cuanto le rodeaba. Poseía una facultad de liberarse de subyugaciones terrenales que formaba un extraño contraste con su habitual actitud de meditación, en la que se llevaba la mano diestra a la boca. Su pensamiento se concentraba en torno a una sola idea: la de agrupar al pueblo de su padre en torno a sí, de forma que pudiera modelarlo a su deseo y hacer de esa masa informe que tanto amaba, la imagen del Dios único e invisible. Pero ya se sabe que el material con que el escultor realiza su obra es siempre su enemigo, y las primeras formas que obtiene resultan irreales y desagradables a la vista.

Una vez asentados en Qadesh, comienza en la novela la tarea de transformación espiritual del pueblo, de su acercamiento al Invisible, que moraba enfrente, en el Horeb / Siná. *El primer paso* fue inculcar *el sentido de la justicia* y el derecho a una masa primaria, acostumbrada a la vía de hecho para solucionar sus diferencias; en concreto, el sentido del derecho como ley divina y su consiguiente *sentido de culpa*, que dignifica al culpable una vez aceptada. *La higiene* sería el primer paso de esa pureza ya que “la santidad empieza por la limpieza”, en referencia a las múltiples ordenanzas de Nm y Lv al respecto. El segundo sería *la dieta* adecuada, expresión de lo conveniente y puro. El tercero la regulación de la *sexualidad matrimonial*, pues “el matrimonio es el sagrado contenido de toda pureza de la carne ante la faz divina”. Luego seguirían la prohibición de *cultos idolátricos, de la adivinación, de la magia, de ritos funerarios*, para dar paso a las normas de *convivencia* en toda su amplitud (robo, asesinato, engaño), incluidas las positivas de *respeto a los padres, celebración de las fiestas y el sábado, el trato dado a los esclavos y extranjeros*. Th. Mann interpreta estos preceptos de manera incisiva y profunda.

Quienquiera se vea manchado con sangre humana, verá helársele el corazón de frío espanto, porque lo perseguiré para que huya de sí mismo hasta el fin del mundo. Al principio los israelitas tuvieron la sensación que de obedecer a tanta cosa vedada, la vida no merecía ser vivida. Aliarse con Jehová, lo comprenderían, equivalía a sujetarse a restricciones sin límite. Y detrás de cada prohibición de Moisés estaba el ángel vengador. El miedo al castigo acabaría convirtiéndose en abominación del crimen. Pero para lograr que el pueblo lo aceptase, para conseguir hacer de esas tribus hoscas e incultas una comunidad temerosa de Dios, que observara fielmente la ley divina, nada podía haber de más efectivo que *internarse sólo e indefenso entre los terrores de Jehová y descender de la montaña portador del Decálogo*. Entonces sí –pensaba Moisés– se verían comprometidos a observar y conservar esas divinas leyes.

En consecuencia Moisés se prepara y prepara al pueblo para el encuentro con Dios. Se adentra luego

en la montaña santa donde se entrega, en una tarea física y mental agotadora, a la grabación de las Tablas de la Ley eterna en la piedra de la montaña de Dios; no las recibe grabadas, Dios las graba por su medio. Para ello debe descubrir el sistema adecuado y ninguno de los tres sistemas de signos que, como escriba avezado, conoce (egipcio, mesopotámico, sinaítico) le sirven al efecto: “todos estaban estrechamente ligados a la lengua que expresaban dichos signos”. La lengua, es claro, debería ser la del pueblo, pero no disponía de sistema propio de consignación. Th. Mann nos describe a Moisés en un febril proceso de invención:

sentía como si rayos de luz le atravesaran el cerebro, como si brotaran cuernos de su frente, surgidos de su ansiedad y su férvido deseo de ser iluminado por una inspiración.

Al fin ésta llegó y se consumó el parto del alfabeto:

Ideó por fin algo que de tan bueno que le pareció sintió como si se le irguieran cuernos brotados de su frente... *Clasificó los sonidos de la lengua...* Podían hacerse tantas combinaciones como se deseara, y no sólo en la lengua de los antepasados paternos, sino en cualquier idioma. Hasta podía escribirse el egipcio y el babilonio mediante tales signos. ¡Inspiración divina! Se asemejaba a Aquél de quien emanaba, el Espiritual, el Invisible, que poseyendo el mundo entero había detenido sus ojos en el pueblo que aguardaba a Moisés al pie de la montaña... Del mismo modo que Jehová era omnipotente sobre todos ellos (pueblos), también el texto que Moisés se proponía escribir por medio de tales signos había de ser universal. Debía resultar un compendio de tal naturaleza que sirviera en todas las partes de la Tierra, para todos los pueblos, como la piedra fundamental de la moralidad y la buena conducta.

Pero a la bajada de la montaña Moisés se encuentra con su pueblo, el pueblo real, prevaricando ante el becerro; “la Verdad eterna, la piedra fundamental de la decencia” (p. 182) se topa con la indecencia y se quiebra en su primera redacción, transgredida antes de ser promulgada. La Alianza sinaítica, la creación del nuevo hombre tiene ya su pecado original. Se impone el castigo y la purificación de los que se encargará el “ángel vengador”, Josué. Y vuelta a empezar, a recomponer el vínculo en una titánica lucha dialéctica con Dios.

Y Moisés retorna de la montaña con la segunda edición mejorada de las Tablas:

!Tómalas! ¡Oh sangre de mi padre –díjoles– y conservalas en el tabernáculo de Dios! Pero lo que allí está escrito, consévalo como cosa sagrada en cuanto hagas o dejes de hacer. Porque allí está condensada la alianza eterna y divina con el Señor, la piedra fundamental de toda decencia y buena conducta, y Dios mismo la ha escrito con mi pequeño buril. En vuestra lengua la ha escrito, pero con signos que de ser preciso pueden escribir todas las lenguas del mundo porque Él es Dios del Universo entero. *Esta es su palabra, y su palabra, aunque esté dirigida a tí, ¡oh, Israel!, es palabra universal.*

Así, este capítulo de la historia del Dios de Israel como historia de liberación y revelación acaba siendo el capítulo primero de la historia del hombre regenerado, de la humanidad posible aunque enormemente lejana. El código de esa nueva humanidad lo extrae Moisés de su conciencia iluminada por el Invisible y lo plasma en la lengua de su pueblo, como no podía ser menos, pues a él lo destina en primer lugar, pero lo cincela en una escritura que sirve para consignar cualquier lengua. Moisés es el autor de los dos: del decálogo y del alfabeto. De nuevo la distorsión es intencionada. La palabra lleva no solo en su sentido sino incluso en su soporte y simbolización su valor universal. Como la raza, tampoco

la lengua es motivo de orgullo étnico: la consignación, la eficacia cultural le viene dada de fuera: el escriba Moisés, educado en las técnicas escribales de los pueblos del Oriente, descubre el sistema gráfico que consigna Las Tablas de la Ley a partir del contexto cultural no hebreo. La universalización del mensaje y del mensajero (el texto) queda así asumida.

Con genial percepción del sentido religioso del relato bíblico, Th. Mann ha remodelado personajes, configurado su psicología e integrado actitudes, hasta conseguir una narración viva y verosímil del pasado histórico-religioso de Israel. Y lo que es más, ha desvelado con fuerza el pragmatismo de la formulación canónica de aquel momento: el sentido universal y perenne de “Las Tablas de la Ley”.

Todo el aquél que infrinja las divinas leyes, desde ahora en adelante, sentirá que se le hiela el corazón, porque la ley está escrita en su sangre y en su carne, y sabrá que Su Palabra tiene valor.

4. Difusión del tema “Moisés” en la literatura y cultura occidentales

La obra de Th. Mann es con todo una de tantas entre las innumerable recreaciones y conmemoraciones que la figura de Moisés ha tenido en la Literatura Occidental. Dejando de lado las composiciones líricas (Schiller, Klopstock, De Vigni, V. Hugo, Rilke, Bonhoeffer, para mencionar solo los más sonados), la dramaturgia ha aproducido más de sesenta piezas teatrales entra los siglos XV al XX: desde los *Mystery Plays* de los ciclos de Chester y Townley (s. XV), los episodios del *Mistère du Viel Testament* o las piezas correspondientes del *Códice de Autos viejos* (S. XVI), a Bercovici (s. XX), pasando entre otro muchos por H. Sachs, Mira de Amescua, Lope, Calderón, Chateaubriand, Kokoschka, Fry, etc., etc. La narrativa se desplegó a partir del siglo XIX con una treintena de obras por autores como Faulkner, Messadié, Tournier, Halter y el mentado Th. Mann (s. XX). Vamos a fijarnos únicamente en TRES novelas que podríamos definir como EJEMPLARES a este propósito.

1ª. W. Faulkner, *Desciende, Moisés*

De una obra literaria que lleva por título *Desciende, Moisés* (William Faulkner, *Go down, Moses*, 1940), se esperaría una manifiesta presencia en ella de la figura bíblica. El caso es que ni el personaje ni su *epos* aparecen a lo largo de las páginas de la novela. El título (propiamente del penúltimo episodio) es en cambio suficientemente explícito (tal será también el caso en su novela *Absalón, Absalón*), como para dejar en claro el sentido arquetípico que el autor otorga al texto bíblico sobre el relato centrado en la época que vivió el final de la guerra de secesión americana y la abolición de la esclavitud en el derrotado Sur. La obra se centra en el retrato, plano fijo de ese momento de transición. No hay apenas trama: se nos ofrece una pura descripción, la saga si se quiere, de una familia de colonos blancos y esclavos negros que comparte tareas de explotación de la tierra, su plantación de algodón, y su caza del oso, y mezclan a la vez su sangre en ese empeño. Junto a ellos, es la tierra misma del valle del Missisipí, condado de Yoknapatawpha, el otro protagonista de la obra. El armazón narrativo se estructura como un fabuloso doble relato de caza: del esclavo huido y de un viejo oso; y en ese escenario se inserta toda la vivencia de los personajes. Resulta así una novela profundamente histórica, como descripción de una situación y una época, pero es a la vez pura literatura: cualquier dato o momento se convierte en materia literaria que adquiere un alto y tenso valor descriptivo y recuerda las mejores creaciones del género (Proust). En este caso, al contrario que en *Absalón, Absalón*, predomina la visión del contorno, más que la interacción de los personajes. A lo largo de esa intensa y con frecuencia dura inmersión estática (con paréntesis larguí-

simos que frenan el relato para dejar en carne viva una situación personal o un dato del entorno) en el ser y sentir de sus personajes. Faulkner revive toda una época de América, de su sociedad y su tragedia. A lo largo de todo ese buceo en profundidad, apenas resuenan leves alusiones a la Biblia o a la vivencia religiosa en general. Pero de repente (al final de “El oso”, apartado 4), cuando el relato está ya llegando a su agotamiento dramático, cuando la caza ya acaba, aparece “Él”, el Creador y su obra la “tierra” según la describe el capítulo primero del Génesis. El relato-saga de los McCaslin se funde con el relato bíblico de la creación del hombre y de la tierra. El dios bíblico se integra en ese relato y aflora su intención y responsabilidad por haber creado esos hombres y esa tierra que adquiere la dimensión de la tierra de la primera creación sin más. Esta absolutización del ser y destino del Sur arrastra consigo la mención y apropiación de episodios bíblicos como el de Abraham-Isaac y su sacrificio, así como el de Noé y el nuevo orden que sigue al diluvio. Se lleva a cabo aquí una especie de “Teología del Sur” y a través de él de la Nación americana como tierra predestinada a suplantar a Europa en el plan divino: una sorprendente y casi alucinante formulación del mito fundacional americano en el que se encuadra el destino del pueblo indio, el de los esclavos negros emancipados, incluso el de los judíos, que se insertan también en el destino americano. Pero así mismo esa exaltación teológica de la tierra no deja pasar por alto el exterminio-deforestación a la que la somete la nueva colonización y el bandidaje y fanatización –incluida la alusión al Ku-Klux-Klan– que la acompaña. El breve episodio último recoge la inserción frustrada del esclavo negro liberado del trabajo extenuante en la plantación de algodón en el contexto de la sociedad urbana, que le aboca al crimen y así a su ajusticiamiento. La abuela lo interpreta como *una venta al Faraón de Egipto* en cuyo ámbito encuentra la muerte; ella consigue recuperar su cadáver para devolverlo a la tierra de su esclavitud de la que no debió salir. Pero esta es la historia de José –ella dice Benjamín–, no de Moisés. En todo caso es una variante de la esclavitud-liberación de la que éste fue el adalid y que en Faulkner revela toda su ambigüedad.

No cabe duda de que estamos ante una creación mayor de la Literatura en la que la Biblia mantiene una presencia dialéctica soterrada, que para nada interrumpe en ni interviene en la percepción de la realidad histórica que ella nos revela, pero que al fin irrumpe como el arquetipo, casi como el mito que mejor explica su sentido último, al menos aquél que se espera le dé sentido histórico.

2ª M. Halter, *Zipporah*

Por su parte Marek Halter nos ofrecen en *Zipporah* (2003) una contra-biografía de Moisés a través de su esposa. Comparada con la mencionada obra de Th. Mann, de una sorprendente “profundidad” antropológica, la obra de Halter resulta una narración absolutamente plana, de trama y psicología bien trazadas, pero elementales. La obra ofrece una buena escenificación de la figura de Moisés, de su actuación implícita en la tradición bíblica. Viene a ser así también ésta una excelente “novela histórica”, una idealización en gran parte de la estancia de Moisés en Madián y del descubrimiento allí de su Dios, de su propia ancestral historia y de su misión. Paradójicamente será su mujer, negra y extranjera, la que le empuje sin cesar al cumplimiento de ésta, de la que él pretende escapar, como si fuera una quimera, desde su conocimiento de la realidad egipcia. Séfora, la cusita, aparece como la mejor “yahwista”, por encima de la cerrazón étnica del pueblo judío, un pueblo que, sacado de Egipto, resulta incapaz de liberarse de su esclavitud interior, como ya resaltaba Th. Mann, y habrá de perecer en el desierto. Se puede decir que es ella quien hace yahwista a Moisés. Como sucedió con la *Sara*, la sumeria, y sucederá sobre todo con la *Lila*, la hermana de Esdras, esta vez judía ella misma, la figura de Séfora trazada por

Halter lleva implícita una crítica total del exclusivismo religioso y étnico del judaísmo histórico. Es la esposa extranjera de su profeta y guía la que mejor comprende el sentido de su papel histórico y le sostiene y empuja a su cumplimiento. En esta misma línea la narración supera su “planicie” narrativa y adquiere una inédita “profundidad”, en la exaltación de los “mandamientos” recibidos en el monte Horeb como un logro de Séfora, su legado histórico de paz y fraternidad entre todos los hombres. Esta figura enigmática y fugaz de la tradición bíblica, la extranjera total rechazada por todos, se difumina en un final trágico, reflejo de su falta de significación histórica en la tradición bíblica. El autor trata de rescatarla de tal olvido, augurando: “que este libro le sirva de humilde tumba”.

3ª H. Wouk, *The Lawgiver*

Dentro de este panorama permítaseme referirme a una obra completamente actual que encaja plenamente en lo que hemos comentado más arriba, obra que me parece no ha tenido difusión entre nosotros ni previsiblemente la tendrá. Rompe por completo el molde narrativo del género. Sin ser un experto me permito aventurar que, como en el caso de la pintura abstracta, habrá de pasar su tiempo hasta que se acepte este producto como “novela”. Me refiero al celabrado novelista judío-americano (ambos determinativos son esenciales en este caso) Herman Wouk, el conocido autor de *The Caine Mutiny* (1951, premio Pulitzer; film 1954, con Humphrey Bogart como protagonista), y a su obra *The Lawgiver* (“El Legislador”) publicada en 2012.

The Lawgiver (2012) de H. Wouk es la crónica de una trama por correspondencia –novedosa factura, sin duda, por su empleo sistemático como recurso narrativo– de un proyecto de película sobre Moisés que no se lleva a cabo. Como tampoco la proyectada novela (*The Lawgiver / Aaron’s Diary*) que motiva el guión y el film en última instancia. Se trata de representar un personaje y su actuación histórica partiendo del texto bíblico, para dejar pequeño el modelo de “The Ten Commandments” de Cecil B. DeMille (1956). Pero después de varios intentos y ante el deplorable resultado de su afán le viene al novelista la fulminante inspiración de escribir una novela viva y palpitante “sobre la imposibilidad de escribir una novela sobre Moisés”. Lo que se ofrece en realidad es un barullo de tipos “reales” del mundo de Hollywood en acción: promotores, productores, guionistas, actores, el mismo autor que se implica en la trama desde aquella su obsesiva voluntad de escribir una novela sobre Moisés y el compromiso de supervisar el guión del film. Pero ni el film se rueda ni se remata ni supervisa el guión que se supone brillante. La película que no se rueda y la novela que no se escribe dejan patente que ambas cosas son casi imposibles por la enormidad del personaje por objetivar. Moisés no se deja reproducir, es inefable. La obra es ante todo una disección del mundo hollywoodiano y su tramoya en la que se insertan los avatares personales que relacionan a sus profesionales –el arte se fragua en la vida de sus actores-creadores– y que en ella ocupan un lugar destacado.

La obra tiene así una pretensión: ofrecer una alternativa fiel al texto bíblico a la mencionada película “Los diez mandamientos” de DeMille como representación fidedigna del personaje Moisés y su significación histórica. Y tiene así mismo una constatación: la de la imposibilidad de llevar a cabo tal pretensión, ni en forma de film ni de antemano, como su punto de partida, en forma de novela-biografía. Pero no nos preocupemos: un nuevo film sobre Moisés está en marcha, Charlton Heston cabalga de nuevo. Esta vez la cabalgada en toda regla la protagoniza Christian Bale en la producción de Ridley Scott. Pero yo creo que un tal film no se habría de rodar en los parajes desérticos de Almería o Lanzarote, o en los del desierto de Nevada para el caso, sino en las aulas de alguna *Yeshibah*, escuela rabínica, en las

que la juventud ortodoxa judía vive inclinada sobre la Torá y el Talmud absorbiendo a Moisés, vivificándole, dando vida a su Ley, haciéndole presente e imperecedero.

5. *El Moisés histórico*

Moisés resulta un personaje fantasma: surge de un nacimiento inverosímil –como los grandes héroes– y desaparece sin dejar rastro, como si se lo hubiese tragado la tierra –como un personaje sin sentido–. Resulta así un fantasma histórico y de hecho su pueblo lo ignorará durante siglos, ocupado en su propio trajín histórico. Resulta así Moisés una figura o personaje que se fragua en el Exilio, momento en el que se impone. Hasta entonces había sido una lejana y oscura referencia, ligada tal vez al culto y guardada por los sacerdotes (sus “sobrinos”, él, el gran “Tío”), depositarios de “la Ley” (Jer. 18:18), reverberando en objetos de culto como el Arca con sus (de Moisés) “Tablas de la Ley” y su (de Moisés) “Serpiente de bronce”. Su figura se reafirma cuando “aparece el (de Moisés) Deuteronomio” quien le ensalza sobre todos los profetas y proporciona la pauta de inteligencia del pasado: un solo Dios, un solo pueblo, un solo templo. Cuando al final el estado judío se derrumba, esa pauta servirá para entender y asumir el pasado, a la vez que para proyectar el futuro: en ambas perspectivas Moisés es figura determinante que adquiere su debido lugar en la historia: se le pone al origen del pueblo de Dios, representa el momento inicial. Frente a los Patriarcas, nebuloso y tribal comienzo y promesa, y a David y su dinastía, rotundo fracaso histórico, Moisés es el triunfo y la realización de la Palabra de Dios: el presente-futuro de Israel.

Los personajes de la antigüedad se nos hacen tangibles a través de sus obras, que nos descubre la arqueología, acaso hasta su momia, y de los documentos contemporáneos, acaso de su puño y letra, que la filología nos hace accesibles. Cuando carecemos de ambas fuentes el personaje se nos convierte en un relato que hay que tratar de desbrozar y liberar de la intención que lo determina. Es ya un filtro. No hay relato neutro. Y así Moisés es sobre todo un relato, pero un relato que ha generado toda una tradición socio-religiosa enormemente rica e históricamente determinante.

Desde esta perspectiva cabe preguntarse qué hay de realidad histórica en el personaje Moisés así reconstruido teológicamente. La remota conciencia histórica de una vinculación de Israel con Egipto halló quizá, como en el caso de la bajada (“Novela de José”), un modelo épico que le permitió organizar así épicamente el relato de la subida. A este propósito permítaseme traer a colación la respuesta que a la pregunta hecha ofrece el Prof. J.C. de Moor en su obra “The origin of Yahwism”. Si directamente no podemos acceder al personaje Moisés quizá podamos hacerlo a su modelo.

Si la salvación de Israel como clan resulta de su entrada en la corte del rey de Egipto (José), su liberación final como pueblo saldrá de esa misma corte (Moisés), por medio esta vez no de un ministro de palacio (Putifar), sino de un “hijo” de la misma familia real, el increíble Moisés, que Sigmund Freud, Thomas Mann, Zora N. Hurston y otros varios autores han tenido por un “mulato”, un hebreo-egipcio. Uno pensaría que el personaje literario es de pura extracción hebrea. Pues bien, hace años el mentado Prof. J.C. de Moor publicó una obra en la que descubría el personaje Moisés bajo la figura del Visir rebelde Beya. Su aventura se relata en diferentes textos egipcios, estelas, papiros, etc., y ha pasado por lo general desapercibida a la exégesis bíblica. Sin embargo, ambas figuras son asombrosamente coincidentes en sus avatares históricos –los que supusieron la sucesión del faraón Seti II y los reinados de Sethnakht y Tausret-Siptah– y sobre todo en su actitud religiosa (posiblemente heredera de la revolución teológica de Akhenaton), que enemistó a Beya con la autoridad faraónica y forzó su éxodo a

Transjordania, hasta el punto de que De Moor, profesor de A.T. en la Facultad Protestante de Teología de Kampen, llega a afirmar que si no son el mismo personaje, hemos de admitir que hubo en el mismo lugar y en el mismo momento dos personajes con la misma trayectoria vital. La “historia” de Beya tiene en aquel contexto egipcio el valor de una proclama política en el ámbito de las luchas dinásticas que conmovieron a aquel país. Se ofrece así como un arquetipo de relato de sublevación / liberación: arranca de la misma corte regia –el juego está entre nobles y generales–, pasa por la descripción de la opresión del poder reinante, implica una revuelta que acaba en fuga con la consiguiente persecución del ejército real y se consuma con la escapada al desierto y el refugio en la Transjordania del norte, en la provincia egipcia de Upe / Basán. Es claro que este marco épico lo completaría el relator hebreo con sus propias tradiciones de lucha con los pueblos vecinos y sobre todo lo usaría para encuadrar la otra gran función de Moisés, la de legislador, cumplida la cual el personaje se esfuma y no vuelve a aparecer en la Biblia, que será en realidad la Biblia del rey David –presente y futuro de la nación, como decíamos– no la de Moisés, hasta la época rabínica –a partir del Exilio–, cuando la historia se da por acabada y solo perdure la norma. El personaje egipcio pudo haber cumplido en mi opinión una función literaria de primer orden: la de permitir al pueblo hebreo elaborar su propia épica nacional(-religiosa) de manera sorprendentemente egregia: nace de una confrontación con el gran poder supremo de la zona, Egipto (cuyo legado cultural y religioso aprovechará), y asume así el rango de gran nación. No me atrevo a poner la mano en el fuego en pro de esta equiparación, pero no cabe duda que ofrece una alternativa hermenéutica interesante para comprender una figura como la de Moisés que se nos escurre en su realidad histórica, pero nos abrumba en su significación socio-cultural y religiosa. Me permito ser tan cruel como para dejar en el aire tal ambigüedad

Es pues difícil distinguir entre la persona y el personaje en la “Epopéya de Mosis” que nos ofrece la Biblia y que la tradición judía remata haciéndolo tan excelso e intocable que sólo un “beso de Dios” le pudo arrebatarse el alma. Pero en medio de ese avatar “histórico” se halla condensado, como hecho irrefutable, un “código de conducta” del que se le considera autor por inspiración divina y que supone un hito histórico en el proceso de racionalización del proceder humano, cuya vigencia ha impregnado nuestra propia cultura.

6. Referencias

- J. Assmann, *Re und Amun: Die Krise der polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18-20 Dynastie*, Freiburg 1983 [ver J. Assmann, *Moshe der Ägypter. Entzifferung eines Gedechnisspur*, München 2000].
- J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Montheism* (BEthL 91), Leuven 1997.
- W. Faulkner, *Go down, Moses* (1940), ver. esp. *Desciende, Moisés*, Madrid 1990.
- S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937), ver. ingl. *Moses and Monotheism* (Amsterdam 1939), ver. fran. *L’Homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris 1986).
- M. Halter, *Çippora*, Paris 2003 (ver. ingl. *Zipporah*, London 2005).
- Z.N. Hurston, *Moses, Man of the Mountain*, New York 1939.
- Th. Mann, *Das Gesetz* (1944) (ver. esp. *Las Tablas de la Ley*, Madrid, 1972).
- D. Mathews, *Royal Motifs in the Pentateuchal Portrayal of Moses* (LHBOTS, 571) New York 2012.
- M. Pérez Fernández, O. Ruiz Morell, *El beso de Dios. Midrás de la Muerte de Moisés* (Biblioteca Midrásica, 35), Estella (Navarra) 2013.

Th. Römer, *Moïse “lui que Yahvé a connu face à face”* (Découvertes Gallimard, Religions 424), Paris 2002 (con bibliografía, p. 121)

H. Wouk, *The Lawgiver*, New York 2012.

M. Wright, *Moses in America. The Cultural Uses of Biblical Narratives* (American Academy of Religion Cultural Criticism Series), Oxford 2003.

Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico

[2000]

En el *continuo cultural* que forma la tradición hebrea con la cultura cananea en cuyo ámbito se desarrolló, se aprecian numerosos elementos¹ que hunden sus raíces en la sociedad siro-palestina del II milenio. Esta nos es conocida hoy en día por los textos de Mari², Ugarit³ y Emar⁴.

Aquí vamos a fijarnos en algunos aspectos especialmente llamativos de la *praxis* cultural hebrea que tienen claro antecedente extrabíblico. Su adopción confirma la continuidad cultural mentada, a la vez que manifiesta la capacidad de adaptación de la sociedad hebrea y su visión religiosa al medio cultural para enriquecerse con el mismo sin quedar anegadas por él.

1. *La persistencia cultural cananea*

La gran perícopa que describe la purificación cultural llevada a cabo por el rey Josías (2Rey. 23:4-20, 24) viene a ser el mejor testimonio, cercano a los hechos, del cananeísmo religioso profesado por Israel a lo largo de su historia. El texto recuerda que se trata de usos establecidos en el templo oficial del yahwismo por sus propios titulares, los reyes de Judá, y que esos usos se remontan a los mismos orígenes de la dinastía (Salomón):

⁴Ordenó el rey a Elcías, el gran sacerdote, a los sacerdotes de turno de oficio y a los que hacían guardia en la entrada que sacasen del templo de Yahvé todos los utensilios hechos para Baal, Asherá y toda la Corte Celeste (*š^eba' haššāmayim*). Los quemó en las afueras de Jerusalén, en las terrazas del Cedrón, y llevó su ceniza a Betel. ⁵Suprimió los prebostes (*hakk^emārīm*) que los reyes de Judá habían instalado para incensar

1. Cf. O. Loretz, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament*, Darmstadt 1990; G. del Olmo Lete, "La religión cananea de los antiguos hebreos", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/2, *Semitas Occidentales*, Sabadell (Barcelona) 1995, pp. 223-350.

2. Cf. J.-M. Durand, "La religión en Siria durante la época de los reinos amorreos según la documentación de Mari", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/1, *Semitas Occidentales*, Sabadell (Barcelona) 1995, pp. 125-533.

3. Cf. G. del Olmo Lete, "Mitología y religión de Siria en el II milenio (1500-1200)", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/2, pp. 45-222.

4. Cf. D. Arnaud, "La religión de los sirios del Éufrates medio. Siglos XIV-XII A.C.", en G. del Olmo Lete, ed., *Mitología y Religión del Oriente Antiguo*, II/1, pp. 5-43.

(*wayv^eqatṭēr[ū]*) en los altos de las ciudades de Judá y alrededores de Jerusalén, así como a los que incensaban (*m^eqatṭerīm*) de oficio a Baal, al Sol, a la Luna, a las Constelaciones y a toda la Corte Celeste. ⁶Sacó a la (diosa) Ashera de la casa de Yahvé fuera de Jerusalén, al torrente Cedrón, la quemó en dicho torrente, reduciéndola a ceniza, ceniza que arrojó sobre las tumbas de la gente. ⁷Derribó los “camerinos” de los hieródulos (*haqq^edešīm*) enclavados en el templo de Yahvé, donde las mujeres tejían “doseles” para la (diosa) Ashera... ^{8b}Derribó los altos de las puertas situados a la entrada de la puerta de Josué, el alcalde, a mano izquierda de la puerta de la ciudad... ; ¹⁰profanó el *tofet* enclavado en el Valle de los Bene-Hinón para que no transfiriera nadie su hijo o su hija por medio del fuego a Molek (*/molek/*). ¹¹Hizo desaparecer los caballos que los Reyes de Judá habían dedicado al (dios) Sol, entrando al Templo de Yahvé en dirección a la estancia de Natan-melek, el eunuco, (situada) en los porches (*bappparwārīm*) e hizo arder los carros del (dios) Sol. ¹²El rey destruyó también los altares situados en el terrado (*al haggāg*), el ático (*aliyyat*) de Ajaz, que construyeron los Reyes de Judá, y los altares que hizo Manasés en los dos atrios del Templo de Yahvé. Los trituró allí mismo y arrojó su polvo al torrente Cedrón. ¹³Profanó (*miṭṭē*) también los altos emplazados al este de Jerusalén, al sur del “Monte del Exterminador” (*har hammašhīt*) que edificó el rey Salomón en honor de Ashtarte, la execración de los Sidonios, y de Kemosh, la execración de Moab y de Milkom, la abominación de los Bene-Ammón. ¹⁴Partió las estelas (*hammaššēbôt*) y cortó las asheras (*ha^uššērīm*) y relleno su emplazamiento con huesos humanos. ¹⁵Destruyó también el altar de Betel... incendió el alto, lo trituró y quemó a la Ashera. ¹⁶Se volvió y vio las tumbas que había allí en el monte; envió a coger los huesos de las tumbas y los quemó sobre el altar y lo profanó (*wayy^eṭammē^e ṭhū*)... ¹⁹Igualmente retiró Josías todos los tenderetes de los altos que había en las ciudades de Samaria, que hicieron los Reyes de Israel para fastidiar. Hizo con ellos lo mismo que hizo en Betel. ²⁰Inmoló (*wayyizzbah*) a todos los sacerdotes de los altos de allí sobre los altares y quemó (los) huesos humanos sobre ellos... ²⁴También quemó (*bi^uēr*) Josías a los nigromantes (*ha^uōbôt*) y evocadores (*hayyidd^ecōnīm*), los dioses penates (*hatt^erāpīm*) y demás idolillos (*haggillulīm*) y todas las abominaciones que se veían en la tierra de Judá y en Jerusalén en cumplimiento...

Como puede apreciarse, la cananeización del templo nacional de Yahvé era total y oficial, impulsada por los mismos reyes⁵. Aparte del panteón que se menciona (Baal, Ashera, Sol y Luna, Ashtarte, Kemosh, Milkom), que aparece ya en los textos ugaríticos⁶ y es común básicamente con el de la cultura fenicia circunstante⁷, se pueden identificar ciertos usos cultuales testificados en el II milenio a.C. en los textos ugaríticos.

Éstos afectan en primer lugar a la reducción y polarización del panteón, en el que asume un papel decisivo la presencia de Ashera en el templo de Yahvé: éste resulta haber sido en realidad también el “Templo de Ashera”. Ella es la única deidad expresamente “sacada” de allí y minuciosamente aniquilada según un procedimiento que recuerda la mítica y quizás ritual destrucción del dios Mot por la diosa Anat (KTU 1.6 II 30-35; IV 11-19). Adviértase la vocalización masorética que supone la determinación por el artículo (como cuando se cita a otras deidades: *labba^eal*, *laššemeš*) de un nombre propio divino, contra la norma gramatical clásica. Las inscripciones de Kuntillet °Ajrud⁸ han certificado, según la opinión más común, este emparejamiento, que hace de Ashera la pareja de Yahvé en el culto provincial (allí la

5. Cf. M. Cogan – H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), Garden City NY 1988, pp. 278ss., para una lectura general de la pericopa.

6. Cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit* (AuOrSupp 3), Sabadell (Barcelona) 1992, pp. 35ss.

7. Cf. E. Lipiński, *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout 1992, a.l.

8. Cf. M. Dietrich-O. Loretz-J. Sanmartín, “Jahwe und seine Ashera”. *Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel* (UBL 9), Münster 1992, pp. 77ss.; P. Xella, “Le dieu et sa déesse: l’utilisation des suffixes pronominaux avec théonymes d’Ebla à Ugarit et à Kuntillet ‘Ajrud”, *Ugarit Forschungen* 27, 1995, 599-610.

determinación se realiza por sufijo pronominal: “su Asherá”). Siendo por su propio nombre *Yahweh-’el* el “Auténtico El”, se perpetúa así la estructura del panteón ugarítico en el que El-Ashera constituyen la pareja primordial. Baal, en cambio, parece mantener su propia autonomía cultural (como acontecía en Samaría, cf. 2Rey. 10:21), y por ende mito-teologal, sin fundirse con Yahvé, y posiblemente emparejado con Ashtarte, que conservaba su culto desde los tiempos de Salomón, según este relato. El emparejamiento de tal diosa con la divinidad poliáde baálica era también el caso en las ciudades fenicias de la época: en Tiro, Melqart-Ashtarte, en Sidón, Eshmún-Ashtarte (según KTU 1.14 IV 34-39 Ashera era todavía la diosa de Tiro y Sidón).

Del resto del panteón cananeo se mencionan sólo las dos máximas divinidades astrales, Sol (*šmš*) y Luna (*yrh*), que tanto relieve tienen en la mitología y el culto ugaríticos, sin necesidad de suponer por ello, al menos de manera exclusiva, un influjo primordial de la religión astral asiría. Tales divinidades eran patrimonio cultural normal de la religión cananea. Los demás dioses quedan posiblemente englobados en la denominación “corte celestial” (*š^eba’ haššamayim*), correlativa de “los setenta hijos de Asherá” de la mitología ugarítica, de acuerdo con la identificación astral (y militar) que para ellos supone también ésta (KTU 1.19 IV 23-25, 29-31: *ilm / šmym / kbkbm*). A su vez, los dioses propios de Moab y Ammón eran también conocidos en Ugarit.

Aparte de esta coincidencia en el panteón y su organización, se advierten otras relativas al ámbito cultural, en especial al culto de la “vida” (fertilidad) y al de la “muerte”, que en la concepción siria antigua se implican mutuamente.

Como estructura cultural genérica cabe mencionar el culto de las ‘estelas’, como representaciones en concreto de la diosa Ashera, que les presta el nombre (*š^ašērāh*, pl. *š^ašērīm*, v.14) como la estela por antonomasia. Lo que a su vez es un claro indicio de la importancia del culto de esta diosa sobre el de todas la demás divinidades. Bien conocido es este elemento, tanto en el culto ugarítico (estelas del templo de Dagán), como antes en el de Mari⁹ y más tarde en el fenicio (Biblos y Cartago)¹⁰, y en general en el culto y en la plástica oriental. La estela simple (del tipo de las de Dagán en Ugarit) representa el eslabón intermedio entre la estatua (ídolo) y su ausencia o aniconismo puro¹¹, que se impondrá luego como elemento esencial del yahvismo dogmático. En el momento de la reforma de Josías parece que ambos elementos conviven. Si el término *battīm* (v. 7) se tradujera por “vestidos”, como es frecuente, ello implicaría que se trataba de una estatua que se reviste (cfr. la frecuente ofrenda de prendas a los dioses en Ugarit¹²; pero véase lo dicho más abajo a este propósito). Tal estatua sería de madera chapada, ya que se la “quema” y se la “corta”. Es muy probable que, junto a la estatua de Ashera en el Templo de Jerusalén, pues nada lo impedía una vez asumido el liberalismo cultural cananeo, hubiese también una estatua de

9. Cf. Durand, *op. cit.*, pp. 292ss.

10. Cf. G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias canneas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSupp 14), Sabadell (Barcelona) 1996, pp. 81ss.

11. Cf. T.N.D. Mettinger, “Israelite Aniconism: Development and Origins”, en K. van der Toorn, ed., *The Image and the Book. Iconic Cult, Aniconism, and the Rise of the Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 21), Leuven 1997, pp. 182s., 193ss.

12. Cf. G. del Olmo Lete-J. Sanmartín, “Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit”, en M. Dietrich-I. Kottsieper, eds., “*Und Mose schrieb dieses Lied auf*”. *Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz...* (AOAT 250), Münster 1998, pp. 194ss.

Yahvé¹³. El aniconismo puro, amén de una forma antigua de culto religioso, fue una afirmación dogmática exclusiva del yahwismo surgido del colapso de la propia historia religiosa y su reinterpretación desde la experiencia del exilio babilónico y la polémica radical contra los ídolos entonces desarrollada.

Otra estructura cultural genérica aludida en el texto citado es el culto en el “terrado” (v. 12), que ya fue en su día condenado por Jeremías (19:13; 32:29; cf. Sof. 1:5) y que reproducía sin duda en el templo ciudadano el culto de los “altos” *extramuros* y provinciano. Tal culto, amén de corresponder a un uso ampliamente certificado en todo el Oriente con sus capillas en la cima de las *zikkurrat-s*, tiene una manifiesta inmediata ascendencia cananea. Tanto la épica (KTU 1.14 II 20-27: 7 *’l lʾr migdal...wyrd...lggt*) como los textos cultuales¹⁴ y la misma arqueología describen y suponen estructuras cultuales situadas en la terraza del edificio cultural, en donde se llevan a cabo ritos sacros. Reminiscencia asimilada de tal uso es sin duda el ritual de *sukkôt* (Neh. 8,16; cfr. *infra*).

En el ámbito de los ritos de fecundidad la mención de los “santos” (v. 7: *qdšm*) ha sido con frecuencia interpretada como una alusión a la “sexualidad sacral” ejercida en el templo por medio de personal especialmente dedicada a ella.

Conocemos la resonancia que tal práctica tiene en la crítica profética y cómo llega a convertirse en el prototipo de la abominable religión cananea, fuente de seducción para los hijos e hijas de Israel, que justifica el total alejamiento e incluso el exterminio del pueblo que la practica¹⁵. Es posible que tal práctica degenerara en la religiosidad cotidiana en formas de orgía y desenfreno, pero el baalismo canónico abomina él también de tal degeneración (KTU 1.4 III 17-22). Se entiende que la “sexualidad sacral” es para éste algo perfectamente serio y moral: la inserción de la fuerza vital en el contexto cultural como manera de conectar con su origen divino. La desacralización de la sexualidad, hasta convertirla en fuente de “impureza” y recluirla en la esfera de la “moral familiar”, gravitará sobre la posterior valoración ética que de la misma hará el judeocristianismo.

Tal denominación *qdšm* es la clásica que nos aportan los textos administrativos ugaríticos. Pero como ya había visto Gruber¹⁶ la misma parece referirse a un función cultural diferente, posiblemente relacionada con la adivinación¹⁷. Como en Ugarit, los *qdšm* aparecen aquí mencionados en conexión con los *kōh^anīm*, “sacerdotes” (v. 8). No obstante, la mención de mujeres dedicadas a un menester cultural relacionado con Ashera y con la función de aquéllos, permitiría ver en este tipo de mujeres a la *qadištu* de la tradición oriental, que no aparece en Ugarit¹⁸. Lo que sí parece más seguro es que los *battê haqq^edēšīm* y los *battīm* que tejen dichas mujeres tengan el mismo sentido: probablemente se trata de algún tipo de “tienda / toldo / cortina”; de ahí nuestra versión “camerino” y “dosel”, a cuyo abrigo aquellos ejercían su oficio bajo el patrocinio de la diosa Ashera, la “santa” por excelencia. Dicho de otra manera, que los *battīm* de Ashera que tejen las mujeres fueran los *battê haqq^edēšīm*. En ese contexto ellos ejercerían una función auxiliar en el mismo ámbito de la adivinación. Pero no puede excluirse que la mención del primer

13. Cf. C. Uehlinger, “Anthropomorphic Cult Sanctuary in Iron Age Palestine and the Search for the Yahwe’s Cult Image”, in Van der Toorn, ed., *The Image and the Book*, pp. 139ss.

14. Cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea*, p. 27 (*hmn*).

15. Cf. G. del Olmo Lete, “La religión cananea de los antiguos hebreos”, pp. 293s.

16. Cf. M.I. Gruber, “The *qadesh* in the Book of Kings and in Other Sources”, *Tarbiz* 52, 1983, 157-176.

17. Cf. G. del Olmo Lete-Sanmartín, “Kultisches in den keilalphabetischen Verwaltungs- und Wirtschaftstexten aus Ugarit”, pp. 179ss; cf. el v. 18 e *infra*.

18. Cf. M.I. Gruber, *art. cit.*, pp.133-148; J. Assante, “The kar.kid / ḥarimtu Prostitute or Single Woman? A Reconstruction of the Evidence”, *Ugarit Forschungen* 30, 1998, 44s.

battim (< *bayt*) haya inducido por asonancia la del segundo, atestado en Ugarit con el valor de “pieza o corte de vestido”, de sentido y etimología diferente (< /b-t-t/¹⁹), como sugeríamos más arriba.

Asimismo, la mención explícita y un tanto críptica de los “caballos y el carro del Sol”, definida como “tradición cultural astral”²⁰, encuentra hoy su paralelo en la mención de los “caballos de *Rašpu* y *Milk-Attartu*” (KTU 4.790:16s.) y en general en la de los “caballos de *Attartu*” (KTU 1.86:6)²¹. Pero la relación de tales équidos con las mentadas deidades no es clara.

En el ámbito cultural de la muerte, tan acendrado en la religión ugarítica, resalta en primer lugar el conocido y abominado rito del *tofet* (v. 10), que para nosotros era más un ritual de carácter escatológico-iniciático que sacrificial. Pero de esto ya hemos escrito en otro lugar²².

El culto de los muertos es de hecho una constante de la percepción religiosa siro-palestina que la arqueología nos corrobora al sacar a luz la convivencia de vivos y muertos que se daba en aquella cultura. Algunos biblistas (Schmidt, Müller) se esfuerzan últimamente por excluir del mundo bíblico toda referencia a tal culto o cuidado. Pero por encima de la comprobación de ese dato en la *praxis* religiosa del Israel ortodoxo, que la Biblia quiere ocultar, la reacción reformadora del rey Josías deja sobradamente entrever la significación que “los muertos” habían adquirido en la práctica y creencia religiosas del Israel histórico. Contra este culto de los muertos y la muerte, elemento determinante de la religiosidad cananea, que queda así patente, se ensaña repetidamente Josías, utilizando cadáveres y huesos como elemento de profanación y execración, como si tratara de anular toda pretensión de vida del culto cananeo (ejemplificado por antonomasia en sus “altares”) llenándolo de muerte (vv. 6, 14, 16, 20). Es como si atacara al enemigo religioso en el corazón de su fe. El rey no encuentra manera mejor para “profanar” (> “desacralizar”) asimismo los “altos” de Judá que atestándolos de huesos humanos (sin duda “quemándolos”, como hacen pensar los versículos siguientes). Se ha de suponer obviamente que no se trata de cadáveres de píos judíos, sino de gentes sepultadas según ritos cananeos o cuyos cadáveres eran objeto de similares usos sacros. En Betel repite la misma operación: se fija en determinadas tumbas de su contorno, recoge sus huesos y los quema sobre el altar. Se respetan, en cambio, los huesos de los profetas (vv. 16ss., 20). También sobre los “altos” de Israel se lleva a cabo tal operación: se queman huesos humanos, en este caso (junto con) los de sus sacerdotes, inmolados sobre los altares de tales “altos”.

Estos actos, expresión del más crudo fanatismo político-religioso, pretenden sin duda atacar de frente concepciones y representaciones religiosas vigentes e inaceptables para el yahwismo deuteronomístico. El rey desentierra, quema (reduce a cenizas) y esparce los huesos así esterilizados sobre el altar de cultos, sin duda, de fertilidad. Quebranta así el tabú de la intocabilidad del cadáver (que la misma ley israelita sanciona), destruye su vigor (ceniza / polvo de aflicción y muerte) y lo desparrama / amontona, así esterilizado, sobre el lugar e instrumento clave del culto, el altar. Esto está suponiendo que se acepta o atribuye a la práctica reprobada (y aceptada por su gente) una íntima e decisiva relación entre altar y tumba (cadáver). El punto de religación religiosa con la divinidad, el altar de los sacrificios, queda así profanado, desprovisto de su carácter y su poder sacros. A partir de aquí, frente a la familiaridad con los

19. Cf. G. del Olmo Lete-J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*, Vol. 1 (AuOrSupp 7), Sabadell (Barcelona) 1996, p. 122.

20. Cf. Cogan-Tadmor, *II Kings*, p. 288; pero cf. ya *Guilgaméš* 6 II 9ss.

21. Para otra interpretación cf. G. del Olmo Lete-Ignacio Márquez Rowe, “Sobre KTU 1.86”, *Aula Orientalis* 13, 1995, pp. 258.

22. Cf. G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo*, pp. 53ss.

muestran que profesa el mundo cananeo, se instauro el tabú de su intangibilidad, aun del familiar más inmediato, como fuente de impureza (Nm. 19:11-16).

Este proceder, sin duda, no era aleatorio, sino que respondía a una voluntad expresa de combatir el “dogma” cananeo. En éste la designación de los muertos como *rpum*, que heredará el mundo cananeo (hebreo-fenicio), parece ligada a su carácter de “sanadores”, “regeneradores” (/r-p-’/), para lo cual reciben de Baal “vigor y fuerza” (KTU 1.108:18ss.²³). Tal idea parece reforzada, desde el aspecto meramente lingüístico, por su relación con la base /d:d:z-r-’/, “sembrar”, “simiente”, como posible expresión de su benéfico influjo en el proceso de la vida y su fertilidad: el muerto como simiente de vida, al menos determinados muertos. Es el mito de la semilla que muere para brotar y de la vida que madura y muere en semilla, según el modelo del dios que muere y resucita (Baal, Adonis...). Incluso el mitema del “desmembramiento” / “diseminación” de Mot, la “Muerte” (/d-r-’/; 1.6 II 30-37) se ha querido interpretar como eco de un ritual agrario de fertilidad. En la concepción cíclico-estacional del ritmo vida-muerte que supone el mito baálico (lucha Baal-Mot), ambas se suceden y causan incesantemente.

En este sentido las tradiciones ugaríticas (KTU 1.108:2s.) y hebrea (Dt. 1:4; Jos. 12:4; 13:12, 31) coinciden en situar en *hdr^cy / ’edre^cî* y *’ttrt/ ’Aštārôt* la morada del *mlk rpu^clm*, del *rpu* por excelencia; probablemente el rey difunto que pasa por la muerte a tal categoría. La localización de ambos topónimos, que suponen una referencia a ese proceso seminal de la fertilidad, se ve a su vez sancionada por la tradición toponímica de la zona, que nos testimonia con *Derd^c, Ezrd^c, Mazrd^ca²⁴*. Frente a este dogma cananeo, Josías adopta una actitud beligerante y crea un anti-rito: esteriliza a los muertos y “siembra” su esterilidad en el centro mismo de culto sacrificial, la suprema manifestación religiosa que condensa toda la fe y la esperanza en un ritual.

Tal ensañamiento se prolonga con el exterminio de todo pretendido “mediador” con el mundo de la muerte: adivinos y nigromantes, dioses penates e ídolos (v. 24), tan presentes en la religión siro-cananea. A los muertos se les reservaba un lugar en el ámbito familiar en el espacio sirio del Bronce reciente (Ugarit, Emar), como certifican la arqueología y los textos, y a los que habían escapado a las fauces de Mot (infierno), los muertos gloriosos (regios), se les atendía de manera cultural incesante y se escuchaba su voz²⁵. Aparte del episodio de la nigromante de Endor (1Sam. 28:3-9), testimonios como Is. 8:19 (“¿acaso no puede consultar un pueblo a sus dioses, por los vivos a los muertos?”) y la prohibición de adivinos y nigromantes (Lv. 19:31; Dt. 18:11) certifican la vigencia del recurso a ellos en el antiguo Israel.

Este *horror mortis* del yahwismo nos trae a la mente la *damnatio memoriae* que sufre el dios Mot en el culto ugarítico, en cuyos textos no aparece nunca ni recibe ofrenda alguna. Esta actitud del yahwismo, religión étnico-política en el fondo, la extremó excluyendo toda escatología, centrándose en la restauración de su pueblo en su tierra y cerrándole todo horizonte de transcendencia. Josías promulga aparentemente una especie de topografía religiosa fundada en la antítesis vida / muerte y plasmada en la contraposición: el templo de Yahweh / la quebrada del Cedrón (vv. 4, 6, 12).

Se percibió con agudeza que este horizonte de cierta esperanza de futuro era lo que hacía al cananeísmo tan atractivo, más aún que sus cultos de fertilidad: no sólo se presentaba como la religión de la vida, sino también como la religión de la eternidad; no abandonaba toda esperanza, y es posible que a

23. Cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea*, pp. 126ss.

24. Cf. Fr. Braemer, “Prospection archéologiques dans le Hawran (Syrie)”, *Syria* 61, 1984, 220ss.

25. Cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea*, pp. 126ss., 145ss.

estas alturas hubiese democratizado el destino celeste que los textos ugaríticos reservaban para los muertos más excelsos, para sus reyes, extendiéndolo a todo fiel²⁶. En todo caso, no renegaba del más allá, aunque no sepamos con exactitud cómo lo configuraba. El judeo-cristianismo habría luego de corregir esta profunda deficiencia del yahwismo y elaborar su propia escatología de base ética²⁷.

Casi doscientos años antes, Jehú, en reacción contra “las fornicaciones de Jezabel, esposa de Ahab, y sus múltiples hechicerías” (2Rey. 9:22), había llevado a cabo en el Israel del Norte una intervención antibaálica no menos contundente, como demostración de su celo por Yahweh (2Rey 10:15-27), sin duda con fines políticos, pero que de todas maneras demuestra que el yahwismo estaba vivo y operante también allí. Pero de esto ya hemos escrito en otro lugar²⁸.

2. La unción regia

Se ha considerado tradicionalmente la “unción”, en especial la de los reyes de Israel, como el reflejo de un uso siro-cananeo²⁹ con claros antecedentes hititas. Hoy poseemos testimonios que hacen remontar tal uso al III/II milenio (Ebla, Emar y Ugarit) y que nos ayudan a precisar su origen y sentido.

En Ebla el uso viene ligado a la figura del *pāšiš*, certificado y retribuido en sus textos administrativos y cultuales. Su función, según la interpretación de Archi³⁰, es la de “ungidor”, de acuerdo con el valor semántico del verbo *pašāšu* en acadio. Los textos dan fe del gran número de tales funcionarios, adscritos específicamente a la unción de los dioses, reyes y reinas, así como a la del palacio, en diferentes momentos y ocasiones. Esto deja en claro que tal uso no estaba propia y específicamente ligado al ritual de la entronización del rey. Aparece más bien ligado a un ritual de “purificación”, que implica naturalmente una impurificación previa. Como se deduce de las referencias colaterales de los textos eblaítas (no propiamente cultuales), tal ritual implica la “invocación” con fórmulas precisas³¹, a la que se añadía la recitación de lamentos o piezas líricas. Tenemos así tres elementos rituales diferenciados y tres tipos de funcionarios que los llevan a cabo: unción (*pašeš*), recitación (*ba-a-lum*; *ba-la-lum*), lamento (*da-mu*).

En este sentido es interesante considerar el texto ugarítico KTU 1.119:22ss. En el mismo aparecen mentados, el día séptimo de una menología, ciertos *mḥllm*, “desacralizadores” (que no salen en las listas de funcionarios de los textos cúltilco-administrativos), que al parecer “promulgan” o “recitan” (*tdn*) la fórmula: “He aquí el óleo puro de Baal, la libación regia primordial”, fórmula que recuerda “el óleo santo de la realeza” de la consagración de los reyes hititas³². A la misma sigue, sin introducción nueva, la recitación de salmo de plegaria ante el peligro de invasión por el enemigo. Tenemos así tres momentos

26. Cf. G. del Olmo Lete, *op. cit.*, pp. 69s.

27. Cf. G. del Olmo Lete, “Escatología, religión y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura”, en V. Collado Bertomeu-V. Villar Hueso, eds., *II Simposio Bíblico español* (Córdoba 1985), Valencia-Córdoba 1987, pp. 111-126.

28. Cf. G. del Olmo Lete, “Approaching a Description of the Canaanite Religion of Ancient Israel: Methodological Issues”, en G.J. Brooke *et al.*, *Ugarit and the Bible, Proceedings... Manchester, September 1992*, Münster 1994, pp. 266-273).

29. Cf. R. de Vaux, *Institutions de l'Ancien Testament* I/II, Paris 1960-1961, I, pp. 160ss.

30. Cf. A. Archi, “Eblaíta: *paš-šu* ‘colui che è addetto a l'unzione, sacerdote purificatore, cameriere al servizio di una persona’”, *Vicino Oriente* 10, 1996, 37ss.

31. Cf. Archi, *art. cit.*, pp. 45s.

32. Cf. R. de Vaux, *op. cit.*, I, p. 161.

paralelos a los que suponen los textos de Ebla, pero una sola categoría de funcionario que asumiría la triple función arriba descrita. Lo que sí es plenamente coincidente es la función de la “unción” como elemento de “purificación” (desacralización), no de entronización regia. Tal unción y recitación está en relación con la fórmula usual de purificación / desacralización del rey que atestiguan repetidamente los textos rituales: “se pone el sol y el rey queda desacralizado”, después de haber ejercido su función cúltico-sacerdotal (*brr mlk*)³³; en tal sentido el *mḥll* ugarítico equivaldría en cierta manera al *pāšiš* del rey eblaíta. Tal sentido purificador de la unción encuentra su apoyo mítico en la actuación de la diosa Anat después de su combate ritual: “Se vertió óleo de paz (: puro) en un plato, lavó sus manos... Le sacaron agua y la lavaron, con rocío del cielo, aceite de la tierra...” (KTU 1.3 II 31ss.³⁴). Se aprecia así, en relación con los testimonio de Ebla y Ugarit, una evolución de rito de purificación / desacralización a rito de sacralización, primero del rey y luego del sacerdote (pero cf. lo dicho más abajo en relación con Emar), motivada sin duda por la ambivalencia del concepto de “purificación” (cf. latín *purus*, *sanctus* y *sancitus*): purificar es tanto desacralizar como sacralizar, sobre todo en el ámbito cultural, precisamente del que se excluye al rey en Israel³⁵. También aquí el sacerdote debe “purificarse” / “desacralizarse” para retornar a la vida profana, so pena de “impurificar” / “sacralizar” su entorno. En varios de estos rituales del antiguo Israel se empleaba el aceite como materia de unción purificadora y consagrada.

Este valor “purificador” de la unción se ve confirmado en un texto epistolar en el que ésta adquiere un sentido de purificación moral. Se trata del famoso asunto de la hija del rey de Amurru (KTU 2.72:29-32), de una persona regia, por tanto, la mujer del rey, al parecer: “y tomando él (el emisario, un tal *ybnm*) óleo de su cuerno lo derramó personalmente sobre la cabeza de la hija del rey de Amurru. Cualquier falta que hubiese cometido, sin duda mi madre...”.

Con todo, también el valor “consecratorio” de la unción con óleo viene de antiguo. Pero como decíamos más arriba, como ritual de entronización / sacralización del rey en cuanto tal, parece derivar directamente en Israel del uso hitita, mientras su uso no está confirmado entre los semitas³⁶; pero incluso entre aquéllos, la unción regia tiene sentido de purificación, de introducción a nuevo estado de vida superior. En tal sentido es muy significativo que aparezca ya en Emar, un principado de vasallaje hitita, a propósito de la consagración / entronización de la sacerdotisa *maš'artu*, en un ritual de corte regio: “El mismo día toman aceite fino del Palacio y del templo de Ninkur; lo echan sobre su cabeza...”³⁷. En Ugarit sólo el texto KTU 1.10 II 21-23 alude a la unción (/m-š-ḥ/) de la diosa Anat por Baal como medio de vigorizarla; pero no sabemos a qué acción y materia empíricas se refiere tal mitema. Lo más significativo es que en Israel tal acción sacral y su terminología (*māšīḥ*, “Ungido”) catalizarán toda la ideología regia oriental y la incorporarán como una nueva categoría teológica a la primitiva religión de Yahweh: el mesianismo.

33. Cf. G. del Olmo Lete, *La religión cananea*, p. 30.

34. Cf. G. del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 203.

35. Cf. R. de Vaux, *Institutions*, II, pp. 353ss.

36. Cf. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion* (HdO I/15), Leiden 1994, p. 191.

37. Cf. D. Arnaud, “Religión de los sirios del Éufrates medio”, p. 21; D.E. Fleming, *The Instalation of Baal's High Priestess at Emar* (HSS 42), Atlanta GE 1992, pp. 176ss.: “Anointing is widely understood as a rite of purification”.

3. La configuración festiva del mes de tishrin

Los textos culturales de Ugarit y en concreto KTU 1.41/1.87 certifican la antigüedad de algunos usos litúrgicos bíblicos relativos al gran festival de otoño, juzgados por la crítica histórico-literaria como tardíos³⁸. En concreto:

1. *rō'š haššānāh*. En Ugarit el inicio del calendario cultural y la consiguiente celebración litúrgica del mismo se sitúan en otoño. Su primer mes se denomina *riš yn*, corresponde a la recolección de la uva y es el séptimo del calendario civil (heb. *tišrî*), iniciado en primavera³⁹. En su primer día se realizaba una específica celebración cültica en honor del dios supremo El con la ofrenda de las primicias de la vid. Aparte de éste y otros elementos sacrificiales que explicita el mentado texto para todo el mes, es probable que otros rituales no-sacrificiales encontraran su lugar en él⁴⁰. La significación alcanzada por esta festividad en el Israel posterior está de acuerdo, no con su origen tardío, sino con la preponderancia que asume entonces el calendario cultural al desaparecer paulatinamente el hecho y esperanza de la sociedad civil israelita en favor de su ser como comunidad cültico-religiosa⁴¹, sin descontar la influencia babilónica al respecto. El carácter agrario (fertilidad y acción de gracias) de esta celebración se conserva en la tradición mishnáica y se precisará en el momento de plenitud del mes iniciado con esa festividad: el plenilunio con su fiesta de *sukkôt*.

2. *yôm hakkippūr(îm)*. Pero antes de alcanzar ese climax del plenilunio, el primero del año, la tradición judía ha situado en el día 10 de este mes la gran celebración de la purificación general del *yôm hakkippūr(îm)*. Curiosamente, el texto ugarítico mentado remite a su final las celebraciones continuadas de la primera semana (días 5-7) para saltar directamente al día trece, en el que se recoge únicamente la purificación del rey. Ésta acaece normalmente en el mismo momento o día en que el rey inicia su actividad sacrificial, como su condición ritual previa, según lo apuntado más arriba. Aquí ocupa toda una unidad cültica, un día entero, que se convierte así en un día de expiación. De hecho, la fórmula correspondiente que certifica su purificación se ve en este caso, desgraciadamente de manera fragmentaria, especificada con una determinación que insiste en ese aspecto: *mlk ytb brr w mh[y*, “el rey toma asiento una vez purificado y expiado”. Incluso cabe la versión: “y (entonces) tiene lugar la expiación”. Todo invita así a situar en ese espacio abierto a la purificación, o en el mismo día 14 al que introduce, el gran ritual de expiación ugarítico KTU 1.40. Este texto, recitativo y no sacrificial, no podía tener su lugar en el anterior (KTU 1.41/87), que no se preocupa de ese tipo de rituales. Por otra parte, su fecha era sin duda bien conocida en la liturgia de la ciudad. De nuevo estamos ante una celebración cültica antigua⁴², incluida su situación en el tiempo cültico: segunda semana del primer mes del calendario cultural y antes del plenilunio. El texto ugarítico⁴³ supone una auténtica confesión general de toda clase de pecados, rituales y morales, por exceso y por defecto, Junto con la súplica de remisión y la ofrenda del correspondiente sacrificio expiatorio: “he aquí un cordero / un asno”.

38. Cf. De Vaux, *op. cit.*, II, pp. 397ss., 415ss.

39. Cf. M.E. Cohen, *Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda 1993, pp. 299ss., 382s.

40. Cf. J.C. de Moor, *New Year with Canaanites and Israelites*, I/II, Kampen 1972.

41. Cf. De Vaux, *Institutions*, II, pp. 407ss.

42. Pace R. de Vaux, *op. cit.*, II, pp. 415ss.

43. Cf. G. del Olmo, *La religión cananea*, pp. 99ss.

Una diferencia importante podría verse en el hecho de que en KTU 1.41/1.87 la purificación parece adscribirse al rey, mientras en Israel es el pueblo el sujeto. En eso tenemos un dato de la evolución general del yahwismo frente al cananeísmo. De todos modos, KTU 1.40 mantiene, por su parte, un carácter de expiación comunitaria, “de los hijos y las hijas de Ugarit”, eso sí, presididos por el rey y la reina.

3. *sukkôt*. Este festival, que en la tradición hebrea dura siete días, a partir del 15 del mes, y es la gran fiesta yahvista de la fertilidad y las primicias por excelencia (“La fiesta de Yahveh”), superior en este aspecto a la de Pascua, queda relegada en el ritual ugarítico al final (KTU 1.41:50-55), como un colofón o apéndice, pero siempre como elemento ritual de esa menología. Lo cual supone con mucha verosimilitud que el mismo tenía fecha fija; situada en un momento tardío del ciclo agrícola de Oriente, su celebración estaba garantizada frente a todo posible retraso de la cosecha. El ritual sacro difícilmente soporta indeterminaciones en los tiempos sagrados y nuestro texto incluye al respecto la “promulgación del día”, el 13 del mes, junto con la mentada expiación (KTU 1.87:8-9). Este dato nos sitúa de nuevo en el momento cumbre de la menología: el día del plenilunio, aunque esto no se especifique en el mentado apéndice. En este sentido es interesante comprobar que el apéndice, completamente diferente y que posiblemente se refiere a otro ritual de purificación o de ofrenda de primicias, que se añade al texto paralelo KTU 1.87:54-57, sí que precisa que el ritual allí mentado se celebra el día 14, obviamente del mismo mes. El paralelismo entre ambos textos (se trata de dos copias de un mismo original) obliga a pensar que estamos efectivamente ante elementos complementarios del gran ritual de ese día. Que no se mencione entonces es perfectamente comprensible, pues el texto, como decíamos a propósito del ritual de *kippur(îm)*, está básicamente preocupado por la enumeración de las víctimas y ofrendas sacrificiales y no tiene en cuenta otros ritos menos característicos en tal sentido. Pero al final debe también recogerlos, como registro de archivo económico, porque en última instancia también incluyen víctimas. En ambos apéndices, así como en el texto base (KTU 1.41/87), el único rito no sacrificial que se menciona, y en el que se insiste, es el de la “purificación” del rey, pues posiblemente presupone “retribución” a los *m̄llm* (cfr. *supra*). Lo mismo adquiere un relieve especial en el segundo de los apéndices mentados. Por lo demás, es siempre el rey el protagonista de éstas y demás acciones culturales.

La estructura del rito de *sukkôt* cananeo es sorprendentemente similar a la del hebreo (Dt. 16:13-15; Lv. 23:33-43; Nm. 29:12-34)⁴⁴: culto en el tejado / terraza (*bgg*), construcción en el mismo de (ocho) covachuelas de ramas (*'arb^c 'arb^c m̄bt 'azmr bh*), ofrenda de víctimas en holocausto y sacrificio de comunión (*š šrp alp wš šlmm pamt šb^c*) y liturgia de la palabra (¿oráculo?) a cargo del rey (*klbh yrgm mlk*). El ritual ugarítico parece incluir la reentronización del rey, una vez desacralizado (es decir, una vez acabada su función sacerdotal), en este momento inicial del nuevo año (*wl[bs̄]n spm w m̄h [pn]h t[î]tbn bbt*). Este dato avalaría la teoría del Festival de Año Nuevo como festival de Entronización del Rey, también en ámbito siro-cananeo, y *Sitz im Leben* de los Salmos de Yahveh-Rey⁴⁵.

La celebración se desarrolla en la 3ª semana, cuyo carácter como tiempo sacro se reafirma así, y de la misma tenemos así ahora un texto que nos certifica la hipótesis de antiguo avanzada sobre su origen cananeo⁴⁶. Se trata de un antiguo ceremonial siro-cananeo de carácter agrícola, llamado indistintamente

44. Cf. De Vaux, *op. cit.*, II, pp. 397ss.

45. Cf. De Moor, *op. cit.*, I, pp.25ss.

46. Cf. De Vaux, *op. cit.*, II, p. 405.

“Fiesta de *sukkôt* o de la Cosecha” y que retiene un elemento cultural rechazado luego como inaceptable para el yahwismo: el culto en el tejado (cfr. *supra*).

Este conjunto de referencias a usos cúltricos, fomentados o tolerados oficialmente, certifica que el Israel histórico, hasta el momento de su desaparición como entidad política, fue no sólo culturalmente sino también religiosa y culturalmente un pueblo “cananeo”. Lo que por contraste da fe de la enorme importancia de la reforma deuteronomística y del triunfo del substrato yahwista en el momento del Exilio, que fue capaz de asumir y reinterpretar su pasado, salvando así su futuro.

El espíritu humano desde la Biblia. Perspectiva religiosa y humanística [2003]

A fuer de filólogos parece que se impone iniciar un Seminario sobre ‘Literatura y Espiritualidad’ hablando del espíritu, aunque nada más sea para centrar el tema y orientar su tratamiento, dando por supuesto el valor del primer parámetro, la literatura, que se halla en su casa y actúa como anfitriona. Ahora, que eso se haga de manera primordial y casi exclusiva desde la perspectiva de la Biblia, de entre otras muchas posibles y no menos importantes, por ejemplo, la del pensamiento griego o la de la especulación indo-iraniana, para no mentar más que dos perspectivas altamente significativas al respecto, supone ya un primer acotamiento del punto de vista. Acotamiento que resulta confirmado por la temática que de manera masiva proponen las comunicaciones del Seminario, centradas básicamente en el análisis de aspectos de la literatura espiritual cristiana con alguna incursión en su paralelo islámico y esporádicamente con elementos provenientes de otros ámbitos o incluso de su negación. Con ello tenemos ya en gran manera desvelado el “virtual implícito”, que opera aquí como en cualquier otro planteamiento lingüístico.

Asumiendo, pues, esta manera de ver como la intentada por la organización del Simposio, y la única posible para mi limitada dedicación, vamos a tratar de bucear un tanto en los orígenes, presupuestos y algunos desarrollos del espíritu que se atisban en la fuente primera y primer referente de eso que definimos y aceptamos como literatura espiritual: la Biblia judeo-cristiana. Y lo vamos a hacer en tres tiempos: origen, configuración, expansión.

1. *El espíritu y lo espiritual en la Biblia*

El espíritu se dice en hebreo *rû^{ah}* y nos sale al paso en la Biblia ya en sus primeros versículos con unas connotaciones que van a definir su esencia y presencia a todo lo largo de la misma: “y una *rû^{ah}* *‘lôhîm* se cernía (o incubaba) sobre las aguas (primordiales o Caos)” (Gn. 1:2). Se nos presenta así como un elemento primordial cósmico con sus características de poder (“divino”) y preeminencia (“sobre”), como el “alma del Caos” mismo, podríamos decir. Por contraste cabría contraponer esta primera comparecencia del espíritu / viento en la Biblia con la escena última que de alguna manera cierra el ciclo bíblico: la de la venida del Espíritu en Pentecostés: “y acaeció de súbito, viniendo del cielo, el retumbar como de una poderosa ráfaga de viento (*pnoēs biaías*) avasalladora” (Hech. 2:2). Ráfaga que pone en pie la nueva creación, la Iglesia espiritual de Cristo, sobre las ruinas del caos histórico previo.

Es esta la primera y básica acepción, el sema básico, de *rû^{ah}* en hebreo y de *pnéuma* en griego. Sus connotaciones son: vigor, permeabilidad u omnipresencia e invisibilidad; las mismas hacen de tal noción

la más adecuada representación de lo divino. Dios es *rû^ah*, espíritu (viento y aliento). De hecho, las grandes teofanías bíblicas se basan en formas del viento: bien sea la tempestad (Ex. y Sal.), bien sea la brisa queda que percibe Elías en el Horeb (1Rey. 19:12). Y ya veremos como Dios se mete en la más profunda realidad humana en forma de viento. Esto acontece ya a nivel de “ser vivo”, que se distingue por su soplo o aliento vital (*rû^ah hayyim*): casi se podría decir que la vida es “viento / aliento”, su ausencia es muerte (aunque también, según una concepción más sacral y posiblemente más tardía, la vida se espese y concentre en la “sangre”). El viento resulta ser así la gran fuerza que doma el Caos, la indiferenciación primordial, y ordena la forma suprema del Cosmos, la vida, como aliento contrapuesto a “carne” (*bāšār*), a la vez que como su sostenedor.

Pero es en la forma humana de vida, en el hombre, donde la *rû^ah* desvela todas sus potencialidades, sin dejar de ser la *rû^ah* cósmica y vital. Se convierte en la expresión y síntesis de todas las potencialidades del ser humano: sus sentimientos, su inteligencia, su capacidad de decisión y comportamiento son fruto de la *rû^ah* que lo habita. Todo lo específicamente humano se podría decir así que es, según la Biblia, “espiritual / alentador / hijo del viento”.

Aún más, esa *rû^ah* será el vehículo o la emanación, no sabríamos cómo definirlo, en todo caso el modo de presencia de Dios en el hombre. Viene de Él en toda su gama de vigorización cósmica y creadora; pero sobre todo, y es lo que aquí nos interesa, es el testimonio de su presencia directa y personal, la que abre el diálogo directo Dios-hombre: el mundo del alma como último “viento / espíritu de Dios”. Cuando el hombre hace algo que excede y eleva su comportamiento vital es, según la Biblia, por que una nueva *rû^ah* divina le ha poseído o le ha sido dada, un *plus* de presencia divina. La expresión más alta de la misma será la *rû^ah* profética, aquella presencia que se hace palabra y que sin dejar de ser “viento” o “aliento” introduce en el mundo una iluminación que le alza sobre su opacidad y permite la vuelta a su origen, al diálogo o relación personal con su Creador.

El aliento vital se transforma así en el vehículo de la palabra y ésta en la objetivación inteligible de aquél. Es el salto cosmogónico que se programa ya en Gn. 1:2-3: la *rû^ah ʿlōhīm* incubando sobre el caos está esperando y preparando, como un vientre pletórico, la palabra que lo raje y haga brotar de él el Cosmos: “y dijo Dios...”. La palabra cabalga sobre el aliento: en esta perspectiva vivir y hablar tienen la misma estructura.

Pero no sólo el profeta, todo carismático aparece en la Biblia poseído por la *rû^ah* divina que le pone en pie y capacita para su misión. A la vez que espíritus secundarios pueden subrepticamente infiltrarse en el hombre y trastornar su humanidad prototípica: vientos de enfermedad, locura, mentira... El mundo de la Biblia es un mundo poblado por el espíritu en su integridad.

Es esta dimensión del espíritu bíblico la que aquí nos interesa, más allá de la función cósmico-cosmogónica y bio-antropológica. Es ella la que abrirá el ámbito de lo que llamamos la literatura espiritual, el de la representación de la relación religiosa hombre-dios. Sus formas básicas serán: la profecía, la sabiduría y la lírica sacra. Hay otros tipos de literatura religiosa, pero no creo que deban catalogarse como espirituales. Por ejemplo, la narrativa sacra, la legislación religioso-ética en sus diferentes vertientes, etc. Literatura espiritual es básicamente la que parte de la tercera dimensión del espíritu: viento / aliento / *anima*. En ella aparece el hombre moviéndose en un mundo de representaciones no empíricas, que le elevan a un ámbito trascendente, creación directa de esa tercera forma del espíritu de Dios en él.

Esta situación hace que la literatura espiritual tenga todos los requisitos para, desde una perspectiva meramente crítica, ser catalogada como literatura en estado puro, pura creación del espíritu, más allá de

todo empirismo. Su experimentalidad se resuelve en su propia formulación: viento o aliento poderoso pero intangible. Lo cual no significa que sea una literatura fantasmagórica. Al contrario, es tremendamente válida en sí, como fenómeno estético, y revolucionaria en su incidencia, como fenómeno humano. Colabora a elevar al hombre y su historia a una nueva dimensión, a abrir una brecha en la jaula o trampa existencial en que se ve metido. Y ello a nivel personal, no tanto social; nivel este que queda reservado a la religión en sentido amplio.

Incluso el pensamiento griego considera al *pnéuma* fuente de múltiples y poderosas manifestaciones del hacer humano. También para una parte de tal pensamiento el *pnéuma* era el principio activo de toda manifestación vital y de toda inspiración poética o profética. Y para el estoicismo en concreto el *pnéuma* caracteriza lo divino. Pero será el Nuevo Testamento el que llevará al extremo este predominio del Espíritu de Dios hasta hacerle una faceta personal suya: el Espíritu Santo, causa, razón y consumación del cristianismo en su radicalidad. Sin él, éste ni siquiera es inteligible, menos aún practicable, ni personal ni socialmente. La comunidad de Jesús sin el Espíritu puede resultar una banda de demonios.

Bastan estas consideraciones para situar la semántica básica del espíritu en la Biblia y su valor como catalizador de un universo representativo. Pero antes de pasar a analizar su plasmación literaria en y desde aquélla, permítaseme una observación puramente lingüística que puede ser relevante en la situación actual de los estudios bíblicos. Hemos venido hablando constantemente de la *ru^ah* de Dios. Y es que el espíritu en hebreo, no en griego ni en latín, es predominantemente femenino (cuando no lo es podemos considerarlo fruto de una revisión masculinizante). Y lo es por naturaleza propia, sin marcador morfemático que lo condicione. Se trata de una percepción primaria de la semántica semítica que cataloga de esa manera la fuerza elemental que organiza el mundo, la vida y el ser humano como fuerza / viento divino. Las modernas corrientes de interpretación feminista o de feministas (Claudia Camp, Phyllis Bird, Christa Kayatz, Elisabeth Moltmann-Wendel, Sylvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza; y de varones como Christian Frevel y Urs Winter) ven aquí con satisfacción un indicio que permite recuperar el lado femenino del Dios bíblico, que el estricto monoteísmo yahwístico, unilateralmente sexista, excluyó de raíz. Históricamente, en cambio, se comprueba hoy en día, desde la epigrafía y el análisis crítico del texto bíblico, que Yahweh tuvo su paredra, Ashera, a lo largo del periodo monárquico del pueblo hebreo. En el momento de la reforma del rey Josías, al final de tal periodo (2Rey. 23:4ss.), el templo de Yahweh resulta ser el templo de Ashera; el rey la saca de allí y se ensaña en su aniquilación y profanación, lo que no se narra de ninguna otra divinidad. Pero resulta aún más significativo interrelacionar la imagen que veíamos de Gn. 1:2, con la *ru^ah* *elōhîm* incubando sobre el Caos, y la de la Sabiduría (*hokmah*, en griego *sophia*) como hija (engendada, no creada) primordial de Dios, colaboradora suya en la obra de la creación y poseedora de todas las virtualidades que se atribuyen a la *ru^ah*, como si fuera su sinónimo, que nos dibuja Pr. 8. Su valor de glosa al relato de la creación del Gn. 1 es evidente:

El Señor me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui modulada, antes de comenzar la tierra. Antes de los Abismos primordiales fui engendada, antes de las fuentes, veneros de aguas. Todavía no estaban aplomados los montes, antes de las montañas fui dada a luz. No había hecho aún la tierra y las campiñas, ni los primeros eriales del orbe. Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del Abismo; cuando sujetaba las nubes en la altura y fijaba las fuentes del Abismo. Cuando ponía un límite al mar: y a las aguas para que no traspasaran su mandato, cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto con él como artesano, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia: jugaba con la bola de la tierra, gozaba con los hijos de los hombres (Pr. 8:22-31).

Esta visión alucinante y encantadora de una hija de dios primordial que nace antes de su creación y juega en su presencia con ella, recupera esa nostalgia del eterno femenino que el austero yahwismo excluyó pero que no pudo ahogar en sus más inspirados poetas. Se trata de una glosa complemento al posiblemente coetáneo, escueto y frío relato del Gn. 1. El texto resulta así un espléndido ejemplo de literatura espiritual sacado de la Biblia misma: una interpretación lírica de la soledad de Dios y de su acción creadora. El himno viene a decir: “no es bueno que Dios esté solo” y “en toda la creación no encontró nada semejante a Él” (Gn. 2:18, 20). Tomaremos pie de él para pasar a una somera consideración de la Biblia como literatura espiritual.

2. *La Biblia como literatura espiritual*

La B(iblia) H(ebrea) se presenta como una ‘antología’ de textos de muy vario género literario (narrativo, lírico-dramático, proverbial) y múltiple estructura formal (prosa, poesía, prosa poética, poesía proverbial). Representa la literatura de un pueblo, el hebreo, en su periodo antiguo. Tal antología literaria es fruto de un proceso reductor que ha salvado y reelaborado únicamente los elementos que interesaban a sus compiladores desde su específico punto de vista, el religioso yahwista, impuesto por la experiencia histórica del Exilio babilónico. En tal sentido, la BH ofrece un cuadro fragmentario de la riqueza cultural del pueblo hebreo. Es así el libro de una comunidad religiosa que ha encontrado su identidad sólo a lo largo de un difícil proceso histórico. Pero incluso el aspecto religioso que en ella se recoge resulta sesgado y doblemente reductor.

La B(iblia) C(ristiana) también se presenta como una antología con géneros diversos, narrativo y doctrinal, básicamente, y como tal, a mi modo de ver, menos literaria que la BH. La interpelación y diálogo con la divinidad está prácticamente ausente, si exceptuamos algunas plegarias de Jesús. No hay lírica ni género oracular: la palabra de Jesús es por sí misma asumida como palabra divina. Solo el Apocalipsis entronca directamente con la literatura apocalíptica judía y puede entrar como género en la literatura espiritual. El N(uevo) T(estamento) es la base de una fecunda literatura espiritual, pero en sí mismo es más literatura religiosa (moral y dogmática) que ‘espiritual’ (ascético-mística).

La antológica BH, así reducida y revisada, adquirió una distribución ‘tripartita’ (Ley, Profetas y Escritos) y asumió una función de *Canon* o punto de referencia de la ortodoxia de la fe que la generó. Literariamente nosotros la distribuiríamos en literatura narrativa, místico-profética, poética (básicamente lírica sacra) y de reflexión. Pero se ha de advertir que tal distribución mezcla criterios formales y de contenido. De hecho, la sublimación poética se distribuye por todo el espacio profético y de reflexión, a la vez que la narración se cuela por todos los resquicios del mundo literario bíblico como un módulo esencial del pensamiento religioso hebreo, y el elemento profético es omnipresente, como literatura religiosa que es, es decir, autobiografía terrenal del Dios que habla constantemente en ella.

Como literatura espiritual cabe destacar todos aquellos pasajes de los profetas que nos transcriben sus vivencias místicas (visiones) o personales (confesiones y escenificaciones), o bien sus expansiones líricas. Los profetas son grandes poetas, la inspiración poética y la mántica están inextricablemente unidas en Israel como eco del espíritu de Dios que posee al profeta, casi al modo de la interpretación griega (*théia manía*). Sus poemas se consideran también palabras divinas, aunque no se presenten como oráculos. La transmisión de éstos estaría por encima de la literatura espiritual, que es, como decíamos, una literatura de reacción humana, de diálogo o ascensión a la transcendencia: el reflejo de un caminar humano hacia Dios. El oráculo, en cambio, se presenta en boca de Dios, el diálogo todavía no ha

comenzado; muchos de ellos serán incluso desoídos, no generarán respuesta ni diálogo. Pero con frecuencia se hallan insertos en vivencias espirituales de su mediador, el profeta, en cuyo espíritu tienen su origen y primera caja de resonancia. Incluso la biografía profética puede escapar al género estrictamente narrativo, como la pasión de Jeremías por su discípulo Baruc, y convertirse en un idilio espiritual al estilo de las “Florecillas” de San Francisco, como es el caso de las peripecias de Eliseo y sus discípulos, que entran de lleno en la literatura espiritual. En muchos casos se trata de un simple ejercicio de taxonomía literaria. Lo que sí debe catalogarse como literatura espiritual es todo el mundo alucinante de las representaciones apocalípticas, cuyos primeros fragmentos se combinan en los libros proféticos y que se afirman de manera rotunda en el libro de Daniel. Pero, como decíamos, será sobre todo el mundo de la lírica profética, quizá dos terceras partes de su literatura, la que se debe catalogar como literatura espiritual, de respuesta a su propia vivencia de portavoz de la divinidad.

En ese mismo sentido será la poesía sacra lírica, en sus formas de plegaria, lamento o acción de gracias, la que sobre todo se configura y configura a la Biblia como Literatura espiritual. Pero sin olvidar, como ya advertíamos, que la poética pervade toda la BH. Tenemos, con todo, dos composiciones poéticas que por su estructura, composición y tema resplandecen con luz propia: el *Libro de Job* y *El Cantar de los Cantares*. Se trata de literatura pura. La primera, con una intención doctrinal que es más programática que efectiva y en la que el valor estético prevalece sobre el argumental (me refiero al cuerpo central en poesía), mientras la segunda es en primera lectura poesía amorosa para convertirse en una segunda en poesía mística o amorosa transpuesta, prototipo de la literatura espiritual, del diálogo del alma con Dios, en la que el espíritu toma la forma definitiva del ímpetu amoroso.

Finalmente, la reflexión en Israel, de ordinario parénesis moralizante, toma con frecuencia la forma del diálogo y la expresión poética, y puede considerarse como una forma de “Manual de espiritualidad”. Alcanza incluso por momentos, como en el texto citado más arriba, las más altas cotas de la expresión lírica, como en los himnos sapienciales, en los que el drama de la conciencia humana ante el problema del mal se expresa de manera intensa.

La BH, pues, en su conjunto, y en menor grado en mi opinión la BH, es literatura espiritual y, sobre todo, aporta los materiales con los que gran parte de la literatura espiritual se construirá en el mundo judeo-cristiano.

En todo caso, la Biblia, tal y como se nos ofrece, es susceptible de un análisis literario por lo que se refiere a sus estructuras de composición (formas y contenidos) y a la validez de sus resultados (incidencia de temas y arquetipos). La Biblia es literatura religiosa y su validez en el campo de la creación literaria se ejercerá a través de temas y arquetipos de esa naturaleza, bien en sí mismos o bien como parábola de una situación existencial humana isomórfica. Vamos a recoger en líneas generales la presencia de la Biblia en el desarrollo de esa literatura específica que llamamos espiritual. Ya se puede suponer de entrada que, dada su aceptación como Canon religioso (“Palabra de Dios”), su influencia en tal sentido en la literatura del grupo que la acepta como tal habrá de ser determinante.

3. *El influjo de la Biblia en la literatura: el triunfo del espíritu*

El inicio del *estudio literario* de la Biblia Hebrea (BH) se sitúa a mediados del siglo XVIII y ha pasado por diversos enfoques (de la *Literarkritik* al análisis estructural), de la mano siempre de exégetas y biblistas, en un intento por alcanzar una mejor y más adecuada comprensión de su verdad y valor religiosos. En nuestros días ese intento ha abocado a una consideración de la *Biblia como literatura*, a que

nos referíamos anteriormente, dentro de una perspectiva más neutra en el contexto de la literatura universal, al margen de su valor teológico, aún sin perder de vista su carácter de literatura religiosa.

El interés, en cambio, por el influjo de la BH sobre esa literatura, y más en concreto sobre la literatura occidental moderna, resulta mucho más tardío. A partir del siglo pasado encontramos algunos estudios sobre tal influjo en escritores (poetas, sobre todo) concretos, pero una síntesis como el capítulo que la *Cambridge History of the Bible* dedica al tema en 1963 resulta todavía en extremo escueta, por no decir decepcionante; se limita a reseñar unas docenas de obras religiosas, universalmente conocidas y otras centradas básicamente en el siglo XVI inglés, sin plantearse, por ejemplo, el influjo de la BH en la narrativa moderna o en la lírica del romanticismo. En realidad, una síntesis global es todavía un *desideratum*, a pesar de que ya comienzan a proliferar estudios parciales que la esbozan. Pero el marco de referencia es tan vasto, en el tiempo y el espacio (“La Literatura [Moderna] Occidental”), que todavía no ha sido abarcado en su toda su amplitud.

En realidad ambas facetas, la BH como literatura y el influjo de la BH en la literatura, se implican mutuamente: si la Biblia ha podido influir en la literatura se debe en gran manera a que ella misma es literatura, entendiendo por tal el discurso creativo que utiliza los recursos del lenguaje para captar y resaltar momentos y situaciones de la existencia que poseen un valor arquetípico en mayor o menor grado.

De hecho, la BH como obra literario-religiosa ha ofrecido al pensamiento humano y a sus sistemas de representación una serie de “temas” y “arquetipos” o modelos que han tenido enorme fortuna y han sido, sobre todo en el ámbito de la creación literaria y artística en general, muy productivos. Limitándonos a la literatura espiritual, dejaremos de lado todo lo demás que pueda reclamarse de tal influjo.

Esto sucedió así, *en primer lugar*, por haber modelado a través de ellos *la fe* y asentimiento social de un gran grupo que los asumió como integrantes de su tradición, ante todo religiosa y luego cultural. Uno de los parámetros determinantes de la cultura europea u occidental, junto al pensamiento griego y el derecho romano, es el sistema ético-religioso que la BH representa y que el cristianismo desarrolló a su vez. Y en este aspecto, dicha cultura se solapa con la árabe en la que la BH es también determinante en la configuración del propio sistema religioso y del Libro / Biblia (el Corán) que lo fundamenta. Se creó así un ámbito de coincidencia cultural nada desdeñable que debería servir de base a una conciencia de comunidad entre Occidente y Oriente, frente a la actitud de enfrentamiento en que históricamente han vivido.

En segundo lugar, la BH ha ejercido tan significativo influjo como *expresión literaria* ella misma. La incidencia de tales temas y arquetipos en la literatura de creación occidental deriva, desde luego, de su propia validez como percepción genial de momentos y elementos determinantes de la existencia humana; pero también, y en no pequeña medida, de su misma formulación plástica, a modo de “relatos para-históricos” o “creaciones poéticas”, es decir, en una forma existencial y dinámica, homogénea con la que será connatural a la creación literaria de nuestra cultura: narrativa y poesía, como formas de literatura pura, o de representación (drama). El material lírico, a su vez, proporcionará modelos prosódicos, imágenes, todo un mundo de representación a la poesía occidental, sobre todo de género sacro. Pero en sí mismo resulta menos productivo, aunque más repetido, como demuestra el uso persistente del Salterio hebreo en nuestro mundo religioso.

Pero también ejerció la BH gran influjo en el desarrollo de formas de discurso teórico o moral, como lo hicieron en general todas aquellas literaturas religiosas (v.g. la china y la misma árabe) formuladas

básicamente en esa forma. Esos productos se enmarcan en el ámbito de la pragmática religiosa y dan lugar a una literatura que muchas veces se denomina también espiritual. En ese sentido es patente y decisiva la incidencia de la tradición parenética y sapiencial bíblica en el campo del comportamiento y configuración de la ética judeo-cristiana, y consiguientemente en el de su formulación (recuérdese a este respecto un libro tan paradigmático como el *Kempis*). Formulación que en determinados casos puede presentarse como creación literaria de alto valor (género *Pensées*).

La referencia a “temas” y “arquetipos” corresponde a las dos maneras básicas como se ha ejercido tal influencia. Como modelo literariamente dinámico, ha motivado la capacidad recreadora del fiel que aceptaba su contenido, sus temas, y le ha incitado a reproducir, completar, embellecer el objeto de su fe, que le venía dado ya en forma imaginativa. En tal sentido, el mundo de nuestra cultura occidental, judeo-cristiana (y proporcionalmente islámica: esto ya lo hace el mismo Corán) está inundado de *representaciones bíblicas*, que no son otra cosa que retractaciones de los mismos temas / escenas bíblicos, siguiendo incluso su mismo modelo representativo. Se trata de resaltar el valor conductual o “ejemplar” (existencial) de escenas y figuras bíblicas, que se ofrecen como modelos de fe y proceder. Y esto no sólo en el ámbito de la creación literaria, del discurso, del que hablaremos más abajo (*misterios*, dramas, novelas históricas), sino también, y de manera sorprendente, en el de la representación plástica: pintura, escultura, cinematografía incluso; hasta la música ha podido pretender “reproducir” un “tema” bíblico en su ambiente y desarrollo; y desde luego, servirse de su texto para cantarlo. Este tipo de creación / representación ha producido una literatura muy abundante, pero por lo general de tono menor, fuera de algunas grandes obras.

El *arquetipo*, en cambio, promueve una respuesta creativa que no se limita a representar, sino que induce una comprensión e interpretación de situaciones contemporáneas que se ofrecen paralelas a aquél. El arquetipo ofrece el *esquema operativo-interpretativo* (la estructura profunda) que renueva y despliega toda su fuerza en la interpretación de la situación presente y su reformulación en términos modernos. No trata de reproducir ni de entender el pasado en sí, ni siquiera de traducirlo, sino de transponerlo hermenéuticamente, descubriendo y utilizando su núcleo, esquema creativo o dialéctico como válido para interpretar al hombre actual y su problemática, o simplemente desvelar la repetición del arquetipo en una situación paralela. Esto refleja la validez de tal arquetipo bíblico como descripción de una situación humana determinada. En el caso de la literatura espiritual la utilización de temas y arquetipos viene facilitada por el hecho de no precisar prácticamente transposición alguna por moverse en el mismo nivel referencial.

La recreación de temas / escenas bíblicas tuvo una gran eclosión en el Medievo y está al origen de varios géneros de nuestras literaturas, del drama en concreto, sin dejar de perdurar hasta nuestros días. El contacto asiduo confesional, y por ende cultural, con la BH la convierte en irremediable referente de la creatividad literaria, al ofrecer un amplio contexto de símbolos y valores vigentes en la sociedad destinataria de la recreación. A medida que crece el distanciamiento crítico frente a la BH como expresión dogmática y pierde interés su significación histórica, surge una apreciación de la misma como fuente de arquetipos y un tratamiento más libre y menos condicionado por la adhesión de fe.

Hay que contar, de todos modos, con un importante número de obras modernas que se sitúa a medio camino entre la recreación y la interpretación, en cuanto tratan el tema o figura bíblica con una gran libertad interpretativa, muy por encima de lo que el texto bíblico ofrece. No intentan recrearlo en sí mismo (a veces más bien de refutarlo), sino de utilizarlo como base de una descripción de situaciones y valores antropológicos plenamente actuales, a pesar de retener el enmarque bíblico.

La literatura medieval de representación bíblica ha merecido abundante atención, considerada como el inicio del moderno teatro europeo. En todo el mundo cristiano medieval (Francia, Inglaterra, España, Italia...) se lleva a cabo la escenificación de los grandes ciclos y temas bíblicos, en lo que podemos definir como el primer gran acercamiento de nuestras culturas a la creación literaria. De la fe se salta a la literatura, o la literatura se convierte en expresión de la fe, de la misma manera que otras formas de expresión plástica (escultura, pintura, iluminación, vidrería, incluso la música) lo habían ya llevado a cabo y continuarían haciéndolo. Surgen así los “misterios” (*mistères, rappresentazioni, mysteries* o *miracle plays, autos* o *farsas*), cuyo epígonos aún pueden observarse entre nosotros, referidos sobre todo al NT (misterios, pasiones, pesebres, etc.).

La reacción y prohibición puritana de los *mysteries* no fue suficiente para anular el género en la época posterior, como no lo fue el relevo que la mitología clásica ofreció a la temática bíblica en el nuevo horizonte cultural del Renacimiento. Autores como el Meistersinger H. Sachs (1494-1576) o el prolífico dramaturgo holandés J. van den Vondel (1587-1679) escenificarán múltiples obras de tema bíblico. Tanto el teatro barroco español (Calderón, Lope de Vega, Tirso de Molina) como el francés (Molière, Racine) darán cabida en su repertorio de “autos” y “dramas” a obras de recreación bíblica.

Viniendo al género narrativo, bien sabido es que la religión de Israel es intrínsecamente histórica, en cuanto reproduce una experiencia religiosa vivida en el tiempo y configura un Dios que es experimentado, se revela y descubre su ser y nombre (Ex. 3:14s.) en esa experiencia como Salvador de su pueblo. La historia le es, pues, determinante. En consecuencia, la BH pretende ofrecernos una narración que abarca todo el ámbito de esa acción divina como historia del Pueblo de Israel: desde la creación del mundo y del hombre (Gn. 1) hasta las últimas etapas de su desarrollo como pueblo (Es.-Neh.). Tal narración va incluso más allá de la BH, referida a la etapa última del mundo bíblico, y se halla recogida en la Biblia Griega (Mac. I/II). Es la Historia de Dios y su Pueblo, englobada en la que denominamos “la narrativa bíblica”.

Esta historia se puede desglosar en “ciclos” y reagrupar según ellos el enorme acervo de literatura moderna, a partir del Renacimiento, que arranca de modelos bíblicos. Pero toda esta literatura de representación / recreación no será considerada normalmente como literatura espiritual, aun reconociendo su inspiración bíblica.

Piénsese, por ejemplo, en: el *Paraíso perdido* de Milton, *Al este del Edén* de Steinbeck, *Abel Sánchez* de Unamuno, *El árbol de la ciencia* de Baroja, el *Cain* de Lord Byron, *Allò que tal vegada s'esdevingué*, de Pere Quart, *Balada de Cain* de Manel Vicent..., obras que arrancan de arquetipos del *ciclo prehistórico* bíblico de los orígenes, de tan honda significación antropológica (Gn. 1-11). O bien en *Sodhoma kye Ghomorra* de Nykos Kazantzakis, o en la imponente tetralogía *Joseph und seine Brüder* de Thomas Mann, en la que los avatares de la existencia seminómada que el Génesis presenta de manera tan colorista y viva (*ciclo protohistórico*, Gn. 12-50) son elevados a la categoría de paradigmas o arquetipos humanos y que casi incitan a considerar esta obra como un modelo de literatura “espiritual”. A su vez, del *ciclo épico-histórico normativo* (Ex.-Jos.), en el que se rememoran e idealizan el nacimiento y organización socio-religiosa de Israel como pueblo, dependen obras como *Las Tablas de la Ley*, también de Thomas Mann, inferior en tamaño e importancia a la dedicada a la figura de José, pero igualmente recreación arquetípica de un personaje y de su *story*, que han marcado el curso de nuestra civilización occidental y conformado nuestros comportamientos personales y sociales. Como aquélla se halla transida de una poderosa espiritualidad, como expresión de la vivencia religiosa de un descubridor e interlocutor de Dios. El *ciclo heroico* de las primeras tradiciones nacionales (Jue.-Rey.) ha inspirado también

numerosas obras literarias basadas en los arquetipos que encarnan sus principales protagonistas: Saul, David y Salomón. Cabe mencionar al respecto el *Samson agonistes* de Milton, la epopeya poética de R.M. Rilke *Saul unter den Propheten* y el drama, casi autobiográfico, de A. Gide *Saül*, así como el formidable auto de Calderón de la Barca, *Los cabellos de Absalón* y la novela de W. Faulkner, *Absalom, Absalom*. En cambio, *ciclo de la crónica histórica* de Israel (Rey.-Neh., Cr., Mac.) resultó menos fértil en obras de inspiración bíblica, aunque esporádicamente se encuentran algunas de relieve, como *Athalie* de Racine o *Judas Macabeo* de Calderón, entre las numerosas inspiradas en este personaje.

Donde la BH recobra su influjo y mantiene una presencia múltiple en la literatura occidental es en el tratamiento de los personajes que protagonizan las que podríamos llamar *short stories* bíblicas: Rut, Ester, Judit, Tobías, Jonás (el *midrash parahistórico*). El carácter netamente literario de estos escritos, es decir, imaginativo y creacional, los hace ya de por sí aptos para nuevas recreaciones y enfoques. En ellos la BH alcanza una tesitura narrativa que hace tales narraciones profundamente modernas: Rut o la piedad familiar; Ester o la hija del pueblo vengado; Tobías o el justo recompensado; Judit o la fuerza de la piedad. Se cuentan por centenares las obras que en nuestra literaturas se han inspirados en tales “historias ejemplares” de honda resonancia espiritual. Muchas obras de nuestra literatura arrancan de ellas, entre las que podemos recordar algunas. Rut es cantada en el poema de V. Hugo, *Booz endormi*, incluido en *La Légende des siècles*, o en la balada de J. Keats, *Ode to a Nightingale*, y es recreada en las respectivas comedias de Tirso de Molina y de Calderón de la Barca; innumerables son a su vez las recreaciones de Ester, a comenzar por el drama de Racine y acabando con la parodia de Salvador Espriu, *Primera història d'Ester*; fortuna especial ha tenido el personaje de Jonás, el pseudoprofeta de destino tan peculiar. Una de sus recreaciones más intensa y espiritual es quizá la de Josep Carner en su *Nabí*.

Pero la figura de Jonás no agota la significación de la figura del profeta en la BH, aunque ciertamente representa su extrapolación y desbordamiento, en el fondo, su crítica. La existencia del profeta hebreo es una existencia agónica, atrapado como se encuentra entre la fidelidad a su Dios, con sus inexorables exigencias, y el rechazo de su pueblo. Su vida es una pasión, en el doble sentido de celo por la “Palabra” y sufrimiento, debido a las terribles consecuencias que ésta acarrea al ser desoída. Es un fruto acre de la irrupción del “espíritu de Dios” en su pueblo. En ese sentido, Jonás se presenta como el antitipo, mientras Jeremías sería el prototipo del profeta. Resultan, así, dos paradigmas de “el profeta contra todos”: agonía e ironía del profetismo. La BH ha hecho de ellos personajes queridos y recordados, el rescoldo de una religión en lucha. Una recreación poética, aunque no estrictamente bíblica, de tal figura es la ofrecida por el famoso poemario de G. J. Gibran, *The Prophet*, así como la que encarna el iluminado protagonista de la obra de H. Melville *Moby Dick*.

Esta figura excepcional, antagónica e insoportable del profeta hebreo ha ejercido, como no podía ser menos, profundo influjo en la creatividad literaria del mundo cristiano, que la ha visto muchas veces como su mejor aliado en su enfrentamiento con el judaísmo y el mejor exponente de sus esperanzas escatológicas y mesiánicas. Los profetas resultan figuras rebeldes y patéticas que se prestan fácilmente a la dramatización. Su tradición ha producido relatos de un profundo sabor espiritual como el mentado más arriba de las “Florecillas” de Eliseo (2Rey. 2ss.), que preludian las de San Francisco. La productividad literaria del conjunto es muy importante y se centra en el desarrollo de la figura de los grandes profetas, de los que la tradición nos ha transmitido actuaciones, no sólo “Palabras”; es decir, elementos de dramatización. Las palabras, incorporadas en la oratoria y piedad cristiana, permean toda la literatura espiritual.

Finalmente, el *ciclo sapiencial* o de reflexión del Israel Antiguo dejó profunda huella en nuestras literaturas en géneros que pueden definirse sin más como pura espiritualidad bíblica, remodelación del espíritu del hombre. Resultan, así, compendios de una peculiar antropología. En este sentido resaltaríamos tres obras de pura literatura espiritual: Job, El Eclesiastés, El Cantar.

El personaje Job, protagonista del libro mejor estructurado literariamente de toda la BH, constituyó siempre un modelo de reflexión y recreación: Job o el justo doliente que se atreve a entablar un diálogo de tú a tú con su Dios y pedirle explicaciones de su propia paradoja existencial, que lo es la de la creación en general de Dios. Job protagoniza una rebelión contra la tradición y plantea la exigencia de una nueva teodicea. El problema del bien y del mal no se resuelve desde la simple dialéctica del premio y el castigo. Encierra un misterio más profundo que se abisma en el insondable divino y se integra en el plan general de la creación, obra del Dios bueno. La rebelión de Job no recibe una respuesta, pero tampoco una rotunda descalificación. La potencia poética del drama bíblico, su estructura escénica y su perfecta composición, simple y dialógica, pero sobre todo su osadía teológica, que lleva a Job hasta emplazar a Dios para que se explique ante su caso, enajenaron en un primer momento el interés de judíos y cristianos ante un tema en apariencia acabado literariamente y escandaloso religiosamente. Algunos intérpretes ven su arquetipo en la mentada novela de H. Meville, *Moby Dick*, mientras otros han encontrado una relación estructural entre las figuras de Job y el *Faust* de Goethe, así como entre sus respectivas formulaciones literarias.

Sorprende, en cambio, la poca repercusión que tuvo en el mundo cristiano la otra figura sapiencial, la del Eclesiastés. El libro ha ejercido, no obstante, fuerte influjo en muchas obras de enfoque existencialista por su poderosa evocación de la “insoportable levedad del ser”. Es, en realidad, un manual de espiritualidad resignada, de humanismo sin diálogo con Dios como Job, de una aceptación del propio límite, dejando el horizonte de lo infinito para otros vuelos. Es tremendamente significativo que una obra así se haya colado en la Biblia y transmitido un paradigma de espíritu humano (se duda incluso que éste supere al aliento de cualquier otro ser animado) tan alejado de lo que será la posterior construcción judía y cristiana del “espíritu”. Su ficticia atribución a Salomón ha propiciado la recreación de este rey famoso y glorioso como el prototipo del desengaño vital.

Finalmente, hay una obrita bíblica, de carácter puramente lírico, *El Cantar de los Cantares*, cuya influencia en la literatura europea, en especial en la “espiritual”, ha sido decisiva. Presenta una estructura formal y un contenido especialmente literarios, así como un desarrollo dramático-dialogal y un contenido centrados en un tema concreto, como una serie de variaciones sobre el mismo: la exaltación y celebración del amor humano. Literariamente, en una primera lectura, resulta ser un “canto de amor”, mejor dicho, una colección de cantos de amor, y como tal suscitó el interés de muchos poetas (p.e. Victor Hugo, H. Heine, etc.) y generó algunas representaciones dramáticas, amén de innumerables composiciones musicales. Pero su mayor significación literaria le viene, sin duda, de haber sido el paradigma del lenguaje de nuestros místicos. Pero esto estuvo determinado por una relectura que permitió su inclusión en el Canon ortodoxo, elevándolo a la categoría de símbolo religioso de la relación de Yahweh con su pueblo o con su fiel. Y en esta perspectiva lo leyeron la Iglesia cristiana y sus místicos, personalizando tal relación como la del alma con su Dios en la unión mística: el matrimonio espiritual, del eros al éxtasis. En ese marco se volcó todo el contenido de la espiritualidad cristiana que promovió el Evangelio de Jesús y las vivencias de sus discípulos.

El místico incubaba por propia experiencia una tensión espiritual que, cuando busca expresarse, encuentra su cauce más homogéneo en el lenguaje poético. Se halla inmerso en una esfera de vivencias

inefables que sólo simbólicamente pueden decirse. Y el símbolo más adecuado es el que proporciona la vivencia del amor humano, en gran manera ella misma inefable en su propio plano, con su isomórfica pretensión de fusión y entrega, similar a la que configura la experiencia mística, ella misma de base “erótica”: la unión y el deleite son su meta. Y es precisamente aquí, en el *Cantar*, donde el místico cristiano encuentra bíblicamente justificado y legitimado tal lenguaje. No es pues de extrañar que los más altos poetas-místicos lo evoquen en sus creaciones literarias, que ahora pueden sin más definirse como tales y de entre las que sobresale de manera egregia *El Cántico Espiritual* de S. Juan de la Cruz.

Su autor hace del *Cantar* una utilización prototípica en el sentido más estricto. Asume su situación base: la relación amorosa, como búsqueda tensa y encuentro venturoso, y muchas de sus imágenes y términos. Le es común con aquél una cierta técnica de composición, que alterna las estrofas personales con una voz en *off*, a modo del coro del *Cantar*, que comenta la situación. Como en el caso de las unidades de éste, también en el *Cántico* se advierte falta de relación lógico-dramática entre las estrofas (sólo raramente un par de ellas manifiestan secuencia argumental o sintáctica): cada una es suficiente en sí misma, como expresión de una vivencia concreta. Se crea así la impresión poética de una composición múltiple y yuxtapuesta, paralela, a modo de las pinturas del Renacimiento flamenco (Del Bosco), compuestas de escenas múltiples y autónomas en un contexto o paisaje que les da unidad. El *Cántico* asume así del *Cantar* el clima y paisaje en que se juega el lance místico: amantes que proclaman su amor (deseo y posesión) en un contexto de naturaleza embelesada. Será el propio autor, en su glosa en prosa, el que deje bien clara la fuente de su inspiración literaria, como no podía ser menos en un creyente y teólogo cristiano, que tiene en la Biblia la “Palabra de Dios”. Leído y glosado de este modo el *Cantar* es prototipo de literatura espiritual, de triunfo del espíritu de Dios en el hombre, que se remonta en espiral a su propio origen.

Así, pues, a través de estos escritos la Sabiduría de Israel colaboró de manera decidida a la configuración de nuestra literatura espiritual. Esta no podrá ser entendida sin volver la mirada a esas fuentes y en general a la fuerza del espíritu que en su múltiple semántica la Biblia, tanto judía como cristiana, nos ha revelado.

La Biblia del Exilio [2014]

El volumen en cuestión¹ es la traducción italiana del original alemán *Die Exilzeit. 6. Jahrhundert v. Chr* (2001). El plan de la obra se articula en cuatro partes: 1) La imagen bíblica de la época exílica, desde la deportación del rey Joaquín a los primeros años del reinado de Darío I (pp. 17-59) ; 2) reconstrucción de la misma sobre la base de las fuentes, documentales y arqueológicas, disponibles (pp. 61-152); 3) literatura de la época exílica (pp. 153-424); 4) consideraciones teológicas conclusivas (pp. 425-438). Precede una breve introducción (pp. 15-16) y cierran la obra dos índices, temático uno y otro de lugares citados (pp. 439-447).

En esta obra el autor lleva a cabo un análisis exhaustivo de la significación y aportación de este momento crucial de la historia política y religiosa de Israel en la que toma forma la mitad del texto de la Biblia Hebrea² (p. 9). Se distancia de lo que podría considerarse el esquema clásico de la *Introducción al Antiguo Testamento* (“fuentes / documentos” y “libros”) y se adentra en un análisis detallado del texto, perícopa por perícopa, en el que se confrontan las viejas propuestas con las nuevas perspectivas, para abocar como resultado a la propia tesis / hipótesis de la formación del texto en cuestión, de su momento y lugar de redacción final. Esta arriesgada propuesta no se apoya en una metodología de *Literarkritik* (lengua, estilo, ideología)³, sino en una cierta crítica “contextual de palabra en el tiempo” (alusiones históricas, intereses de grupo y concepciones religiosas del momento, perspectiva geográfica de la redacción, etc.). A tal efecto es primordial individuar los diferentes “grupos” que se hacen presentes en el texto y que aparecen como los agentes directos de su forma definitiva, de su redacción o compilación, por encima de las personalidades concretas (profetas, sacerdotes-escribas y “secretarios”) que puedan estar a su base. Estimo muy acertada la importancia que se concede al marco histórico (imperio neobabilónico e inicios del persa aqueménida) como perspectiva de inteligibilidad del texto, perspectiva que yo he tratado también de resaltar a mi vez⁴. Estamos, como muy bien reconoce A., ante la época más crucial de la

1. Rainer Albertz, *Israel in esilio. Storia e letteratura nel VI secolo a.C.* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 42). Paideia Editrice. Brescia 2009. 451 pp. ISBN: 978.88.394.0763.4.

2. Yo diría que más: p.e. la “historia de los Orígenes”.... No tenemos nada tal cual, “redactado” antes del Exilio; todo ha sido al menos “recopiado”, si no creado *ex novo*.

3. Para una revalorización moderna de esta metodología véase J.S. Baden, *The Composition of the Pentateuch. Renewing the Documentary Hypothesis*, New Haven CT 2012.

4. Cf. G. del Olmo Lete, “The Redaction of the Hebrew Bible: its Achaemenid Persian Setting”, *Transeuphratène* 37, 2009,

Historia de Israel, de su resurrección de una muerte anunciada y de una, a todas luces, improbable pervivencia, eso sí, bajo una forma nueva y creadora: el judaísmo.

La primera parte de la obra recoge los elementos dispersos que la tradición bíblica nos ha conservado de su imagen-recuerdo de aquella época, de la que no nos ha transmitido un relato histórico preciso. Es como si el Exilio estuviera bajo una *damnatio memoriae* para la conciencia religiosa del Israel bíblico y fuera un tiempo infausto que impusiera un paréntesis en la reflexión, visto como el cimiento de la nueva realidad que se prefiere dejar oculto para que no revele su desproporcionada significación de nuevo y auténtico Sinaí. En este contexto se sitúa, no obstante, la “composición” de algunos fragmentos bíblicos que recogen y enjuician los acontecimientos vividos en aquellos momentos. Jer. 39-43 ve los trágicos acontecimientos de la caída de Jerusalén desde su repercusión en la biografía y predicación del profeta Jeremías: el profeta ha tenido razón y acepta la nueva realidad; hay todavía una oportunidad de salvación. Pero la contumacia del partido nacionalista la frustra.

En este caso, como en lo sucesivo, el texto bíblico se toma en su tenor facial sin preocupación de crítica histórica. Se corre así el permanente riesgo de saltar del contenido a su redacción. El “momento” de los hechos no tiene por qué ser necesariamente el de su recuento. A este propósito nos habremos de contentar con atribuciones genéricas: “época exílica”, “postexílica temprana, tardía”, “época persa, helenística”, etc.

2Rey., en cambio, recoge los episodios finales de Judá como “el fin de la historia”, aunque sea un fin abierto, de otra manera nadie (es decir, ningún fiel yahwista) se habría preocupado por recordarlo. Por su parte 2Cr., desde una perspectiva más distante y en razón del nuevo contexto, ve el Exilio como una pausa en la historia, un “descanso sabático” de la tierra (2Cr. 36:21), lo justo para recobrar el ritmo de nuevo. Junto a estos tres escuetos registros directos del momento histórico, el boom literario de la época posterior se volcó en la época exílica para “novelar” la vida del pueblo hebreo en aquel marco en el que se acomodó y en el que su superioridad religiosa le aseguró el éxito. A esta perspectiva responden el Libro de Daniel,⁵ junto con los relatos deuterocanónicos de Susana y de Bel y el Dragón, el relato similar del “Certamen de los tres Pajes” de 3Esd. 3:1-5:6, el Libro de Tobías, el Libro de Judit, así como textos apocalípticos (Jer. 27, 1Hen.) que como Dn. 2-7 hacen del Exilio el marco de su especulación apocalíptico-escatológica. Es decir la tradición bíblica del Exilio recoge solo su momento inicial (caída de Jerusalén y deportación) y la noticia suelta de la rehabilitación del rey Joaquín; los citados relatos de ficción si sitúan al margen de la vida real y cronológicamente en sus postrimerías (Daniel) o ya en época persa. Es decir, del periodo exílico en cuanto tal no se guarda recuerdo ni tradición. Resulta un tiempo muerto, como bien resalta A.

El autor ofrece así el completo cuadro de la memoria y reelaboración del Exilio y su significación histórica para el pueblo judío. Resulta el momento clave de su historia, que acabó convirtiéndose en la cuna de su nueva configuración (el judaísmo), en la sede primordial de la elaboración de la misma (Talmud babilónico) y en el modelo de un nuevo tipo de ser judío (la diáspora).

La segunda parte presenta una síntesis bien informada y muy ecuánime de la situación sociopolítica del Imperio Neo-Babilónico. Se puede afirmar que no se aportan novedades a ese respecto: los datos textuales y arqueológicos son conocidos. El autor se mueve con criterio justo entre las múltiples hipótesis

53-79.

5. Que este personaje sea una adaptación del Daniel ugarítico (p. 37) resulta discutible: no presenta sus características, fuera de su actuación como juez, característica más bien regia.

interpretativas tratando de conciliarlas y de situar a la comunidad judía en aquel contexto en el que no eran ni prisioneros propiamente tales ni esclavos. Sitúa como es común la afirmación en ella de ciertos rasgos (circuncisión, leyes alimentarias, incluso un inicial culto de la “palabra”) como instrumentos de defensa y recreación de la propia identidad, junto a la inevitable agrupación en “partidos” que reflejaban las tendencias religiosas y socio-políticas en una sociedad tan desvertebrada como era la sociedad judía en Babilonia. Ofrece así mismo alguna corrección a opiniones comunes, p.e., respecto a la demasiado superficialmente supuesta benevolencia de Ciro para con los judíos, que exalta el Déutero-Isaías. Niega incluso que hubiera un “Edicto de Ciro”. En realidad el “retorno” era una profecía interna de la comunidad judía. Pero si tal edicto se puede considerar en su tenor literal como “fantástico”, no es menos cierto que resulta una acomodación narrativa legítima de la actitud política y su expresión literaria tal y como las supone el Cilindro de Ciro. Es posible que ya desde el primer momento de la conquista de Babilonia por Ciro se dieran diversos “intentos” de retorno de gentes “movidas por el espíritu” (Esd. 1:5). Pero es claro que a ninguno de ellos se le podían confiar de manera oficial los útiles del culto de un templo que no había sido aún reconstruido.

La parte tercera es en realidad la parte del león: ocupa más de las dos terceras partes del libro y en ella se entra finalmente en el análisis de “La literatura del Exilio”, en el tema propio de una “Introducción” en el sentido clásico. Y es aquí precisamente donde se aprecia la distancia que separa esta obra de aquel modelo. En la misma se resalta el nuevo planteamiento en el estudio de los “libros” bíblicos. El análisis de “fuentes” o “documentos” típico de la “Crítica Literaria y de Tradiciones” desaparece por completo (no digamos la cronología con ella conexas) para dar paso a un análisis “contextual” del contenido que sitúa a los textos en el momento a que aquél se refiere; la misma “Crítica de formas”, como instrumento autónomo de análisis, se considera cosa del pasado. Es decir, el texto se autositúa en el tiempo (siglo VI a.C.) y el espacio (Babilonia / Jerusalén). Es de apreciar el fino análisis que se realiza de la situación histórica en que tal literatura crece. En realidad es más importante a mi modo de ver la impresión general que nos ofrece el autor del clima espiritual que domina en el Exilio que los detalles exegético-formales que se desprenden de los textos. No obstante resulta un tanto arriesgado y frágil tal sistema de datación; la “rememoración” histórica podía presentar, como apuntábamos más arriba, creaciones posteriores como obra del momento aludido, lo que se aplica de manera particular a las piezas líricas.

Desde esta perspectiva se fijan primero los “géneros de la literatura exílica”, bajo los cuales cabrá agrupar las obras concretas, nacidos, casi en secuencia cronológica, de la vivencia de la catástrofe que supuso la caída de Jerusalén y la destrucción de la nación.

- a) La *lamentación*, adecuadamente analizada en sus géneros (pueblo, ciudad) y estructura (acrósticos), se considera que viene a ocupar el lugar del culto y su teología. Se puede ver en tales lamentaciones el primer reflejo literario que nace de la vivencia traumática de la caída de Jerusalén y aniquilación de la nación. Bajo tal epígrafe se agrupan: Sal. 44, 60, 74, 79, 85, 89; Lam. 1-2, 4-5; Is. 63:7-64:11.
- b) *Salmos mixtos* colectivo-individuales fruto de la situación política: Sal. 77; Lam. 3; se asiste en estas piezas a la extensión del lamento individual al público, con hondas raíces ambos en la literatura oriental
- c) *Dichos de promesa de salvación* (Begrich): con modelos anteriores en la predicación profética, pero que ahora se afirman de manera singular como grito de esperanza contra toda esperanza; de

la lamentación al culto salvífico: Is. 41:8-13, 14-16; 43:1-4, 5-7; 44:1-5; 55:4-8; Jer. 26:27, 28; 30:10-11), con modelos orientales. Igualmente, los *Anuncios de salvación* (Westermann): Is. 41:17-20; 42:14-17; 43:16-21; 45:14-17; 49:7-12., junto a otras formulaciones dispersas en los profetas del momento. Se adelanta la fecha entre 550 y 539 como apropiada para los textos del II Is. No obstante queda en el aire la configuración del culto del Exilio, que irremediamente hubo de girar en torno a la “palabra” con un carácter de tipo “presinagoga”.⁶

- d) *Dichos / Oráculos sobre las naciones*: el género encuentra ahora su momento adecuado como *pendant* del grupo anterior: Is. 13-23; Jer. 46-51; Ez. 25-32; Joel 4; Am. 1:2-2:16; Abd.; Sof. 2:5-15; Nah. 2-3; Zac. 9:1-8. El autor discute ampliamente su estructura y origen (sobre todo los dichos contra Tiro, Edom y Babilonia), que se entroncan posiblemente en el género del lamento por el pueblo. Un análisis pormenorizado de estos textos revela la enorme divergencia de los autores en el diseño literario y situación histórica de los mismos. Por mi parte considero excesivo y con frecuencia no concluyente el empeño del autor en precisar la fecha de composición de estos textos. Estas páginas ponen de manifiesto ya lo que será una característica de la obra de A.: su amplio conocimiento de la literatura pertinente, desmenuzada con detalle. Ello hace que sea de difícil lectura como libro de introducción y lo relegue a obra de consulta sobre textos concretos.
- e) *Sermones* literariamente muy complejos en sus elementos y que se sitúan adecuadamente en la tradición deuteronomico-exílica y su nuevo “culto”: Jer. 7:1-15; 17:19-27; 22:1-5; 42:10-17; 1Rey. 9:1-7; Am. 4:4-13; Ez. 14:1-11; 18; 33:1-20; discutible: Dt. 4; 30:15-20. Se trata de todos modos de un material sometido con facilidad a elaboración redaccional, como se muestra en el Libro de Jeremías. La presencia soberana de este profeta es determinante en la gestación de todo este universo literario.

Sobre estos cinco tipos literarios se organizan las “obras” complejas o compilaciones que han llegado hasta nosotros y que A. sitúa originalmente en época exílica. Su presentación y análisis constituye el segundo capítulo de esta tercera parte y es en realidad el núcleo duro de la obra. En ella se acentúan las características señaladas de amplia información bibliográfica y dificultad de lectura. Esta sólo se puede llevar a cabo de manera adecuada con el texto bíblico en mano, lo que la convierte sin remedio en obra de consulta pormenorizada. Es sin duda la sección fundamental de la obra y la que más se apróxima, a pesar de todo, al clásico género “Introducción”. A la vez deja en claro la nueva perspectiva de análisis de la literatura bíblica y su datación básicamente exílica desde la perspectiva metodológica a que aludíamos más arriba. La Biblia nace como texto en este momento, fruto de la interacción de los diferentes agentes y grupos socio-religiosos que pueblan el Exilio (safanitas (Jr.), religioso-monárquicos, deuteronomistas, discípulos de Is.). Los textos reflejan su pensamiento y reacción a la situación vivida. Los famosos “documentos” de la Crítica Literaria clásica y su método de análisis literario-lingüístico se han esfumado. En consecuencia a este momento se adscriben:

- a) El *Libro de los “Cuatro profetas”* (Miqueas, Sofonías, Amós, Oseas). El momento crucial del Exilio hace proliferar la actividad profética e impone su consignación como elemento esencial de la vivencia religiosa del mismo en la “palabra de Dios”, la nueva forma del culto. Estas voces más intensas se hacen sentir dentro de un clima religioso dominante que se denomina “deutero-

6. Sobre este aspecto me he permitido insistir en mi estudio citado en n. 4.

nomístico” y que someterá a revisión constante dichas consignaciones. En este marco redaccional se intenta precisar el lugar y momento de la compilación de cada una de las cuatro atribuciones, en lo que acaba dando la impresión de ser una barahunda de disquisiciones en gran medida hipotéticas.

- b) El *Libro de Abacuc*; su presentación como resultado de una redacción tardo-exílica es un buen ejemplo del método “contextual” del análisis de datos textuales empleado en esta obra.
- c) La *Historia exílica de los Patriarcas* (Gen. 12:1-50:22), en doble edición (equivalente al antiguo “Yawista”-“Elohista”); este apartado resulta especialmente significativo en cuanto sitúa las “Fuentes” del Pentateuco en el horizonte exílico. Es éste el empeño del autor: encontrar el acoplamiento del texto con la circunstancia histórica del Exilio. Se huye para ello de la “crítica literaria”, pero sin remedio se acaba cediendo a la misma en la discriminación de la doble historia de los Patriarcas mentada. Mientras tanto resulta excesivamente imaginativa la contextualización en el Exilio de las figuras de los Patriarcas y la consiguiente configuración de una doble comunidad: la de la *gólāh* y la del “retorno”: ligar, p.e., el “sacrificio de Isaac” con la mortalidad infantil en el Exilio resulta de un concordismo ingenuo, mientras retrotraer la diferente utilización del nombre divino (Elohim / Yaweh) a un empeño del Redactor (R²) por distinguir las diferentes actuaciones divinas recuerda en exceso los criterios de los defensores a ultranza del unidad literaria del Pentateuco (Cassuto). Ya había señalado el autor el s. V como fecha más adecuada en la que fijar la redacción del mismo como obra total, y es en el Exilio donde ahora se sitúan, muy acertadamente las fuentes / documentos del mismo. Y en esta misma perspectiva se habrá de situar sin duda el origen de Gn. 1-11, como prólogo de la historia patriarcal de los orígenes del pueblo y reacción a tradiciones orientales de Babilonia con las que ahora se toma un contacto más directo y comprometedor por estar vigentes en su universo cultural y religioso: o se sucumbe a ellas y se las acepta tal cuales o se las transforma y acomoda al propio marco religioso. Queda por fijar el material “sacerdotal”, los códigos legales, cuya prehistoria literaria no es fácil de precisar (ni aquí se considera), como tampoco su redacción / incardinación postexílica, que cae ya fuera de la perspectiva de esta obra.
- d) La *Obra histórica-deutoronomista* (Jos.-2Rey.). El Exilio es el momento de la revisión del pasado como base de la comprensión del presente que lo haga soportable. Su propio epílogo textual (el rey Joaquín) y la ideología (Deuteronomio) sitúan tal revisión en el Exilio, como ha sido siempre reconocido. Es el momento, por otro lado, en el que se componen compendios históricos de otras culturas (Herodoto, Maneto, Beroso y Sanjunyaton). El pueblo judío elaboró también en este momento de crisis extrema la “Historia de la nación”. Es posible que le precedieran otras “historias” parciales en los reinos hebreos, como las tuvieron otros pueblos, cuyos “rollos” pudieran haber sido llevados a Babilonia, pero no tenemos constancia de las mismas. En este instante se efectúa allí la conjunción de la “historia de los padres” con la “historia deuteronomística”. Y es sobre todo el momento en que ésta se configura. Del texto cabe recabar una vez más su situación en el tiempo y en el espacio: la Babilonia del siglo VI. En el mismo se pueden apreciar estratos, incluso cuatro etapas en las que va configurándose el binomio “Tierra-Ley”, compromiso-fidelidad, incluso Templo-Nombre. El autor, fiel a su método, trata de meterse en la mente del escritor bíblico (rechaza hablar de “redactor”) para ver cómo éste interpreta la historia del pueblo de Israel según un esquema teológico dado. Su pormenorizado

análisis así orientado convierte esta sección, como el resto del libro según hemos visto, en un auténtico comentario bíblico del material implicado.

- e) El *Libro de Jeremías* (en su triple edición). Sin duda Jeremías es la figura más significativa del momento, tanto para los judíos exiliados como para los “palestinos”; la predicación de Jeremías es la gran responsable de la reacción y transformación religiosa que supuso el Exilio en cuanto liquidación del pasado y abertura a un nuevo futuro. Fue el gran adalid de la mentalidad deuteronomística. No es de extrañar, por tanto, que sus escritos, su “Libro”, fueran sometidos a una incesante revisión: hasta tres elaboraciones deuteronomísticas del mismo se advierten y un doble texto; todo ello hace muy difícil alcanzar un mínimo consenso entre los autores a la hora de determinar el proceso de redacción del “Libro de Jeremías”, como es sabido desde antiguo. Las páginas que el autor dedica a recoger las diferentes opiniones son una excelente introducción a la problemática, a la vez que ponen de relieve la imposibilidad de la tarea que los críticos se han impuesto. La lectura de estas páginas acaban produciendo un cierto cansancio teológico por la iteración constante de los mismos motivos que llegan a hacer sentir a Yahweh como un dios “monótono” y la dialéctica de su Alianza (fidelidad, castigo, promesa) como en exceso simplificadora.
- f) El *Libro de Ezequiel* por el carácter idiosincrático de su estilo y su inequívoca inserción histórica con múltiples precisiones y alusiones se sitúa en el Exilio babilónico. En este caso esas expresas referencias al momento histórico avalan el método “contextual” del autor. Aunque este “libro” ofrece una estructura más unitaria, de nuevo son múltiples las opiniones sobre su proceso redaccional; en el mismo se advierte el carácter inorgánico del origen de sus materiales que hace imposible poder aislar en la práctica la forma o formas primitivas del conjunto según sus “discípulos” van recogiendo y ensamblando los materiales. La denominada “estructura” del libro, que aquí se aprecia con mayor nitidez, es fruto de una elemental y básica agrupación temática. En la misma resalta la tan bien conocida múltiple personalidad de Ezequiel: sacerdote, profeta, intérprete, visionario. Esa complejidad personal aboca, como bien resalta el autor, a su creación-visión de un futuro nuevo sacerdocio al servicio de un nuevo Templo (no a la reconstrucción del antiguo, como será la pretensión de los que regresan del Exilio), independiente ahora del poder civil. El culto adquiere en él autonomía y supremacía en la nueva sociedad judía. Se trata sin duda de una utopía que no se plasmará en la detallada configuración que delinea Ezequiel, pero que en esencia se impondrá como sistema socio-religioso en el postexilio.
- g) El *Libro del Deutero-Isaías*, es más que ningún otro escrito genuino fruto del Exilio, pero a la vez más que ningún otro inorgánico en su composición, lo que hace que de nuevo y quizá con mayor intensidad si cabe, se multipliquen los puntos de vista de los sucesivos análisis, en gran parte conocidos. Se parte de un nuevo tipo de lenguaje, sálmico en su estilo y géneros, y de talante nacionalista en el tono, lo que nos remite a un origen próximo al personal del Templo. Significación adquieren en este conjunto los “Cantos del Siervo”, en especial el cuarto, que se articulan en el mismo. El autor ordena el material en dos ediciones con su propio inicio y final; en su conjunto la redacción del “libro” se remite a la época final del Exilio e inicios del reino de Darío, con oscilación entre Babilonia y Jerusalén como su lugar de nacimiento. De nuevo a propósito de esta temática de fecha y lugar de composición, así como a propósito del intento de hilvanar todo el material en una articulación armoniosa del conjunto, el autor se enzarza en una maraña inextricable de hipótesis. Al final el análisis temático-contextual acaba ofreciendo un resultado similar

al que ofrecía la crítica literario-lingüística. Quizá haya un error en este intento y resulte más adecuado y próximo a la naturaleza de este material dejarlo en su discontinuidad textual y leerlo como unidades sueltas.

El libro se cierra con un sucinto “Epílogo teológico” en el que el autor da muestras de una fina sensibilidad religiosa y extrae la lección que de la vivencia del Exilio y su configuración en los escritos bíblicos del momento debería sacar también el cristianismo eclesial de nuestros días, que lo aboque sin reticencias a mantener la separación de poderes como garantía de su independencia y libertad de palabra y acción; a superar el “imperialismo cristiano”. El Exilio y su vivencia bíblica se convierten en una lección de Teología de la Historia que se habría de sacar como consecuencia de los trágicos sucesos de la sociedad europea en la segunda guerra mundial.

Se trata en fin de una obra minuciosa que requiere una lectura lenta en busca de los pasos y lugares que interesen al lector / investigador de la literatura bíblica. De otro modo la enorme erudición bibliográfica amenaza con desorientar y confundir al lector; erudición que manifiesta a su vez la fragilidad de las teorías y opiniones analizadas, así como la metodología seguida para fijar el género, el momento y el lugar en los que situar los textos. Pero éste ha sido siempre el destino de los estudios de Crítica de la Literatura Antigua. El índice final de lugares es en ésta, como en ninguna otra obra, de enorme utilidad para obtener la información pertinente. Se trata de una obra que debería tenerse a mano para cualquier intento de analizar temas o textos bíblicos, como un *vademecum* que informe de los estudios y enfoques más significativos elaborados hasta su momento. La traducción al italiano de la misma la hará sin duda más accesible al mundo de los estudiantes y estudiosos latinos en un momento en el que la lengua alemana se hace cada vez más esotérica entre ellos.

La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de Krt [1965]

El relato de la toma de Jericó (Jos. 5:13-6:27) presenta una serie de coincidencias literarias con el texto de la tablilla primera de la leyenda de Krt. El análisis comparativo de ambos relatos puede servir para ilustrar el sentido y alcance de la narración bíblica. Los dos describen el sistema de asedio y la capitulación de una ciudad.

Ambos relatos pueden dividirse, a su vez, en dos partes paralelas entre sí: la primera pone en boca de la divinidad, en forma yusiva, una descripción profética de la acción que ha de llevarse a cabo; la segunda repite lo mismo en forma ejecutiva. El paralelismo entre ambas partes llega al extremo en el texto de Krt, pero aun aquí se dan ampliaciones en la segunda parte¹. Prácticamente queda la tablilla dividida en dos secciones paralelas: anverso y reverso. Las ampliaciones son más notables en el relato bíblico, donde la parte que describe la ejecución desarrolla el contenido implícito de la orden profética.

La narración bíblica, además, ofrece otra peculiaridad con relación al texto ugarítico: la función de intermediario, propia de Josué, entre Yahweh y su pueblo. La orden divina se dirige a éste y Josué ha de repetírsela. En el texto cananeo el pueblo no juega ningún papel, es un mero instrumento del rey; en el

1. Para el texto ugarítico cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburg 1956, Clark. Aquí se ofrece la enumeración por columnas, lo que resulta un tanto complicado. Se ha preferido seguir a C.H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, P.I.B. Comparando el oráculo con su ejecución tenemos: lin. 62-106 idénticas a 156-195 con variantes redaccionales en 160, *imr dbh bydk* por *im[r bydk] imr d[bh bm] ymn* en lin. 66-67; lin. 165-166 corrigen la dittografía *'l l'zr mgdl* de lin. 73; 191 presenta *wl* por *lm* de 102. A continuación la parte ejecutiva intercala la llegada de Krt al santuario de Atrt y sus votos, lin. 195-209; se cambia la expresión *mk špšm b* por *ah'r špšm b* y se comienza de nuevo la enumeración de los días (207), pero sólo hasta cuatro, que unidos a los tres ya enumerados en el camino hasta el santuario, equivalen a los siete del oráculo (107). Continúa el paralelismo entre lin. 108-123 y lin. 210-227, con la supresión en esta segunda parte de lin. 116-118, *h'zk al tš'q q'rth abn ydk mšdpt*. Hasta aquí el texto que a nosotros nos interesa. Sigue a continuación un diálogo de Pbl con su esposa, que no tiene paralelo en la primera parte y cuyo deficiente estado de conservación hace imposible la reconstrucción. El paralelismo se continúa con el mensaje de Pbl a Krt, conservado sólo en la columna tercera (lin. 125-136) y reconstruido según él en la quinta (lin. 249-280). El mensaje se repite en esta segunda parte de conformidad con el estilo de mensaje: Pbl lo encarga a los mensajeros, éstos lo transmiten a Krt. En este último caso lin. 131-133 (*wng mlk lbty r'hq krt lh'zry*) resultan desplazadas e invertidas en lin. 279-280 (*r'hq mlk lbty ng krt lh'z[ry]*), que deberían preceder a las tres anteriores (276-278). La respuesta de Krt repite por tercera vez el texto del mensaje, lin. 138-153 = lin. 282-299, con omisión en la segunda parte de lin. 148-149 (*thgrn [...]dm ašlw bsp 'nh*). Naturalmente, varía también la forma indicativa y yusiva de los verbos y las fórmulas descriptivas como *idk l'tn pnm 'm...wylak [w'ttb] mlakm...tšan ghm w'tšhn...wy'n...* que introducen los mensajes, de acuerdo con el momento de encargo o ejecución.

texto bíblico es el sujeto primario, Josué es el intermediario, el profeta, el nuncio de Yahweh para la salvación del pueblo. En consecuencia, al intervenir el *stilus nuntii*, el relato en su contenido y forma se repetirá tres veces: en la orden de Yahweh, en la transmisión de Josué y en la ejecución por parte del pueblo. Esto corresponde perfectamente al estilo de mensaje y de ello hay paralelos en la misma literatura ugarítica².

La palabra de Josué al pueblo se reparte en cuatro ocasiones, mezclada con la ejecución: orden a los sacerdotes y al pueblo (vv. 6-7), al pueblo sólo (v. 10), orden después de la séptima vuelta (vv. 16-19) y a los exploradores (v. 22). Este interferirse de la función profética del jefe con la ejecución por parte del pueblo dificulta un tanto el curso del relato y le presta una apariencia de duplicado. En este sentido el texto ugarítico es mucho más nítido y ordenado, y en él aparece claro que una duplicación de momentos es inherente al estilo épico de los relatos cananeos, sin necesidad de recurrir a una duplicidad de fuentes o documentos³.

Siguiendo este módulo cabría ordenar el texto bíblico del modo siguiente:

- 5:13. Encontrándose Josué cerca de Jericó, alzó los ojos y vio que un hombre estaba delante de él en pie y con la espada desenvainada en la mano, Josué avanzó hacia él y le dijo:
 -“¿Eres de los nuestros o de los enemigos?”
 14. -“Nada de eso, respondió, yo en realidad soy el jefe del ejército de Yahweh, que vengo en este momento... ,”
 Josué, cayendo rostro a tierra, le adoró y dijo:
 -“¿Qué ordena mi Señor a su siervo?”
 15. El jefe del ejército de Yahweh respondió:
 -“Descálzate los pies, pues el lugar que estás pisando es santo”.
 Y Josué lo hizo así⁴.
- 6:1. (Por su parte Jericó se encuentra herméticamente cerrada cara a los hijos de Israel; no hay quien entre ni salga)⁵.
2. Yahweh dijo a Josué:

2. Cf. la nota anterior donde el mensaje de Pbl a Krt se repite tres veces. En la primera parte del mito de Aqht tenemos otra triple repetición de un mismo mensaje.

3. Sobre esta cuestión cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*³, Tübingen 1964. “Machen die Erzählungen vom Übergang über den Jordan (c. 3-4) und von der Eroberung Jerichos einen stark überfüllten Eindruck, und dieser will –von der Unmöglichkeit, alle Wiederholungen und Widersprüche als Glossen oder Beischriften oder dergleichen zu erklären, gleich zu schweigen– auch bei der Annahme von zwei Parallelerzählungen noch nicht weichen” (p. 336). “In c. 1-7 dh bis zur Eroberung Jerichos... laufen also L, J und E im allgemeinen parallel...” (id.). H.W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD), Göttingen 1953, p. 37, comenta esta opinión: “Es ist versucht worden diese Differenzen durch Aufteilung des Berichtes auf drei verschiedenen Quellen aus der Welt zu schaffen. Je mehr man sich diesen Versuchen hingibt, um so weniger wird man von ihnen befriedigt”. Lo más aceptable parece suponer una suplementación de tipo sacerdotal a un relato primitivo único (Rudolph. Noth, Abel). Aquí se toma el TM sin más, ya que dicha suplementación afecta a todas las partes (oráculo, transmisión, ejecución) y por consiguiente no se interfiere con las conclusiones de este trabajo.

4. Muchos autores consideran 5:13-15 relacionado con lo anterior y refiriéndose probablemente al santuario de Gilgal (cf. O. Eissfeldt, *o. c.*, p. 331). Sin embargo, esta conexión parece forzada; el episodio anterior se ha dado por concluido y con la mención de Jericó en 5:13 se inicia uno nuevo con su propio oráculo. Jericó es ahora el lugar de santidad (*qodeš*, santuario) donde Yahweh manifiesta su presencia y poder.

5. Advuértase cómo la frase está construida con cuatro participios de presente sin ningún verbo que los sitúe en el pasado. El presente es, pues, su sentido natural. Cf. Joüon, *Grammaire de l’Hébreu Biblique*, § 121d.

3. -“Mira, pongo en tus manos a Jericó y a su rey, gentes belicosas de gran valor. Vosotros, los hombres de guerra todos, rodearéis la ciudad dando una vuelta en torno a ella; así lo harás durante siete días. ⁴Siete sacerdotes irán con siete cornetas delante del arca. El día séptimo daréis siete vueltas a la ciudad, tocando los sacerdotes las cornetas. ⁵Y mientras perdura aún el sonido del cuerno y llega a vuestros oídos el clamor de la corneta, el pueblo todo lanzará un formidable grito de guerra y la muralla de la ciudad se vendrá abajo; entonces el pueblo todo subirá de frente.”
6. Josué, hijo de Nun, llamó a los sacerdotes y les dijo: “Coged el arca de la Alianza y que siete sacerdotes vayan con siete cornetas delante del arca de Yahweh”.
7. Y al pueblo le dijo:
 -“Andad y dad una vuelta a la ciudad y que los guerreros marchen delante del arca de Yahweh. ¹⁰(Josué dio esta orden al pueblo:) No gritéis, ni hagáis oír vuestra voz, ni salga de vuestra boca una sola palabra hasta que yo os diga: ‘gritad’, y gritaréis entonces, ...¹⁶porque Yahweh os entrega la ciudad. Ésta con todo lo que en ella hay será consagrada a Yahweh en anatema. Solamente Raḥab, la meretriz, quedará con vida, ella y cuantos con ella estén en su casa, porque escondió a los mensajeros que enviamos. ¹⁸Pero vosotros guardaos bien del anatema, no sea que al tomar algo de él, consagráis y convirtáis en anatema el campamento de Israel, trayendo sobre él la desdicha. ¹⁹Toda la plata y el oro y todos los objetos de bronce y de hierro, por estar consagrados a Yahweh, entrarán en su tesoro”.
22. Y a los que habían explorado la tierra Josué les dijo:
 -“Entrad en casa de la cortesana y sacad de allí a esa mujer con todos los suyos, como se lo habéis jurado⁶”.
8. Y se hizo como Josué había ordenado al pueblo: siete sacerdotes, llevando siete cornetas delante de Yahweh, marchan tocándolas; el arca de la Alianza de Yahweh viene detrás de ellos, ⁹los guerreros marchan delante de los sacerdotes que tocan las cornetas y la retaguardia viene detrás del arca al son de las cornetas. ¹¹El arca de Yahweh giró en torno a la ciudad rodeándola una sola vez y volvieron al campamento, donde pernoctaron. ¹²Madrugó Josué a la mañana siguiente y los sacerdotes cogieron el arca de Yahweh. ¹³Siete de ellos con siete cornetas marchaban delante del arca tocándolas; la gente de guerra va delante de ellos y la retaguardia viene detrás del arca de Yahweh al son de las cornetas. ¹⁴Dieron la vuelta a la ciudad el día segundo una vez y se volvieron al campamento; esto mismo hicieron durante siete días. ¹⁵Al día séptimo se alzaron con el alba y dieron siete vueltas en derredor de la ciudad del mismo modo; solamente ese día dieron siete vueltas a la ciudad. ^{16a}A la séptima, mientras los sacerdotes tocaban las cornetas, dijo Josué al pueblo: “gritad”, ²⁰y el pueblo gritó y tocaron las cornetas⁷; al oír el pueblo el sonar de la corneta lanzó un formidable grito de guerra y la muralla de la ciudad se vino abajo; entonces el pueblo todo subió de frente y tomaron la ciudad. ²¹Dieron al anatema al filo de la espada todo cuanto había en la ciudad, hombres y mujeres, niños y ancianos, bueyes, ovejas y asnos. ²³Los dos exploradores entraron y sacaron a Raḥab, a su

6. El relato de la toma de Jericó une tres tradiciones en torno al concepto de *herem*, que es su punto de intersección: conquista de la ciudad y su destrucción, salvamento de Raḥab y pecado de Akán. De esa manera se une con lo que le precede y sigue. Podría aislarse el relato de la conquista, con lo que el análisis resultaría más simple.

7. Esta acumulación del grito con el sonido de la corneta es uno de los elementos de confusión en este relato: por una parte la señal es una orden de Josué (vv. 10, 16, 20), por otra, el sonido del cuerno o corneta (vv. 5, 16^a, 20); igualmente el pueblo grita y toca la trompeta al mismo tiempo. Idéntica impresión produce el texto de Jue. 7:16-22: Gedeón contra los Madianitas. No creo que se deba insistir en esto como indicio de una doble tradición. *La Bible de Jerusalem* añade en v. 16: “un septième jour la corne de belier retentit”, lo que no aparece en el TM. Sin duda lo efectúa para mantener la línea de la doble tradición y hacer paralelo este versículo con el v. 5. Coloca asimismo el v. 20 a continuación de v. 16, como se ha propuesto arriba, con el fin de no impedir el efecto épico con las palabras de Josué que resultan demasiadas. Es el mismo criterio que ha llevado a la ordenación de todo el relato propuesta aquí. La edición en un volumen de la BH suprime esos cambios.

padre, a su madre, a sus hermanos y a todos los suyos, a todas sus familias sacaron y las pusieron a seguro fuera del campamento de Israel. ²⁴Quemaron la ciudad y todo cuanto en ella había, excepto la plata y el oro y los objetos de bronce y hierro que pusieron en el tesoro de la casa de Yahweh. ²⁵Josué dejó con vida a Raḥab, la cortesana, y a la casa de su padre con todos los suyos, y habitó en medio de Israel hasta el día de hoy, porque ocultó a los emisarios que envió Josué a explorar Jericó.

Sería difícil pretender que esta ordenación representa un estadio literario previo al relato bíblico actual. Podría con todo representar un estadio preliterario, a modo de saga popular, subyacente al relato actual. En todo caso es válida como distribución analítica de los elementos literarios del relato. Se distinguen cuatro partes: a) teofanía, 5:13-16; b) oráculo de Yahweh, 6:2-5; c) transmisión del mismo por Josué al pueblo, vv. 6-7, 10, 13, 16b-19, 22; d) ejecución por parte de éste, 6:8-9, 11-16^a, 20-25. Este esquema es frecuente en la literatura ugarítica y corresponde además al que Westermann propone como propio del estilo de mensaje: “Beauftragung, Überbringung, Ausrichtung”⁸. El momento primero falta con frecuencia por encontrarse ya todo el relato en un contexto teofánico; y cuando el oráculo ha de ser ejecutado por aquél a quien se dirige, naturalmente, no se da transmisión. Este es el caso en el texto de Krt.

En el relato bíblico la orden de Yahweh se refiere a los elementos del asedio: vueltas a la ciudad, *ʿrúʿāh*, derrumbamiento del muro; mientras que Josué añade los propios de la conquista: anatema, salvación de Raḥab, reserva del oro y de la plata para Yahweh. La ejecución reúne todos esos elementos y los organiza épicamente, manteniendo el mismo orden. De hecho se da una duplicación de los elementos literarios, lo que vimos era propio de los relatos cananeos. Por lo demás, esta mezcla de las órdenes del jefe con su ejecución es antiépica e inimaginable de hecho: el pueblo se lanza fulminantemente y de frente a tomar la ciudad; en esta situación las órdenes se suponen ya dadas. Todo esto justifica la ordenación del relato que hemos propuesto.

8. Los elementos del relato se ordenan del modo siguiente en sus diversas partes:

<i>Oráculo</i>	<i>Transmisión</i>	<i>Ejecución</i>
- Orden: guerreros 7 sacerdotes + 7 cornetas delante del arca.	7 sacerdotes + 7 cornetas delante del arca. - Orden: guerreros.	7 sacerdotes + 7 cornetas delante de Yahweh. - Orden: guerreros, sacerdotes, retaguardia.
- 7 vueltas, 7 días.	- 1 vuelta. 1 día.	- 1 vuelta, día primero. 7 sacerdotes + 7 cornetas delante del arca.
	(Silencio.)	-Orden: guerreros, sacerdotes, retaguardia. 1 vuelta, día segundo (así los seis días).
- 7 vueltas, día séptimo. - Grito, derrumbamiento, conquista.	- Grito (conquista).	- 7 vueltas, día séptimo. - Grito, derrumbamiento, conquista.
	Anatema. Raḥab salvada.	Anatema. Raḥab salvada (por mensajeros).
	Amonestación; plata, oro. Raḥab salvada (mensajeros).	Cumplimiento: plata, oro. Raḥab salvada (Josué).

Atendiendo en particular a los elementos en que el texto bíblico y el relato ugarítico coinciden, podemos distinguir los siguientes:

En primer lugar nos encontramos en ambos con una *teofanía*, que a su vez presenta en los dos un momento doble: *aparición* y *diálogo*. En el libro de Josué la aparición es una visión: *wayyisá' ênaw wayyar' w^ehinneh...*; en Krt se trata de un sueño: *wbhlmh il yrd bdhrth ab adm*. El diálogo sigue un ritmo diverso; sin embargo, sorprende la coincidencia sintáctica de la primera interpelación: *h^alānū 'attāh...*; *mat Krt...*

Por su parte el diálogo entre Josué y el Príncipe del ejército de Yahweh, que se le aparece, es en su totalidad una composición literariamente artificial de lugares comunes en la Escritura: “alzó los ojos y vio y he aquí...”⁹, “la espada desenvainada en su mano”¹⁰, “cayó rostro a tierra y le adoró”¹¹, “descálzate porque el lugar que pisas es santo”¹²; y tópicos como “fue hacia él y le dijo...”, “qué dice el Señor a su siervo”, “y así lo hizo”. Esto indica que se trata de una construcción artificial estereotipada de época posterior. En concreto se trata de una actualización de Ex. 23:20-25 donde Yahweh promete enviar un ángel que vaya abriendo el camino: “mi ángel marchará delante de ti y te conducirá a la tierra de los amorreos, de los jeteos, de los pereceos, de los cananeos, de los jiveos y de los yebuseos, que yo exterminaré”. Ahora bien, según Jos. 24:11 *Jericó es la patria de todos esos enemigos de Israel: “pasasteis el Jordán y llegasteis a Jericó. Las gentes de Jericó combatieron contra vosotros, los amorreos, los pereceos, los cananeos, los jeteos, los guirgaseos, los jiveos y los yebuseos, y yo os los puse en vuestras manos”*¹³. Es decir, Jericó es el resumen de toda la conquista de Canaán. Y esto se hace resaltar anteponiendo a su ocupación una teofanía que cumple la palabra de Yahweh y pone de manifiesto el sentido teológico de la conquista como obra suya.

Respecto a esta figura del “jefe del ejército de Yahweh” se debe notar que desaparece a continuación para dar paso a Yahweh mismo, cuando se trata simplemente de referir el mensaje divino. Es constante esta duplicidad entre el sujeto de la teofanía y el del mensaje¹⁴, y el mismo Ex. 23:22 insinúa ya este desdoblamiento: “si escuchas *su voz* y haces cuanto *yo te diga*, seré enemigo de tus enemigos...”.

En Krt la teofanía y el diálogo tienen sentido diverso. Es el mismo El, padre de los hombres, el que desciende, no un mensajero suyo. Ambos diálogos coinciden en la forma interrogativa. El comienza preguntando qué desea el rey y ofreciendo un posible don (reconstrucción), el reino y la soberanía. Krt lo rechaza y presenta su verdadera súplica: *[tn b]nm aqny [tn -]šrm amid*. Lo que quiere Krt es descendencia. La leyenda cananea manifiesta una concepción más antropomórfica (ignorancia por parte de Dios) y menos sacra y sumisa. Krt rechaza la propuesta y presenta otra petición. Josué se ofrece sumiso al querer divino y lo ejecuta.

9. Cf. Gn. 18:2; 22:4, 13; 24:63; 33:1, 5; Nm. 24:2; Jue. 19:17; 2Sam. 13:34; 18:24.

10. Cf. Nm. 22:23, 31; dicho expresamente del Ángel de Yahweh.

11. Cf. Gn. 17:3, 17; Jos. 7:6; 1Sam. 17:49; 2Sam. 9:6; 2Sam. 14:22.

12. Cf. Ex. 3:5.

13. Ésta es la versión literal tal como la supone el TM *ba'alê-y^erihō ha-^emōri w^ehappërizzi...* y que Dhorme vierte lealmente: “Alors combattirent contre vous les maîtres de Jericho, Amorrhéens. Perizziens...”. Otras versiones (BJ, p. e.) interpretan el texto, introduciendo distinción entre las gentes de Jericó y los clásicos enemigos de Israel: “mais les maîtres de Jericho vous firent la guerre *ainsi que* les Amorrhéens, les Perizzites...” (el subrayado es mío).

14. Cf. Gn. 16:10ss.; 22:10-18; 21:14-21; 31:11-13; 48:15ss.; Ex. 3:15s.; Nm. 22:28ss. La teofanía de Jos. 5:13ss. es un caso más del binomio Yahweh / Ángel de Yahweh diversamente interpretado según las teorías de la identidad, representación e interpretación teológica.

En el relato bíblico la teofanía aparece como un bloque errático, desconectado de lo siguiente por 6:l, que o bien puede anteponerse a 5:13 o considerarse como una glosa explicativa de la situación, lo que es más probable. Obsérvese la construcción de esta frase en tiempo presente propiamente, participios no dependientes de ninguna forma que les sitúe en el pasado¹⁵, lo que le confiere el carácter de aclaración o nota de libreto. De este modo la teofanía forma un todo continuo con el mensaje que transmiten 6:2ss., habida cuenta del cambio de persona a que ya hicimos referencia: el príncipe del ejército desaparece para dejar paso a Yahweh que habla.

Sigue después el *oráculo* que en Krt comprende: sacrificio, reclutamiento del ejército, marcha y asedio, rendición de Pbl y sus condiciones. En el relato bíblico encontramos sólo las dos últimas partes: sistema de asedio y toma de la ciudad. Las dos primeras están fuera de situación. Es Yahweh quien por iniciativa propia entrega la ciudad en manos de los israelitas sin necesidad de impetración, puesto que es El el que ha ordenado la conquista de la tierra. O bien puede considerarse el relato dentro de un contexto cúlítico en el que el sacrificio se encuentra implícito. Por otra parte, todo Israel es ya ejército en marcha desde las estepas de Moab.

Sin embargo, sí que interesa hacer resaltar el paralelismo entre la orden profética u oráculo divino y su realización, que se encuentra en los dos relatos y a la que hicimos referencia ya antes. En ambos se realiza como Dios proféticamente ha ordenado; en consecuencia, el autor repite los mismos giros en la descripción del mensaje y en su ejecución. De aquí que lo que se diga de una vale para la otra. Bajando ya en concreto a los del sistema de asedio, encontramos interesantes coincidencias.

A Krt se le ordena marchar durante *siete días*; al amanecer del séptimo, *mk špšm bšb^c* (107), llegará a Udum, la ciudad (?) de Pbl. Luego habrá de estar quieto durante otros *siete días*, después de haber realizado una especie de *herem* en los alrededores sin dejar a nadie con vida. De nuevo al amanecer del séptimo, *whn špšm bšb^c* (118), el rey Pbl sentirá los efectos del asedio e iniciará los tratos para rendirse. Josué recibe, por su parte, la orden de girar en torno a la ciudad durante *siete días* y el último día *siete veces*. Tenemos en ambos casos *dos ciclos temporales de siete*, días y vueltas, como técnica de asedio¹⁶. Y lo que es más sorprendente, la expresión estereotipada de Krt, *whn špšm bšb^c* tiene su paralelo correspondiente en Josué (v. 15): *wayēhi bayyôm haššēb^rî wayyaškimû ka^{ca}lôt haššaḥar*. Naturalmente, el ejército de Israel no necesitaba marchar, se halla frente a la ciudad.

15. Cf. n. 5.

16. Los siete sacerdotes con las siete trompetas forman otro grupo basado en el mismo recurso literario. Por lo que se refiere a las vueltas, adviértase que son trece (y no catorce); pero esta precisión matemática nada tiene que ver con la utilización del número siete como elemento literario. Es conocido el uso ugarítico de dividir un todo en fragmentos cuya suma es superior a la unidad. Por lo demás, este empleo reiterado del número siete, como recurso literario en ugarítico, hace innecesaria la explicación del relato de Josué como una referencia a la semana de los ácidos (BJ).

16^a. La interpretación aquí dada a Krt 114-118 es la que mantienen Ginsberg (ANET p. 144; *The Legend of King Keret*. BASOR, Supplementary Studies 2-3. 1946, p. 16), Driver (*Canaanite Myths and Legends*, p. 31, n. 15), Dahood (en su curso de Ugarítico en el Instituto Bíblico, confirmado en comunicación privada al autor: "I fully agree that it (*dm*) means 'to be still'"). Ginsberg traduce: "Tarry a day and a second... Thine arrows shoot not into the city...". Y Driver: "Stay quiet a day and a second... discharge not thine arrow up into the town ...". Sin embargo, Gordon (*Ugaritic Literature*, Roma 1949, p. 70) traduce: "Then a day and a second ... thou shalt surely send aloft thine arrows toward the city...". Driver en el lugar citado descarta esta versión "in view of the omission of l. 12-14 (116-118) from parallel passage". Por su parte llena el espacio libre de lin. 117 con un "y", lo que transforma definitivamente la posible partícula *dm* en un verbo; tendríamos así el indicativo correspondiente al imperativo de la primera parte.

Hay otro elemento que sorprende por su coincidencia en la técnica del asedio. Josué recibe el mandato de girar en torno a la ciudad en orden de *procesión sacra* detrás del arca y al son del *šófār* litúrgico sonado por los sacerdotes. La patética acción tiene toda la fuerza de un rito apto para engendrar el terror sagrado en la víctima que lo sufre. No se precisa *ninguna acción guerrera*; Josué ordena, como a él se lo ha ordenado Yahweh, que la gente permanezca callada: *lō' tārī'û w'elō'-tašmī'û 'et-qôlkem wēlō' yēšē' mippikem dābār* (v. 10). Exactamente la misma orden que recibe Krt (114): *dm ym wtn tlt rb^c ym hmš tdt ym...* *Siete días de silencio* son en ambos casos la táctica de asedio. Va a ser la divinidad la que actúe. Krt recibe además la orden expresa de abstenerse de toda acción bélica (116): *hšk al tš^cl qrth abn ydk mšdpt*. Esto se halla implícito en la orden de silencio y de girar simplemente, en el relato bíblico^{16a}.

Finalmente, la manera de la rendición o conquista coincide genéricamente. A la séptima vuelta los israelitas prorrumpen, en una *rū'ah e'dôlah*, el grito ritual de combate, y los muros se desploman (v. 20): *wayyarī'u ha'am terū'ah gedôlah wattippol haḥômah*. En Krt, donde el pueblo no juega ningún papel, van a ser los mismos animales los que produzcan el clamor suficiente para inducir a Pbl a capitular: *whn špšm bšb^c wl yšn pbl mlk lqr tigt ibrh lql nhqt hmrh lg^t alp hrt zgt klb spr* (xxxx) En ambos casos es el ruido aturdidor el que pone fin a la acción, resaltado por la silenciosa preparación de siete días de calma¹⁷.

Quedan todavía una serie de coincidencias temáticas, al parecer inconexas, que sugieren un fondo común de recursos literarios propios del ámbito cananeo: la enumeración de los animales, buey, oveja, asno en Josué; toros (?), asnos, bueyes, perros en Krt¹⁸; la plata y el oro¹⁹; el ejército y su disposición²⁰; la presencia de una mujer, Raḥab y Hry, como elemento decisivo del relato²¹; la mención en ambos casos de *mal'ākīm-mlakm* y del santuario²². Pero sería difícil descubrir un paralelismo directo y propio en la mención de estos temas en ambos relatos. Limitándonos a los elementos comunes mencionados más arriba, podemos sintetizar su alcance en las siguientes conclusiones:

1) El relato bíblico presenta una estructura paralela a la del texto ugarítico: teofanía, mensaje al Jefe (mensaje de éste al pueblo), ejecución, con repetición de las mismas fórmulas literarias en los mensajes y en su ejecución. No es posible ver en esto una dependencia directa, sino la coincidencia en una forma narrativa común al ámbito cananeo.

2) Esta inserción del texto bíblico en un ámbito literario cananeo se acentúa después de advertir el empleo de una serie de procedimientos descriptivos o épicos que aparecen igualmente en el texto de Krt:

17. Del clamor como elemento decisivo en el combate tenemos ejemplos tanto en la literatura bíblica (Jue. 7:20, Gedeón contra los Madianitas) como extrabíblica. Cf. Salustio, *Bellum Iugurthinum*, 57: "Deinde signo dato undique simul clamor ingens oritur...".

18. Krt 119-123, *wl yšn pbl lqr tigt ibrh lql nhqt hmrh lg^t alp hrt lzgt klb spr*. Aquí los animales son los que motivan la rendición de Pbl, en Jos. 6:21 son el objeto del *herem*.

19. Krt 126, *ksp wyrq hrs*, constituyen parte de la oferta de Pbl; en Jos. 6:19. 24 el botín sacro de Yahweh.

20. Krt 85.88, *wyši šbu...šbuk ul mad...*; se trata del reclutamiento del ejército y de su marcha ordenada; en Jos. 5:14-15 se menciona el *šar šēba' Yh* y luego se describe el orden de marcha de las gentes de armas que han de girar en torno a la ciudad (6:2, 7, 9, 13).

21. Krt 143, *tn ly mtt hry*, es la condición que pone Krt para levantar el sitio de *Udm*, que se le entregue la joven *Hry* por esposa; en el relato bíblico Raḥab es salvada del *herem* por fidelidad a la promesa que se le hizo y que posee también carácter sacro.

22. Krt 123-124.136-137, *wylak mlakm lk...wttb mlakm lh...*; se trata aquí de nuncios que transmiten un mensaje. En Jos. 6:17 *hmall'ākīm* es sinónimo de *hamēraggēlīm* (6:22, 23) y se les encarga una acción, no un mensaje. Krt 197-199, *ym(gyn) lqdš aḥrt šrm wilt šd(y)nm...*, Krt llega, pues, al santuario de la divinidad de Tiro y Sidón, donde hace sus votos; Josué es advertido de hallarse en un *maqôm qodeš*, al recibir la teofanía.

ciclos temporales de siete, el silencio y el rumor como elementos épicos, el alba del séptimo día como momento de la acción.

3) Esto nos hace suponer que el relato bíblico es una construcción literaria que utiliza elementos estereotipados con una clara intención teológica. Podría representar el *hieròs lógos* de las ruinas de Jericó, cuya conquista sería una especie de *teologoumenon* que resumiría y simbolizaría el sentido teológico de la conquista de la tierra. Se utilizaría una forma narrativa, de fondo cananeo, que servía para describir la toma de una ciudad bajo la protección del propio Dios. Ya vimos que según Jos. 24:11 Jericó es la patria de todos los enemigos de Israel, hacia cuya supresión le guía Yahweh (Ex. 23:20-25).

4) Este sentido teológico es claro: la conquista es obra de Yahweh, no del pueblo de Israel: “Él le guía, pone en fuga a sus enemigos, los arroja delante de él y entrega la tierra en sus manos”. Fraseología corriente en Ex. y Dt. Es la idea que refleja el Salmo 44:3: “Tú con tu mano echaste a las gentes y los plantaste a ellos... No se apoderaron de la tierra por su espada, ni les dio su brazo la victoria: fue tu diestra, tu brazo, la luz de tu rostro, porque te complaciste en ellos”. Y esto se refiere expresamente a la conquista de la tierra, pues se dice más arriba: “con nuestros oídos, ¡oh Dios!, hemos oído, nos contaron nuestros padres la obra que hiciste en sus días, en los tiempos antiguos...” (Sal. 44:2-4).

5) El primitivo relato, que épicamente habría de mantener el orden arriba propuesto, se transformaría más tarde en una representación dramático-cúltica, peculiar del “santuario” de Jericó²³. Este es el sentido que la teofanía pretendería también dar al lugar, garantizar su fundación como *qodeš*, “santuario”. Además, el arca, los sacerdotes, las trompetas, el orden de marcha son elementos que hacen pensar en una procesión litúrgica. El mismo ritmo narrativo del relato actual, en que se mezclan oráculos y acción, sería debido al carácter escénico, dramático del relato: éste describe algo representado, no pasado o sucedido. En este último caso sería normal distinguir, como en el texto de Krt: lo que dice Dios, lo que dice el jefe, lo que hace el pueblo. Por lo demás, este tema de dar vueltas (*sbb*) en torno a la ciudad, como expresión del júbilo festivo, aparece también en Sal. 48:13: “Dad vueltas en torno a Sión, contad sus torres ... para que podáis contarlo a las generaciones venideras”.

En conclusión, las excavaciones de Tell es-Sultan –Sellin-Watzinnger, Garstang, Kenyon– han ofrecido en definitiva un resultado negativo en cuanto a comprobar el relato del Libro de Josué, es decir, la destrucción de Jericó por los israelitas invasores. Pero prescindiendo de tales resultados y de una posible corrección de los mismos, el relato ofrece en sí una serie de elementos literarios que invitan a considerarlo como una objetivación teológica que concretiza y sensibiliza el sentido de la conquista de toda la tierra.

23. Cf. H.J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, Neukirchen 1962, p. 187; R. De Vaux, *Les institutions de l’Ancien Testament*, II, París 1960. p. 134.

Kirta y David: dos reyes en apuros [2012]

1. *El rey y la justicia – Yašsubu y Absalón en rebeldía*

La defensa del desamparado y oprimido, y en concreto del huérfano y de la viuda, sin duda los seres más indefensos en una sociedad de estructura basada en el núcleo familiar, es proclamada en la Biblia Hebrea como prerrogativa distintiva de su Dios, Yahweh, de sus leyes y reproches (cf. Ex. 22:21; Dt. 10:18; 14:29; 16:11, 14; 24:17, 19, 21; 26:12s.; 27:19; Is. 1:17, 23; 9:16; 10:2; Jer. 7:6; 22:3; 49:11; Ez. 22:7; Zac. 7:10; Mal. 3:5; Sal. 12:6; 68:6; 76:10; 82:3-4; 94:6; 146:9; Job 22:9; 24:3, 21; 29:12s.; 31:16; Pr. 15:25; 23:10; ...) (Loretz 2003:60ss.). Tal prerrogativa, convertida ahora en deber, se traslada al Rey de Israel, que se juega con ella su propia legitimidad (cf. Jer. 21, 12; 22, 3; 22, 13-17?; Sal. 72, 1-4, 12-14) (Loretz 2003, 395ss.; Bennett 2002). El Rey ha de ser el juez justo y su justicia resplandecerá sobre todo en la justa solución del caso del indefenso. Tal exigencia y función tienen una larga tradición oriental, en concreto cananea (Durand 2002:135; Loretz 2003:381ss.)¹. Y es lo que *Addu* de Alepo reclama del rey de Mari:

- Escucha esta única palabra mía:
cuando alguno que tenga un proceso acuda a ti en estos términos:
“se me ha causado un perjuicio”,
levántate y pronuncia sentencia; respóndele conforme a justicia.
Esto es lo que yo deseo de ti (Durand 2002:135; Loretz 2003:381ss.).

En este contexto se debe inscribir la táctica desplegada por el astuto y ambicioso hijo de David, Absalón (2Sam. 15:1-6)², como legitimación y reclutamiento de secuaces a favor de su decisión de llevar a cabo un golpe de estado para destronar a su padre, David, e imponerse como su sucesor, como así fue.

1. Tal función se incorpora prototípicamente al epónimo de la dinastía y cabeza del grupo de los *rpum*, *Ditānu* (cf. Loretz 2003:216ss., 251ss.). Por su parte el Código de Hammurapi legisla abundantemente a favor de la viuda y sus hijos huérfanos (§ 171-172). Para Israel véase Loretz 2003:343ss. En los profetas hebreos la obligación se democratizará (cf. Loretz 2003:348s., 372ss., 427ss.: “rey de justicia”). Para la significación en general de la justicia y del derecho en el ámbito bíblico y próximo-oriental véase la importante colección de estudios de Otto 2008, así como en Achenbach, Arneth (eds.) 2009.

2. Para una moderna valoración de la situación véase. McKenzie 2000:144s., 155, 167.

David es ya mayor o en todo caso, al parecer, no se ocupa debidamente de sus funciones de juez y defensor de sus súbditos. Hace ya tiempo que no interviene en acciones militares al frente del ejército, se ha convertido en un monarca palaciego, absorbido por su corte y vida privada. Absalón promete atender las quejas y pleitos del pueblo:

Se ponía temprano junto a la puerta de la ciudad...y les decía: “Mira, tu caso es justo y está claro; pero nadie te va a atender en la audiencia del rey”. Y añadía: “¡Ah, si yo fuera juez en el país! Podrían acudir a mí los que tuvieran pleitos o asuntos y yo les haría justicia...” Y así se los iba ganando (Biblia del Peregrino).

Pocos años antes vemos cómo una mujer del pueblo, por instigación de Joab, el jefe del ejército, había accedido a la presencia del rey para que zanjase su caso. En realidad era el caso del mismo rey y su hijo rebelde Absalón³, que accedía así a la justicia de aquél.

Ahora bien, la Leyenda de *Kirta* nos ofrece un caso similar. Esta vez el pretendiente se enfrenta directamente con el padre soberano y pretende forzar su renuncia al trono en razón de su incapacidad para cumplir sus funciones de juez defensor del desvalido por su debilidad física:

- Has hecho caer tus manos en la postración,
no has juzgado la causa de la viuda,
ni dictaminado el caso del oprimido,
ni arrojado a los depredadores del pobre.
En tu presencia no has alimentado al huérfano,
ni a tu espalda a la viuda.
Te has acogido a la cama de la dolencia,
has languidecido en el lecho de la enfermedad.
Desciende de tu realeza, que yo reinaré,
de tu poder, que yo me entronizaré (KTU 1.16 VI 44-54)⁴.

Se trata de deberes desde antiguo adscritos al soberano en la tradición épica de Ugarit. Así vemos a *Danilu* que:

se alzó y se sentó a la entrada de la puerta,
entre los nobles que en la era (estaban)
a juzgar la causa de la viuda,
a dictaminar el caso del huérfano (KTU 1.17 V 6-8) (Loretz 2003:365ss.; Aboud 1994:108ss.).

La recuperación de la enfermedad del rey podría haber frustrado la confianza del pretendiente en una pronta y segura sucesión, y el mozo prefiere ignorarla, o aquélla no fue tan completa como la intervención del dios El haría suponer⁵.

3. Como en el caso de la intervención de Natán (2Sam. 12:1-4), se trataba de poner al rey frente a sí mismo, de manera parabólica y disimulada, para que se juzgase de manera objetiva.

4. Para las diferentes interpretaciones de este texto véase Loretz 2003:348ss.

5. Sobre el posible valor histórico de la figura de *Kirta* y sus avatares véase Parker 1977:161-175; Wyatt 1983:375-389.

En ambos casos el ejercicio del poder aparece ligado al cumplimiento de unas funciones sociales cuyo descuido puede inducir a la rebelión y justificarla. Ésta será así siempre posible, y de hecho se dio con frecuencia en las monarquías orientales, lo que hace a éstas menos *absolutas* de lo que se supone. Están sometidas al criterio carismático de la eficacia y por eso necesitan ser renovadas en sus capacidades cada año, pasando por el previo destronamiento simbólico de su titular (Bidmead 2009).

2. “Ciegos y tullidos” a la guerra – La toma de Udum y de Jerusalén

Después de siglos de traducción e interpretación, todavía la versión de la *JPS* (Tanakh 1985:486s.; Anbar 2000:23-26)⁶ apostilla a propósito de 2Sam. 5:6-8 “Meaning of Heb. uncertain”, y a continuación ofrece una versión escasamente coherente:

David was told, “You will never get in here! Even the blind and the lame will turn you back”⁷ (They meant: David will never enter here). But David captured the stronghold of Zion; it is now the City of David. On that occasion David said: “Those who attack the Jebusites shall reach the water channel and [strike down] the lame and the blind, who are hateful to David”. That is why they say: “No one who is blind or lame may enter the House”.

El sentido bélico de *h^esîr^eka* no está justificado en este caso y la construcción genitival (falta el marcador de ac.; lit. “tu prescindir de los...”) está suponiendo que el sujeto es David (“tu...”), la persona interpelada. Sobre todo, no se reproduce el claro valor exceptivo del functor (*lô’...*) *kî’im*⁸ y se corrige el TM (*textus difficilior*), siguiendo a los LXX: de forma inf. hifil (*h^esîr^ekā*; con valor de gerundivo adverbial) a cpref. qal (*y^esîrūkā*), con el correspondiente cambio de sujeto mentado. Por otra parte, se ha de suplir un predicado en v. 6 y no se ve por qué “ciegos y tullidos” habían de ser odiosos a David, ni sabemos de qué casa se verán excluidos, ignorancia que los LXX solucionan refiriéndolo al Templo de Yahweh, ¡que todavía no se había construido! El clímax de esta pretensión de clarificar un texto que en su momento resultaba ya ininteligible, lo lleva a cabo 4QSam^a, que lee: *hsyt[w]*, “had incited them”⁹. La pretensión en esta nota es la de respetar al máximo el tenor del TM.

En la ley bíblica el par (en orden inverso) aparece en contexto cultural: tullidos y ciegos quedan excluidos como oficiantes (Lv. 21:18: *lô’ yigrab*) u objeto de ofrenda (Dt. 15:21: *lô’ tizbāhennû*) a

6. Para una información general sobre el estado de la cuestión véase McCarter 1984:135-143. Un replanteamiento del problema desde el punto de vista textual y contextual, que pasa por negar la “conquista” de una inexistente Jerusalén por David, lo lleva a cabo Willi-Plein 2010:213-133. Una recreación literaria alucinante, en la que una chica americana en su viaje al pasado colabora como espía con Joab en la toma de la ciudad, la ofrece Frank 1999/2000. Nuestra propuesta se sitúa en la perspectiva de la génesis literaria del relato, tal y como nos ha llegado.

7. *lô’-tābô’ hennāh kî ’im-hesîrkā ha’iw^erîm we-happishîm*.

8. Véase HALOT 1994:471. Por su parte los LXX y 4QSam^a suprimen *’im*. Eng. “even” tiene más bien un valor inclusivo; a su vez *kî ’im* parece suponer más bien una disyuntiva (implícita). “tanto si ... como si...”. Para las diferentes manipulaciones propuestas del texto véase McCarter 1984:136. Pero será 1Cr. 11:1-5 el que corte por lo sano, omitiendo toda referencia a “ciegos y tullidos” en este episodio de la toma de Jerusalén.

9. Así McCarter 1984:135s., que la considera la lectura original. Su interpretación de “ciegos y cojos” como los heridos no de muerte en la batalla, me resulta en exceso rebuscada; es poco versosímil que ellos “inciten a David y sus gentes a atacar o determinar el modo de su ataque”. Depende además de una serie de relecturas del v. 8 (*šinnôr, habbāyt*).

Yahweh¹⁰. En cambio, en la Leyenda de *Kirta*, el par formado por *zbl* / *‘wr*, “inválido/ciego” (KTU 1.14 II 45-46//IV 23-25) es enumerado entre los componentes del ejército que recluta *Kirta* por orden divina para su expedición a la conquista de *Udum*. La mención expresa de tales personas en este contexto excepcional de una guerra que se va a encargar de hacer *Ilu* por su cuenta, indica que están excluidas de un reclutamiento normal, como es obvio¹¹:

-Tu ejército (será) una fuerza inmensa...; el enfermo cargue él mismo con sus camastro, el ciego camine a tientas...” (KTU 1. 14 II 35ss. y par.).

Desde antiguo se reconoció que este episodio de la Leyenda de *Kirta* ofrecía a continuación un interesante paralelo con la narración bíblica de la conquista de Jericó (Jos. 6). La conquista de *Udum* se describe como la toma de una ciudad como don de dios. Hasta los más ineptos pueden formar parte del ejército, pues no habrá combate, será solo un espectáculo a vista de todos; para la Biblia se trata de una procesión ritual. Hace tiempo me ocupé ya de este paralelo claro entre la toma de una ciudad garantizada por la divinidad y la conquista de Jericó (G. del Olmo Lete 1965:1-15)¹².

Si situamos las palabras de los jebuseos en este contexto, vendrían éstas a decir: “Podrías entrar si tú con tu ejército profesional fueras capaz de lograrlo por ti mismo y pudieras prescindir para ello de una leva de guerra santa a lo divino, que incluyera ‘cojos y tullidos’, a todo el pueblo con su dios al frente. Pero de una leva de ese tipo olvídate, aquí no estamos en un caso de leyenda ni de entrega de ciudad por un dios”. O dicho de otro modo: “aunque viniera David con ciegos y cojos, es decir, con todo el pueblo, confiado en que es una empresa que garantiza su dios, está apañado, no logrará su intento, menos todavía si, dejándose de teologías, se fía de su ejército profesional únicamente”. La respuesta de David sonaría así: “Lo lograremos con la participación de cualquiera (*kol makkēh*), de todo el pueblo, incluidos ciegos y tullidos, pues nuestro dios nos la entrega, basta que sigáis mis indicaciones, que son su plan”, como en el caso de *Kirta* el plan de la expedición lo trazó el dios *Ilu*. Era impensable que David no pusiera su fe en la ayuda divina en esta decisiva empresa de tan honda significación histórica y religiosa para el pueblo de Israel: ¡la toma de la ciudad que Yaweh escogió para morar en ella!

En este sentido la versión del paso podría ser:

Dijeron los Jebuseos a David: “aquí no entrarás tanto si (/aunque) apartas (/prescindes de) ciegos y tullidos (como si no)”, en el sentido de que aquí no entrará David (en modo alguno). Pero David tomó el fuerte de Sión, que es la ciudad de David. David había dicho: “hoy todo el que quiera luchar contra los jebuseos, ha de atacar por el *šinnôr*”. En cuanto¹³ a los ciegos y tullidos, éstos resultaban insoportables para David, por eso se decía “ciegos y tullidos que no entren en casa”.

David había incitado al ataque y prometido una fuerte recompensa a quien lo iniciase (*kol makkēh bari² šōnāh*; 1Cr. 11:6), como empresa personal suya. Se le atribuye también el

10. La otra ocurrencia del par aparece en paralelo en Job 29:15 (contexto moral).

11. Se recluta también al recién casado (*trḥ ḥdt*), que la Biblia excluye del reclutamiento normal (Dt. 20:7: *ʾiš ʾāšer ʾēras ʾiššāh wʾlō ʾlqāḥāh*).

12. Posteriormente, al parecer de manera independiente, volvió sobre el tema Y. Avishur 1999:273-279 (versión inglesa del original hebreo publicado en el *Fs. Beinart*, Jerusalem 1988, pp. 17-31).

13. Para el valor “topicalizador” de la patrícula *ʾēt*, véase HALOT 1994:101.

conocimiento de la estrategia a seguir, la única posible para entrar en una ciudad inexpugnable, estrategia que pone a disposición de todo combatiente (*kol makkēh*). No le agrada en cambio la idea de la conscripción general de la tradición cananea como expresión de la guerra santa, ni quiere deber a ella el éxito de la operación. Como egregio adalid y guerrero de fortuna abomina de la presencia de ineptos en su mesnada. Prefiere una élite de *gibbōrīm* y tropas profesionales. Él se sabe asistido por su dios en esos sus combates; la idea de un ejército de “ciegos y tullidos” no entra en sus planes de lucha. Es lo que refleja el proverbio: en caso de apuro o dificultad no recurrir a medidas desesperadas o fiarlo todo de la ayuda divina, sino “a dios rogando y con el mazo dando”. Recuérdese que el ejército de Kirta ante *Udum* como el de Josué ante Jericó, no lucha (KTU 1.14 III 12-14 // Jos. 6:16). David y los suyos se apoderaron de la ciudad sin recurrir a “ciegos y tullidos”, a una conscripción general de todo el pueblo. Era su conquista personal y táctica. De ser acertada esta interpretación, tendríamos aquí un egregio ejemplo de intertextualidad, por un lado, y de persistencia de un *teologoumenon* en el mundo cananeo-hebreo, por otro. Un *teologoumenon* que vemos operativo en el relato paralelo de la conquista de Jericó¹⁴. ¿Intentó el autor bíblico relacionar ambos relatos?

14. Véase más arriba n. 12.

David's Farewell Oracle (2 Samuel 23:1-7): a Literary Analysis* [1984]

Apart from the classical commentaries on the books of Samuel¹ and the particular studies of 2Sam. 23:1-7 carried out by Procksch, Mowinckel and de Boer,² this biblical passage has recently drawn the attention of Carlson, Richardson, Cross, Freedman, Baltzer and Mettinger,³ among others. The former studies dealt mainly with the ideological contents, while the latter concentrated rather on the text. I do not think that a great deal more may be contributed in either field, although perhaps some new elements may be brought into play, at least as a feasible alternative. Nevertheless, I believe that these approaches do not exhaust the interpretative possibilities of a Hebrew poetic text like this; given its precise delimitation, this passage can be the subject of a more specific interpretative essay that explicitly takes into account other features not thrown into relief by the kinds of studies mentioned above. Consequently, besides textual and

* This study was read as a paper at the Eighth World Congress of Jewish Studies held at Jerusalem on 16-23 August 1981. R.J. Tournay later published his study "Les 'dernières paroles de David', II Samuel, XXIII, 5-7", *RB* 80 (1981), pp. 481-504. Other articles relevant to this study are: H. Cazelles, "Prolégomènes à une étude de l'esprit dans la Bible", in W.C. Delsman et al. (ed.), *Von Kanaan bis Kerala* (Fs. J. P. M. van der Ploeg) (Neukirchen-Vluyn, 1982), pp. 75-90 (cf. n. 49 below); J. Coppens, "La prophétie de Nathan. Sa portée dynastique", *ibid.*, pp. 91-100 (cf. n. 55); M. Dahood, "Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs", in S. Rummel (ed.), *Ras Shamra Parallels III* (Rome, 1981), p. 6 (in favour of keeping *šbt*, "flame") (cf. n. 27). Recently R.W. Klein, "The Last Words of David", *Currents in Theology & Mission* 31/1 (2004), pp. 15-23.

1. Cf. K. Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen-Leipzig, 1920), pp. 315-17; H. Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels* (Göttingen, 1921), *ad loc.*; H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (Göttingen, 1960), pp. 328-31; H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (Edinburgh, 1899), pp. 381-3; R. de Vaux, *Les livres de Samuel* (Paris, 1961), pp. 242-3, among others.

2. Cf. O. Procksch, "Die letzten Worte Davids", *BWAT* 13 (1913), pp. 112-15; S. Mowinckel, "'Die letzten Worte Davids', II Sam 23: 1-7", *ZAW* 45 (1927), pp. 30-58; P.A.H. de Boer, "Texte et traduction des paroles attribuées à David en 2 Samuel xxiii 1-7", *SVT* 4 (1957), pp. 47-56. The article of H.S. Nyberg, "Studien zum Religionskampf im A.T.", *ARW* 35 (1938), pp. 329-87, was not accessible to me.

3. Cf. R.A. Carlson, *David the chosen King. A Traditio-historical Approach to the Second Book of Samuel* (Stockholm 1964), pp. 254-9; H.N. Richardson, "The Last Words of David: Some notes on II Samuel 23: 1-7", *JBL* 90 (1971), pp. 257-166; F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge MA 1973), pp. 234-7 (= *CMHE*); D.N. Freedman, "Divine Names and Titles in Early Hebrew Poetry", published in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God* (Fs. G.E. Wright) (New York, 1976), pp. 55-107, reprinted in D.N. Freedman, *Pottery, Poetry, and Prophecy. Studies in Early Hebrew Poetry* (Winona Lake, 1980), pp. 95-7 (= PPP); id., "II Samuel: 23:4", *JBL* 90 (1971), pp. 329-30; K. Baltzer, *Biographie der Propheten* (Neukirchen, 1975), pp. 23-9; T.N.D. Mettinger, "'The Last Words of David'. A Study of Structure and Meaning in II Samuel 23:1-7", *SEA* 41-2 (1976-1977), pp. 147-56; G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct* (BZAW 151) (Berlin, 1980), pp. 144, 158 (= WHC).

traditio-historical considerations, the present study will deal specifically with the prosodic, structural and formal aspects of this literary unit.

1. Textual Analysis

The starting point will be, of course, the MT according to *BHS*. I propose to make a synthesis⁴ of such textual data as lend themselves to divergence or emendation, referring back to commonly accepted assumptions in the studies quoted in n. 3.

V. 1.

w: this particle ought to be removed (so Syr. and GL) before the second *n^eūm* and before *n^{ec}im* (cf. Cross; according to Richardson, it is an emphatic *w*) since the omission is metrically preferable.

hūqam ʿāl: the three alternatives are equally sound: *hūqam ʿāl* (MT; cf. Gevirtz), *hēqîm ʿēl* (4QSam^a; cf. Cross), *hēqîm ʿāl* (cf. Carlson, Richardson, Freedman, Mettinger); in the three cases we have an asyndetic relative clause. The antithetic parallel *ben yīšay* does not help us to decide, for it only brings into relief the contrast between David's human, "low", origin and his "establishing" or "exalting" (by God): "who was placed on high (by God)" / "whom the Most High / God established (on high / on the throne)". In one case the grammatical subject⁵ becomes more explicit, in the other, the adverbial modifier.⁶

z^emîrôt: this word ought probably to be vocalized *zimrôt* for *zimrat* (so GL; cf. Cross), as a divine name (cf. Ex. 15:2; Is. 12:2; Ps. 118:14; Heb. *Zimrî*; Amorite *Zimri-Lim*), either a singular exhibiting Phoenician vocalization (semantically, an abstract for a concrete noun), or a construct plural intensive form (Richardson, Mettinger) in morphological parallelism with *lōhê* in the preceding colon (all the authors quoted accept its relationship with Ugaritic *dmr* and its function as a divine attribute).⁷ The vocalization *z^emîrôt*, which is metrically unsuitable, probably originated in a mistaken association with Hebrew *zāmîr*, "song", although the possibility of "word play" cannot be altogether discarded. Its probable meaning in Hebrew would be: "protector" / "defence".⁸

4. Cf. the early textual studies: J. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen, 1871), pp. 211 f.; S.R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel* (Oxford, 1890), pp. 274-8.

5. On *ʿāl* / *ʿēlî* as DN cf. Cross-Freedman, *JBL* 67 (1948), pp. 204 f.; Dahood, *Theological Studies* 14 (1953), pp. 452-7; id., "Ugaritic Lexicography", in *Mélanges E. Tisserant* I (Città del Vaticano, 1964), p. 97; S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (New Haven, Conn., 1972), p. 86, n. 44; Freedman, *PPP*, p. 113. For his part Cross, *CMHE*, p. 234, n. 66, prefers the reading *ʿēl* (with 4QSam^a and GL), based on "the frequent interchanging of *ʿl* and *ʿl*". For a discussion of this reading cf. E.C. Ulrich, *The Qumran Text of Samuel and Josephus* (Missoula, 1978), pp. 113-14.

6. The adverbial value of *ʿāl* is attested also in Ugaritic (cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache* [Berlin, 1974], p. 232) and in F. Brown-S.R. Driver-C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon...* (Oxford, 1907), p. 752; on *ʿly* as Baʿal's epithet cf. P.J. van Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics* (Neukirchen, 1972), pp. 282-4.

7. Cf. Richardson, pp. 261-2; M. Dahood, *Psalms* III (Garden City, N.Y., 1970), pp. 154, 158; Freedman, *PPP*, pp. 80, 85; Cross, *CMHE*, p. 234; Mettinger, *SEA* 41-42 (1976-1977), pp. 149-51; C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome, 1965), p. 388 (= *UT*).

8. Cross prefers "Mighty One" (cf. Gordon, *loc. cit.*). The classical rendering, "favori des chants d'Israël", is still maintained by Caquot, *Annuaire du Collège de France* 80 (1979-80), p. 559.

V. 2.

dibbēr: the normally feminine gender of *rû^ah* casts suspicion on the Massoretic form; therefore, it may be preferable to vocalize *dibb^er(āh)* (as is presupposed by the Syriac and Arabic versions, while the Targum renders it paraphrastically). We may assume either the 11th-century orthography (Richardson) or the falling away of the final *mater lectionis*, through the influence of the previous DN or of the same form *dibbēr* in the following line.⁹ Such a vocalization is also prosodically more advisable, as we shall see.

w: it is possible that here also the *w* is redundant (cf. Cross; again, Richardson takes it as an emphatic *w*).

V. 3.

āmar: it is unnecessary to change the vocalization to *ōmer* (Richardson), for complementary parallelism is to be found between *rû^ah-dib^er(āh)* and *millātō*, and between *āmar* and *dibber*, where the actual chiasmus lies, in keeping with the general semantic parallelism of both bicola.¹⁰

yisrā^el: as usually accepted, the first *yisrā^el* (MT) should be changed to *ya^aaqōb* (so G^L, Vet.Lat.; cf. v. 1).

mōšēl: the vocalization *m^ešōl*, as an imperative form, turns out to be dispensable (cf. Cross, relying on the orthography *mšl* of 4QSam^a and on the GL versión ἄρξου / ἄρχε; but Richardson takes this writing to be the source of the reading παραβολῆν, Hebrew *māšāl*, of the Septuagint, and Carlson more properly sees here the translation of an imperative form of *māšal* I, “to pronounce a parable”; cf. also Ulrich for a discussion of this reading and interpretation). The oracle is of a “sapiential” type and outlines the conditions of a “genuine and lawful” kingship that will meet the happy results which soon after are allotted to its bearer.

yir^at: the reading *b^eyir^at*, which is found in some manuscripts, is not preferable to the reading without a preposition, for the *b* in *bā^aādām* may be a “double duty” preposition (Carlson, Richardson, Cross). But this is grammatically suitable only if the “duty” or function is in both cases homogeneous (therefore Cross would like to read in the first colon <*b*>*šedeq* // G^L δικαίως), which we can obtain only by assuming here a *bet essentiae*: “who rules as a righteous man... (as) fearing God”;¹¹ so we have again an abstract for a concrete form that yields a perfect parallelism: *ādām šaddīq* // *yir^at* *lōhīm* (cf. de Boer, who supplies <*b^eādām*> before *yir^at* *lōhīm*; but his version is unacceptable). On the other hand, the “human” nature of the ruler becomes demythologized in contrast to his function as “shining sun” and “fertilizing rain” which, according to the royal ideology, is assigned to him afterwards. In this way, moreover, we have the positive pole of the sapiential antithesis of which v. 6 (*b^eliyya^al*) offers the negative one. Mettinger (and to a certain extent Carlson) makes v. 3b a substantive (verbless) clause (“the *mōšēl* saying”), and so separates it from v. 4, which in turn he joins with v. 5, thus getting entangled in difficulties of interpretation and translation (cf. Caquot).

9. A relative clause: “...Yahweh, who spoke through me...”, would also be feasible, but turns out to be rather complex.

10. Of course, *lī* is to be kept (David speaks), in spite of some oscillation in the versions and manuscript tradition (cf. *BHS*).

11. I vocalize *b^eādām* instead of *bā^aādām* of the MT; as for the second colon, a double construct chain could be assumed as well (cf. de Boer). On the other hand, it is true that the normal “regimen” of the base is *māšal b^e* (also *l^e*, *el*, *l* or without preposition), but it has also to be taken into account that the participial form is usually employed without any preposition (cf. Brown-Driver-Briggs, p. 605). In any case, the usual rendering does not differ fundamentally from ours, though it is syntactically more difficult.

V. 4

This verse has always offered a great deal of difficulty as far as interpretation is concerned, as may be deduced from the variety of renderings both ancient and modern (for instance, Budde, Hertzberg, Ahlström, Segal, Driver, Nyberg, de Boer; cf. also Carlson, Richardson, Freedman and Mettinger). Cross declares it to be irremediably corrupt in its two last cola. Such an opinion seems to me exaggerated. For my part, I accept the stichometry put forward by Freedman and Mettinger, which is homogeneous with the rest of the poem, although I offer a different interpretation.¹²

w: the omission of *w*, which is suggested by the versions Vet.Lat., Syr. and Vulg.; cf. below, n. 29), probably derives from their ignorance of the syntactic function of the emphatic *w* (Richardson; contrariwise, Cross). The omission is favoured by the overloaded Massoretic vocalization, which spoils the metrical pattern, but the more original vocalization speaks in favour of its retention.

minnōgah, mimmāṭār: as far as the final bicolon and *minnogah* and *mimmāṭār*, the more debatable elements are concerned two solutions are available. The first starts from the Massoretic vocalization and bestows upon the preposition *min* the causal meaning “by, because of” (practically equivalent to “of”; so Richardson), as against the temporal, “after, as” (Carlson) –of simple sequence of phenomena (dawn / sun, rain / grass)– or the comparative “more than” (Freedman).¹³ The meaning thus obtained is sound enough, if we bear in mind that *bōqer* is what must be supplied (“double duty”) in the last colon, not <*b*>*bōqer* (Freedman), for this word provides the main comparison with *mōšel ṣaddīq*: “he is of a truth like the light of a morning in which the sun rises, (of) a morning without clouds because of the brightness (of the sun) <and> because of the rain, (a morning) with / of vegetation (sprouting) from earth”. It is unnecessary to supply the comparative particle *kē* before *šemeš* (Richardson) or before *boqer* and *mimmāṭār* (Mettinger). On the other hand, *yizraḥ šemeš* is an asyndetic relative clause (Freedman; cf. v. 1), and *deše*^o keeps its substantive value according to the syntactic structure of the line (as against Richardson who vocalizes *dāsā*;¹⁴ cf. also Segal and the Syriac version quoted by Carlson). The following *min* may be taken as an enclitic form (Freedman) or rather as a preposition expressive of the growth relationship, in keeping with the basic semantic value of the lexeme. We are dealing here, no doubt, with the characterization of the *mōšel* as “light” / “sun” and “rain” (Richardson, Freedman, Mettinger; cf. Carlson).

12. Other stichometries open with *šemeš* in the second colon (Richardson) or in the third with *minnogah* (Carlson, Nyberg, Richardson). Here are some of the suggested translations: “Wenn aber der Morgen beim Sonnenaufgang hervorleuchtet –ist der Morgen ohne Wolken, kann wohl dann aus dem Glanze Regen kommen, kann wohl dann die Erde zum Grün werden?” (Nyberg); “and like the light of the morning when the sun rises– a cloudless morning. Grass (sprouts) from the earth by the brightness after the rain” (Carlson); “... aussi peu qu’une aurore, sans soleil qui leve; aussi peu que la verdure, sans pluie; et une nuée matinale qui ne soit teintée des feux du jour” (de Boer); “indeed like the morning light he shines forth, like the sun on a cloudless morning; from his brightness, from his rain grass grows from the earth” (Richardson; similarly Budde; cf. Carlson, p. 255, for this and other renderings); “And as the sun shines forth at daybreak, [as] a morning without clouds after dawn, [as] after rain grass (comes) from the earth...” (Mettinger).

13. Cf. Freedman, *JBL* 90 (1971), p. 329: “more brilliant than a morning without clouds, (better) than rain (upon) the grass of the earth”. The solution seems to me far-fetched, above all as regards the “rain”, due to the lack of any referential basis that justifies the comparison (“better”). In any case, the relationship between *ōr* and *nāgāh* is frequent in Hebrew (cf. S. Mandelkern, *Veteris Testamenti Concordantiae...* [Jerusalem, 1955], p. 719), for instance Pr. 4:18: *wēōrah ṣaddīqim keōr nōgah*.

14. In this case, the supposition of an initial *w* in this colon could be dispensed with. But the line syntax (substantial comparative clause) makes it inadvisable to introduce any verbal predicate here. On the other hand, this denominative use of *dāsā*’ is not attested elsewhere in Hebrew.

In this regard it would be possible to try another possibility and to see here an antithetic allusion to the god *Môtu*'s activity, "by whose hand the sun burns the vigour of the heavens" (*la šmm*; cf. *KTU* 1.3 V 17-18 [CTA 3 v 25-26]; 1.4 VIII 21-24; 1.6 II 24-25);¹⁵ the *mōšēl saddīq*, on the contrary, is "like the light of a morning of sunshine, of a morning that brightens (*mngħ*, causative participle) the vigour of the clouds (*l^c bwt*), raining (*mmtr*, causative participle) (upon the) vegetation of the earth" (Driver; cf. Carlson).¹⁶ In this way a complementary parallelism between *lō^c ābôt / māṭār* (cause: rain) and *deše^c mē^c āreṣ* (effect: vegetation) is established and the "royal ideology" becomes summarized, according to which the king is the beneficent "sun" / "light" and "rain" that provides the earth with welfare and fertility (cf. Mal. 3:10; Ps. 72:6; "sun" is a very old royal title in the ancient Near East). However, this is simply a hypothesis, not yet sufficiently tested; for the time being it is more advisable to hold to the first, and less speculative, alternative. In any case, the organization of the bicolon is clearly chiasmic.

w: for reasons of stichometric balance it is preferable to assume a conjunctive *w* at the beginning of the third colon with many manuscripts and the Septuagint, Syriac and Vulgate versions; thus it agrees with the initial colon in a certain emphatic / consecutive value of the particle, while at the same time it suitably distinguishes the two metaphorical components ("light / rain").

V. 5.

kī lō^c kēn: here also several renderings are possible (cf. Mettinger), but nowadays authors usually accept as more fitting the cumulative affirmative-emphatic value of the initial particles *kī* and *lō^c*, in accordance with ancient Canaanite and Hebrew grammar¹⁷ (Carlson, Richardson, Cross, Freedman; whereas Mettinger advances the opinion that it is a negative rhetorical question, as in the last bicolon). As for *kēn*, two analyses are feasible: either adjectival, "firm, sure, steady / righteous, just"¹⁸ (Carlson, Richardson, Cross, Freedman, de Boer, Nyberg), or adverbial, "so, in this way" (Mettinger). I prefer the second alternative, granted the comparative character of the earlier oracle which, as it turns out, is applied to David's "house" (cf. below: Structural-formal Analysis).

kī:- for the second *kī* I prefer an explicative-causal meaning (so Carlson, Freedman, Mettinger) to an emphatic one (so Richardson, Cross); the third may either be taken as emphatic, as undoubtedly in the case of the fourth (Carlson, Richardson), or given an explicative-completive value that enhances such an emphasis.

ōlām: the interpretation of *ōlām*, either as DN¹⁹ (*// əēl*; Cross(?), Freedman, Richardson) or as determinative of *b^c rīt* (Caquot, Carlson, Cross (?), Mettinger), is doubtful.

ā^c rūkāh bakkōl ūš^c mūrāh: this phrase has to all appearances the look of a technical *interpretamentum* of the notion *b^c rīt*,²⁰ once its original meaning "oath, promise" was lost.

15. Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 10 (1978), pp. 37-40; for the relationship between *ābôt* and *māṭār* cf. Is. 5: 6: *w^c al he^c ābīm ā^c sawweh mēhamṭir ālāw māṭār*.

16. Alternatively: "a morning of the vigour of the clouds by its brightness and by the rain with vegetation from the earth", with an allusion to evaporation (by the sun) and the falling of rain, a well-known phenomenon according to Is. 4:10. Cf. *Ras Shamra 1929-1979*, La Mission Archéologique de Ras Shamra (Lyon, 1979), p. 43.

17. For a bibliography on the particles *kī* and emphatic *l-* cf. A. C. M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Rome, 1969), pp. 30-1; M. Dahood-T. Penar, *Psalms* II, pp. 402-8; Richardson, *op. cit.*, p. 263.

18. Cf. Cross, *CMHE*, p. 235, n. 74, who quotes the interesting Amorite name component *la-kin* with the same value; Richardson, pp. 264, 266.

19. Cf. Cross, *CMHE*, p. 236, n. 78; Freedman, *PPP*, pp. 95, 114.

bakkōl: in any case this word becomes “explicative” (Cross) and, moreover, spoils the rhythm of the passage.

kī lōʾ: the final part of the verse seems to be corrupt, as its omission in many manuscripts and some versions (Syr., Targ.(?), G^L(?)) and also its seemingly contradictory (negative) meaning suggest. No doubt, this is due to ignorance of the positive-emphatic value of the expression *kī lōʾ*, as has already been said. Thus, it agrees with the same wording at the beginning of the verse, while the other two occurrences of *kī* have possibly either an explicative-causal or a completive value. However, in this particular case it is probable that the particle *lōʾ* hides a haplography or is simply an abridgement for *kī lōʾ ʾlōhīm*, which would be metrically suitable.²¹

yešāʿ, hēpeš: finally, the meaning of these two words is clearly dynastic (Mettinger), but perhaps they ought not to be taken in a subjective sense (“all my happiness / victory and all desire / affair”), but objectively, as an expression of the ruler’s function (“all my saving activity and everything requested of me / every claim directed to / by me”).²²

V. 6.

b^eliyyāʿal: in this verse there is an antithesis between *b^eliyyāʿal* and *šaddiq* (see below).

kullāham: from the rhythmical point of view *kullāham* is either a disturbing gloss that tries to make clear the collective sense of the subject (*b^eliyyāʿal ... mūnād // kullāham, bāhem, yiššār^epū*), or perhaps merely a partial dittography of the following *kī lōʾ*, taken here in a negative explicative-causal sense (as against Richardson: assertive). For the semantic and contextual implications of *k^eqōš mūnād* see below.²³

w: the initial *w* is to be considered as adversative, emphasizing the contrast mentioned above.

V. 7.

Again the text turns out to be confused and metrically disarranged to such an extent as to make one think of a prose gloss. As far as symmetry goes, we should expect a bicolon complementing the previous one, but it is difficult to decide which is the redundant material whose omission would allow us to maintain rhythmical homogeneity. Nevertheless, the general meaning is clear. We are dealing with the characterization of the lot that awaits the *qōš*, the “unrighteous ruler”: hostility and destroying fire. On the other hand it will help us to understand the structure and meaning of this passage to notice that the distich formed by vv. 6-7 develops at its centre a semantically unitary bicolon of a kind not uncommon in

20. Cf. Richardson, p. 264; Cross *CMHE*, p. 236, n. 79. For the meaning of *b^erīt*, see E. Kutsch’s studies, among others: “Gesetz und Gnade. Probleme des alttestamentlichen Bundesbegriffs”, *ZAW* 79(1967), pp. 18-35; *Verheissung und Gnade. Untersuchungen zum sogenannten “Bund” im Alten Testament* (BZAW 131) (Berlin, 1972). He summarizes his opinion in this way: “*b^erīt* bezeichnet nicht ein ‘Verhältnis’, sondern ist die ‘Bestimmung’, ‘Verpflichtung’, die das Subjekt der *b^erīt* übernimmt... Das Subjekt der *b^erīt* legt einem Gegenüber, d.h. demjenigen, mit dem ein *b^erīt* <‘schneidet’> eine Verpflichtung auf”; cf. E. Jenni-C. Westermann (ed.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1 (München/Zürich, 1971), cols. 339-52, esp. cols. 342-343, Spanish ver. (Madrid, 1978), cols. 491-509.

21. On abbreviations in the Bible see G. R. Driver, “Abbreviations in the Massoretic Text”, *Textus* 1 (1960), pp. 112-31, and “Once again abbreviations”, *Textus* 4 (1964), pp. 76-94; Z.S. Harris, *A Grammar of the Phoenician Language* (New Haven, Conn., 1936), p. 19. It would also be possible to find here the original place of *bakkōl*, which I considered redundant in the previous line; perhaps even better, the place of *kī lōʾ* <*kēn bakkōl*> (cf. the repetition of *kōl* in the previous colon, and at the beginning of the line with which it would form a chiasmic inclusio). But this is only a hypothesis.

22. Cf. Carlson, p. 356; Richardson, p. 264.

23. *BHS*’s reading *b^eqōš* appears to be a typographical error.

Ugaritic and Hebrew poetry: the inserted or intercalary bicolon.²⁴ The first and last cola deal with the throwing away and burning of the “thorn”, the central ones with its intangibility.

w: the *w* at the beginning of both cola ought to be deleted; the first was perhaps the result of dittography of the verb plural ending *plene scriptum*. In any case, to assume here and later in *yīššār^epū* an ancient verbal singular ending would be far-fetched. On the other hand, for stichometric reasons, *ʾiš* is joined to the previous colon.

bāhem, *ʿeš h^anīt*: these poetically suspicious elements ought to be deleted, *bāhem* as an explicative expansion of the grammatical object (cf. v. 6: *kullāham*; for its probable dittographical origin see below), and *ʿeš h^anīt* as a complementary gloss on *barzel* with which it forms a word pair;²⁵ perhaps it too had a dittographical origin: cf. *weʾiš*, *bāʿēš*).

yimmālē^o: on the other hand, I find quite suitable the correction suggested by the G^L and Vet.Lat. versions: *ʾim lō^o* instead of *ʾyimmālē^o*, an adversative conjunction that assumes the function of the previous *lō^o* (v. 6) in relation to the predicate *yigga^c*. It is possible that we are faced here with an archaic form *hm l^o* (cf. Ugaritic *hm* for Hebrew *ʾm*)²⁶ that gave rise, on the one hand, to *bāhem* (for sing. *bō*) and, on the other, to the dittography (*y*)*m^{l^o}* / *yimmālē^o*.

baššābet: this final word is normally rejected, either as a vertical dittograph from the following verse (Driver) or perhaps as an eschatological gloss suggested by the fire of the “session” day, on which Targum Jonathan expatiates.²⁷

As a final result we present here the Hebrew text and its translation organized according to the structural frame which will be discussed later. This translation does not take into account either the *ḥatef pataḥ* or the *pataḥ furtivum*, and the epenthetic vowel is placed in parenthesis.

v.1	<i>w^eʿēlleh dibrē dāwīd haʿaḥrōnīm</i>	Syl./MT	Ac./MT
	<i>n^eʾūm dāwīd ben-yīšay</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>(ū)n^eʾūm haggeb(e)r hūqam-ʿāl</i>	7 / 9	3 / 3
	<i>m^ešīḥ ʿlōhē ya^cqōb</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>(ū)n^{ec}īm zimrōt yišrāʿēl</i>	7 / 9	3 / 3
v.2	<i>rūḥ yhwḥ dibb^er[āh]-bī</i>	7 / 6	3 / 3

24. For this phenomenon in Ugaritic Literature, see G. Del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Madrid 1981), p. 694 (index); the best exposition of the biblical tradition is given by D.T. Tsumura, “Literary insertions (AXB pattern) in Biblical Hebrew”, *VT* 33 (1983), pp. 468-82, which supersedes previous studies by Dahood and Watson (“pivot pattern”), and Margalit (“envelope type”).

25. On the peculiar reading of 11QPsa see Richardson, p. 265. The normal pairing of *barzel* is with *ḥereb* or *hēs*. Here the “gloss” may be explicative rather than completive.

26. Cf. Gordon, *UT*, p. 391; G. Garbini, *Il semitico di nordovest* (Napoli, 1960), pp. 65-66 (= SNO); E.L. Greenstein, “Another attestation of initial *h > ʾ* in West Semitic”, *JANES* 5 (1973), pp. 157-164, for the interchange *h / ʾ*; C.D. Isbell, *JNES* 37 (1978), pp. 227-236, for *ʾ / y*; Harris, *op. cit.*, p. 43, for the change *h / ʾ / y* in the prefix of the causative conjugation with “i” vowel as here.

27. “...therefore their avenging is not in man’s hands, but in the fire they will be burned; they will be burned when the tribunal (house) of the great judgement will be revealed, to sit on the seat of judgement to judge the world” (cf. A. Sperber, *The Bible in Aramaic. II The Former Prophets According to Targum Jonathan* [Leiden, 1959J, p. 207). The Sept. and G^L versions read αἰσχύνην / ἐν τῇ αἰσχύνῃ possibly for Heb. (*b*)*bōšet* (cf. F. Field, *Origenis Hexaplarum quae supersunt, sive Veterum Interpretum in totum Vetus Testamentum Fragmenta*, I [Oxford, 1875; Hildesheim, 1964], pp. 584-5); the Vulg. has “usque ad nihilum”; the Syr., “to rest” (*lanyohtō*).

	<i>(û)millātô °al l°šônî</i>	7 / 8	3 / 2
v.3	<i>°āmar °lōhê ya°qōb</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>lî-dibbēr šûr yišrā°ēl</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>môšēl b°ādām šaddîq</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>môšēl yir°at °lōhîm</i>	7 / 7	3 / 3
v.4	<i>ûk°ôr boq(e)r yizrah-šem(e)š</i>	7 / 9	3 / 4
	<i>boq(e)r lō°cābôt minnog(a)h</i>	7 / 8	3 / 3
	<i>[û]mimmāṭār deš(e)° mē°ār(e)š</i>	7 / 8	3 / 3
v.5	<i>kî-lō°kēn bêṭî °im-°ēl</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>kî-b°rît °ōlām sām-lî</i>	7 / 7	3 / 3
	<i>(°rūkāh (bakkōl) ûš°mūrāh)</i>	0 / 7 / 9	0 / 2 / 3
	<i>kî-kōl yiš°i w°kōl-ḥep(e)š</i>	7 / 8	3 / 3
	<i>kî-lō° [-kēn bakkōl / °lōhîm] yašmîh</i>	7 / 4	3 / 2
v.6	<i>ûb°l(i)yya°(a)l k°qôš mūnād (kullāham)</i>	7 / 12	3 / 4
	<i>-kî-lō° b°yād yiqqah(û w°)°iš</i>	7 / 9	3 / 4
v.7	<i>yigga°-b[ô] (āhem) him-lō° (yimmālē°)</i>		
	<i>barzel (w°cēš ḥ°nît)-</i>	7 / 13	3 / 5
	<i>(û)bā°ēš sārôp yišsārēp(û) (baššābet)</i>	7 / 11	3 / 4

MT: Syllable range: 4-13.

Significant range: 7-9.

Most frequent length: 7, then 9, 8.

Most frequent stress “metre”: 3 + 3 (+3).

And these are David’s “last words”:

Oracle of David, son of Jesse,

oracle of the Man established on high / whom God / the Most High established,

(of) the Anointed of the God of Jacob,

(of) the Favourite of the Defence of Israel:

“The Spirit of Yahweh spoke through me,

his word is on my tongue;

(to me) said the God of Jacob,

to me spoke the Rock of Israel:

Who rules as a righteous man,

who rules (as) fearing God,

he is of a truth like the light of a morning in which the sun shines,

(of) a morning without clouds because of the brightness (of the sun)

and because of the rain (a morning) with/of vegetation (sprouting) from the earth.

So my ‘house’ will surely be with the help of God,

for the Eternal made me a covenant oath,

(detailed and guaranteed),

that all my saving activity and any request

God will surely cause to bear fruit.”

The unrighteous, however, like a thorn rejected

–which surely no man grasps with the hand,

nor any one touches unless with an iron (tool)–

will be burned up by fire.

2. Prosodic Analysis

After the text has been thus “cleaned”, it offers a complete metrical homogeneity: it is invariably made up of seven-syllable cola (isosyllabism), that form the simple or basic prosodic structure. This result was obtained through the “systematic” suppressing of the copulative conjunction *w*. If we were to retain it, we should get syllabic combination 7/8 for the first three lines (bicola), which falls within the bounds of tolerance.²⁸ However, the consistency of the metrical scheme in the rest of the poem and the ease with which this grammatical element tends to slide into oral recitation, becoming at the same time doubtful in manuscript tradition (cf. vv. 1, 3, 4),²⁹ allow us to assume its absence in the original shape of the poem. For the same reason, its rejection in both cola of the last line is also advisable. But here (vv. 5-7) the textual entanglement goes beyond the mere suppression of the copulative conjunction, and arouses doubts about the original poetic shape of vv. 6-7. They could make up simply a prose “sapiential” development of the previous “oracle” on the basis of the contrast “righteous / unrighteous”, “grass / thorn” (cf. below).

The homogeneity is also almost complete from the point of view of the stress rhythm, if we bear in mind the classical rules of scansion as far as the vocalization of segolate nouns and the tonal autonomy of the construct chains are concerned.³⁰ The consistent rhythm is 3 + 3, with the possible exception of v. 2^b (*millātô ʿal lʾšônî*). But here the accentuation of the preposition may be required in order to avoid consonantal assimilation to the following word, quite apart from the question of the general rhythmical scheme of the poem.

The word scansion would be more heterogeneous, if we were to leave aside the rules quoted above and we should have to reckon with four or five lines of four words.³¹

28. Cf. F.M. Cross and D.N. Freedman, *Studies in Ancient Yahwistic Poetry* (Missoula, 1975), pp. 9-10 (= *SAYP*); D.K. Stuart, *Studies in Early Hebrew Meter* (Cambridge, Mass., 1976), pp. 16 ff., 28 ff.; R.C. Culley, “Metrical Analysis of Classical Hebrew Poetry”, in J.W. Wevers and D.B. Redford (ed.), *Essays on the Ancient Semitic World* (Toronto, 1970), pp. 16 ff.; E.J. Revell, “Pausal-forms and the structure of biblical poetry”, *VT* 31 (1981), pp. 186-99 (“the four main patterns”, “the unbalanced distich”); L. Alonso Schökel, *Estudios de poética hebrea* (Barcelona, 1963), pp. 119 ff.; also the Studies on the Ugaritic-Hebrew metrics by J.C. de Moor, “The Art of Versification in Ugarit and Israel. I: The Rhythmical Structure”, in Y. Avishur and J. Blau (ed.), *Studies in Bible and the Ancient Near East* (Fs. S.E. Loewenstamm) (Jerusalem, 1978), pp. 119-39; id., “II: The Formal Structure”, *UF* 10 (1978), pp. 187-217; id., “III: Further illustrations of the Principle of Expansion”, *UF* 12 (1980), pp. 311-15; B. Margalit, “Studia Ugaritica I: ‘Introduction to Ugaritic Prosody’”, *UF* 7 (1975), pp. 289-313. On the other hand, the studies of T. Collins, *Line-Forms in Hebrew Poetry. A grammatical approach to the stylistic study of the Hebrew Prophets* (Rome, 1978), and M. O’Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake, 1980), remain for the time being outside our consideration; their method (syntactical analysis) has no bearing on the present case because of the scarcity of material.

29. Cf. the table of occurrences of the conjunction *w* at the beginning of cola in Sam. 22 and Ps. 18 set out by Cross-Freedman, *SAYP*, pp. 161 ff.

30. Cf. Freedman, *ZAW* 72 (1960), pp. 101-7; Richardson, *op. cit.*, pp. 257-8, 26A Stuart, *op. cit.*, pp. 24-8 (and his normalization of texts); Margalit, *UF* 7 (1975), pp. 291-298; Culley, *op. cit.*, p. 17; Cross-Freedman, *SAYP*, pp. 181 ff., and above all their *Early Hebrew Orthography* (New Haven CT, 1951).

31. Cf. H. Kosmala, “Form and structure in ancient Hebrew poetry”, *VT* 14 (1964), pp. 423-45; 16 (1966), pp. 152-80; and the controversy between R.E. Bee and C.B. Houk concerning Ps. 132 and the syllable-word structure within a line as a tool of stylistic analysis. In general, the syllable-word ratio as much as the word-colon ratio undergoes a growing deviation from the standard pattern in the last verses (5-7), but perhaps this is insufficient reason for positing a different style and author. See Houk, “Psalm 132, Literary Integrity, and Syllable-Word Structures”, *JSOT* 6 (1978), pp. 41-48, and “Psalm 132: Further Discussion”, pp. 51-57; and R.E. Bee, “The Textual Analysis of Psalm 132: A Response to Cornelius B. Houk”, *JSOT* 6 (1978), pp. 49-53, and “The Mode of Composition and Statistical Scansion”, pp. 58-68.

For the rest, the counting of consonants in a vocalized text, which prove moreover to be isosyllabic, has a limited significance; even so the “result” yields a tolerable homogeneity, between 8 and 12 consonants (in two cases, vv. 4a and 7a, as many as 13-14, according to Richardson’s scansion and orthography). It depends, on the other hand, upon the principles adopted in relation to the original “orthography” of the text.³²

On the other hand, the alliteration, assonance and rhyme schemes are manifold, as much contiguous as correlative: *n^eūm / n^eūm, m^eših / n^eim, rūh / šur, mōšēl / mōšēl, kī lō / kī lō, kīkōl / w^ekōl, ʾiš (ʾeš) / ʾēš; boqer lō / ʾābōt minnogah, mimmatār / daš mēʾars. As for the assonant rhyme, we can ascertain its presence in almost all the lines: *yišay / ʾāl, yaqōb-yiśrāʾēl* (repetitive, with refrain value and an echoing of the complete name *yaqōb-ʾēl*), *bill^ešōnī, šaddīq / ʾlōhīm, šem(e)š (šamš) / ʾār(e)š, lī / yašmīh, ʾēl(ʾil) / hep(e)š (hips) (š^emūrāh) / mūnād / yiqqaḥ* (with inversión of ʾiš), *barzel / yiśšārēp*, besides the internal ones. The “i” rhyme prevails; furthermore, an alliterative rhyme could be ascertained in v. 5 (*im ʾēl / šām lī; hep(e)š / yašmīh*). But no consistent alliterative scheme is to be found, rather only its scattered use as a “recourse”.³³ On the other hand, in a phonic frame of 22/23 pertinent consonantal phonemes reducible to 6 (4-8) phonetic categories, and of 9 vocalic variants’ reducible also to 3 basic classes, the alliteration-asonance-rhyme (final and internal) phenomenon becomes something unavoidable: any text, either poetic or not, can turn out to be alliterative or assonant; it is a simple question of statistical probability, and it has not been possible until now to single out a rule of structural validation for it in Hebrew poetry.³⁴*

On the level of more complex prosodic structures, the analysed text presents itself as a series of bicola or bipartite lines, according to the Semitic, and more especially Hebrew, pattern,³⁵ except that it is interrupted by a tricolon (vv. 4a, 5a [?]) in the middle of the poem. Such a series can be arranged in higher “strophic” units (distich, bicolon-tricolon), but we shall return to this in the discussion of the structural analysis. If we were to take the poem as a unit in itself and apply Margalit’s criteria,³⁶ we could find here a “strophe” of rhythmic scheme 3 + 3, beginning with a hyper-catalectic distich, augmented by a colon (v. 1), and ending with another distich of the same kind. It would also be possible to analyse it as a

32. Cf. O. Loretz, “Die Analyse der ugaritischen und hebräischen Poesie mittels Stichometrie und Konsonanzszählung”, *UF* 7 (1975), pp. 265-9; n. 30 above in relation to the “consonantal orthography” defended by Albright and the Baltimore School (cf. the transcriptions of Richardson, Cross and Freedman, and Stuart’s normalization as against the more “traditional” normalization of Mettinger), which presupposes the composition of this poem in the 10th century at the latest, in accordance with the traditional attribution to David (cf. n. 40 below); cf. Caquot, *SVT* 9 (1963), p. 218; Baltzer, *op. cit.*, p. 28; Cross, *CMHE*, p. 234; Freedman, *PPP*, p. p. 95; Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore, 19685), p. 126; Carlson, *op. cit.*, p. 254, n. 1. For the problem in general see D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (Missoula, 1972).

33. Cf. Alonso Schökel, *op. cit.*, pp. 71-117; Margalit, *UF* 7 (1975), pp. 310-13; 8 (1976), pp. 156, 189, 192; 11 (1979), pp. 537-57; *id.*, *JNSL* 8 (1980), pp. 57-80, who assigns to alliteration a discriminating stylistic value in order to explain the appearance of unexpected lexemes in a given context.

34. Cf. Margalit, *UF* 7 (1975), p. 311.

35. The colon is the basic unit with which all stichometries operate; cf. S. Segert, *UF* 11 (1979), p. 730; Culley, *op. cit.*, pp. 18 ff., and in general the Baltimore school; others call it either “line”, as does Margalit, *UF* 7 (1975), pp. 298, 300, or “stich”, like De Moor, *Fs. Loewenstamm*, pp. 119 ff.; for Richardson, *op. cit.*, pp. 258 ff., and in general for the Baltimore school, “line” is “verse” (Spanish “verso”), so distinguished from “verse” (Sp. “versículo”). Uniformity in terminology is desirable.

36. Cf. Margalit, *UF* 7 (1975), pp. 300 ff.; for other estimates of this phenomenon in Ugaritic literature cf. H. Sauren-G. Kestemont, *UF* 3 (1971), pp. 181 ff.; De Moor, *UF* 10 (1978), pp. 196 ff.; and in the Hebrew Psalter A.T. Wahl, *Strophic Structure of Individual Laments in Psalm Books I and II* (Diss., Union Theological Seminary, New York, 1976): “The material of the Psalms tends to coalesce into groups of two and three bicolon and tricolon lines. Not regularity, balance, is the prime consideration” (cf. *ZAW* 90 [1978], p. 285).

“two-strophe” composition of the scheme mentioned above, the first beginning with a hypercatalectic bicola, augmented with a colon, and ending with a tricolon or augmented by a colon (syllabically catalectic if we omit the conjunction) (vv. 1-4); while the second would open chiastically with a catalectic tricolon and close with a hypercatalectic bicola (maintaining *baššābet* or any other “gloss”). However, the schemes of free “strophic” organization suggested by Margalit for Ugaritic literature do not have sure validation criteria and often are superimposed at the cost of the clear semantic and formal organization of the poetic work. If we start with the 3 + 3 pattern as the basic rhythmic scheme, any variant in the range 2-4 may be formalized as catalectic or hypercatalectic; at the same time, any grammatical device may be employed to fit the rhythm into the chosen “theme” or scheme. I do not believe that such formalizations express the structure of Hebrew and Ugaritic poetry.³⁷ To my way of thinking the “strophic” framework is indicated in this case, as more generally, by the “formal” structure and the operative schemes of which we shall speak later. It is more of a semantic and syntactic than prosodic nature.

3. Structural-formal Analysis

Among the suggested arrangements of this biblical poem, the one put forward by Richardson³⁸ seems to me the most interesting: A. *Introduction* (v. 1; two bicola); B. *Part I: The Divine Charge* (vv. 2-4): 1) *The Setting* (two bicola); 2) *The Content* (two bicola + a colon ending the section); C. *Part II: The Reply of David* (vv. 5-6a): 1) *His Dynasty and Covenant* (two bicola, the last colon excessively long); 2) *His Enemies* (one colon; possibly four others were lost); D. *Conclusion* (vv. 6b-7; two bicola). Although carried out from the point of view of the “contents”, as surface structure, this organization is dominated by the search for a “strophic” balance between its parts. But such a claim is vitiated by the unsuitability of vv. 5-6 for that symmetrical scheme, and therefore a failure in the text must be supposed. On the other hand, it is precisely here, in the arrangement of the two final parts or sections, that an artificial division of v. 6a takes place breaking off its natural continuation in the following cola. I do not believe that anything is missing from the text; it is only, as it seems to me, an *a priori* assumption of “sectional” or “strophic” symmetry that makes such a claim seem likely.³⁹

I think that the organization of a text must be based on criteria immanent in the text itself, either semantic (contents) or functional (structure). In this particular case I believe that the “structure” is indicated, and, moreover, with a striking symmetry of strophic or sectional composition, by the sequence of speakers supposed by the poem: the author-poet / the prophet-David / Yahweh / David again / the

37. I hope to be able to set out in the near future a detailed criticism of the metrical “systems” that have recently been proposed.

38. Cf. Richardson, *op. cit.*, pp. 258-260; for his part Mettinger, *SEÁ* 41-42 (1976-1977), pp. 148-149, 153, assumes an *exordium* (vv. 1-3a) and a body with two parts: vv. 3b-5 (“the house of the righteous ruler”) and vv. 6-7 (“the destiny of his adversaries”), and points out the sequence *ke - kēn - ke* as the decisive element in the organization of the central part of the poem; in their turn, Freedman, *PPP*, pp. 95-7; *id.*, *JBL* 90 (1971), pp. 329-330, and Richardson, *op. cit.*, pp. 258, 262, 264, dwell upon *chiasmus* as the organizing element; Hertzberg, *op. cit.*, p. 330, assumes six strophes of four verses each (“Einleitung”, “Aussage”, “Gegenbild”); de Boer, *op. cit.*, pp. 49 ff. (“two introductions, three proverbs, consequence”).

39. Cf. n. 36 above.

author-poet (?).⁴⁰ There are, then, five sections, of which the first four agree with those postulated by Richardson.

Of course, v. 1 is external to the poem,⁴¹ but it is useful to place it in the redactional context in which it appears (“the story of David’s dynasty”), and it turns out to be highly meaningful as an attempt at formal characterization of it (cf. below).

In itself the poem opens (v. 1) with a distich (two bicola) of “presentation” of the basic element, the “oracle”, and its prophetic author or spokesman, David, with all the traits of one holding a “royal title”.⁴² The ruler is praised (*dāwīd ben-yīšay, hag-geber hūqam ... , māšīḥ, nāʿīm*), but in the perspective of his divine election (*ʿāl, ʿlōhīm, zimrôt*),⁴³ and in relation to the central element of the poem, the oracle (*n^eūm*).

Afterwards follows the “claim” to have received a charge, or formula of “word” revelation, again in a distich (two bicola; notice its conclusion, similar to that of the previous distich, *ʿlōhē yaqōb / ʿlōhē yiśrāʿēl* – a “refrain” or “strophic” rhyme-); such a “claim” is made by the recipient, with thematic dwelling upon the process of prophetic revelation (*rūḥ / millāh, dibbēr / ʿāmar / dibbēr*), as if it were a commentary or paraphrase of the *kōh ʿāmar yhwḥ* of the prophetic tradition. The explicitness of the “human instrument” is clear (*bī / ʿal lʿšōnī / lī*). But again the theocentric perspective stands out (*yahweh, ʿlōhīm, šūr*), almost as an attempt to introduce the decisive speaker who is to intervene immediately afterwards. For the rest, the correlation of the divine names with those of the former section is remarkable (*ʿāl-ʿēl / yahweh, ʿlōhē yaqōb / ʿlōhē yaqōb, zimrôt yiśrāʿēl / šūr yiśrāʿēl*).

The central part, the oracle itself, stands out in the first place by its strophic structure, a bicolon-tricolon, which is noteworthy within the series of bicola / distichs that surround it. Its parallelistic-syntactic structure is thorough (*mōšēl / mōšēl, šaddīq / yirʿāh, ʿādām / ʿlōhīm, boq(e)r / boq(e)r, lōʿ ʿābōt / deš(e) mēʿār(e)š*), according to the textual analysis already proposed, as well as its chiasmic organization of elements (*ʿōr / šem(e)š, nōgah / māṭār*)⁴⁴. Formally, it is shaped in two parts, in agreement with the two strophic units and arranged in such a way as to show which is the more important (so the “promise”, the most decisive element of the oracle, is more developed): “condition” (righteous rulership, according to *šedeq* and *yirʿat ʿlōhīm*) and “result”, this metaphorically enunciated. The metaphors, “morning of sunshine light” and “fertilizing rain”, take in and synthesize the whole royal ideology of the Near East, adopted by Israel and reinterpreted conditionally according to the Yahwistic covenant system depending on behaviour (*šedeq*; cf. below).

40. I do not exclude the possibility that David may be the author (cf. Hertzberg, p. 331); here only the speaker is viewed as the formal structure of the text exhibits him. In the second part, if we accept the first hypothesis, David speaks of himself in the third person.

41. Cf. Richardson, *op. cit.*, p. 258; for the “redactional” implications of the poem in the context of 2Sam. 21-24, cf. Carlson, *op. cit.*, pp. 256-259; Caquot, *ACF* 80 (1979-1980), pp. 555 ff.; T. N. D. Mettinger, *King und Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund, 1976), p. 281 (= KM); Sheppard, *WHC*, pp. 144 ff.

42. Cf. Hertzberg, *op. cit.*, p. 330; H. Cazelles, “La titulature du roi David”, in *Mélanges bibliques A. Robert* (Paris, 1956), pp. 131-136; Baltzer, *op. cit.*, p. 24; G. Del Olmo Lete, “Los títulos mesiánicos de Is 9, 5”, *EstBib* 24 (1965), pp. 239-43. For its strophic organization cf. De Moor, *UF* 10 (1978), p. 189.

43. On the divine titles in early Yahwistic poetry cf. Freedman, *PPP*, pp. 77 ff.

44. I have already pointed out how plentiful are the symmetrical and chiasmic correlations as much notional as syntactic, that turn up throughout the poem (cf. above n. 38); naturally, some of them depend upon the interpretation adopted, for instance, the value given to *kēn* (v. 5). According to Baltzer, *op. cit.*, pp. 26-7, this oracle is concretely an “Einsetzungswort”, but his linguistic and stichometric analysis seems to me mistaken. De Boer, *op. cit.*, p. 48, finds here three proverbs applied to David by others.

In the following section David again becomes the speaker, which indicates that the oracle has ended as a “word of God”. Here we have a confession” (Hertzberg), this time of trust in the future of his “house” (dynasty), based upon the “covenant / engagement” given and undertaken by Yahweh in favour of David, of which the dynasty will also be the upholder with “God’s help”; this is his greatest wish and trust: only in this way will his *yeša^c* and *hep(e)š* bear fruit. We again have a distich (two bicola), taking the phrase *‘rūkāh bakkōl ūš^emūrāh* as an explicative development;⁴⁵ if this were assumed to be original, the unit would be a tricolon-bicolon in strophic *chiasmus* with the first section. But I prefer the first solution, granted the especial noteworthiness of the central section, the explicative-technical character of the “gloss” mentioned above and the breaking of the syllabic-metrical scheme, which would be involved, as well as the four occurrences of *kī* with which the cola of the distich open (incidentally, the discussion of this last phenomenon by de Boer, *SVT* 4 [1957], pp. 53-4, seems to me mistaken). This syntactic arrangement and a persistent “i” assonance (*bêti*, *‘im*, *yīš^ci*, *hips*, *yašmīh*) formally shapes the section. The theocentrism stands out again (*‘ēl* / *‘ōlām* / *‘lōhīm*) in the second section, also in David’s utterance and in relation to his election (first person suffix). Thematically, it agrees with the previous section through the promise / covenant oath and through the transposition of metaphors to its actual contents of royal function (light / rain // salvation / request), although it still retains the same semantic field in a lexical way (*deš(e)^o* / *yašmīh*).

The last section, again a distich (two bicola) of the kind studied above, no longer has any reference in the first person; nor does it develop the dynastic covenant theme, granted the textual correction put forward earlier, so that we may safely assume that it is not “David’s word”. On the other hand, it is dialectically related to the central section, the oracle, through the contrast *šaddīq* / *b^eliyya^cal*: a statement in detail of the consequences that are allotted to the “unrighteous”, always within the same semantic field (*deš(e)^o* / *yašmīh* / *qôš*) of vegetal metaphors. Nevertheless, being separated from it by “David’s word”, it cannot be taken as a continuation of “Yahweh’s oracle”, but has to be viewed as a sapiential development complementing the former and, like the first section, attributable to the redactor-author. David may actually have been the composer of this dynastic poem assigned to him, but some other “poet” could have written it, too, on the basis of the priestly oracle that the former received as his royal *‘ēdūt*. In this part, as said before, the destiny of the “unrighteous” ruler is set out in detail: far from being a fruitful plant, he is a “thorn” not allowed to strike roots, “rejected” (*mūnād*)⁴⁶ instead of being “established” (cf. v. 1: *hūqam*). The metaphor has, then, dynastic meaning and makes reference to Saul’s “house”. As against the *mōšēl šaddīq*, “light and rain”, who brings salvation and intercedes effectively the *b^eliyya^cal* does not have any support, nor can anyone rely on him; he arouses only hostility (Hertzberg), and his destiny is devouring fire, not life and fertility (cf. below). As far as theme and form are concerned, the poem has, then, a perfect structural arrangement.

We may summarize its inner structure in this way: a syntagma of “word” (*dibrê* / *n^e‘ūm* / *n^e‘ūm* / *dibbēr* / *millāh* / *‘āmar* / *dibbēr*) organized in three consecutive, recurrent and concentric levels of speaker: poet / prophet / God / prophet / poet; and three paradigms of thematic contrast: man / God (*ben-yīšay-geber-‘ādām-bêt-‘iš* / *divine names*), established / rejected (*hūqam* / *mūnād*), vegetation / thorn (*deš(e)^o* / *yašmīh* / *qôš*), as well as two more thematic paradigms of linear development, joined together

45. Cf. what was said above in relation to this wording.

46. Richardson, *op. cit.*, p. 265; possibly the basis is *nādāh* (Ug. *nd(y)*, Ac. *nadū*), either as an apocope (*pual*) or an assimilation (*hofal*) form.

with the former: “election” (*hūqam-n^ecīm / b^erīt*) and “dynastic messianism” (*m^ešīh / yeša^c-ḥep(e)š-yašmīh*). All those elements may be formalized into organigrams, but I do not feel it to be needed.

As for the “form”, we have here fundamentally a cultic (priestly) oracle of saving and promissory contents and of sapiential development, that interprets Yahwistically, in the frame of a compromise religion of election and ethics, the basic components of the oriental royal ideology. The final redactor (v. 1) produced it as “David’s testament” or “last words”,⁴⁷ perhaps because of the reference to the “house” or dynasty with a future perspective, but the “oracle” itself and the *b^erīt* are bestowed upon David as a “righteous” ruler. It is not impossible that he himself may have used in this sense a previous cultic oracle directed, or given to him, but very probably we are faced with an interpretative poem of David’s epic cycle and of his dynasty, according to the pattern of other cultic, tribal, oracles reinterpreted in his time. The clearest parallels, formally identical in their headings, are furnished by the “Oracles of Balaam” (Nm. 23:4, 16; 24:3, 15; cf. Pr. 30:1).⁴⁸ In any case the Deuteronomistic redactor of the books of Samuel, upon setting this “farewell oracle” at the end of this part of his work, was prompted to present David as the new patriarch Jacob / Israel (cf. Gn. 49) and the new covenant mediator Moses (cf. Dt. 33), changing at the same time the specific contents and partner of the *b^erīt* from the people to the royal “house”.

4. *Traditio-redactional Analysis*

The three great religious and literary traditions of the ancient Orient and of Israel are reflected in this poem, according to archaic or primitive patterns: the prophetic, sapiential and royal-dynastic.

The prophetic element employs a wording (*n^eʿūm, rūh*) that became disused or was intentionally avoided by the classical prophecy, but was to reappear in the later period, like other archaic literary elements. In this way, the emphasis is placed on the charismatic (*rūh*) aspect of the experience⁴⁹ and on the mysterious source of the “word”. This, however, keeps on taking up the centre of the prophetic function. On the other hand, the oracle lacks the clear duality offered by the classical “judgement” oracle,⁵⁰ but it need not be regarded as late because of either its salvific-promissory contents or its inner,

47. On this literary form cf. E. Cortés, *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía* (Barcelona, 1976) (our text is not taken into account); J. Saldarini, “Last Words and Deathbed Scenes in Rabbinic Literature”, *JQR*, N.S. 68 (1977-1978), pp. 28-45; the moment of death presents itself as a privileged situation for “vision” and “truth” (prophesy and wisdom); cf. also Hertzberg, *op. cit.*, p. 329; Caquot, *ACF* 80 (1979-1980), p. 559.

48. Cf. the classical study of W.F. Albright, “The Oracles of Balaam”, *JBL* 63 (1944), pp. 207-33; id., *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968), pp. 13 f., 21; De Boer, *op. cit.*, p. 59; also Richardson, *op. cit.*, p. 260; Mettinger, *SEA* 41-42 (1976-1977), p. 149; Freedman, *PPP*, p. 96; Stuart, *op. cit.*, pp. 109 ff.; Caquot, *ACF* 80 (1979-1980), p. 559.

49. Cf. S. Mowinckel, “The ‘Spirit’ and the ‘Word’ in the preexilic reforming prophets”, *JSL* 52 (1934), pp. 199-227; D. Lys, *‘Ruach’: Le Souffle dans l’Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l’histoire théologique d’Israël* (Paris, 1962), pp. 329 ff.; J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I-II* (London/Copenhagen, 1926), pp. 99 ff.; Freedman, *PPP*, p. 96 (*n^eʿūm*); Baltzer, *op. cit.*, pp. 25, 29 (*rūh*); Hertzberg, *op. cit.*, p. 330; C. Westermann, “Geist im Alten Testament”, *EvTh* 41 (1981), pp. 223-35.

50. Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München, 1960), pp. 61 ff. (the salvation oracles are not considered as “basic forms”); the initial *w* of v. 5 fills in a certain way the separating function that *lāken* accomplishes in the judgement oracle.

sapiential (condition / result), rather than judicial, structure; on the contrary, it turns out to be a clear witness against the thesis of the priority of the “judgement” oracle.⁵¹

The sapiential tradition manifests itself in the wording of the oracle as an exhortation bringing into relation “behaviour” and “happy end”, metaphorically expressed through the clear-cut opposition between the “righteous” and the “unrighteous”, and their divergent lots. Such a contrast is regular⁵² in the sapiential literature, and more particularly under the image of the luxuriant “tree” and its opposite the withered “shrub” (cf. Jer. 17:5-8; Ps. 1:3-4).⁵³ But we are dealing here with a “wisdom” that is close to or intermingled with prophecy in such a way that both charisms overlap and their literary patterns become mixed up; in this respect it is interesting that the same “ruler”, to whom the oracle is directed, is named *mōšēl* (not *melek*, *nāšī?*, *nāgīd*, *šar*, etc.), a word of cultic, even magical, and in any case sapiential, echoes (cf. *māšāl* as a “word of power” in its original meaning and the designation of Balaam’s oracles as such, Nm. 23:7, 16, 24:3, 15, 20, 21, 23).⁵⁴

The oracle, although implicitly conditional, is a statement of grace and salvation granted to the “ruler” and his “dynasty”, in which the “power” is outlined as a consequence of “justice” or man’s righteous behaviour, in this case a ruler’s, towards God, expressed in a clear theological and sapiential concept: “the fear of God”. The power, on the other hand, is understood according to the Near Eastern royal ideology, as brightness / lordship (“sun”) and fertility / welfare (“rain”) on behalf of the subjects (cf. Ps. 72:5-6: ... *šemeš* ... *mātār* ... *šaddīq* ...; Ps. 110:3: ... *miššahar* (?) ... *tal*...). In this way the Yahwistic and the Near Eastern-Canaanite concepts of kingship are combined. It is precisely in this conjunction that David’s religious political success lies and what makes up the contents of his *b’erūt*: complete success if he, as well as his “house”, remains faithful and behaves “in this way with God”. It is even possible to hear an echo of the Israelite charismatic conception of leadership being realized in David himself, who is “established / exalted” by God and receives personally, prophetically (*rūh*), the command, formalized in its turn through the “anointing” that changes him into the “Messiah of the God of Jacob”. The dynasty starts from the charisma and is transformed through the “anointing” with the support of the *b’erūt*. In this way we have here all the components (appointment, charisma and anointing) that were present at the historical origin of the Israelite kingship and only in Judah grew into an established institution within the framework of a new theological concept that became part of official Yahwism: the dynastic-Davidic

51. On the salvation oracle cf. C. Westermann, “Sprache und Struktur der Prophetie Deuterocesajas”, *Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien* (München, 1964), pp. 117ff.; D. Vetter, *Seherspruch und Segensschildemng: Ausdrucksabsichten und sprachliche Verwirklichungen in den Bileam-Sprüchen von Numern 23 und 24* (Stuttgart 1974); M. Weinfeld, “Ancient Near Eastern patterns in prophetic literature”, *VI* 27 (1977), pp. 178-95 (183-184).

52. On the “sapiential” contents of this poem cf. Budde, *op. cit.*, pp. 315-317; Sheppard, *op. cit.*, pp. 144-158; and on the particular meaning of *b’liyya’al* in this case cf. de Boer, *op. cit.*, pp. 54-5 (“the rebellious, king’s foes”); Mettinger, *SEA* 41-42 (1976-1977), (p. 154-5; B. Otzen, *beliyya’al*, in G.J. Botterweck and H. Ringgren, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* I (Stuttgart, etc., 1973), cols. 653-658, Sp. tr. (Madrid 1978), pp. 663-7; the last treatment of this subject was presented by R. Rosenberg at the Eighth World Congress of Jewish Studies. On the mainly “sapiential” use of the lexemes *šaddīq* and *b’liyya’al* cf. Mandelkern, *Concordance*, pp. 202, 986-987 (for instance, Eccl. 7:20: *kī ʿādām ʿēn šaddīq baʿāreš*). For the rest, it is not necessary to dwell upon the significance of *yirʿat ʿlōhīm* in the sapiential literature. More than anything else this is a typically “religious” category in it (cf. G. von Rad, *Weisheit in Israel* [Neukirchen-Vluyn, 1970], pp. 75ff., Sp. tr. [Madrid, 1973], pp. 77 ff.). On the other hand, the independence of the sapiential tradition over against the judicial and prophetic ones should not be stressed too much, they often overlap.

53. Cf. G. Del Olmo Lete, “La unidad literaria de Jer 14-17”, *EstBib* 30 (1971), 34-5.

54. Cf. Carlson, *op. cit.*, pp. 254-5; O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (Giessen, 1913).

messianism. Thus 2 Sam. 23:1-7 turns out to be the poetic counterpart to 2Sam. 7.⁵⁵ In this same sense the authors have taken into account the resonance that metaphors like “sprout” (*ṣemaḥ*; cf. *yaṣmîḥ* as an indirect allusion⁵⁶) would afterwards have in the theological sphere, but I do not think that the significance of mentioning the “thorn” in this context of dynastic oracle has received sufficient attention. It would be possible to see here a counter-replica of Jothan’s famous apologue Judg. 9:7-15), “the trees looking for a king”, perhaps the most pungent criticism of the monarchy ever written. In contrast to the attitude of the “thorny shrub” (*ʿāṭād*),⁵⁷ the only pretender to kingship who commands everybody to come under this protection (“shadow”) and threatens them otherwise with the “fire” that will come out from it, here the “thorn” (*qós*) appears to be unapproachable to any but the unfriendly, and is itself allotted to the “fire” that will eat it up (cf. Ps. 118:12). Wisdom makes good in this way wisdom’s criticism, the metaphor, the fable: in front of the self-made and harmful *ʿāṭād* the chosen and saving *ṣemaḥ* springs up as “righteous Messiah of God” (Judg. 9:15 // 2Sam. 23:1).

55. Cf. Carlson, *op. cit.*, pp. 254-5; Richardson, pp. 264-6 (the “Covenant” includes the “dynasty”); Mettinger, *KM*, pp. 137 ff., 257-8; Cross, *CMHE*, pp. 236-7, n. 81 (for shades of meaning in the concepts of “covenant” and “royal ideology”); A. Caquot, “La prophétie de Nathan et ses échos lyriques”, *SVT* 9 (1963), pp. 217-18; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (Göttingen 1972), pp. 26 ff.; T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki, 1975), pp. 124-6; T. Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel. A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology (BZAW 142)* (Berlin, 1977), pp. 81 ff.; K.-H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (SVT K) (Leiden, 1961), pp. 67 ff.; H. Cazelles, “De la idéologie royale”, *JANES* 5 (1973), pp. 59-73.

56. On *ṣemaḥ* as messianic designation cf. Carlson, *op. cit.*, p. 256; Mettinger, *SEA* 41-4/ (1976-1977), p. 154; Caquot, *SVT* 9 (1963), p. 217.

57. Cf. W. Richter, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch* (Bonn, 1963), pp. 248-250, 282-299 (with bibliography).

Los títulos mesiánicos de Is. 9, 5 [1965]

La forma gramatical de los cuatro nombres aplicados al Príncipe mesiánico en Is. 9:5 parece ser homogénea: אֲבִי-עַד עַד-שְׁלוֹם. En los dos últimos tenemos perfecto paralelismo: אֲבִי/שְׁ, עַד/שְׁלוֹם. Se componen de dos sustantivos concretos determinados por otros dos con significación de cualidad; se suple así la falta de adjetivo y se da carácter enfático a los apelativos: *padre perenne, príncipe pacífico*.

La simetría formal, sin embargo, no es tan clara en los dos primeros, si nos atenemos a las versiones corrientes: *prodigio de consejero* (consejero prodigioso), *Dios fuerte*¹. Alonso Schökel propone otra que mantiene mejor el paralelismo: *Maravilla de consejero, Dios de guerrero*², de acuerdo con la forma coloquial que empleamos al decir, p. e., “es un as de jugador”. En este caso גִּבּוֹר es sustantivo, no adjetivo, como supone la traducción clásica: *Deus fortis*. De este modo tenemos que también estos dos títulos se componen de cadenas constructas de formas sustantivas: אֵל/פְּלִיאָה, גִּבּוֹר, יוֹעֵץ/גִּבּוֹר, פְּלִיאָה/אֵל. Pero todavía la homogeneidad de este primer par de nombres no es perfecta, y en proclamaciones solemnes y artificiosamente construidas³, como parece ser la presente, la perfección del paralelismo sería de esperar. Uno de los sustantivos es nombre de agente (Dios), mientras el otro lo es de objeto (prodigio, cosa prodigiosa) con función calificativa. Si el sustantivo אֵל perteneciera a esta segunda categoría, tendríamos entonces perfecta homogeneidad y paralelismo formal en este par de títulos.

Adviértase, además, la curiosa disposición quiástica de las cuatro cadenas constructas: en las dos primeras el sustantivo con función calificativa precede al sujeto principal (“maravilla de consejero” = consejero maravilloso); en las dos últimas le sigue, como es lo más normal (“príncipe de paz” = príncipe pacífico). Ambas construcciones son sinónimas, como acontece en nuestro idioma donde indiferentemente decimos: maravilla de consejero o consejero de maravilla. La única forma que entorpece este riguroso y artificial paralelismo es el término אֵל en su significación de “Dios”. Ya conocemos, por lo

1. Cf. Nacar-Colunga, Bover-Cantera, Penna, *La Bible de Jérusalem, The Revised Standard Version*. Otros traducen por “héroe divino”: Procksh, Dhorme...

2. Cf. L. Alonso Schökel, *Estudios de Poética hebrea*, Barcelona 1963, p. 930. Igualmente, Ed., J. Kissane, *The Book of Isaiah*, Dublin 1941, V. I. p, 112 (“god of a warrior”). Con carácter adjetival claro, puesto de relieve por el artículo, la construcción aparece en Jer. 32:18 y Neh. 9:32 (הָאֵל הַגִּבּוֹר) en aposición con el nombre de Dios. Aquí no se puede hablar de cadena constructa.

3. Cf. lo dicho más abajo sobre el orden quiástico de los títulos y la interpretación igualmente quiástica que el v. 6 hace del v. 5.

demás, las complicaciones teológicas a que ha dado siempre lugar la exégesis de este título, habida cuenta de su carácter excepcional en todo el Antiguo Testamento.

Ya en 1924 Procksh, analizando la etimología de אֵל⁴, concluía a un sentido primero de “potencia impersonal”. Dicho sentido se encuentra en la expresión hebrea: ...יְשִׁלְאֵל יָד⁵. Con facilidad deriva este nombre de una raíz אֵל, אֵיל, común a todas las lenguas semíticas, que incluye las ideas de precedencia y vigor⁶. Este sentido cuadra bien en relación con גְּבוּרָה y un acercamiento de ambas raíces nos lo ofrece por su parte Sal. 88:5: הֵייתִי כְּגִבֹר אֶן־אֵיל⁷. En el mismo contexto tenemos usado en ugarítico el término *ul* en la leyenda de Krt: *šbuk ul mad* (KTU 1.14 II 35); la relación semántica de גְּבוּרָה con *šbu* es evidente. En este texto ugarítico tenemos la metátesis de significado que es normal en nuestras lenguas occidentales: fuerza, fuerzas = ejército. El término hebreo אֵל, por su parte, concentra en sí los dos vocablos ugaríticos *il* (dios) y *ul* (fuerza), siendo así susceptible de una doble significación, abstracta y concreta. Por lo demás, la alternancia de tipo 'ul / 'el está bien atestiguada en ugarítico y hebreo⁸.

Teniendo en cuenta estas consideraciones filológicas, se podría traducir la expresión אֵל־גְּבוּרָה por *vigor, fortaleza de guerrero*. Se salvaría así mejor el paralelismo formal con el primer título: “maravilla de consejero”. Pero, desde luego, la versión: “as o dios de guerrero” es perfectamente legítima, aun dando a אֵל־גְּבוּרָה sentido abstracto, pues el uso de abstracto por concreto está atestiguado en ugarítico y en hebreo. Se trata en ambos casos de una construcción de superlativo⁹: “y se le proclamará: prodigio de consejero, vigor de guerrero...”. Tenemos aquí dos sustantivos que se corresponden en el aspecto semántico; por eso en אֵל se debe atender al sentido de vigor o fuerza que corresponde a גְּבוּרָה, según lo que dijimos, y no al específico de divinidad¹⁰.

De esta manera los títulos de Is. 9:5 dicen relación a las cualidades propias del príncipe liberador y victorioso, hábil en trazar planes y vigoroso para llevarlos a cabo. La conexión entre consejo y vigor como cualidades del (rey-)guerrero, la atestiguan Is. 11:2: וְנָתַתָּה עָלָיו...רוּחַ עֲצָה וְגִבּוּרָה y 2Rey. 18:20 (Is. 36:5): אֲמַרְתָּ אֶדְבַר־שָׁפְתַיִם עֲצָה וְגִבּוּרָה לְמַלְחָמָה. A la vez que otros textos nos presentan el consejo como propio de los príncipes (שָׂר) que asisten al rey, p. e., 1Cr. 13:1: הָאֱלֹפִים דְּוִיד עִם־שָׂרֵי הָאֱלֹפִים¹¹. Esd. 8:25 presenta a consejeros y príncipes como dos categorías diversas: הַמְּלָךְ וְיַעֲצָיו וְשָׂרָיו. Finalmente, en 2Cr. 32:3 tenemos las tres categorías, al rey que toma consejo de los príncipes y guerreros de su corte: וְיַעֲצָיו עִם־שָׂרָיו וְגִבּוּרָיו.

4. Cf Procksh, “Zur Ethimologie von El”, *Neukich. Zeits.* 85, 1924, 20-87.

5. Cf. Gn. 31:29; Dt. 28:32; Miq. 2:1; Pr. 8 :27; Neh. 5:5; Sir. 5:1; 14:11. Equivale a nuestra expresión: “está al alcance de mi mano ...”), es decir, dentro de mis facultades o poder.

6. Cf. ar. *awwal* = “primero, comienzo”; ac. *awilu* = “joven, noble”; hb. = “cuerpo, vigor” (Sal. 73:4); ug. *ul* = “fuerza”. Y los derivados אֵל / אֵיל / אֵיל.

7. Vocalización posiblemente aramea de este hapaxlegómenon (cf. syr. *'iyolō*). La vocalización hebrea podría ser אֵיל, אוֹל o simplemente אֵיל con escritura plena y etimológica. El vigor es propio del varón (גְּבוּרָה) y del guerrero (גְּבוּרָה); cf. Ez. 32:21: לֹו יְדָבְרוּ אֵלַי גְּבוּרִים, que corrobora la correlación de los dos términos. En este texto tiene sentido concreto, derivado probablemente del uso cananeo-hebreo de aplicar nombre de animales a los jefes. Así probablemente en 2Rey. 24:15.

8. Cf. hb. אֵם; ug. *um*; hb. אֵלְמִן; ug. *ulmn*. Cf. M. Dahood, “Accadian-Ugaritic *dmt* in Ez. 27 ,32”, *Biblica* 45, 1964, 84.

9. La forma hebrea (y ugarítica) de superlativo con אֵל se logra posponiendo este vocablo; קְהַרְרִי־אֵל (Sal. 36:7; 50:10), אֶן־יִזְרָאֵל (Sal. 80:11). Según eso habría de esperarse la forma גְּבוּרִי־אֵל para obtener el significado de “héroe divino”. El cambio de posición nos induce a pensar en un sentido diverso para אֵל, aunque no forzosamente.

10. Sal. 88:5; para el par פָּלָא עֲדָה/עֲצָה, cf. Ex. 15:11; Is. 28:29; Sal. 119:129.

11. Cf. 2Cr. 30:2; Esd. 10:8.

El contexto de esta última cita podría inclinar a traducir אָבִי־עַד por “jefe o caudillo perpetuo”; este sentido de אָב se halla atestiguado en acádico¹² y en hebreo, y daría un perfecto paralelismo sinónimo con גְּבוּרָה. A este propósito es curioso advertir la rigurosa simetría quiástica con que v. 6 explica el sentido de los títulos enunciados en v. 5:

שֶׁר־שְׁלוֹם	=	לְמַרְבֵּה הַמְּשֵׁרָה וְלִשְׁלוֹם	
אָבִי־עַד	=	אֵינֹקֶז עַל־כְּפֵא דָוָד וְעַל־מַמְלַכְתּוֹ	
אֶל־גְּבוּרָה	=	לְהַכִּין אֶתְּהָ וְלִסְעָדָהּ	solo posible, en aquel contexto de lucha, contando con un héroe por caudillo.
כְּלֵא־יֹעֵץ	=	בְּמִשְׁפָּט וּבְצַדִּיקָה	el juicio, fruto del consejo: el plan que da la victoria deriva de la justicia, de la rectitud para con Yahweh.

Por su parte, los dos hemistiquios de este versículo se corresponden mutuamente desde el punto de vista sintáctico.

Con todas estas consideraciones tratamos sólo de presentar una hipótesis, que el hondo sentido arcaizante de estos versículos y en general de los oráculos del Emmanuel, hace verosímil. Para ello téngase en cuenta, además de lo dicho, que estos capítulos ofrecen diversos paralelos expresos con la literatura ugarítica: *hl ḡlmt tld bn* (NK [KTU 1.24]:7; Is. 7:14); *kyld bn* (Aqht II [KTU 17 II]:14; Is. 9, 5). Naturalmente que estos textos no deciden sobre el carácter mesiánico, personal o dinástico, de los citados pasajes por tratarse de expresiones estereotipadas susceptibles de ser utilizadas en ambos sentidos, una vez despojadas del contexto mítico que tienen en la literatura cananea. Por todo ello la traducción de אֶל־גְּבוּרָה por “vigor de guerrero/guerrero vigoroso”, que hemos propuesto, aparte de toda preocupación teológica, nos parece más conforme con la estructura literaria del pasaje¹³ y la estructura gramatical de los restantes títulos.

12. Cf. *The Chicago Assyrian Dictionary*, s. v. *abu* A4 = “Sheikh”; Gn. 36:9, 43: אָבִי אָדָם Incluso se podría dar a עַד el sentido de “trono” atestiguado en ug. y en hb. y precisamente en paralelismo con כְּפֵא, como aquí (Texto 127[KTU 1.16 VI]:22: *l°dh / lksi*); cf. Gordon, *Ugar. Man.*, a. v. Pero de este modo se destruye la estructura formal defendida al principio de esta nota; preferimos, por consiguiente, no insistir.

13. Tanto la exégesis católica (“Dios fuerte”) como la liberal y judía (“héroe divino”) parten del mismo sentido del término y se hallan presididas por una preocupación teológica, aunque de signo contrario.

Estructura literaria de Ez. 33:1-20 [1963]

Los oráculos del profeta Ezequiel nos sitúan casi al término del complejo proceso literario que se ha ido desarrollando en Israel. Cuando el profeta despliega su actividad, se encuentran ya fijados los grandes cuerpos literarios que constituyen el A. T. y se ha logrado una amplia tecnificación de la expresión literaria en relación con los diversos argumentos. Complejidad y fijación que se reflejan de manera intensa y desconcertante en los oráculos de Ezequiel. Carecen de aquella clara organización formal que puede apreciarse frecuentemente en los vaticinios de los profetas clásicos de los siglos octavo y séptimo. En consecuencia, se resisten a una esquematización unitaria y resulta difícil enmarcarlos en esquemas válidos para aquéllos, p. e., las formas proféticas primarias tal como las expone Westermann¹.

Esta complejidad de elementos y diversidad de formulación y de estilo han llevado generalmente los análisis literarios a una atomización del libro de Ezequiel, fundándose en el principio de diverso origen para diversa estructura. Otro intento ha conducido a proponer una estratificación del libro en diversos planos, principalmente sobre la base de un primordial Ezequiel poético. Sobre el poema original se irían acumulando sucesivos complementos redaccionales que abocarían a la forma definitiva que el libro ha adquirido. En esta dirección se mueven los estudios de Torrey y Hölscher².

La influencia del *Codex Sanctitatis* y del Deuteronomio en Ezequiel, es aceptada universalmente; y aun se puede advertir que se da en él la conjunción del estilo legal, tal como se formula en el Código de la Alianza, con el estilo sacerdotal³. Zimmerli estima que Ezequiel no es sino un tardío exponente de esa complejidad estilística llevada a cabo mucho antes a partir de la praxis cultural⁴. La misma personalidad de Ezequiel impone esta complejidad a su obra literaria: es profeta y sacerdote. Ha ejercido, prescindiendo del lugar y de la simultaneidad de tales funciones⁵, una doble actividad con modos propios y fijos de expresión. La ley, que es la fórmula literaria de la actuación sacerdotal, y el oráculo, expresión profética, se van a influir mutuamente. El libro del profeta adquirirá una formulación jurídica. El

1. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960.

2. C.C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the original prophecy*, New Haven, 1930; G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen 1924.

3. Sobre este aspecto cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*. Kleine Schriften I. München 1953.

4. D. W. Zimmerli, "Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel", *ZAW* 65, 1954, 20ss.

5. Sobre este problema puede verse: A. Gelin, *Les livres prophétiques postérieurs*, en A. Robert, A. Feuillet, *Introduction à La Bible*, I. Tournai 1957, p. 535.

mensajero de Yahweh hablará como juez que dirime una cuestión; la “Palabra de Yahweh” asumirá decididamente el tono de una sentencia; todos los elementos del oráculo adquirirán tonalidad legal. Con todo, naturalmente, prevalece siempre la intención profética en estas formulaciones de la palabra de Yahweh.

Además de este influjo de su profesión en su estilo, la circunstancia histórica va a inducir una nueva complicación en el sentido mismo de su vocación profética. Mientras en los profetas *clásicos* nos hallamos primordialmente ante el nuncio que transmite un mensaje de Yahweh a su pueblo, en Ezequiel se ha advertido repetidamente el carácter *pastoral* de su actividad entre las gentes desesperadas de la *gólāh*. Ese carácter pastoral, que sería una derivación de su praxis sacerdotal en el santuario de Jerusalén⁶ (G), introduce en el profeta un estilo parenético con el que traduce a la situación moral de los deportados los oráculos enunciados bajo los esquemas literarios del derecho sacral. Se esboza así un género literario profético diverso, que tiene su paralelo o su fuente en la parénesis deuteronomica. El carácter de mensaje del *š̄bar Yahweh* que Ezequiel transmite, queda bastante diluido⁷. La circunstancia histórica va a modelar el estilo y la técnica literaria.

El presente trabajo pretende seguir el proceso de concatenación de los diversos elementos aquí enunciados, para descubrir en Ezequiel unidades literarias más complejas, por encima de la aparente discontinuidad estilística y argumental.

Bajo este aspecto la perícopa 33:1-20 ofrece un notable interés. Ya desde el punto de vista teológico representa una formulación nítida y evolucionada del problema de la responsabilidad personal en el A. T. Desde el punto de vista literario ofrece a su vez un doble aspecto. En primer lugar el de su originalidad: 33:7-9 y 10-20 tienen sus respectivos paralelos en 3:16-21 y 18:21-33. Los exégetas, *v. g.*, Hölscher, Bertholet, etc.⁸, consideraron la situación de estos versículos en el c. 33 como secundaria por razones varias. Últimamente, en cambio, se les estima originales en relación con sus paralelos de capítulos anteriores por motivos históricos y redaccionales. Así, por ejemplo, Auvray, Fohrer, Reventlow⁹. Esta evolución de criterio es comprensible si se atiende a la innegable complejidad estilística que la perícopa ofrece. Y este es el segundo aspecto literario de interés que, además de conducir a considerarla como secundaria, ha llevado a una múltiple disección en unidades menores de origen diverso e inconexas. Herrmann¹⁰ consideraba la perícopa como un todo unitario originalmente; por el contrario, Hölscher y Bertholet¹¹ distinguen tres secciones diversas: 1-6, 7-9, 10-20; Fohrer¹² la

6. Cf. Zimmerli, *o. c.*, p. 22. Con todo no se puede exagerar este aspecto. pastoral, que por sí sólo no explica satisfactoriamente la personalidad profética de Ezequiel.

7. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 135.

8. G. Hölscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch* (BZAW), Giessen 1924, p. 163; A. Bertholet, *Hesekiel* (HAT), Tübingen 1936, pp. 114ss.

9. P. Auvray, *Ezéchiél*, Paris 1947, p. 67; *id.*, “Ezechiél I-III. Essai d’analyse littéraire”, *RB* 67, 1960, p. 488; G. Fohrer, *Ezechiél* (HAT), Tübingen 1955, p. 184. Éste considera 3, 16b-21 original pero en el contexto de 33, 1-6. Cf. H. Graf Reventlow: *Wächter über Israel*, Berlín 1962, pp. 126ss. En el mismo sentido W. Zimmerli, *Ezechiél* (BKAT). Neukirchen 1962, pp. 704-809. Este comentario solo me ha sido accesible después de acabado el presente trabajo.

10. J. Herrmann, *Ezechiél übersetzt and erklärt* (KAT), Leipzig 1924, p. 212. Distingue dos secciones que se unen y que originalmente estaban unidas en la idea de responsabilidad. Vv.1-9 representan la justificación del fracaso de la predicación del profeta: él cumplió su deber, aunque no se le hizo caso. 10-20 son una defensa de la justicia divina.

11. Cf. Hölscher, *o. c.*, p. 136ss.; Bertholet, *o. c.*, p. 12, 66, 114ss.

12. Cf. Fohrer, *o. c.*, pp. 182ss.

divide en cuatro partes: 1-6, 7-9, 10-11, 12-20, excluyendo en esta última algunos versículos como secundarios. Nuestro intento es reconstruir, sobre la base del análisis estilístico, tanto el progreso ideológico cuanto la estructura unitaria sobre la que aquél discurre.

* * *

Parece servir mejor a los fines del análisis literario proceder por perícopas completas, de sentido suficiente y neta unidad formal, que por la división más o menos convencional en versículos. Una división generalísima, impuesta por la *aparente* diferencia temática y estructural, se puede trazar entre 1-9 y 10-20. La primera parte cabe aún subdividirla en 1-6, 7-9, y articular la primera sección de la siguiente manera: 1-2a, 2b-4 (5), 6. Naturalmente se trata solo de una desmembración por razones de comodidad práctica, que no prejuzga falta de unidad en la perícopa y cuya justificación proporciona el mismo análisis.

1. Fórmulas introductorias

1. *Yahweh me dirigió la palabra en estos términos:*
- 2a. *Hijo de hombre, habla a tus compatriotas y díles ...*

El v. 1 constituye la introducción profética a la perícopa. Se trata de una fórmula tardía¹³ y que hace referencia a la actividad escrita del profeta: introduce usando la primera persona, es decir, relatando una experiencia. Es una fórmula que intenta anunciar la misión del profeta-mensajero, aspecto éste ya muy difuminado en Ezequiel. De hecho falta la expresión característica del nuncio profético: *kōh 'āmar Yahweh*. Si lo pretendiésemos enmarcar dentro del estilo de mensaje, el v. 1 correspondería a lo que Westermann llama *descripción de la misión*, en cuanto plantea el oráculo, representando a la vez una variante de la *fórmula de mensaje*¹⁴. Es decir, una fórmula compleja y posterior. Por otra parte, esta fórmula introductoria delimita la unidad de la perícopa como *un solo oráculo*. No volverá a repetirse hasta el v. 23 para introducir la siguiente palabra de Dios, después de la noticia histórica que la sitúa (vv. 21-22).

El v. 2a es una variante del *encargo del mensaje*, al que en los oráculos clásicos sigue normalmente la fórmula: *kōh 'āmar...* El profeta recibe la misión, el encargo de hablar, lo que claramente refleja el carácter de mensajero de Yahweh que aún mantiene el profeta, aunque carezcamos de la expresión peculiar de ese estilo.

La denominación *hijos de tu pueblo*, tus compatriotas, puede ser un reflejo de la situación exílica: el pueblo, fuera de la tierra de promisión, deja de estar ligado a Dios, la alianza se ha roto. Igual sentido podría tener la denominación “hijo de hombre”; ser “hijo de...” en Israel ya no significa nada¹⁵, éste ya no es el pueblo de Yahweh; debe retornar a su tierra para volver a serlo. La expresión *ben-'ādām* es característica de Ezequiel y adquiere un relieve especial al ponerla en contraste con la misión de mensajero divino que el profeta asume.

13. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 135; para la evolución de la fórmula de mensaje p. 107.

14. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 72 y n. anterior; sobre la transferencia de la fórmula de mensaje al inicio de los oráculos cf. p. 129.

15. Cf. P. Heinisch, *Das Buch Ezechiel übersetzt und erklärt*, Bonn 1923.

La fórmula de v. 2^a, con que se encomienda la transmisión del mensaje, la veremos repetida en vv. 10 y 11, lo que justifica la división que hemos propuesto de la perícopa desde el punto de vista formal. Luego veremos el sentido de esta repetición.

2. Parábola del vigía. Caso del ciudadano desaprensivo

2b. *En el caso de que haga yo venir la espada sobre un país¹⁶ y las gentes del mismo cojan uno de entre ellos y le pongan por atalaya,*
 3. *y viendo éste abalanzarse la espada sobre el país, toca la trompeta*
y pone al pueblo sobre aviso,
 4. *si el que ha oído el sonido de la trompeta no se apercibe y al llegar la espada le alcanza,*
su sangre caerá sobre su cabeza.
 (5. *Oyó el sonido de la trompeta y no se previno, sobre él caerá su sangre,*
si se hubiese precavido, habría salvado su vida.)

La palabra de Yahweh ha asumido el carácter neto de una fórmula legal que enuncia y divide las responsabilidades en tiempo de guerra. Los vv. 2b-4 constituyen un ejemplo típico de formulación casuística. Se trata de una ley casuística simple: la prótasis se introduce por la partícula *kī*, en la forma propia de la legislación del levítico, *'is kī* (aquí *'ereš, šōpeh kī*), y consta de diversos miembros¹⁷. Podemos distinguir los siguientes momentos: en primer lugar uno que podríamos llamar momento cero, y que corresponde a la descripción de las condiciones generales del caso: viene la guerra y se elige un atalaya (2b). Gramaticalmente este momento se alarga hasta incluir la primera situación legal en que se bifurca el caso, comprendiéndola bajo la misma conjunción condicional: el atalaya cumple su deber dando la voz de alarma (tiempo primero, v. 3); el particular oye y no hace caso (tiempo segundo, v. 4a); llega la espada y le alcanza (tiempo tercero, v. 4b). Estos tres tiempos constituyen la prótasis, es decir, determinan las circunstancias del caso. Sigue la apódosis (tiempo cuarto, v. 4c), pero con la peculiaridad de que ésta se enuncia según las leyes apodícticas por medio de una fórmula declaratoria: *su sangre caerá sobre su cabeza*. Es decir, no podrá reclamar la intervención del vengador de la sangre¹⁸, murió por su culpa. Esta conjunción de prótasis casuística con apódosis apodíctica es propia del estilo sacerdotal (por ejemplo, cf. Lv. 5:1).

Pero no se trata propiamente de una ley, ni el caso enuncia un delito punible, ni la sentencia es realmente una pena. La intención es meramente parabólica, y el tema, a pesar de la forma legal, deja traslucir el sentido moral. De ordinario se suelen considerar estos vv. formando un todo con v. 6, y así se trataría de una sola ley casuística sobre la responsabilidad del vigía. La forma habría sufrido un desmembramiento en dos partes diversas introducidas por la conjunción *kī*; pero precisamente esto presupone dos leyes para dos casos distintos, aunque correlativos. En realidad no se trata de solucionar un solo

16. “Traer (venir) la espada sobre...” es una expresión típica de Ezequiel que la usa 13 veces (siete en *qal* y seis en *hifil*) y que tiene su correspondiente únicamente en Lv. 26:25. Otras cuatro veces se usa en el A. T., pero en sentido propio, no metafórico, por guerra. Se dan, en cambio, otras expresiones: “enviar, llamar, pasar la espada...”.

17. Cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts. Kl. Schriften* München 1953.

18. Sobre el sentido de la frase *damō bero 'šō*, cf. H.G. Reventlow, “Sein Blut komme über sein Haupt, *V/T* 10, 1960, 311-327. Es propia de Ezequiel la expresión *ba'awonō yamūt* (seis veces), mientras sólo se encuentra una vez en el resto del A. T. (cf. Jer. 31:30).

problema, el de la responsabilidad del vigía, sino que se intenta determinar también la de aquél que por su culpa cae bajo la espada. Esta dualidad atraviesa toda la perícopa 1-20 y es uno de los elementos que determinan su unidad. El v. 5 no hace sino realzar esa dualidad al aislar e insistir sobre el primer caso.

Es verdad que este versículo resulta extraño por diversas razones. En primer lugar se trata de una repetición, alargamiento, de la sentencia ya enunciada en v. 4c. Se podría ver en él una fórmula de fundamentación de aquélla, pero acontece que tal fundamentación nada añade de hecho que revalorice la sentencia; ni se encuentra semejante procedimiento en las formulaciones clásicas del Código de la Alianza o del Código Sacerdotal. La fundamentación es un elemento peculiar del oráculo de juicio¹⁹, categoría en que ciertamente no entra el presente. Incluso literariamente la fórmula es menos original: *bō* por *b^erō^sō*. Por lo demás, v. 5b introduce un elemento extraño al caso planteado: *si se hubiese precavido...* Y añade a continuación la solución, pero ésta ya no es una sentencia; se trata de una mera explicación en la que ha desaparecido la estructura formal de la legislación casuística. La ley únicamente plantea el caso de aquél que no se apercebe.

La BH, para obviar la dificultad, propone en el aparato crítico enmendar el nifal en hifil. Se trataría entonces de dictaminar sobre la situación del centinela que ha cumplido con su misión, como se dice en v. 3: *y el que avisó (el centinela), salvó su vida*²⁰. Pero esto mantiene el carácter de absolución en la sentencia, cuando ésta de suyo debería enunciar la pena; rompe la conexión y el paralelismo de miembros con el caso siguiente; no hay fundamento alguno de crítica textual para tal enmienda, que en definitiva se funda en una armonización por contraste con v. 6d, donde la inculpación del centinela cuadra perfectamente. En ambos casos la ley se formula desde la actuación del atalaya, se continúa por la de la gente y se acaba con la *sentencia contra el culpable*, que en el caso segundo es, tiene que ser, compleja. Por estas razones parece legítimo considerar el v. 5 como elemento redaccional, así Fohrer, o al menos de tipo secundario. Se da una anticipación de la aplicación que en v. 9d se hace del caso aquí enunciado.

Con todo se debe tener en cuenta que en este oráculo el uso de la estructura legal es meramente simbólico y formal, lo que hace tolerable una mayor libertad. Por otra parte, es frecuente en Ezequiel esta repetición oratoria que resume lo anterior como medio de unirlo e introducir lo siguiente²¹. Es un conocido recurso oratorio muy propio de la parénesis deuteronomica. En vv. 10-20 tendremos ocasión de encontrar nuevamente esta intersección del estilo legal con el parenético. El v. 5 podría ser, por tanto, una explicación deuteronomística que anticipase con cierta impaciencia el sentido de la parábola, desbordando la estructura formal. No ha de olvidarse que se trata de un oráculo de salud, aspecto que haría resaltar el v. 5 como alternativa a la sentencia condenatoria de v. 4c. Esta anticipación sería otro elemento más de conexión para toda la perícopa. Ya veremos que tiene su paralelo exacto en v. 15. De todos modos es claro que el v. 5 resulta incómodo desde el punto de vista estilístico.

19. Cf. Westermann, *o. c.* p. 60.

20. Es curioso constatar que esta expresión, *salvar su alma o vida*, frecuente en Ezequiel, se construye siempre con el verbo *nšl*, y solo aquí con *mlt* ¿Se trata de un indicio más de secundariedad?

21. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 130. Cf. Ez. 13:10-15; 16:52. Es frecuentísimo en las leyes deuteronomicas, v. g., Dt. 9:4-6; 12:11-13.

3. Parábola del vigía. Caso de que éste no cumpla

En el v. 6 se formula la segunda posibilidad que puede presentarse en el caso sobre el que se *legisla*. Es de notar que sólo se tienen en cuenta las posibilidades de culpabilidad, la de aquél que no presta atención y la del vigía que no cumple su misión: *lex propter peccatum*. Por lo demás, nos encontramos aquí con los mismos momentos descubiertos en el primer supuesto:

- 6a. *En el caso de que el atalaya vea abalanzarse la espada
y no toque la trompeta,*
- b. *si el pueblo no se apercibe*
- c. *y llegando la espada alcanza a alguno de entre ellos,*
- d. *éste, por su culpa ha sido alcanzado,*

Supuesto el momento cero de v. 2b, invariable y válido para las dos posibilidades, los otros cuatro tiempos son perfectamente paralelos: el vigía no cumple su deber (tiempo primero, 6a); el pueblo, por tanto, no puede apercibirse (tiempo segundo, 6b); la espada llega y hiere a alguno (tiempo tercero, 6c). A continuación sigue la sentencia (tiempo cuarto, 6d), compleja, por existir doble culpabilidad. El carácter de sentencia penal compite sobre todo a la forma apodíctica, clásica en el estilo legal, con que se incrimina al centinela negligente; la parte primera es más bien una constatación de hecho. La solución es formalmente antitética a la del caso anterior: en éste no podía haber reclamación, la sangre caía sobre el ciudadano descuidado; aquí Yahweh mismo se constituye en *gō'el* y reclama la sangre al vigía, le persigue de muerte. No obstante, el que murió a espada, murió por su culpa; es decir, se parte del supuesto de que el castigo, y el mal es siempre castigo, sólo puede venir sobre el culpable, que la guerra sólo se abalanza sobre un país perverso²². El vigía es una posibilidad de escape, una situación de gracia²³. Esto nos servirá para entender la perícopa siguiente y su concatenación con la actual.

La pequeña variante estilística que aparece en el segundo tiempo, pueblo en vez de individuo, está impuesta por la imposibilidad de distinguir en el segundo caso individuos que se aperciban al no haber voz de alarma. El tono individual, con todo, es predominante; la espada en ambos casos sólo alcanza a uno, no en general al pueblo. Es un carácter que deriva del derecho sacral.

Reduciendo a esquema la estructura literaria de esta primera sección, tendríamos:

- A. Fórmula de mensaje: 1. *Yahweh me dirigió su palabra ...*
- B. Encargo del mensaje: 2a. *Hijo de hombre habla ... díles ...*
- C. Mensaje:
 - O) 2b. Se pone un atalaya.
 - 1) 3. Este avisa.
 - 2) 4a. No se apercibe.
 - S) 4b. La espada alcanza.

22. Esta mentalidad queda bien patente en la pregunta de los apóstoles (Jn. 9:2) sobre quién había pecado, si el ciego o sus padres, para que naciera tal. Jesús rechaza semejante ideología en esta ocasión y a propósito de los galileos muertos en una catástrofe (Lc. 13:1ss.). Ya A. E. Davidson, *Ezekiel* (CESC), Cambridge 1906, p. 341. advertía: "Jehovah is said to bring the sword upon the people and presumably for their sin".

23. En su propia persona el atalaya manifiesta la voluntad salvífica de Yahweh; y en caso de faltar a su misión, su juicio representa el proceder divino con el justo que prevarica.

- 4) 4c. Su sangre sobre él. (5. Prolongación.)
 6a. No avisa.
 6b. No se apercibe.
 6c. La espada alcanza.
 6d. Su sangre sobre el vigía, pero muere por su culpa.

La unidad formal es perfecta. El v. 5 queda fuera de esta estructura y ha de considerarse glosa o recurso parenético de reiteración y anticipación.

4. Aplicación de la parábola

La segunda sección de la primera parte la constituyen los vv. 7-9.

Representan la aplicación personal al profeta de la ley antes enunciada, que adquiere de este modo carácter parabólico, profético, y en consecuencia carece de sentido independiente, quedando relacionada con su significado o aplicación. Esta ilación entre parábola y aplicación viene gramaticalmente puesta de relieve por la expresión *w^e attāh*; *w* enfático y anticipación de complemento.

7. *Pues bien, a ti, hijo de hombre, te he puesto yo por atalaya de la casa de Israel; si oyes alguna palabra de mi boca, les amonestarás (que se guarden) de mí.*
 8. *Cuando diga yo al impío: (impío), vas a morir, si tú no abres tu boca para advertir al impío de su camino, éste, el impío, por su culpa morirá, pero yo reclamaré su sangre de tu mano.*
 9. *En el caso de que tu apercibas al impío de su camino a fin de, que se aparte de él, si no se convierte de su camino, por su culpa morirá él y tu habrás salvado tu vida.*

La correspondencia de estos versículos con la ley antes enunciada sigue la forma quiástica y hay un tal paralelismo de elementos que casi hace pensar más en una explicación alegórica que parabólica. El v. 7 reproduce y aplica al profeta la situación propuesta en 2b, que se ha llamado tiempo cero y que corresponde a las condiciones generales del caso. Lo hace, sin embargo, con inversión de elementos: allí primero se menciona la espada y luego las gentes se procuran un atalaya; aquí Dios designa al profeta para tal oficio, añadiendo luego el caso en que deberá ejercerlo, i. e., cuando oiga la palabra de Yahweh. Esta se reviste del simbolismo de la espada, adquiere tono amenazador. Así, “ver venir la espada” equivale para el profeta a oír la palabra de Yahweh. Es esta correlación la que nos induce a traducir *w^e hizhartā ’ōtām mimmennî* por “les amonestarás que se guarden de mí”, y no “les advertirás de parte mía”, como propone p. e. Zorell y otros²⁴. De este modo el verbo *zāhar* conserva un mismo sentido en toda la perícopa, correspondiendo además al tono de amenaza que la palabra-espada y la función del vigía suponen.

24. El uso del verbo *zhr* es peculiar en Ezequiel. Mientras en otros lugares la Biblia mantiene el sentido genérico de “instruir” (Ex. 18:20; 2Rey. 6:10; 2Cr. 19:10...) en Ezequiel equivale a “poner al tanto, apercibir”, en el sentido de un riesgo que se avecina (diez veces, en hifil) o bien, “dejarse advertir, precaverse, hacer caso” (cinco veces, en nifal). También Zimmerli en su comentario sostiene la traducción propuesta (*vor mir warnen*).

La diferencia más notable del v. 7 en relación con v. 2b está en que aquí es Yahweh quien designa el atalaya, no el pueblo. Pero esto, lejos de constituir un elemento de heterogeneidad, indica únicamente la nueva esfera a que ha sido trasladado el sentido del deber del centinela, la esfera moral de la conversión. En este campo sólo Yahweh puede proveer de mediadores a los que hacer ver el fulgor de su espada y oír el clamor de su Verbo penetrante, los profetas. Por tanto, el escándalo de Hölscher ante esta variación es infundado²⁵; los vv. 2-6 tendían ya hacia ese sentido. El cambio de esfera mencionado viene puesto de manifiesto claramente por la diversa terminología que se adopta en esta perícopa, aun dentro de la más rigurosa correlación formal.

En los vv. 8-9 nos sale al paso de nuevo la forma quiástica con que se aplica a Ezequiel la ley-parábola; se considera primero el caso de que el profeta no cumpla con su misión, y luego el contrario; es decir, en orden inverso al de vv. 2-6. No se puede dejar de reconocer una intención inclusiva en esta disposición concéntrica que hace de 2b-9 una unidad literaria indisoluble. En ambos casos se omite el tiempo tercero, “si llegando la espada (mi palabra), hiere a alguno”, o algo semejante, probablemente por considerarlo incompatible con la eficacia infalible de la palabra de Yahweh que ha anunciado la muerte al impío. Los otros tres tiempos se mantienen paralelos entre sí y con 2-6; en 8a el profeta oye la palabra y no avisa, tiempo primero; el tiempo segundo, 8b, se anuncia bajo forma infinitiva final, dependiente de la negación anterior; en 8c se formula la sentencia, tiempo cuarto, perfectamente paralela a 6d. La diversidad que manifiesta 8b deriva de la mayor flexibilidad formal inherente al carácter explicativo propio de vv. 7-9; siendo por lo demás claro que si el profeta no avisó, el pecador no pudo tomar pie para precaverse y hacer caso. El mantener este momento en el caso de que el vigía no de la voz de alarma, es una redundancia impuesta por la rigidez del esquema casuístico.

El proceso de individuación, que ya advertíamos en el enunciado de la ley, se repite también en su aplicación. Allí el atalaya lo es del pueblo entero, pero la ley miraba a la responsabilidad del individuo: *si el que oye ... (4), alcanza a alguno ... (4b, 6c)*; las sentencias son igualmente individuales. De la misma manera aquí el vigía es puesto sobre la casa de Israel, sin embargo, la palabra, la espada, se dirige contra el impío. Con lo que se introduce claramente el paso a la esfera moral de la conversión, al “volverse de su camino”; la situación militar se convierte en situación ética. Todo Israel es de suyo impío, pues necesita un centinela que le aperciba de la amenaza de exterminio de parte de Yahweh. Con todo, más que acentuar la correlación de elementos, se debe insistir en el paralelismo parabólico que informa toda la perícopa.

El v. 9 contempla el caso segundo, suponiendo naturalmente el tiempo cero, que por el trazado quiástico ha sido anticipado; 9a, el impío no se convierte, tiempo segundo; 9c, sentencia correspondiente al tiempo cuarto. Y al llegar aquí nos encontramos con el caso curioso de que esa sentencia, además de afectar al culpable sobre el que versaba la ley, como se hace en 4c, continúa enunciando la inocencia del profeta. Desde luego tenemos en este caso un paralelo al v. 5, en el que después de repetida la sentencia de condenación, se añade una declaración de inocencia, de salvación para quien se previno. Al parecer, es precisamente esta correspondencia la que mueve al editor de la BH a corregir el texto en el sentido de hacerlo totalmente paralelo. Pero aquí esta declaración de inocencia en favor del profeta está justificada por la condena proferida contra él al final del v. 8, mientras que allí carecía de justificación. Este alargamiento de la sentencia es posible, por otra parte, en esta explicación de la ley-parábola, pero no en

25. Cf. Hölscher, *o. c.*, p. 163.

aquella formulación técnica de la misma. De este modo se acentúa al final de la perícopa el sentido de salvación, de mensaje de salud, que ambienta este oráculo.

Este aspecto viene sobre todo puesto de relieve por la idea de conversión, formulada claramente al fin del v. 9, después de la introducción de una serie de conceptos que la preparaban. Se da una auténtica traducción de la terminología legal a la deuteronomica: la *espada* se convierte en la *palabra* de Yahweh, al *pueblo* condenado a la destrucción sucede el *impío*, el cual habrá de *volver de su camino, convertirse*, del mismo modo que el habitante de la tierra amenazada tenía que *precaerse*, atender a la voz de alerta y huir. A la fraseología concreta, física, de *ser alcanzado por la espada, cogido por culpa suya, de caer la sangre sobre su cabeza*, sucede una terminología parenética. Ante todo el binomio *muerte-vida* con su sentido cáltico y teológico deuteronomico²⁶: el impío morirá y morirá por su culpa. Esta expresión podría parecer más primitiva, referida a la pena de muerte. Sin embargo, no es así; es mucho más significativa en este sentido la frase *dāmô b'ērô 'šô* que dice relación al derramamiento y venganza de la sangre.

En resumen, 33:1-6 y 7-9 suponen dos estilos diversos. ¿Significa esto dos autores diversos? Naturalmente, al formular Ezequiel la perícopa 1-6 en estilo netamente legal, no pretendió enunciar una ley sobre la responsabilidad del atalaya en caso de guerra, para añadirla al código de Israel, a la Torah. No trata de reglamentar la función del vigía en la nueva situación del pueblo, que por lo demás no es nueva²⁷. La intención es profética, por eso la ley que formula no es más que una parábola con el mismo valor significativo de las acciones simbólicas; no se justifica por sí misma, sino que está ordenada a la parénesis profética. Se sirve de un *caso*, resuelto según el espíritu y las fórmulas del derecho sacral casuístico, para ejemplificar la actitud de Yahweh frente al impío y al justo que no cumple su deber. A aquél se le proporciona una oportunidad de salud, a éste se le exige responsabilidad. Esta intención, explicada ya de modo paralelístico en 7-9, será desarrollada más aún en la perícopa posterior, según el procedimiento semítico de círculos concéntricos: se van emitiendo diversas formulaciones aproximativas en torno a una idea central, que al fin se enuncia claramente, prolongándose luego en otra serie de reiteraciones e inclusiones que la recalcan y cierran el círculo.

La correlación formal de esta perícopa con la precedente es perfecta:

0) 2b. Se pone un atalaya.	7. Yahweh pone atalaya.
1) 3.6a. Este avisa o no.	8a.9a. El profeta avisa o no.
2) 4a.6b. No se percibe.	8b.9b. No percibe, no se convierte.
3) 4b.6c. La espada alcanza.	
4) 4c.6d. La sangre cae ...	8c.9c. Murió por su culpa.

5. Desesperación y conversión

Con la segunda parte de la perícopa entramos en un círculo estilística y conceptualmente mucho más amplio, pero que con todo mantiene una sorprendente correspondencia temática con la anterior. Para facilitar el análisis esta perícopa, vv. 10-20, puede dividirse así: 10-11, 12-(15) 16, 17-20.

10. Pues bien, tú, hijo de hombre, di a la casa de Israel:
vosotros decís así:

26. Cf. Zimmerli, *o. c.*, p. 24.

27. Cf. 2Sam. 18:24-27; 2Rey. 9:17-20; Is. 21:11.

“nuestras prevaricaciones: nuestros pecados pesan sobre nosotros
y a causa de ellos nos vamos consumiendo,
¿Cómo vamos a vivir?”.

11. Diles:

por mi vida, palabra de Yahweh,
que no me gozo yo en la muerte del impío
sino en que se vuelva de su camino y viva;
volveos, convertíos de vuestros malos caminos,
¿por qué os empeñáis en morir, casa de Israel?

Como en v. 7, la expresión *w^e'attāh*, con que se inicia la perícopa, presupone su unión con la precedente como ulterior explicación suya. Seguidamente hallamos reiterada la fórmula de encargo del mensaje (10a): *habla a la casa de Israel ...*, que ya se insertó en v. 2a y que vuelve a repetirse en v. 11a. Una repetición de la fórmula de mensaje es normal en el “*stilus nuntii*” y distingue lo que Westermann llama “transmisión del mensaje” y su “ejecución”²⁸. Aquí tenemos la repetición en v. 11a: *n^e'ūm Yahweh*, equivalente a *kōh 'āmar Yahweh* o *d'bar Yahweh 'ēlay* del v. 1. No obstante, la reiteración de la fórmula de encargo del mensaje (v. 10a, 11a) en torno al *n^e'um Yahweh* y la peculiaridad del mensaje mismo, queja e invitación a la penitencia, hacen de estos versículos 10-11 un todo autónomo aunque perfectamente ligado con el resto de la perícopa. Y esto tanto argumental como literalmente por medio de la expresión *w^e'attāh* y la presuposición de la primera fórmula de mensaje. Constituye de hecho el centro o núcleo de la misma en estilo deuteronomístico, como manifiestan los elementos apuntados. En nuestro caso, trasladada al principio la fórmula de mensaje (v. 1) en su enunciación posterior, esta repetición del encargo de mensaje introduce el auténtico anuncio del que lo anterior sólo ha sido una formulación simbólica; y constituye a la vez al profeta en acto de centinela que transmite una palabra de Yahweh. La dimensión espacial, que impone la repetición señalada por Westermann, se ha cambiado aquí en distancia literaria, el nuncio-correo se ha convertido en profeta-predicador (¿escritor?).

La palabra de Yahweh aparece como respuesta a un dicho popular (10b) que refleja la situación desesperada del pueblo en el Exilio, la situación precisamente de un pueblo condenado a muerte, de un país sobre el que se abalanza la espada. En esta situación la palabra de Yahweh coincide con la función del profeta-atalaya y la explica: *convertíos, convertíos...* Se anuncia la posibilidad de escape, pues Yahweh no quiere sin más la muerte. En la perícopa anterior esta voluntad salvífica venía expresada por la figura misma del atalaya, cuya voz era la única posibilidad de salvación en una situación de condenación. Aquí la palabra de Yahweh, dejado todo símbolo, invita a la conversión²⁹, a la salvación. Aun cuando trae la espada sobre la tierra, Yahweh no quiere la muerte sino la vida, que se deje uno advertir, que haga caso, que se convierta.

28. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 72. Esta duplicación de los mensajes, su encomienda al mensajero y la transmisión que éste hace a quien es enviado, es perfectamente apreciable en los textos ugaríticos; cf. p. ej., el mensaje de *Pbl* a *Krt* y viceversa. Driver, *Canaanite myths and legends*, Edinburgh, 1956, p. 34.

29. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 149. que denomina la invitación a la penitencia: “...die typisch deuteronomische Darstellung der Prophetenzeit”.

Pero téngase en cuenta que si Yahweh no quiere la muerte del impío, no quiere sin más su vida: quiere la conversión, y por eso da la salvación en forma de posibilidad, de aviso, de centinela³⁰. Este concepto de la conversión, que incluye la docilidad, es el que justificará la actuación de Yahweh y determinará la responsabilización de aquél a quien se da la oportunidad y del vigía mismo que no deberá frustrar esa voluntad de salud que Yahweh en él expresa. Precisamente este aspecto de responsabilidad que lleva en sí el concepto de conversión, es el que impone su duplicidad a la figura del vigía: por una parte es signo de salvación y así lo interpretan los vv. 10-11: Dios quiere la vida. Por otra, implica una respuesta activa, una toma de posición frente a Yahweh, cuyo resultado se fija en las sentencias de vv. 1-9 y cuyo comentario parenético, dentro todavía de las fórmulas legales, lo tenemos en vv. 12-16. De este modo la norma de conducta, la vía de Yahweh enunciada en vv. 2-9, vendrá justificada y resumida al fin, con elegante inclusión conceptual, por el principio: *a cada uno según sus obras*. Hemos entrado ya en un estilo vivo, de pleno contacto con la realidad, en que procedimientos que no se dejan esquematizar –proverbio, juramento, parénesis, increpación– ocupan el puesto de los esquemas legales.

Desde el punto de vista literario se descubre en esta perícopa un elemento frecuente en los oráculos proféticos: aducir una queja del pueblo en forma de refrán como acusación contra él mismo, por incluirse en ella rebelión o falta de confianza en Yahweh. Dios responde (11b) con una invitación a la conversión, a la vida, negando la validez de la queja. Esta invitación constituye el centro de gravedad de la perícopa en torno al que gira todo lo demás. Por otra parte, el v. 11a es literariamente complejo: contiene entremezclados el encargo del mensaje: *diles ...*, y la fórmula del mismo: *palabra de Yahweh*. La fórmula de mensaje de esta forma es siempre gramaticalmente posterior, sin experimentar desplazamiento al inicio del oráculo como sucede en la fórmula que ofrece el v. 1.

6. Prevaricación y arrepentimiento

Supuesta la clara voluntad salvífica de Dios que quiere la vida por la conversión, el profeta continúa comentando la solución dada en vv. 2-9, a fin de ponerla de manifiesto como justa sin que resulte desesperanzadora. Por otra parte, el v. 12 continúa el v. 11 en el sentido de que explicita y sistematiza el proceso de conversión a que éste invita. No hay razón de desesperarse porque es posible convertirse, el proceder de Dios no está fatalmente fijado por la acción pasada, sino que se rige por la actitud de conversión que en cada momento se adopte.

La ley-parábola sólo había contemplado los casos negativos: el del amenazado que no se apercibe y el del vigía que no avisa. La razón es clara: las leyes casuísticas originalmente son leyes penales³¹; se formulan desde el crimen y la pena. No obstante, la insistente repetición de *nizhār*, *sûb...* y la figura misma del centinela, están indicando la intención profética primordial: exhortar a la conversión, proponer un signo de salvación. Lo que quiere Yahweh es que se haga caso. Esto explica la inserción del v. 5, *si se hubiera precavido...*; pero tal caso, por no ser reato, no es legislable.

30. Entendida toda la perícopa desde esta idea de la conversión ya no aparece esa irracionalidad del proceder divino, que apunta Zimmerli en su comentario, por el hecho de que haga venir la espada sobre un país y a la vez ponga un centinela que la haga ineficaz.

31. Entiéndase esto literariamente, en su formulación, no teológicamente. Aun en las leyes negativas y culturales del Código de Santidad está siempre latente la amenaza de ser borrado del pueblo, como pena implícita.

Por otra parte el profeta, que de suyo queda fuera del ámbito de la espada, cae en él si prevarica. Luego ya tenemos en la misma parábola legal inscritos los elementos que servirán ahora para formular la teoría de la conversión: el justo que prevarica y el pecador que se convierte. Naturalmente, el pecador que se obstina, el que no hace caso a la voz del vigía, no interesa, cae fuera de la esfera de la conversión y salvación, su muerte es evidente. La formulación legal consideró su caso para poner de relieve la posibilidad de salvación, que despreció, y por constituir el aspecto negativo codificable que la ley casuística requería para poderse formular.

El v. 12 se introduce con una formulación general del principio de conversión; vv. 13-16 reducirán a casos ese principio, lo ejemplificarán a fin de hacerlo más fácil y vivo. Con la peculiaridad de que volvemos a encontrar aquí con el esquema de los tiempos que ya descubrimos en 2-9. La inclinación a los esquemas legales es incorregible en Ezequiel.

12. *Pues bien, tú, hijo de hombre, di a tus compatriotas: la justicia del justo no le librará en el día de su prevaricación, ni la maldad del impío le servirá de tropiezo el día en que se aparte de ella (y el justo no podrá vivir (.) el día que peque)*³².
13. *En caso de que diga yo al justo que va a vivir, y él, confiando en su justicia, comete iniquidad, todas sus obras de justicia no serán recordadas: por la iniquidad que cometió, morirá.*
14. *y en caso de que diga yo al impío: vas a morir sin remedio, si se convierte de su pecado, si hace lo que es justo y recto,*
15. *(restituye la prenda, reintegra lo robado, anda por los preceptos de la vida sin cometer iniquidad, vivirá sin duda, no morirá),*
16. *todos los pecados que cometió no le serán recordados, porque hizo lo que es recto y justo, de seguro vivirá.*

El v. 12 enuncia de manera descriptiva una de las características primordiales de la justicia de Yahweh, su incorruptibilidad: para El no hay aceptación de personas, lo decisivo es la actitud de conversión en ambas direcciones. La bondad de Yahweh se expresa en la llamada a la conversión, su justicia, en la actitud de vida o muerte según aquella: no quiere la muerte y da la vida a quien la merece, a quién se convierte. El problema de la responsabilidad y del mérito recibe aquí una de las más altas formulaciones de la Teología del A. T. de la que con todo está todavía ausente, de modo explícito, el concepto de gracia, que hará posible la misma conversión.

Los versículos siguientes 13-16 desarrollan ese principio de nuevo según el módulo de la legislación casuística. En ellos cabe distinguir una estructura cuádruple: a) anuncio de vida o muerte, tiempo primero; b) prevaricación o conversión, tiempo segundo; c) olvido del pasado, tiempo tercero; d) declaración de vida o muerte, tiempo cuarto. El tiempo primero corresponde a la palabra que el profeta-vigía ha de recibir de Dios para ser transmitida al pueblo. En este caso la actitud del justo presuntuoso corresponde a la del vigía infiel. Se ha pasado de la formulación legal-simbólica, a través del aspecto negativo que ofrece el profeta-vigía infiel, al sentido universal-moral del justo que prevarica.

Esta división en cuatro tiempos tiene perfecta correspondencia con la que encontramos en el enunciado de la ley casuística sobre el vigía:

32. Este estilo representa una repetición inclusiva probablemente con el intento de introducir el versículo siguiente en el que se analiza el tema del justo prevaricador. Pero quizá se trata de una interpolación, como indicaría la inexplicable presencia de la partícula *bāh*, que el aparato crítico soluciona suprimiendo o cambiándola al inicio del versículo.

palabra de vida o muerte	vigía que avisa o no
prevaricación-conversión	la gente no se previene
olvido del pasado	la espada hiere
declaración vida-muerte	sentencia de muerte

El v. 15 representa una rotura del paralelismo formal con el caso anterior (v. 13). Podría considerarse como una concretización del proceso de conversión, pero más probablemente se trata de una interpolación siguiendo 18:12, 19. Adviértase con todo que sólo se toman los preceptos morales, de justicia, omitiendo los culturales; esto nos indica un cambio de situación, nos hallamos en el Exilio. Prescindiendo de este versículo, como antes del v. 5, encontramos una perfecta correspondencia estructural y argumental. Un indicio de crítica textual que avala esta conclusión lo ofrece el *rāšā^c* repetido al inicio del versículo y generalmente desechado como glosa.

La estructura literaria de estos versículos es clara y corresponde a la establecida para 2-6. En v. 12a tenemos la fórmula de encargo del mensaje como en v. 2a. Sigue a continuación el tiempo cero que plantea la situación general, v. 12b, y que luego, vv. 13-16, se ejemplifica casuísticamente en dos situaciones, conforme al esquema de los cuatro tiempos: palabra de vida al justo, de muerte al impío, tiempo primero (vv. 13a, 14a); prevaricación del justo, conversión del pecador, tiempo segundo (13b, 14b); olvido de la justicia del justo y de los pecados del impío, tiempo tercero (13c, 16a): condena del justo prevaricador, absolución del pecador arrepentido, tiempo cuarto (13d, 16b). Reduciéndolo a esquema tendríamos:

B. Encargo del mensaje:

12a: *Dí a tus compatriotas...*

C. Mensaje:

0) 12b. Regla general del proceder de Yahweh.

1) 13a. Palabra de vida al justo.

2) 13b. Prevaricación del justo.

3) 13c. Se olvida su justicia.

4) 13d. Muere por su iniquidad.

14a. Palabra de muerte el impío.

14b. Conversión del pecador.

16a. Se olvida su iniquidad.

16b. Vive por su justicia. (15. Prolongación).

La correspondencia con vv. 2-6 es absoluta, a pesar del cambio estilístico reflejado en el vocabulario, fraseología y preocupación moral deuteronómica. Se ha mantenido, sin embargo, el esquema casuístico y continuará usándose en la perícopa siguiente. La correspondencia se extiende hasta el aspecto extrínseco de la división de versículos: el caso del justo prevaricador se trata en el v. 13 como el del vigía infiel en el v. 6, ambos divididos en cuatro tiempos. El otro caso ocupa dos versículos en cada una de las perícopas (3, 4; 14, 16).

7. *Los caminos de la justicia de Yahweh*

Después de esa nítida declaración del proceso de conversión y sus consecuencias de vida o muerte, el profeta defiende con una enfática requisitoria la rectitud del camino de Yahweh, su justicia. Repite en forma condensada, como si no hubiera otra fórmula más clara y evidente, el principio enunciado, resumiéndolo definitivamente en la expresión: *Yo juzgaré a cada uno según sus caminos*. De este modo en 12-16 se comenta la invitación a la penitencia hecha en v. 11b mientras vv. 17-20 responden a la queja

expresada en v. 10 y que v. 17 resume e interpreta. Allí se pone de manifiesto la posibilidad y la vía de la conversión, aquí la rectitud del proceder de Dios fundado en ella.

17. *¿Y dirán los hijos de tu pueblo:
“No es recto el camino de Yahweh”?
¡El vuestro sí que no es recto!*
18. *Si se convierte el justo de su justicia y comete iniquidad,
morirá por ésta;*
19. *y si se vuelve el impío de su maldad y hace lo que es recto y justo,
a cuenta de ello vivirá.*
20. *¿Y diréis: no es recto el camino de Yahweh?
Yo os juzgaré a cada uno según sus caminos, casa de Israel.*

La perícopa es de una estructura formal perfecta: paralelismo riguroso de vv. 18-19, e inclusión de vv. 17-20a³³, para concluir por medio de una inclusión climática con el principio que justifica toda la perícopa 1-20, tanto el proceder de Yahweh con el desaprensivo que no atiende, como la salvación del que se convierte. Sucesivas ejemplificaciones han ido preparando este fin: aparece al principio el centinela como signo de salud en una situación de exterminio; su voz de alerta se transforma luego en una invitación formal a la conversión: y por fin ésta se desarrolla en sus posibilidades y consecuencias, para convertirse en la justificación de Dios, que no quiere la muerte del pecador, sino que espera de todos la conversión para juzgarlos según sus obras. Ciertamente que vv. 10-20 ya no hablan del vigía; una vez explicada la parábola y constituido el profeta en tal, aparece en acción transmitiendo la palabra de Yahweh y representando a la vez con el incumplimiento de su misión al justo que prevarica.

Los vv. 10-20 representan literariamente una ascensión en espiral a través de tres círculos concéntricos que se organizan en torno a vv.10-11, donde se enuncia el principio de la vida por la conversión en una arrebatada parénesis deuteronomica. Los vv. 12, 13-(15)16, 19-20 constituyen tres series de formulaciones paralelas desde el punto de vista formal, y homogéneas desde el punto de vista argumental. La unidad estructural es palmaria; se trata de variaciones sobre el mismo tema, características del estilo deuteronomístico como advierte Westermann³⁴. Pero sin abandonar las formulaciones casuístico-legales tan familiares al sacerdote-profeta Ezequiel.

Desde el punto de vista formal, los vv. 18-19 son una repetición concisa de 13-16, en la que sólo se tienen en cuenta los momentos de la prevaricación-conversión y sus consecuencias de muerte-vida. El v. 17 corresponde al 12b en cuanto niega, en general, que sea justo el proceder de Dios según la opinión del vulgo; los vv. 18-19 reproducen en forma casuística aquel principio: allí se hablaba de justicia y de maldad, aquí del justo y del impío. Esquemmatizando 12-19 tenemos:

- | | |
|------------------------------------------------------------------|--------------------------------------|
| 0) 12b. Principio de la conversión. | 17. El camino de Dios injusto. |
| 1) 13a, 14a. Mensaje de vida-muerte. | |
| 2) 13b., 14b. Prevaricación - conversión.
(15. Prolongación.) | 18a.19a. Prevaricación - conversión. |

33. Esta queja contra la rectitud de la vía del Señor es una consecuencia del dicho popular del v. 10. Así esta última parte es conceptualmente una inclusión del tema central de 10-11, con lo que se obtiene una secuencia argumental perfecta.

34. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 130.

3) 13c., 16a. Olvido del pasado.

4) 13d., 16b. Muerte-vida.

18b.,19b. Muerte-vida.

La inclusión de v. 20a hace de 17-20a una unidad literaria autónoma, aunque perfectamente enlazada con lo anterior. Nueva variación sobre el mismo tema de la conversión utilizando fórmulas casuísticas legales y el recurso de la queja popular como acusación, que ya vimos en v. 10.

8. Conclusión

El centro de Ez. 33, 1-20 lo constituye *el problema de la conversión*, tanto en el pecador que tiene que convertirse, cuanto en el profeta que tiene que convertir. Este problema va recibiendo sucesivas formulaciones: “hacer caso, volverse de su camino, convertirse”, para acabar con un triple reconocimiento de la justicia de Yahweh que no quiere la muerte, sino antes bien, la vida. Es precisamente esta disposición de Yahweh la que posibilita el hecho mismo de la conversión y lo hace salúfero. La voluntad salvífica de Yahweh es la expresión más alta del problema de la conversión, la que hace válida esta última. Si Yahweh no quisiera salvar, la conversión sería inútil; como quiere, se hace necesaria. A la situación desolada que refleja el v. 10: *¿cómo vamos a vivir?*, responde Yahweh con una invitación a la conversión y a la confianza: *no me gozo en la muerte ... convertíos*. Como si en un país invadido se oyese la voz del atalaya que invita a ponerse en salvo. La posibilidad de salvación existe, todo depende de que se quiera aprovechar o no. En torno a esta idea se organiza toda la perícopa 1-20, siendo 7-9 el anillo que une las partes estilísticamente distantes de la perícopa y con características literarias tan diversas. Representa el primer plano de transición del estilo legal al deuteronomístico a través del procedimiento de traducción de conceptos, manteniendo la misma estructura formal. Después será desbordada la misma estructura.

Tenemos, pues, dos estilos: legal y deuteronomístico. El profeta se sirve del primero cuando enuncia la ley-parábola, manteniendo un estilo fijo, escolástico, podemos decir. Cuando luego trata de aplicarlo a la situación moral concreta, aquel estilo se desborda y aboca a la parénesis deuteronomística. La preferencia por formulaciones legales en Ezequiel la deriva Zimmerli de su praxis cultural. En consecuencia, diversidad de estilo no significa diversidad redaccional, ni falta de unidad literario-temática en la perícopa: significa sólo diversa técnica empleada con intención diversa.

Como resumen de la labor precedente cabe presentar un esquema de la estructura literaria que supone Ez. 33, 1-20, reuniendo los esquemas parciales arriba presentados. Naturalmente, dada la complejidad estilística que en esa perícopa se descubre, no es posible ofrecer un esquema prototípico simple. Carecemos, por otra parte, de un estudio estilístico de los oráculos de salud que ponga en claro su estructura. Sirva de base el esquema general del *stilus nuntii*. El que aquí se ofrece implica el uso conjunto de diversos elementos literarios bien conocidos: fórmulas legales, inclusiones, repeticiones, proverbios, etc. Pero a través de ese trazado el argumento se desarrolla homogénea y progresivamente. En el avanzado estadio literario que representa Ezequiel no cabe pretender otra cosa. La unidad se refleja más en el vocabulario y argumento que en la estructura formal.

A. Fórmula de mensaje: 1. *Yahweh me dirigió su palabra.*

B. Encargo del mensaje: 2a. *Hijo de hombre, habla...diles...*

C. Mensaje:

- | | |
|-----------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 0) 2b. Se pone un atalaya. | 7. El profeta-atalaya. |
| 1) 3.6a. Este avisa o no. | 8a., 9a. El profeta avisa o no. |
| 2) 4a., 6b. No se apercibe: | 8b., 9b. No se apercibe o convierte. |
| 3) 4b., 6c. La espada alcanza | |
| 4) 4c., 6d. Pena de muerte. | 8c., 9c. Pena de muerte. |
| | 10a. <i>Pues bien, di...</i> |
| B. Encargo del mensaje: | 10b. Dicho del pueblo: <i>¿Cómo vamos a vivir?</i> |
| C. Mensaje: | 11a. <i>Palabra de Yahweh.</i> |
| A. Fórmula de mensaje: | 11a. <i>Diles...</i> |
| B. Encargo del mensaje: | 11b. Respuesta de Yahweh: <i>Convertíos, convertíos.</i> |
| C. Mensaje: | 12a. <i>Di a tus compatriotas...</i> |
| | |
| 0) 12b. Principio de conversión. | 17. Proceder de Dios injusto. |
| 1) 13a., 14a. Mensaje vida-muerte. | |
| 2) 13b., 14b. Prevaricación-conversión. | 18a., 19a. Prevaricación-conversión. |
| 3) 13c., 16a. Olvido del pasado. | |
| 4) 13d., 16b. Muerte-vida, | 18b., 19b. Muerte-vida. |
| | |
| D. Inclusión: | 20a. de 17-20a. |
| | 20b. de toda la perícopa, conceptual. |

Las partes se mantienen paralelas entre sí: vv. 10-11 forman un todo concéntrico en torno al *n^e'ūm Yahweh* con doble fórmula que introduce el mensaje, *diles ...*; éste se divide en dos partes correlativas: dicho del pueblo y respuesta de Yahweh. Igualmente sorprendente es la correspondencia entre 2-9 y 12-19: idénticas fórmulas introductorias y perfecta correlación entre las partes del mensaje; hasta la situación de los vv. 5 y 15 se mantiene paralela: se han de considerar como glosas o ampliaciones. Por fin v. 20 en un doble movimiento en espiral concluye esta Palabra de Yahweh que anunció el versículo primero.

* * *

Queda aún por considerar el problema de la originalidad de esta perícopa en relación con sus lugares paralelos. Y en primer lugar 33;7-9 y 3:16-19. Por lo general los críticos lo solucionan considerando 33, 7-9 una reiteración, un duplicado del otro. En consecuencia, 7-9 sería primario en el capítulo 3^o y secundario o no original en nuestra perícopa. Sin embargo, Auvray³⁵ afirma que desde el punto de vista histórico dichos versículos se sitúan mejor en nuestro capítulo, es decir, en el contexto de la invasión asiria. Desde el punto de vista literario también, como inicio de una serie de oráculos de salud; mientras en el capítulo 3^o se hallan entre oráculos de juicio. Ya sabemos que uno de los criterios seguidos por los compiladores de los libros profético será la agrupación de los oráculos según esa distinción por ellos conocida³⁶. Se estaría aquí ante un desplazamiento.

35. Cf. Auvray, *o. c.*, p. 67.

36. Cf. Westermann, *o. c.*, p. 68.

Estas razones se ven avaladas por otras que resultan del análisis literario. En primer lugar 33:7-9 representa una formulación más simple y elemental que 3:16-19: adviértase la repetición de *hizhartô* y la paráfrasis *l'hayyôto, mērišcō*. Por otra parte, ambos fragmentos presuponen, al menos implícitamente, 33:1-6 como aplicación suya que son. Estos versículos tienen un carácter mucho más primario y neto en su formulación; tanto estilística como conceptualmente, 33:7-9 y 3:16-19 representan un estadio posterior; son una explicación que presupone el tema enunciado simbólicamente, al menos de modo implícito. En consecuencia, creo que se debe admitir como original la unidad 33:1-9 que, por otra parte, hemos visto manifiesta una cohesión formal paralelo-quiástica tan clara. A esto se añade el curioso fenómeno que podemos advertir en 3:16-21. Omitida la ley-parábola 33:1-6, se unen los versículos que determinan la actividad del profeta con el pecador, 17-19, a los que tratan de la actividad del profeta con el justo 20-21, que corresponden precisamente en nuestro capítulo a vv. 12ss.; y esto sin solución de continuidad y en perfecto paralelismo, como formando una sola *Palabra de Yahweh*. Se omiten, pues, los vv. 10-11, en correspondencia con el encabezamiento de la primera parte, también suprimido. Es claro que nos hallamos ante un intento de codificar las responsabilidades del profeta, de reunir los diversos elementos prescindiendo del contexto en que se hallen. Es pues toda esta perícopa secundaria con relación a 33:1-9. Se podría pensar también en las repeticiones o variantes temáticas que supone Bertholet³⁷. Estas, no obstante, si en la actividad oral del profeta fueron inevitables, en la fijación del texto escrito se hacen sospechosas. Y en este caso concreto por las razones aducidas.

También para la segunda parte de la perícopa se hallan lugares paralelos en Ezequiel, cuyas mutuas relaciones nos interesa analizar.

La primera alusión se presenta en 3:20-21. Como ya dijimos, el v. 20 plantea la situación del justo que se pervierte (cf. 33:12, 13, 18), continuando lo precedente donde se trataba del impío y de la actividad del profeta sobre él. A semejanza de 3:18-19, se enuncian ahora las posibles actividades del profeta frente al justo pervertido, su responsabilidad por haberle advertido o no. Esta situación no tiene paralelo en el c. 33, ya que nunca se habla de advertir al justo prevaricador que en cuanto tal es ya un impío, y para con el cual el profeta mantiene las mismas obligaciones. El caso es superfluo. Se trata, por tanto, de una composición artificial con el intento de codificar todos los casos de responsabilidad del profeta. El mismo carácter complejo de las sentencias enunciadas en vv. 20-21 con elementos tomados de 33:19 (requerir su sangre, precaverse, salvar su alma) y de 33:10-20 (convertirse, no recordar su justicia...), aboga por su origen secundario. En estos versículos se entrecruzan dos planos literarios, diversos, perfectamente distinguidos en el c. 33.

Otro lugar paralelo podría hallarse en 14:12-23. Se trata igualmente de una tierra sobre la que se hace venir la espada, planteándose la función del justo en esta situación. Pero propiamente el problema es diverso, o mejor, es otro aspecto del problema y en otra circunstancia. Ez. 14:12-23 suponen una irremediable situación de exterminio en la que el poder intercesor del santo no tiene cabida: el justo se salva solo a sí mismo. En este sentido representa una alusión al principio de que Yahweh juzga a cada uno según sus caminos. Con todo, 33:1-20 supone otra situación: frente a la destrucción que amenaza a la tierra, se ofrece la posibilidad de escape, de hacer caso y convertirse. Es, pues, una profecía de salud, frente a 14:12-23 que lo es de condenación. Porque incluso el resto que aquí se deja, por su iniquidad no es otra cosa que la explicación y justificación del exterminio. No es un resto de salud. Se prueba así claramente la tesis de que siempre el mal es castigo del pecado. Ez. 33:1-20 es más evolucionado, supone

37. Cf. Bertholet, *o. c.*, p. 116.

precisamente la conciencia de la propia iniquidad: la desesperación. Por parte de Yahweh, la voluntad de salvación por la conversión. Son, pues, dos perícopas independientes y originales, aunque con contactos fraseológicos y esquema casuístico parecido.

Más compleja es la relación de 33:10-20 con 18:21-32. En el capítulo 18 debemos distinguir dos partes. Vv. 1-20 poseen una unidad perfecta: 1-4 plantean el problema de la responsabilidad personal partiendo de un refrán, es decir, de una objeción del pueblo contra la justicia de Yahweh, al igual que 33:10 y prácticamente con el mismo sentido. Sin embargo, el modo de afrontar el problema es diverso. En 18:1-20 se considera sólo la retribución que de hecho da a cada uno Yahweh según sus obras propias, por eso sólo se tienen en cuenta los casos directos en que la premisa es homogénea con la solución: el justo vive por su justicia y el impío muere por su iniquidad. Vv. 18-20 acaban la perícopa con una elegante inclusión, respondiendo a la objeción sarcástica del pueblo y salvando la justicia de Yahweh. Tenemos pues una estructura literaria idéntica a la de 33:10-20. Sin embargo, aquí el énfasis se pone sobre el *¿cómo es posible que vivamos?*, y se resuelve el problema de la justicia de Yahweh desde la noción de conversión, desde la posibilidad de salvación que El ofrece. De aquí que se consideren los casos *cruzados*, en que la premisa es heterogénea con la conclusión: el impío se salva, el justo se condena, supuestas las respectivas conversiones,

Probablemente el dicho de 33:10, *nuestros pecados pesan sobre nosotros*, corresponde al de 18:1, *los padres comieron los agraces...* Pero las respuestas son diversas y corresponden bien a la parte del libro en que se hallan situadas. La primera justifica la destrucción de la tierra, invita a la conversión a los exilados, la segunda. Por eso mismo, 33:10-20 probablemente se apoya para sus fórmulas en 18:1-20, aunque ambos sean originales. O mejor dicho, los dos reproducen expresiones estereotipadas.

Pero a partir del v. 21 la situación cambia bruscamente y sin previa introducción, después de haberse cerrado la cuestión anterior, se le *añaden* los casos que consideran el cambio de actitud, la conversión del justo y del pecador. Es decir, los casos *cruzados*, y precisamente los considerados en 33:10-20 y casi con idéntica formulación. Vv. 18, 21, 22, 24 mantienen la forma cuatripartita que hallamos en 33:13, 11-16, incluso con más nitidez, si no se excluye el v. 15. Pero la organización general de la perícopa carece de aquella fluidez formal que se descubría en 33:10-20. La situación del v. 23 (correspondiente a 33:11b), intercalado entre los diferentes *casos*, y su separación de vv. 30-32 (correspondientes a 11cd), así como su *prolongación* parafrástica, engendran un desequilibrio estilístico en toda la estructura. Probablemente la causa se ha de buscar, por una parte, en la unión del v. 21 a lo precedente a través de *rāšā'*, que obliga a remitir al fin el principio enunciado en vv. 30-32, y que en el c. 33 precede a la casuística, v. 12; y por otra, en la necesidad de justificar inmediatamente la nueva actitud que supone la sentencia dictada en el v. 21 frente a la casuística homogénea de 33:1-20.

En definitiva, tanto por la dificultad de la propia estructura como por su unión a la perícopa precedente 18, 21-32 parece secundario en este lugar frente a la nítida unidad estructural de 33:1-20. La razón de su situación aquí, como vimos era el caso en 3:16-21, se halla en la inclinación a reunir y codificar en conglomerados los elementos afines.

* * *

A partir de este momento correspondería analizar el sentido teológico del binomio muerte-vida, su ámbito, como término del proceso de conversión. Pero este menester pertenece a la Teología Bíblica y debe realizarse desde una perspectiva más amplia que la que ofrece una perícopa aislada. El intento de este trabajo era meramente literario.

El libro de Sofonías y la filología semítica noroccidental (A propósito de L. Sabottka, Zephanja) [1973]

El nuevo comentario a Sofonías¹, que nos ofrece L. Sabottka, se sitúa en la línea de los trabajos exegéticos y de crítica textual del Profesor M. Dahood y de sus discípulos. En la misma colección (Biblica et Orientalia) han aparecido o tienen prevista su aparición otros trabajos de la misma índole². Se mueven todos dentro de una misma metodología de la que el autor de estas notas se considera partidario y que ha empleado también a su vez³. Constituye ya una actitud crítica perfectamente definida que tolera ser sometida a un enjuiciamiento objetivo. Por eso, antes de atender a los resultados concretos que la investigación de S. nos ofrece, vamos a reflexionar sumariamente sobre la validez de la misma.

Los *criterios* con que opera esta nueva metodología son los siguientes:

a) En primer lugar, respeto absoluto del *texto consonántico* que se supone “a priori” fielmente transmitido. Se renuncia, por consiguiente, a toda conjetura y pretensión de reconstruirlo o suplantarle por otro “más claro”, operaciones que se harían desde el hebreo normativo posterior. Ahora bien, dicho texto corresponde a y fue fijado en un estadio de la lengua en el que el léxico⁴ y la sintaxis⁵ eran mucho

1. L. Sabottka, *Zephanja, Versuch einer Neuübersetzung mit philologischen Kommentar* (Biblica et Orientalia - n.º 25), Biblical Institute Press, Roma, 1972. - 185 x 235 mm. - XIX + 177 págs.

2. H.J. van Dijk, *Esekiel's Prophecy on Tyre (Es. 26, 1-28, 19). A New Approach* (Biblica et Orientalia - n.º 20), Rome 1968; N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Biblica et Orientalia - n.º 21), Rome 1969; A.C.M. Blommerde, *Northwest Semitic Grammar and Job* (Biblica et Orientalia - n.º 22), Rome 1969; W.A. van der Weiden, *Le Livre des Proverbes. Notes philologiques* (Biblica et Orientalia - n.º 23), Rome 1970; K.J. Cathcart, *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (Biblica et Orientalia - n.º 26), Rome 1973.

3. Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación* (Bibliotheca Salamanticensis III), Salamanca 1973; id., *La fuente de agua viva. Análisis filológico y literario de 3er. 14-17*, cf. *Claretianum* 11, 1971, 283-358 y *Estudios Bíblicos* 30, 1971, 3-46.

4. Cf. W.F. Albright, *Peake's Commentary on the Bible*, ed. por Black-Rowley, Edinburgh 1962, p. 62. Sobre la nueva lexicografía hebrea cf. los estudios de M. Dahood, “Ugaritic Lexicography”, en *Mélanges E. Tisserant I*, Città del Vaticano 1964, pp. 81-104; y sus sucesivos artículos “Hebrew-Ugaritic Lexicography I-X”, en *Biblica* 1963-1972. Su importancia ha sido reconocida por L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum A. T.*, Leiden 1967, que le presta amplia acogida; para una valoración crítica del mismo cf. M. Dietrich-O. Loretz, “Das Ugaritisch in den Wörterbüchern von L. Köhler und W. Baumgartner (I)”, *Biblische Zeitschrift* 13, 1969, 187-207; también O. Loretz-M. Dietrich, “Zur ugaritischen

más ricos y complejos de lo que resultan según el diccionario y la gramática clásica, y de lo que entendieron las antiguas versiones y la notación masorética, provenientes de una época en que el hebreo había perdido vigencia como lengua viva, o por lo menos había sucumbido a un largo proceso de simplificación. Consiguientemente, de manera general y sobre todo en los casos en que el texto masorético ofrezca dificultades de comprensión, el recurso primordial debe hacerse a aquellos elementos que nos aproximen más al estadio antiguo premasorético⁶ en el que el vocablo o frase haga su aparición; en concreto, a la filología semítica comparada noroccidental⁷, y dentro de ella en especial a la filología ugarítica, su representante principal.

b) Se estima, consiguientemente, que la *vocalización masorética* es un elemento lingüístico de valor muy inferior a la notación consonántica por estar hecho en una época muy tardía⁸ y desde presupuestos filológicos insuficientes. Por tanto, podrá ser “sacrificado” siempre que una diversa vocalización e incluso división del texto consonántico alivien las dificultades que la lectura masorética engendra. Ésta es un testigo “normalmente” válido de la tradición textual, pero desde un módulo fonético y gramatical posterior que tiende a normalizar y homogeneizar numerosos fenómenos lingüísticos que le eran desconocidos ya.

c) Desde idéntico punto de vista, y con más razón, se valoran y utilizan las *versiones antiguas*, en particular la griega de los LXX, en cuanto instrumentos de la crítica textual⁹. Se las estima como testigos de la lectura del texto consonántico en un determinado momento de su transmisión, unas veces claramente supuesto por ellas y otras mal interpretado, por desconocer su peculiar estructura semántico-sintáctica, y así indirectamente atestiguado. Pero nunca se las emplea como instrumento de comprensión y corrección de dicho texto consonántico, según el procedimiento que era normal en la crítica textual clásica hasta nuestros días.

d) Finalmente, estos criterios predominantemente textuales se completan con otro de crítica interna interpretativa o de contenido. Estriba fundamentalmente en el aprovechamiento del acervo *mitológico*

Lexicographie I-III”, *Bibliotheca Orientalis* 23, 1966, 127-33; 25, 1968, 100 s.; idd., *Orientalische Literaturzeitung* 62, 1967, 533-52; amén de otros muchos estudios menores de diversos autores.

5. El punto de partida para su valoración es la obra de C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Rome 1965; en relación con la gramática hebrea lo ha completado M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology* (Biblica et Orientalia - n.º 17), Rome 1965; y últimamente id., “Ugaritic-Hebrew Syntax and Style”, *Ugarit-Forschungen* 1, 1969, 15-36. Una síntesis más sistemática se ofrece en Blommerde, *o. c.*, pp. 1-35 y M. Dahood, *Psalms III* (Anchor Bible, 17a), Garden City NY 1970, pp. 361-456 (“The Grammar of the Psalter”).

6. Incorporan material ugarítico a la gramática hebrea sobre todo las obras últimas de R. Meyer, *Hebräische Grammatik I/II*, Berlín 1966/69; y K. Beyer, *Althebräische Grammatik*, Göttingen 1969; cf. E. Vogt, “Zur Geschichte der hebräischen Sprache”, *Biblica* 52, 1971, 72-78.

7. Cf. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968 y su crítica por M. Dahood, “Comparative Philology Yesterday and Today”, *Biblica* 50, 1969, 70-79.

8. Sobre el particular cf. la breve pero completa exposición de Meyer, *op. cit.*, I, pp. 53 ss.; así como la obra de A. Sperber, *A Historical Grammar of Biblical Hebrew*, Leiden 1966. Para precisar la vocalización primitiva se impone el recurso a la gramática semítica comparada, p. e., S. Moscati et al., *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages. Phonology and Morphology*, Wiesbaden 1964; y más en concreto G. Garbini, *Il Semitico di Nord-ovest*, Napoli 1960. Cf. también J. Barr, “Vocalisation and the Analysis of Hebrew among the Ancient Translators”, *Supplement to Vetus Testamentum* 16, 1967, 1-11.

9. Acerca de esto cf. O. Eissfeldt, *Einleitung in das A.T.*, Tübingen 19643, pp. 940ss. (con bibliografía); E. Würthwein, *Der Text des Alten Testament*, Stuttgart 19633, pp. 49ss.; Barr, *Comparative*, pp. 238ss.; M.H. Goshen-Gottstein, “Theory and Practise of Textual Criticism. The Textual Use of the Septuaginta”, *Textus* 3, 1963, 130-58.

cananeo para ilustrar las connotaciones del texto hebreo, partiendo del supuesto de que aquél, tal como nos lo ofrece sobre todo la literatura ugarítica, representa el contexto o fondo cultural implícito, al menos un aspecto esencial del mismo, que nos faltaba para una suficiente comprensión de la literatura bíblica y de todo su campo de referencias¹⁰. Tal criterio de crítica interna va ineludiblemente unido a los precedentes, más estrictamente textuales, pues ni la más “ingenua”, objetiva e imparcial crítica textual puede prescindir del carácter significante del texto que maneja y del contexto en que funciona. No se da una crítica textual exclusivamente tal, incluye siempre una interpretación de contenidos. En este sentido lo específico de la nueva metodología es el horizonte ideológico nuevo en que sitúa al texto. Ello incide más o menos fuertemente en su elucidación, pues no siempre es apreciable una connotación mitológica, pero en todo caso de este contexto se toman las nuevas significaciones y estructuras sintácticas aplicadas ahora al texto hebreo. Hay que tener en cuenta que ambas literaturas coinciden no sólo en la estructura lingüística sino también en el contenido; ambas son literaturas fundamentalmente religiosas, la bíblica incluso con una perspectiva polémica anticaneana que por contraste sólo es inteligible plenamente desde su polo de referencia antagónico.

Esta metodología tiene, con todo, sus riesgos:

a) En primer lugar, el de una cierta *anarquía semántica*¹¹, al aplicar al hebreo clásico semantemas y sintagmas correspondientes a un estadio preciso de la lengua cananea, notablemente separado en el espacio y el tiempo del que aquél supone; b) por otra parte, el recurso a la literatura ugarítica puede degenerar en una especie de *manía mítico-cananea* a la manera de los pasados pan-babilonismo y pan-egiptismo¹².

Dahood ha respondido frecuentemente a tales objeciones¹³, y sus respuestas se reducen por lo general, actitud típicamente bíblica por cierto, a la aportación de nuevos paralelos y elementos que corroboran la aplicación tanto semántica como histórico-religiosa del material ugarítico a la elucidación del texto hebreo. En esta comprobación concreta está precisamente la fuerza y validez de la nueva metodología. Se demuestra así, contra lo que a primera vista pudiera parecer, la *proximidad* de los dos mundos lingüísticos y culturales, que llega incluso a manifestarse en identidad literal de expresiones, persistencia de pares lingüísticos y correspondencia en semantemas y sintagmas nominales y verbales¹⁴. Es decir, la distancia que separa a la literatura ugarítica de la hebrea clásica es filológica y lingüísticamente menor

10. Además de las versiones globales de Driver, Ginsberg, Gordon, Aistleitner, Jirku, Gaster y Caquot puede consultarse una exposición sistemática, aunque discutible desde el punto de vista filológico, en J. Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament*, Leiden 19652. Existen otras muchas síntesis divulgativas y estudios sobre puntos particulares.

11. Cf. W. Moran, *Catholic Biblical Quarterly* 31, 1969, 239s. (recensión de J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*).

12. Cf. G. R. Driver, *Journal of Semitic Studies* 10, 1965, 116s. (recensión de M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*).

13. Cf. p. e., M. Dahood, “Ugaritic Studies and the Bible”, *Gregorianum* 43, 1962, 55ss.; id., “Hebrew-Ugaritic Lexicography IV”, *Biblica* 47, 1966, 403ss.; id., “Hebrew-Ugaritic Lexicography V”, *Biblica* 48, 1967, 421ss.; id., “Ugaritic-Hebrew Syntax and Style”, *Ugarit-Forschungen* 1, 1969, 15-36.; id., *Psalms* II (Anchor Bible 17), Garden City, N. Y. 1967, pp. 421 ss.; id., “Hebrew-Ugaritic Lexicography IX”, *Biblica* 52, 1971, 337ss.; id., *Psalms* III, 1970, pp. XVIIss.; id., “Northwest Semitic Philology and Three Biblical Texts”, *Journal of Northwest Semitic Languages*, 2, 1972, 17ss.

14. En este sentido pueden consultarse los índices de las obras citadas *supra* n. 2, así como los de las de Dahood, sobre todo los de *Psalms* I-III. Una síntesis monumental última de paralelos lingüísticos se ofrece en L. R. Fisher, *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible* (Analecta Orientalia 49), Rome 1972.

que la que separa a ésta de su interpretación rabínico-masorética. Esta aceleración del proceso evolutivo en las etapas posteriores es, por lo demás, comprobable en otras áreas lingüísticas.

Últimamente B. Margulis¹⁵ y W. Zimmerli¹⁶ han sometido a enjuiciamiento la nueva metodología crítico-textual. Me parece que tienen razón cuando insisten en la validez de posibles *enmiendas del texto consonántico* de acuerdo con fenómenos supuestos por la crítica textual clásica (haplografía, dittografía, metátesis...), que no sólo certifican los lugares paralelos del Antiguo Testamento, sino que ampliamente testimonia *la misma literatura ugarítica* como fenómenos operantes en su transmisión¹⁷. Habrá, pues, que conjugar en cada caso el “a priori” de la validez del texto consonántico, y su interpretación filológico-comparativa, con esos otros criterios de enmienda. Se trata de un “a priori” que reclama objetivamente la “prioridad”, pues antes de suponer error en un texto hay que agotar todas las posibilidades de comprensión en su contexto semántico y filológico, que es precisamente lo que la nueva perspectiva crítica nos ofrece. Pero tal metodología no puede pretender anular absolutamente la crítica textual anterior y la tradición masorética; únicamente ha de situarlas en una perspectiva nueva y otorgarles un papel subsidiario frente a la solución lingüística. No vale, sin embargo, contraponerlas como una *via emendationis* frente a una *via midrash*^{17a}, pues una cierta reconstrucción, acaso adivinación, midrásica está implícita en cualquier sistema de enmienda de un texto; y en el clásico, desde un horizonte de referencias más restringido y por ello más imperfecto.

En este sentido el mundo cultural cananeo nos aporta un nuevo *elemento de reconstrucción* del “ámbito de referencia” de la literatura bíblica más próximo a la misma que los que hasta ahora poseíamos. Ignorarlo, o simplemente descuidarlo, puede ser tan “maníaco” como afirmarlo exclusivamente, por lo que supone de aferramiento a una visión “dada” del mundo bíblico; y esto aun en el caso de textos “claros”. Esa “claridad” puede ser simplemente falta de matización, tanto a nivel de referencias culturales o ideológicas, como a nivel de fenómenos gramaticales¹⁸. También aquí la atención privilegiada que merece el material ugarítico-cananeo le proviene de su proximidad al ámbito religioso-cultural en que surge la Biblia hebrea y en que se modela el pueblo de Israel, tanto por contraste como por asimilación. Pero tampoco aquí se puede operar con exclusividades, sino que, manteniendo esa primacía histórico-cultural, hay que integrar la nueva metodología¹⁹ con las aportaciones de las culturas

15. Cf. B. Margulis, “Emendation and Exegesis. A Reply to L. Sabottka”, *Biblica* 51, 1970 225-229, cf. *Biblica* 52, 1971, 226-28.

16. Cf. W. Zimmerli, *Biblica* 51, 1970, 144-49 (recensión de H. J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre*).

17. Cf. el estudio clásico, aunque un poco anticuado, de F. Rosenthal, “Die Parallelstellen in den Texten von Ugarit”, *Orientalia* 8, 1939, 213-37; más recientemente S. Segert, “Die Schreibfehler in den ugaritischen literarischen Keilschrifttexten in Anschluss an das textkritische Hilfsbuch von F. Delitzsch”, en *Von Ugarit nach Qumran* (Fs. O. Eissfeldt), *Beihefte zur ZAW*, 77, 1958, 193-212; id., “Die Schreibfehler in den ugaritischen nich-literarischen Texten...”, *ZAW* 71, 1959, 23-32; y las notas críticas al texto en G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956; A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939* (Mission de Ras. Shamra, 10), Paris 1963.

17^a. Cf. Margulis, *op. cit.*, p. 228.

18. No entiendo, p. e., cómo Zimmerli pone objeciones a la existencia de un *mem* enclítico que debería asimilarse al *mem* precedente en casos como *yam-m*. De hecho tal asimilación no se da en ugarítico y debe suponerse un sonido vocálico, final de palabra, entre ambos. Pero aunque no lo hubiera, en el mismo hebreo masorético tenemos numerosos casos de *nun* no asimilado a pesar de no haber vocal intermedia (cf. p. e., la vocalización de *hinneh* con sufijos).

19. En realidad no se trata de una metodología estrictamente nueva; a lo sumo, en su concreta aplicación actual al texto bíblico. En sí no es más que la aplicación del principio hermenéutico de que un texto debe ser dilucidado desde su contexto. Lo que pasa es que el conocimiento de éste se nos ha ensanchado de repente, tanto en lo que se refiere a las estructuras gramaticales

vecinas por las que *la misma literatura ugarítica* se encuentra profundamente influenciada. Tal influjo le llegó a Israel a veces directamente, no siempre por la vía cananea.

Tiene razón, pues, Zimmerli²⁰ cuando postula la integración de esta metodología en su aspecto lingüístico con la consideración de otros aspectos formales y de contenido del texto, sobre todo el contexto interno general. No tanto, sin embargo, cuando habla de tener en cuenta la historia de la tradición y redacción, pues éstas implican operaciones de análisis literario no aplicables sin más en crítica textual. El texto está ahí y su interpretación filológica, lingüística y cultural, es anterior a la jerarquización histórica de sus contenidos (tradiciones) y a su vertebración en un todo superior (redacción). Para la nueva metodología la elaboración de “escuela” o de “autor”, que aquellas operaciones suponen, está hecha en el mismo contexto, más o menos, semántico y cultural del texto “primitivo”, a no ser que se pruebe tratarse de elaboraciones muy tardías. A este respecto es curioso comprobar cómo paralelos literales hebreo-cananeos han aparecido en libros tenidos de siempre por tardíos en su redacción definitiva. Esta previa elucidación filológica puede iluminar y encauzar el posterior análisis de tradiciones y su redacción; análisis sumamente arriesgado muchas veces por falta de elementos suficientes.

De todos modos, nunca puede perderse de vista la perspectiva del contenido. Y precisamente aquí podría darse un fallo en algunos de los estudios llevados a cabo según la nueva metodología y que centran su interés en lo estrictamente filológico-lingüístico; entendiendo por tal la elucidación del texto desde criterios meramente semánticos y léxicográficos y utilizando para ello de manera exclusiva las posibilidades que en tal sentido ofrece la filología semítica nor-occidental, en concreto la ugarítica. Tal limitación programática puede resultar sumamente discutible, y en la práctica irrealizable, pues es imposible aislar tal consideración de un “texto” de la atención debida a sus aspectos histórico-literarios, temáticos y formales más genéricos. El texto es un “todo” semántico que funciona en un contexto orgánico en donde surge su “sentido”. Una mera posibilidad lexicográfica aislada no es garantía suficiente del mismo.

En este sentido es un indudable acierto de S. haber enmarcado su análisis, preferentemente lingüístico, dentro de una básica consideración literaria del texto, dividiéndolo por unidades menores y preocupándose previamente de precisar su forma literaria. Cualquier hipótesis en aquel sentido tiene inevitablemente que repercutir en ese ámbito; y viceversa, cualquier determinación de sentido debe hacerse en su ámbito y contexto literario propio, en el que debe suponerse la unidad de sentido y la correspondiente congruencia de metáforas²¹.

De acuerdo con la actitud metodológica de la escuela, el autor reitera su confianza incondicional en la suficiencia y corrección del texto consonántico²², acudiendo al cambio de vocalización y aún a la nueva división del mismo cuando es preciso. Sobre todo se aducen los vocablos y textos ugaríticos que justifican una interpretación semántica nueva²³. No obstante, se aprecia una notable sobriedad a este

como a las referencias culturales. En este caso el hecho resulta más determinante por el imperfecto conocimiento que del léxico y sintaxis hebrea, así como de la cultura ambiente, nos había conservado la tradición bíblica.

20. Cf. Zimmerli, *op. cit.*, p. 148.

21. Cf. M. Dahood, “Congruity of Metaphors”, en *Hebräische Wortforschung* (Fs. Baumgartner), Leiden 1967, pp. 40-49.

22. Cf. pp. 6, 8, 60, 63 n. 216, 64, 119.

23. P. e., Sof. 1:1 (Sofonías/*šāpōn*), 1:2 *'sp* = “arrebatar”, 1:3 (*bhmt* = “ganado”), 1:5 (culto en el “tejado”), 1:5 (*šb'* = “saciarse”), 1:5 (*melek*, título > de Baal), 1:7-8, (festín divino), 1:12 (la “lámpara de los dioses”), 1:14 (*mhr* = “héroe”), 1:14 (*mid* = “el Grande”), 1:14 (*mr* = “fuerte”), 1:15 (*š'y* = “matar”), 2:1 (*qal* pasivo), 2:4 (*addy* = “de Ashdod”), 2:4 (*grš ym* =

respecto en relación con trabajos similares; con frecuencia los cambios semánticos propuestos se apoyan en el desarrollo del contexto interno bíblico más que en las nuevas aportaciones lingüísticas. En este sentido es más decisivo el recurso a los fenómenos gramaticales que la nueva filología ha puesto de manifiesto: sufijo datival, escritura simple de consonantes iguales (haplografía intencionada), *waw* enfático, *mem* enclítico, metátesis no fonemáticas, terminaciones fenicias, sufijo -y de 3.^a p. s. m., etc. Con frecuencia el resultado alcanzado con tales explicaciones es altamente satisfactorio, pero en otras, como muy bien reconoce el mismo autor, su verosimilitud es dudosa. En consecuencia, me permito sugerir una serie de alternativas a las soluciones propuestas por S. desde una pretensión de mayor fidelidad al texto masorético de Sofonías (consonántico y vocálico), siempre que sea posible, y de mayor sobriedad en la aceptación de hipótesis semánticas no necesarias ni demostradas.

1:2-3. Así, resulta problemático el *juego* de palabras propuesto para este texto (*'ōsēp*: impf. de *yāsap* en v. 2 y part. de *'āsap* en v. 3). La secuencia enfática infinitivo + finito de una misma raíz es perfectamente normal en hebreo y en ugarítico, y preferible en este caso a ese hipotético *juego*. La lectura *'ōsēp* por *'āsēp*, que el mismo S. admite, supone un cambio de vocalización mínimo, acaso un simple matiz no fonemático en esta forma, si tenemos en cuenta la equivalencia masorética del *qames* (*ā = o*)²⁴. ¿Se debería a una desasimilación con el *holem* precedente? En todo caso, no es preciso ningún cambio mayor en la vocalización ni menos suponer una raíz: distinta (*sp'*). En cambio, es de interés la corroboración que el ugarítico ofrece del sentido de *'āsap*, “arrebatar”.

En cuanto a *hammaksēlōt*, ¿es preciso recurrir a una “congeneric assimilation” o sería suficiente suponer un *hifil* denominativo *hi-krattī* partiendo del hebreo *maksēlāh*?

1:5. También aquí el pretendido *juego* de palabras (*nīšbā^cīm*, = “saciados / que juran”) resulta bastante problemático e innecesario; una mera suposición que arrastra consigo la consiguiente hipótesis de un *šāba^c* = “saciarse”, en hebreo. La iteración de la misma raíz resalta mejor la actitud sincretista: una misma postura frente a objetos irreconciliables.

1:9. La lectura (*bayt*) e interpretaciones propuestas (invocación idolátrica) no son convincentes ni necesarias. El profeta puede hablar de la “casa de su Señor”, refiriéndose a Yahweh, aunque caracterice a sus interlocutores como idólatras. Con estas y otras hipótesis *midráshicas*, diría Margulis, parece como si el autor pretendiese imponer al texto una coherencia “lógica” imperturbable; el lenguaje literario, sin embargo, no siempre la posee. Tiene variaciones, tanto temáticas como psicológicas, que deben respetarse, si el contexto las tolera. En este caso, como en otros muchos de interpretaciones reconstructivas, el autor no puede aportar material ugarítico específico en su apoyo. Ante una mera hipótesis textual es aconsejable contenerse. Reconozco que es una tentación ante la que yo mismo tampoco he sabido resistir en intentos similares.

1, 10. Así, tampoco me parece precisa ni recomendable la interpretación de *qōl* como forma verbal imperativa (“escucha”) en paralelismo con *hēlilū* del v. siguiente. El texto ofrece un paralelismo más natural entre *qōl šē^cāqāh* y *yēlilāh*, constituyendo además la primera expresión un cliché bastante fijo (cf. Jer. 25:36; 48:3; 1Sam. 4:14...). El v. 10 puede representar en este sentido, dentro de la “forma” de lamentación, el momento de descripción de la situación.

“arrojar a Mar”), 2:6 (plural doble), 2:8 (*gbl* = “monte”), 2:12 (*hm* = “he aquí”), 3:1 (desmembramiento fraseológico), 3:8 (*'d* = “trono”), 3:10 (*gpr* = “rogar”), 3:10 (*ybl mnḥ(h)* = “traer regalos”), 3:11 (“monte santo”), 3:15 (abstracto por concreto), 3:18 (*ng* = “alejarse”).

24. Cf. P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome 1947, 20 § 6d.

1:12, 14. Ver aquí una alusión, desmitologizada, al Sol como “lámpara de los dioses” resulta muy problemático, así como el sentido atribuido a *šām* = “he aquí”, en v. 14. En cambio, me parece acertada la interpretación semántica que se ofrece de la raíz *qāpā’* = “aturdir(se)”; un legítimo “targum”. Por lo demás, el valor causal de *‘al*²⁵, que es el obstáculo con que tropiezan las versiones, está garantizado.

2:1. Igualmente aventurada resulta la interpretación que S. propone de este versículo, apoyado únicamente en el análisis del contexto interno, no en criterios de filología comparada. Pero, desde esa misma perspectiva me parece más “simple”, y consiguientemente preferible, por evitar suposiciones y retener la vocalización masorética, ver en *hitqōšēsū wāqōššū* un caso de secuencia de pasivo / factitivo²⁶ (con valor denominativo) de la raíz *qaš(š)* = “paja”, como sugiere la presencia en v. 2 de su sinónimo *mōs*; correlación que el mismo S. admite (p. 65). La versión podría ser: “¡rebuscaos (como se rebusca la paja), que recogeréis (la) gente indeseable!”²⁷.

Tampoco me parece aceptable el cambio que S. propone a continuación de *hēq* en lugar de *hōq*, pues aquél no puede ser sujeto de *yālad* = “dar a luz”, como el mismo autor reconoce en principio, siendo su sentido el de “regazo” y no el de “vientre, útero” (*beṭen*), dicho de la mujer²⁸. A su vez es innecesario suponer un *k* enfático y suplir el sufijo personal. Probablemente éste viene dado en el texto, mal dividido y resuelto por los masoretas. Admitiendo el valor doble del *mem* final / inicial (haplografía o “single writing”), podemos leer: *hōqēkem mōs*²⁹. La posición del sufijo, intercalado en cadena constructa, que aquí se supone, pudo haber motivado esa falsa división. Pero se trata de un fenómeno conocido ya por la gramática clásica. En consecuencia, la versión completa podría ser: “¡Rebuscaos como paja, que recogeréis gente indeseable! (Pero) antes de dar a luz vuestra conducta de tamo, habrá llegado el día; antes (de eso), vendrá sí sobre vosotros el ardor de la ira de Yahweh; antes (de eso), vendrá sí sobre vosotros el día de la ira de Yahweh”³⁰. De ese modo el v. 2a funciona como la conminación del castigo, mientras v. 1 constituye el reproche del pecado, en forma imperativa (cf. Is. 6:9). El hemistiquio siguiente 2b prolonga esa conminación, si aceptamos el sentido enfático de la partícula *lō’* y tenemos en cuenta el valor elíptico de *b^eterem* que relaciona éste con el hemistiquio primero³¹. De otro modo se crearía un desequilibrio en el paralelismo entre ambos, como parece apreciarse en la versión de S. y en otras. De todas las maneras, también esta “solución” se presenta *cum formidine errandi*.

25. Cf. J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*, Berlín 1963, p. 5 (= “wegen”). Por lo demás, el paso semántico de “a cuenta de, debido a” (atestiguado en ugarítico y en hebreo) a “por, a causa de” es normal; cf. Gordon, *op. cit.*, p. 100; M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Philology* (Biblica et Orientalia - n.17), Roma 1965, p. 31; Blommerde, *op. cit.*, p. 23.

26. La secuencia inversa es la normal; cf. M. Held, “The Action-Result (Factitive-Passive) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic”, *Journal of Biblical Literature* 84, 1965, 272-282.

27. Las formas son *hitpolel* y *polel* con la consonante *šin* asimilada, a pesar de la vocal larga. En otros lugares (Ex 5:7, 12; Nm. 15:32s.; 1Rey. 17:10. la forma *polel* tiene el sentido de “recoger, rebuscar (paja, leña)”. Si no hubiésemos de respetar ese sentido atestiguado, podríamos quizá traducir: “¡convertíos en paja, que paja seréis, gente indeseable!”.

28. Así Brown-Driver-Briggs (“bosom, specif. of fold of garment, of breast”, dicho del hombre y de la mujer), Baumgartner (“Schoss... des Mannes, der Frau ... Bausch des Gewandes oberhalb des Gürtels...”), y el mismo L. Sabottka, p. 64 n. 219, que reconoce que el verbo *yālad* no aparece nunca en relación con *heq*.

29. También podría leerse en virtud del mismo fenómeno *hōq kēmō mōs*, pero Is. 33:11 (*yālad qas*) recomienda la división propuesta.

30. El valor de “futuro perfecto” de *‘ābar* es normal en esta posición; cf. Joüon, *op. cit.*, p. 299 § 112i.

31. Adviértase a este propósito la presencia del acento *paseq*.

2:10. El sentido atribuido a *zô't* = “vergüenza”, me parece muy dudoso; se trata de una partícula de recapitulación, y tal función es suficiente. No se puede pretender *a priori* un énfasis especial en cada frase del autor.

2:13. Sospechoso resulta el descubrimiento de los puntos cardinales en este versículo, sobre todo la atribución a *midbār* de la connotación o sentido de “oeste”. En la Biblia hebrea tal término adquiere más bien el valor de “sur”³². Por otra parte, Nínive está en paralelismo con Aššur, que a su vez se identifica con el “norte”, y *midbār* es sólo un término de comparación que determina a *šēmāmāh siyyāh*.

2:14. La lectura e interpretación de *gēwī* por *gōy* acumula demasiadas hipótesis (nueva vocalización, doble función de la partícula *bē*, sufijo de 3.^a p. s. de género femenino (?) en -y). Se debe reconocer, con todo, que la expresión *hayētō-gōy* resulta extraña y no poseemos ninguna alternativa que ofrecer para su interpretación³³. En cambio, una interpretación diversa de la propuesta por el autor, a propósito de v. 14a, podría partir del paralelismo polar entre *hallōn* = “ventana” y *sap* = “umbral, (puerta)”, que a su vez reclama el paralelismo entre *qōl* y *hōreb*. Este paralelismo se puede conseguir si se deriva el primer vocablo de la raíz *qll* con el sentido de “destrucción, ruina”. Entonces el verbo *šōrēr* podría mantener el sentido impersonal dado por S. (“se canta...”) ³⁴ o mejor aún ser derivado de la raíz *šūr* = “acometer, atacar”, en ulterior paralelismo sintético con *ērāh*. La versión sería posiblemente: “la destrucción ataca por la ventana, la ruina por el umbral (puerta), sus vigas deja sí al descubierto”. Se trataría, pues, de dos metáforas distintas: una se referiría a los animales que allí se cobijan (efecto de la desolación; cf. Is. 32:14), la otra a la destrucción de las casas (motivo de la misma; cf. Is. 24:12)³⁵. De todos modos, la propuesta de Dahood, que S. recoge y hace suya, mantiene una seductora verosimilitud.

2:15. La interpretación de *wē'apsī 'ôd* por *wē'apsī 'ad* resulta sugerente pero problemática, teniendo en cuenta sobre todo la existencia de la expresión en 2Sam 9:3, como recoge en nota el mismo S. Allí el sentido parece ser: “¿No queda ya varón...?”, *hā'epes 'ôd 'iš*, dando un sentido negativo a *'epes* = “término, fin”, del que depende *'iš*. En nuestro caso el régimen está expresado por el sufijo personal, y su sentido correspondiente es: “y nadie más”, i. e., “y no hay otro (como) yo”.

3:1. No se ve claro por qué la terminación -ā recuerda aquí (tres veces en cinco palabras) la proveniencia de la partícula *hōy* del lamento fúnebre.

3:5. La traducción tentativa (“el dios infame [*bōšet*] no reconoce al malvado”) haría esperar más bien el participio en femenino, a no ser que se suponga concordancia *ad sensum*. La contraposición se da entre la conducta “luminosa” de Yahweh, que hace resplandecer como luz su justicia, y la del malvado, que a pesar de ello no “se avergüenza”. Hay ciertamente inclusión *awlāh*, *awwāl*, pero esto no obliga a reconstruir una oposición entre Yahweh y Baal en este caso.

3:7. La versión de *'āmar* por “pensar” aquí y en 1:12; 2:15 tiene valor meramente “targúmico”. En castellano no se impone, pues tenemos también el giro: “decirse, decir para sí = pensar”.

Por otra parte, el v. 7 creo que proporciona mejor sentido tomándolo como una proposición condicional (*'ak...wē* = sólo con que...), sin corregir por *'ēk* (“cómo, cuánto”). Desde luego, el cambio

32. Cf. M. Dahood, “The Four Cardinal Points in Psalm 75, 7 and Joel 2, 20”, *Biblica* 52, 1971, 397.

33. Acaso podría entenderse *hayētō-gēwī* simplemente por “bestias de presa, carniceras” (en antítesis con “rebaños”), reteniendo la vocalización propuesta por el autor.

34. Es posible, no obstante, que tal sentido esté favorecido por la falsa interpretación de *qōl* = “voz”.

35. Para el sentido *hōreb* = “ruina” cf. en el mismo Sof. 3:6.

de persona en la apódosis no constituye objeción mayor, como muy bien resalta el autor; la prótasis podía entenderse como cita directa.

3:10. Como el autor reconoce, este versículo constituye una *gravissima crux*, para cuyo desciframiento propone él una solución que se atiene al texto consonántico. Pero su interpretación de *bat-pûşay* (leer: *battê-pûşî* = “vestido de lino”) resulta dudosa. ¿No sería suficiente ver ahí una referencia al resto (v. 13) de los dispersados (*pûş*, la “hija de mi dispersión”, como en v. 14 se habla de la “hija de Sión”)³⁶, bien como una glosa posterior a *‘atāray* bien como contrapunto a v. 9 (la conversión de las naciones a Yahweh)?

3:15. Las suposiciones avanzadas a propósito de *mišpātaik* (sentido concreto, negativo e intensivo: “tirano”) me parecen innecesarias. Su paralelismo con *‘ōyēb* es más bien de tipo *sinécdoque*, en cuanto el enemigo es el ejecutor de las “sentencias” que han pesado sobre Israel: su Exilio. Nos situamos así dentro de la mentalidad profética del enemigo / instrumento que Yahweh utiliza en la realización de su plan salvífico. El tono del fragmento encuentra eco en pasajes del Isaías Segundo y Tercero. En este contexto resulta igualmente innecesario aislar el atributo *melek* y ver en él una referencia mítica a Baal; no se ve por qué el enemigo haya de ser aquí la divinidad cananea. Creo que el tono del fragmento es más bien de alusión histórica que mitológica, como comprueban los versículos siguientes (18-20). No es, pues, ahora Baal el tirano-enemigo de quien Yahweh libra a Israel para reinar en él; incluso el paralelismo literal de v. 17a recomienda atribuir a Yahweh el título de *melek yišrā’ēl*.

3:18. Me parece acertada su correlación de *nûgê* con ugarítico *ng*, pero quizá se puede respetar la vocalización en estado constructo, reconociendo el hecho de que entre el *nomen regens* y el *rectum* pueden intercalarse elementos gramaticales, como preposiciones o partículas. En ese caso no sería preciso recurrir a la lectura *māmōk(āh)* = “lodazal, fosa” por *mimmēk*, pues no tendríamos la tautología mencionada: “a los que se apartan (/apartaban) de (tu) asamblea los arrojé de ti; eran una carga ignominiosa para ella (mí)”. No hay necesidad de tocar el texto masorético, ni suponer nuevas vocalizaciones; tampoco debería sorprender ahora el paso de 2.^a a 3.^a p., como al autor tampoco le sorprendía en otros casos (cf. *supra* 3:7). Se podría, no obstante, aceptar la lectura propuesta por S. (*‘ālay hāherpāh*)³⁷. En todo caso, tenemos otro ejemplo más que corrobora la interrupción de la cadena constructa.

3:19. La dificultad de interpretación de este versículo quizá se alivie, sin necesidad de cambios (ni de reinterpretación semántica de *‘āsāh* = “deshacer”), si se entiende 19a como explicación elíptica de 18b: “así haré yo a / con los que te oprimen (o son causa de oprobio; cf. *supra* “carga ignominiosa”), ...pero salvaré...”. Se trata de organizar el nuevo Israel, cuyo retorno sea motivo de loa y prez de Yahweh ante todos los pueblos, tema igualmente típico del Isaías Segundo.

Estas breves acotaciones discrepantes, que sólo pretenden ser posibles alternativas más simples, pero no más evidentes, dan a su vez la medida de mi coincidencia con lo restante del trabajo realizado por S., tanto en la metodología empleada como en los resultados concretos conseguidos. Representa el

36. El verbo *pûş* se usa normalmente en tal sentido (así, p. e., Brown-Driver-Briggs y Zorell). El tema del “exilio” aparece, por otra parte, a continuación en este mismo capítulo, vv. 18-20. Se uniría así, tanto en Isaías Segundo como en Sofonías, el retorno de Israel con el reconocimiento universal de Yahweh por las gentes.

37. Atendiendo al contexto (“retorno del Exilio”), se podría traducir: “a los alejados de tu / mi asamblea los reuniré en ti, (a los que) eran una carga ignominiosa para mí. Así haré con todos tus opresores...”. Israel en el exilio es una deshonra para Yahweh, que castigará con la misma pena a sus enemigos.

suyo un desbrozamiento previo, lingüístico e histórico-religioso, que deja el camino abierto para un comentario teológico, e incluso literario, más completo del libro del profeta Sofonías. La labor me parece que ha sido llevada a cabo con fundamental sobriedad y perspicacia³⁸.

38. Escasos son los errores que he podido detectar a lo largo de sus páginas. A parte de algunos meramente tipográficos, cf. p. 39 (falta texto hebreo de 1:18b), p. 51 (Jes. 18, 1. 3 por Jes. 8, 1. 3), p. 104 (“Zu einer... Lösungen”), p. 122 (*bgr* por *bgr*).

El Salmo 29 y su posible origen cananeo. A propósito de una obra reciente [1978]

Numerosos han sido los análisis del salmo 29 desde la perspectiva de su posible origen cananeo, a partir del estudio de Ginsberg de 1938.¹ Presenta de hecho una serie sorprendente de datos filológicos que avalan tal enfoque, como son la mención de *bēnē ʿēlīm, midbar qādēš, śiryôn* y el tema general de la teofanía de tempestad. J. L. Cunchillos, en una obra reciente,² intenta realizar un escrutinio a fondo de toda la problemática implicada en dicha pieza literaria, contando con las aportaciones de los estudios previos, pero desde una nueva hipótesis.

Como era de esperar en esta clase de estudios, la parte del león se la lleva el análisis lingüístico de los once versículos del salmo (pp. 31-125), a la que sigue un sucinto planteamiento de cuestiones de crítica literaria (pp. 127-184), un resumen o interpretación de conjunto (pp. 185-196) y dos apéndices (pp. 199-256, 257-270) con los oportunos índices (pp. 271-307).

El análisis lingüístico se lleva a cabo según el modelo filológico clásico de desglose semántico y funcional de cada vocablo, por el que forzosamente se tienen que introducir iteraciones y elementos de gramática clásica (cf., por ejemplo, lo dicho en p. 81 sobre el participio y en p. 83 sobre el *pi^cel*), sin que las conclusiones puedan ser excesivamente novedosas. Tal modelo tiende a producir obras de una cierta “inflación” exegética, reducida con frecuencia a sistematización de opiniones ajenas. Tal resulta en este caso la discusión sobre el valor interjeccional de la expresión *hābû* y la conclusión a que se llega (pp. 35-43) respecto al paso del valor imperativo al interjeccional. A este propósito me parece que la expresión *hābû kābôd wā^côz* es un estereotipo cúltico (cf. pp. 48, 53, 110) de exaltación himnica (cf. pp. 50, 130), acaso una “endíadis”, que el versículo siguiente (*hābû kēbôd š^emô*) y sobre todo por inclusión v. 9 (*ʿômēr kābôd*) se encargan de interpretar (cf. pp. 107, 110). En ese sentido habría que diferenciar netamente la expresión *hābû^côz* de *yittēn^côz* (v. 11), diversas en el lexema verbal, en el sujeto y en el destinatario. Su equiparación estimo que vicia en parte el análisis estructural (cf. pp. 138-139). La primera equivale a “atribuir, reconocer” (cf. p. 195 frente a p. 193), en definitiva “honrar”, mientras la segunda tiene un sentido preciso de “fortificar”, originariamente cananeo, como indicaremos más abajo. El paso semántico de “dar fuerza” a “prestar ayuda” (cf. pp. 47ss., 130, 138-139, 193, 195) no está justificado; y desde

1. Cfr. H. L. Ginsberg, “A Phoenician Hymn in the Psalter”, en *Atti del XIX Congresso Internazionale degli Orientalisti*, Roma, 1938, pp. 472-476.

2. Cfr. J. L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad. Aportación al conocimiento de la Fe de Israel a su entrada en Canaán*, Valencia, 1976.

luego, si Yahweh es una divinidad de tipo originariamente baálico no necesita ni se comprende cómo puede recibir “su fuerza”, que manifiesta en su epifanía de tempestad, de los *bēnē ’ēlīm*, como tampoco Baal la recibe de ellos; sí su “reconocimiento”.³ La expresión es de exaltación, no de súplica, y pone de manifiesto el poder, no la precariedad de Yahweh.

Otra “elucidación” semántica arriesgada es la que el autor propone a propósito de *ḥšb* (v. 7), para fundamentar la relación del “rayo” con el tema de la “fertilidad”, y su correspondiente valoración del texto ugarítico KTU 1.3 II, apoyado en una opinión discutible de Caquot-Szzyner en relación con sus últimas líneas y que él extiende a toda la columna; opinión que dichos autores ya no mencionan en su posterior publicación.⁴ Es de lamentar que, siguiendo sus propias sugerencias, el autor no arriesgue una traducción de este versículo, ni tampoco una del salmo en su totalidad, como resultado de su propio análisis y que podría muy bien acompañar al capítulo VIII (“Interpretación de conjunto”). En ugarítico *ḥšb* aparece siempre en paralelo como *mḥš*, de claro sentido “guerrero”, lo que nos invita a contentarnos con la semántica clásica del lexema en hebreo. Lo más probable, pues, es que no exista un *ḥšb*, “brotar”, ni un *nifal* de *qwr; y desde luego, creo que debe desistirse de la transformación semántica *’ēš/’āš* propuesta para v. 7. Bajo una confesada fidelidad y respeto del texto se puede estar forzando dentro del mismo un mundo de imágenes preconcebido, aunque en este caso el autor los sugiere sólo a modo de hipótesis verosímil (pp. 96-99). También a propósito de Is. 51:1-2, creo que se fuerza el paralelismo, pretendiendo siempre la sinonimia; puede darse un desarrollo (pp. 93-95), como el mismo autor admite para vv. 1-2 del salmo: “cavar un pozo” en la roca es un símbolo suficientemente claro, tanto en Is. 51:1, como en Dt. 6:11 (p. 97; ¿por qué el “llenar” debe referirse siempre a “fuente” y el “árbol” debe ser considerado como “fuente” de vino y aceite?). Personalmente creo que la expresión *ḥōšēb lahābôt ’ēš* puede equivaler simplemente a “levantar ascuas”, “sacar chispas”, como efecto primordial de la potente “voz” de Yahweh. Cabría recordar a este respecto la conexión entre “voz” y “rayo” que manifiestan los textos de Ugarit y la relación de éste con la “piedra” y el “leño” (cfr. KTU 1.3 III 23 y par.), así como su descripción como “(asta de) cedro” (cfr. KTU 1.4 VII 41) y posiblemente como “piedra fulmínea” (cf. KTU 1.3 III 26);⁵ campo simbólico-semántico que se adecúa bien con la imagen de “corte” o “talla” sugerida por v. 7, en cuanto producida por la “voz” de Yahweh.

Más verosímil, casi brillante, resulta la interpretación que el autor propone de vv. 8-9, en relación igualmente con el tema de la fecundidad. Pero, precisamente, su validez depende de saber si la intención primordial del salmo, no la concomitante, es describir la “potencia terrificante” de Yahweh o bien su “fuerza fecundante”. También de Baal se describe en una escena semejante y precisamente en relación con su “voz” y su “arma” que conmueven la tierra y los montes y hacen huir a sus enemigos a los “bosques” (cf. KTU 1.4 VII 25ss.). Y a pesar de ser Baal el dios de la fecundidad-fertilidad que acaba de establecerse en su palacio, sede de los elementos de ésta (acertado lo dicho a propósito de *hkl* y *mabbûl*,

3. Únicamente el poder de la “magia”, que está por encima de los *bēnē ’ēlīm*, puede ayudar a Baal en su lucha contra sus enemigos. A los demás dioses les reprende (cf. KTU 1.2 I 24ss.) o los avasalla (cfr. KTU 1.6 V 1ss.). En Sal 68:33-36 la expresión *nātan ’ōz* adopta los dos sentidos mencionados.

4. Cf. A. Caquot-M. Szzyner, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, París, 1970, p. 394, n. 5; *id.*, *Textes ougaritiques. Tome I, Mythes et Légendes*, París, 1974, pp. 148-149, 161, n. e.

5. La versión del texto es muy controvertida; para una detallada exposición de las diversas opiniones cfr. J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba’lu*, Neukirchen-Vluyn, 1971, p. 107; también Caquot-Szzyner, *TOU I*, pp. 165-166, n. k.; K. Aartun, *Die Partikeln des Ugaritischen*. 1. Teil., Neukirchen-Vluyn, 1974, p. 23, n. 8.

pp. 105-109, 111-121), no se aprecia que su exhibición de fuerza lo sea de “potencia generadora”. Más bien el objeto expreso de tal exhibición son sus “enemigos”. Todo esto nos invita a relacionar el tema de la “voz” y el “rayo”, y sus efectos sobre los “montes”, con el de su repercusión sobre las “aguas” (vv. 3 y 10). Pero, de nuevo, no desde la perspectiva de la “fertilidad” (pp. 75-76, 103), sino como un eco de la lucha contra *Yam* (pp. 73-74, 76, 120, 193, 195-196); *mayim rabbîm* es posiblemente una alusión al *rbm* cananeo, como epíteto de ese dios.⁶ El tema es, pues, el del “dominio” o “triumfo” de Yahweh sobre sus enemigos. A partir de ahí habría que intentar la lectura e interpretación de las diferentes alternativas que ofrece el v. 9, en concreto la semántica de *ḥāsap* (pp. 102-105).

En general, la postura adoptada en esta elucidación lingüística del texto masorético es deliberadamente “conservadora” (p. 159), manteniendo la estructura del mismo hasta allí donde Dahood propone una transposición (v. 7) y solucionando las dificultades por el recurso a fenómenos gramaticales del semítico noroccidental (por ejemplo, doble *-m* enclítico en v. 6) y a los mencionados análisis semánticos, apoyados en material mitológico cananeo y semítico en general. En este sentido resultan especialmente interesantes los análisis que el autor propone de *b^enê ’ēlîm* (pp. 43-45), tema por él repetidamente estudiado.⁷ Lástima que no se hayan tenido en cuenta estudios aparecidos con posterioridad a la composición de tales obras, pero anteriores a su actual publicación.⁸ Igualmente acertadas son sus interpretaciones de *hadrat qōdeš* (pp. 52-61), *mabbûl* (pp. 111-121) y especialmente *qôl Yhwh*, expresión de la que ofrece una interpretación sumaria (pp. 63-73), ampliada luego en uno de los apéndices (páginas 199-256).⁹

Después de la prolija discusión lingüística se dedican escuetas páginas a las cuestiones netamente literarias: *forma* (pp. 129-133), *estructura interna* (pp. 137-140), *unidad de composición* (pp. 143-152), *estructura poética* (pp. 155-159), *origen y evolución* (pp. 163-173), *Sitz im Leben* (pp. 176-184), *interpretación de conjunto* (pp. 187-196). Su secuencia y desglose no acaba de aparecer “lógico”, a pesar de su intentada justificación en dos ocasiones (pp. 31, 187-188). Algunas cuestiones resultan tratadas demasiado sumariamente (por ejemplo, la del “género”, pp. 129-133), pero quizá no se pueda hacer otra cosa con una pieza breve y suelta del Salterio. No hay más remedio que reducirse a unas cuantas cuestiones genéricas, que acaban por resultar iterativas al tener que ser aplicadas a cada una de las mencionadas cuestiones, como, por ejemplo, el cuadro geográfico del salmo (pp. 139, 157-158, 163-165). Asimismo, su noción de “estructura interna”, de la que traza un esquema basado en la repetición y correlación de las diversas nociones, sobre todo *qôl Yhwh*, *’ôz* y *kābôd*, resulta interesante pero elemental; corresponde más bien a la “estructura de superficie” que a la interna o “profunda” en la nomenclatura del análisis estructuralista.

6. Cf. en este sentido las opiniones de Gaster y Mowinckel, sintetizadas por el autor en pp. 178-183; también últimamente Fitzgerald, *BASOR* 215 (1974), 61; Petersen-Woodward, *UF* 9 (1977) 245.

7. Cf. J. L. Cunchillos, “Los *bēne ha’elohîm* en Gn. 6:1-4”, *EstBib.* 28 (1969), 5-31; *id.*, *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca, 1976.

8. Entre otras cf. L. R. Wickham, “The Sons of God and the Daughters of Men: Génesis VI 2 in Early Christian Exegesis”, *OTS* 19 (1974), 135-147; W. Schlisske, *Götessöhne und Götessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im A. T.*, Stuttgart, 1973; y, en relación con el salmo 29, D. N. Freedman-C. F. Hyland, “Psalm 29: A Structural Analysis”, *HTR* 66 (1973) 237-156 (cinco unidades: v. 1-2 / 3-4 / 5-6 / 7-9 / 10-41); A. A. Fitzgerald, “A Note on Ps 29”, *BASOR* 215 (1974), 61-63 (himno original a Baal, demostrado por la aliteración substitutiva de tal nombre); O. Loretz, “Psalmenstudien III”, *UF* 6 (1974), 185-186, 191-195.

9. Cf. J. L. Cunchillos, “Qôl YHWH en el Antiguo Testamento”, en *XXX Semana Bíblica Española*, Madrid, 1972, pp. 319-370, 10.

El problema de la “unidad de composición”, íntimamente ligado al anterior, se considera desde la serie de “motivos” y “temas” que en el salmo se reflejan. Aquí es donde se detalla y discute la tesis básica y original del autor: el salmo no es una adaptación yahwista de una pieza literaria compuesta en honor del dios El o Baal, cuyas tradiciones teológicas reflejaría, sino que es obra original dedicada a Yahweh, Dios de características baálicas, compuesta por un yahwista de lengua y cultura cananeas. La matización es sutil¹⁰ y ofrece las ventajas de todo buen compromiso o síntesis, pero resulta discutible. En primer lugar, yo no creo que se pueda hablar de “motivos de El” en este salmo, al menos en el sentido de peculiares o exclusivos de tal divinidad: ninguno de los cuatro apuntados (pp. 143-144; cf. también pp. 188, 191, para la relación El-Yahweh, así como el segundo apéndice, p. 259 ss.) lo es en ese sentido y aún la misma mención de El como nombre propio es discutible, según el mismo autor reconoce (p. 147). Esto debilita ya el segundo motivo, mientras por otra parte, ni la “corte” es exclusiva de El ni éste es la única divinidad relacionada con el sueño (cf. KTU 1.17 I 14-16: Baal se aparece a Danil “acostado” ritualmente). En cuanto al cuarto, morada divina (pp. 87-88, 194), no tiene confirmación en la tradición cananea de Ugarit, donde es otra la morada de El. En consecuencia, tampoco se puede entender este salmo como un indicio más de la suplantación de El por Baal (p. 145), tesis cada día más insegura como módulo interpretativo de la mitología cananeo-ugarítica.¹¹ En segundo lugar, no se acaba de apreciar la importancia y énfasis que el autor pone en establecer su nueva tesis (pp. 49, 143-152, 187-196, y apéndice segundo, pp. 259 ss.). En el fondo no hay tanta diferencia en afirmar que se trata de una composición baálica acomodada yahwísticamente o que es una composición originariamente yahwística concebida en términos baálicos, en cuanto su autor es cananeo de cultura. En ningún caso se excluye que Yahweh fuera “dios de la naturaleza”, pero entonces el problema se retrotrae a saber cómo se formulaba tal dominio en términos (¿cuáles?) no cananeos; o más radicalmente todavía, cual era la función que la tormenta y su dios tenían en una situación nomádica o seminomádica frente a la que poseían en una situación agrícola y sedentaria. En el fondo es un problema de concomitancia e interacción cultural, y en ese sentido me parece acertada la tesis del autor. Como aseguran Petersen-Woodward, a este propósito es preferible hablar de “axiomas culturalmente compartidos más que de ‘préstamos’ o sincretismo”.¹²

En cuanto a “metro y estructura (formal) poética”, el organigrama que ofrece el autor me parece sobrio y equilibrado. Quizá pudiera verse en vv. 4-6 dos trísticos (según su nomenclatura), con lo que el equilibrio estrófico sería completo en todo el cuerpo del salmo: el v. 5b es un hemistiquio / estico puente (cfr. pp. 157-158) que por “cedros” se une con el precedente y por “Líbano” con el siguiente; pero funcionalmente el sintagma *wayšabbēr* se relaciona mejor con *wayyarqîdēm* / *w^esiryōn*, mientras el trístico precedente se iniciaría en sus tres esticos por *qôl Yhwh*. También podrían organizarse esos versículos en tres dísticos e igualmente en dos los vv. 7-8, con lo que tendríamos el cuerpo del salmo distribuido en dísticos (cinco) encuadrados entre dos trísticos, ambos iniciados por *qôl Yhwh* y de similar paralelismo

10. También Fitzgerald, *BASOR* 215 (1974), 62, la considera válida.

11. Es la tesis que defiende U. Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion*, Leiden, 1969 (lucha, destronamiento, castración), siguiendo sugerencias previas de Cassuto, Løkkegaard, Pope, Kapelrud, Vine, Jirku y Rendtorff. Para su crítica puede verse, entre otros autores, A. Caquot, “Problèmes d’histoire religieuse”, en M. Liverani, ed., *La Siria nel tardo bronzo*, Roma, 1969, pp. 70-72; P. Xella, *Il mito di ŠĤR e ŠLM. Saggio sulla mitologia ugaritica*, Roma, 1973, pp. 122-137.

12. Cfr. D. L. Petersen-M. Woodward, “Northwest Semitic Religion: A Study of Relational Structures”, *UF* 9 (1977), 247, notas 42, 46, 48.

sintético, como sugiere el propio autor a propósito de vv. 4-5 (p. 157). Serían así siete las estrofas del cuerpo del salmo, del tipo cananeo dístico-trístico, lo que favorecería la tesis del autor acerca de la antigüedad de aquél. En cambio, no resulta convincente, como recurso de estructuración estrófica, el elemento geográfico, ni en v. 3c (*māyîm rabbîm* como alusión al Mediterráneo; cfr. pp. 76, 157, 163-165, 192-195, según sugerencia de Ginsberg), ni mucho menos en v. 9a (¿qué bosque?; como tal es “tema”, no “lugar”).

Este tema del “marco geográfico” que supone el salmo, junto con el de su vocabulario cananeo, es decisivo a la hora de determinar su origen y antigüedad literaria (pp. 163-173), que para el autor se sitúa en el dilema cananeo-premonárquico / postexílico-dependiente de Zac. 9:1-8. En este sentido hay que decir que su crítica de esta segunda postura está muy bien llevada y me parece acertada. Sólo que yo pienso que el argumento de lenguaje y tradición es difícilmente concluyente a la hora de fijar la antigüedad de un texto bíblico. Desde luego que es inválido en esos dos aspectos para dirimir el dilema adaptación-originalidad del texto, pero también en el caso del dilema antigüedad-modernidad del mismo. A este respecto hay que tener en cuenta el carácter estereotipado del lenguaje religioso en general y del bíblico en particular, y su incoercible tendencia arcaizante, a la que ya se refiere Delcor,¹³ junto con la nivelación tradicional que la redacción exílica-postexílica de la Biblia supuso. Por otra parte, las concomitancias culturales pueden agudizar estas características, como puede apreciarse en la reconocida aparición de clarísimos y literales estereotipos “cananeos” en los libros más tardíos de la Biblia Hebrea. Tomemos a este respecto dos de los datos lingüísticos que más dicen en favor del origen “cananeo” y de la “antigüedad” del Salmo 29: *b^enê ’ēlîm* y *širyôn*.¹⁴ Respecto del primero, el autor lo considera como una denominación descriptiva del panteón cananeo, denominación que Sal. 96:7 y 1Cr. 16:28, en época posterior cuando aquella concepción ya no tiene vigencia, han cambiado por *mišpēhôt ’ammîm* (cf. pp. 43-45, 135, 193-196). La hipótesis es muy verosímil, pero también lo es su contraria: *b^enê ’ēlîm* es caracterización simbólica de los pueblos paganos (“hijos de los dioses”, como Israel lo es de Yahweh, su padre y esposo), en un momento en que tal denominación ya no podía inducir a escándalo. En ese sentido v. 1 formaría una “inclusión” temática, por contraste, con v. 11, donde se menciona al “pueblo” de Yahweh como receptor de su “fuerza”. Y en cuanto a la designación del Antilíbano con el término fenicio-cananeo *širyôn*, adviértase que tal denominación se conserva en la Biblia precisamente en la tradición deuteronómica, así como la de los “límites” ideales de la “Tierra” (pp. 86-87, 195). ¿Cómo asegurar que en Sal 29 tal denominación es anterior y no más bien dependiente de tal tradición bíblica? En sentido contrario, yo me pronunciaría por el carácter cananeo del v. 11 (pp. 47, 123-125, 152, 168, 195) que podría ser simplemente la transcripción en formas sintagmáticas (*yittēn ’ōz, yēbārēk baššālôm*) de una fórmula ugarítica clásica de “bendición”, expresada en formas factitivas-intensivas (*ilm tgrk t’zzk...*; cfr. KTU 5.9: 2-4), como sugiere Dahood.¹⁵ Pero esto tampoco es un argumento de valor «cronológico» en favor de la antigüedad del salmo, por tratarse de estereotipos que se mantienen fijos en el lenguaje como sistema global de comunicación.

13. Citado por el autor en p. 169. Pero el “viaje” en sí mismo es un tópico literario de antiquísima tradición. No se impone la dependencia de uno concreto e histórico.

14. La mención “geográfica” de *midbar qādēs* se convierte en una dificultad para el propio autor (pp. 100-102, 194); en todo caso, se trata de un dato geográfico probablemente impuesto por el horizonte que define la mención del Líbano-Antilíbano.

15. Cfr. M. Dahood, “Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs”, en L. R. Fisher, *Ras Shamra Parallels*, vol I, Roma, 1972, p. 352; *id.*, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma, 1963, p. 16.

Aunque personalmente, pues, me inclino por tal origen antiguo para el Salmo 29 (pp. 87-88, 125, 131, 151-152, 183, 188, 190-194), estimo que no hay argumentos suficientes que lo demuestren.¹⁶ Creo que es ésta una cuestión de la que se debe prescindir en la investigación literaria del salterio hebreo.

El problema último del *Sitz* del salmo se estudia desde la crítica de diversas teorías sobre el particular: las de Gaster y Mowinckel (pp. 177-184). Parece admitirse la inserción cúltica de esta unidad literaria, pero no se arriesga ninguna precisión mayor, dado el carácter confuso de las instituciones cúlticas de Israel en el período en que se supone nace el salmo, “momento en el que Israel es quizá más cananeo que israelita”. Si esto fuera cierto, lo que me parece muy discutible, se impondría un análisis más detenido del culto cananeo en relación con este género literario, en concreto, con las piezas hímnicas de la mitología ugarítica.

El estudio se termina con una “Interpretación de conjunto” (pp. 187-196) en que se traza una síntesis de los datos obtenidos en los análisis previos y se formula la hipótesis interpretativa del autor sobre el origen yahwista-baálico del salmo a que nos hemos referido más arriba. En realidad, es la última de una serie de síntesis y conclusiones que el autor va disseminando a lo largo de su obra (por ejemplo, pp. 59-61, 61-63, 65, 96-97) y que a veces suenan demasiado ambiguas y eclécticas, dejándonos inciertos respecto a la tesis real del autor (por ejemplo, pp. 74-76).

La obra en su conjunto supone un esfuerzo valioso y serio de elucidación de un texto muy complejo: aporta una síntesis cómoda de las teorías y estudios previos, debidamente valorados. En cuanto a la tesis personal del autor, lo menos (y lo más) que puede decirse es que resulta perfectamente verosímil, aunque no demostrada. Su presentación es digna, con un número discreto de errores,¹⁷ y en un estilo ágil y directo, a veces excesivamente informal. Es un estudio que merece toda atención.

16. Otros datos lingüísticos (pp. 165-168) son ambiguos o comunes, como el mismo autor reconoce.

17. Dejando aparte los meramente tipográficos en el texto castellano, cabe mencionar una cierta anarquía en la citación de fuentes y en la transcripción de textos semíticos, sobre todo en su notación vocálica, más en concreto en la del *šewá* (p. ej., *hadrat* / *haderat* / *haderah* / *hadarah*, pp. 52-60). Asimismo el consonantismo es a veces imperfectamente notado, sin duda por error o deficiencia tipográfica: hb. *dr* por *ḏr* (p. 53); ár. *ḥḏb* por *ḥḏb* y ug. *ḥšb* por *ḥsb* (p. 91); hb. *hūl* I por *ḥūl* I (p. 99); ug. *Hīlu* por *Khīlu* (p. 100); *Hassis* por *Khasis* (p. 106); *Sapon* por *Sapōn* (p. 106); *Shadt-El-Arad* por *Shatt-El-ʿArab* (p. 119). Cita defectuosa parece ser la de Ex. 10, 5 por Ez. 10, 5 (p. 71) y en n. 306 la referencia a Dahood; no cuadra allí, debería ir en n. 304 (doble plural de *yaʿar*). Algunos vocablos resultan discutibles en puro castellano: *climáxico* (p. 63), *contra-decida* (p. 78), *disparates* por *dispares* (p. 75), *acercarse de* (p. 119), *sentir a* (p. 130). Sorprende también su modo de organizar el índice de vocablos, mitad glosario, mitad concordancia, con ordenación alfabética de toda forma gramatical que de cualquier modo en que aparezca aducida en el libro (!).

Notas a una traducción del Cantar de los Cantares [2003]

Con ocasión de la versión castellana del libro de Ceronetti¹ hube de habérmelas con la traducción del *šîr haš-šîrîm*. Me ha parecido oportuno recoger algunas de las opciones lingüísticas en que ésta se apoya y que no pudieron explicitarse en su momento, dado el carácter de la obra y del público al que iba dirigida. Se trata de opciones que unas veces simplemente apoyan interpretaciones ya conocidas y otras pueden suponer una cierta aportación novedosa. Se trata de un texto ampliamente estudiado, pero que no acaba de hacerse del todo transparente en sus elusivas alusiones y en su peculiar semántica. De esto sabía mucho nuestro inolvidable maestro L. Alonso Schökel quien, con su segura maestría en la interpretación del texto hebreo bíblico, nos ofreció una bellísima versión del *Cantar*, repetidamente reeditada y revisada²; la tendremos en cuenta, junto con algunas otras de entre las innumerables de que el libro ha sido objeto³. Sean estas páginas un sincero homenaje a su memoria. Por su parte estas notas deberán ser referidas a nuestra mentada versión. Las agruparemos bajo cinco epígrafes.

1. *Lexicografía: lectura y semántica*

1:3. En cuanto a la semántica del “mot crochet” *šemen*, cabe decir que se trata de “óleo de unción, perfumado”, como afeite o ungüento (¿alusivo quizá en este contexto al “semen” viril?). Su persistencia como palabra pivote de la metáfora sugeriría la lectura: *šemen tûraq šamm^ekā / š^emekā* (contracción por < *šamn^ekā), evitando así la abrupta aparición de *šēm* “nombre”, que queda sin paralelo, aunque no puede

1. G. Ceronetti, *El Cantar de los Cantares*, Barcelona 2001 (tr. Cl. Gancho. En apéndice: “Canto sin rival atribuido a Salomón”, tr. de Gregorio del Olmo [Lete]),

2. L. Alonso Schökel et al., *El Cantar de los cantares* (Los libros sagrados, Volumen X, 1), Madrid 1969; L. Alonso Schökel et al., *La Nueva Biblia Española*, Madrid 1975, pp. 1262-1270; L. Alonso Schökel et al., *La Biblia del Peregrino*, Bilbao 1995, pp. 1397-1408; L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares o La dignidad del amor*, Estella (Navarra) 2002.

3. Como traducción-comentario de base citaremos: G. Gerleman, *Ruth. Das Hohelied* (Biblischer Kommentar, Bd. XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965; y M.H. Pope, *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 7C), Garden City, NY 1977. Entre las modernas versiones tendremos en cuenta las de: Ed. Dhorme, *La Bible. L'Ancien Testament II* (La Pléiade), París 1959, pp. 1447-1464; *The New English Bible with Apocrypha*, Oxford/Cambridge 1970, pp. 797-807; E. Fernández Tejero, *El cantar más bello. El Cantar de los cantares de Salomón* (La dicha de enmudecer, Serie Poesía), Madrid 1998.

excluirse una asociación libre, por resonancia fonética, entre *šemen* y *šēm*, teniendo en cuenta, además, la amplia y poderosa irradiación semántica de este lexema (“nombre” // “ser”).

Por su parte, el *hapax tûraq*, normalmente dejado sin traducir (Pope 1977:292/300) o traducido de manera intuitiva, quizá hace referencia al tono de color del aceite (< *wrq; Gerleman 1965:97; cf. el “oro amarillo” en hb. y ug.) o a su primera destilación o “virginidad” (< *ryq); recuérdese a este propósito la doble clase de vino en Ugarit: *hsp* (“trasegado, sin sedimento”) y *mšb* (“de bodega, común”) (DLU 182 / 296). Lástima que el *hapax* ac. *turaqu* no resulte ilustrativo en este caso (cf. AHW 1372 < *warāqum?).

1:5. La lectura *šalmāh* (// *qēdār*) es una típica hipercorrección crítica, universalmente aceptada (Gerlemann 1965:100; Pope 1977:320; NEB; en contra: Dhorme, Alonso-Schökel, Fernández Tejero, Ceronetti). La lectura masorética *šēlōmōh* sería ideológica, hecha para elevar el tono del tema y la autoridad del libro (1:1), al entrar éste en el Canon. En buena lógica se habría de suprimir en las demás ocasiones en que se menciona a este Rey, sobre todo en 3:7, 9, 11; 8:11, 12, en relación con su lecho, palanquín, boda y viña. Es, pues, igualmente probable que estemos ante la utilización de la figura del “novio ideal” como parte del folclore que rodeó a esta figura en el antiguo Israel y que se plasmó en los relatos legendarios que en torno a su figura nos trasmite 1Rey.⁴ En este contexto la referencia a la “tienda” / “carpa” o pabellón connota posibles usos del ritual de bodas del que la liturgia judía retiene vestigios. La interpretación del Targum (véase Pope 1977:320s), de donde arranca la lectura *šalmāh*, estaría determinada por el interés de salvaguardar la figura del glorioso Rey, que aparece aquí levemente degradada⁵.

1:7. Leer con Peshiṭta, el Targum y la Vulgata *tōʿiyyāh*, “extraviada” (Gerleman 1965:102; Alonso Schökel 2002:12; HAL 769) por *ʿōfʿyāh*, “tapada” (Pope 1977:330). Corresponde mejor a la pregunta, mientras que “velarse frente a los rebaños...” o similar tiene escaso sentido⁶.

1.10. Por el contexto semántico (“mejillas”) y el paralelismo (// *hʿrūzīm*), el lexema *tôrîm* (etimológicamente “trenza(s)”) se refiere a las “ristras”, “sartas” o “colgantes” (lisos o con perlas u otros abalorios) que cuelgan de la frente en el aderezo de la mujer / novia oriental, a modo de velo o visillo. Tanto los valores “pendientes” (Gerleman 1965:105/107), que se refieren a las orejas, “trenzas” (Alonso Schökel 2002:14), que connota el cabello, y “brazaletes” (“bangles”, Pope 1977:292/343s), que lo hace a los brazos o tobillos, así como el de “tórtola” (Fernández Tejero, Ceronetti), se deben descartar aquí (Pope 1977:343; por su parte, ug. *tr* es un homógrafo, posiblemente homófono, de la misma base, dicho del “timón” que permite el “giro / vuelta” del carro, que aquí nada tiene que ver). La interpretación del lexema se da en el hemistiquio siguiente: “sartas de (hilo de) oro ... con cuentas / lentejuelas de plata”.

1:13. Junto a la forma canónica hb. *šad, “pecho”, adviértase otras como *zîz* y *dad en hb. (HAL 205), que a veces las versiones intercambian con *dôd*, “amor, amante” (cf. la LXX y la Vulgata en 1:2, 4; 7:13), lo que en este caso también avalaría el contexto⁷. Es posible que estemos ante un contagio de

4. Para un posible sentido crítico de la mención de Salomón en el *Cantar* cf. P.L. Ardiñach, “Crítica de Salomón en el Cantar de los Cantares”, *RevB* 53, 1991, 129-156.

5. Por otra parte, sería demasiado suponer que el texto insinúa aquí la existencia de un Salomón “rey en tiendas” de época pre-urbana, de acuerdo con la moderna valoración de la historicidad del relato bíblico sobre el personaje.

6. Por su parte J.A. Emerton (“Lice or a Veil in the Song of Songs 1.7?”), en A.G. Auld, ed., *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOTSup. 152), Sheffield 1993, pp. 127-140, apoya la derivación de una raíz *cʰh II, “to pick (lice) ... to wile away the time”.

7. Cf. J.S. Petöfi, “Logical Semantics: an Overview from a Textological Point of View”, *Zeitschrift für Althebraistik* 6, 1993, 101s., y su crítica por J. Gunnarson, pp. 109-113; P.N. Hunt, “Subtle Paronomasia in the Canticum Canticorum: Hidden

formas o más bien ante una pretendida ambigüedad y juego verbal. El múltiple alomorfismo del lexema está certificado también en ug.: *td, dd, zd*.

2.6. Resulta preferible tomar *taḥat* como nombre sustantivo “base, apoyo, sostén” (HAL 1586), y traducir: “su izquierda a la base / (como) apoyo de...”. Adviértase, por otro lado, la concordancia *ad sensum* de *wîmînô l’habb’qēnî*.

2:12. El paralelismo (/ *qôl hattôr*) impone para *zāmîr*, el valor de “canto” (NEB, Dhorme, Ceronetti, Fernández Tejero), no “poda” (Gerleman 1965:120, 124; Alonso Schökel 1969:35 [pero en 2002:16: “primavera”, como paráfrasis]; Pope 1977:365⁸). Para la discusión cf. Pope 1977:395ss.; por su parte Albrektson 1996:109ss., lo considera un nuevo caso de “Janus Parallelism” que supone los dos sentidos. Por otro lado, en Ugarit la “tórtola” aparece excepcionalmente como animal ofrecido a la diosa Išḥara (KTU 1.115:5, 13; cf. G. del Olmo Lete 1992:177ss.), bajo su advocación de *qlḥ* “tallo”, posible indicio de la relación de esta ave con los cultos de fertilidad (véase a ese respecto Gn 15:9; HAL 1575).

2:13, 15 (7:13). El lexema *s^emādār* está relacionado con ug. *smd*, dicho también de las vides y el vino (KTU 1.22 I 19; DUL 404), y usado en régimen de especificación / aposición. Se trata probablemente de la forma cananea frente a la aramea *s^emādrā’*, de la que depende ac. *samādiru* (HAW 1016). La expansión por sonantes /-l, -r/ no es desconocida en la morfología nominal semítica occidental.

2:17//4:6. La ambigüedad semántica del functor *ad* [še] se da también en ug. (DLU 71). Propiamente indica “el momento en que (= entonces)”, simultáneo con la acción que introduce (inicio y fin de un periodo, con indicación de su diferente sujeto). Así, será “hasta”, si se trata de acción futura (*yqtl*), o “mientras”, si ésta es pasada / presente (*qtl*; vid. 1:12; 2:7, 17; 3:4, 5; 4:6; 8:4; para la discusión véase Pope 1977:408). Aquí parece hacerse referencia a la “brisa de la tarde” (Alonso Schökel 2002:17: “cuando refresque el día”; cf. a este propósito Gn. 3:8, *rū^aḥ hayyôm*), y el paralelismo (“caer de las sombras”) recomienda traducir “hasta que expire el día” (Gerleman 1965:126 (?); Fernández Tejero, Ceronetti, Alonso Schökel); de hecho coinciden en el tiempo ambos momentos: la brisa fresca del atardecer y el fin del día (luz). Por su parte Pope [1977:365, 408; cf. también Watson 1998:793] traduce “hasta que sople / rompa (la brisa d)el (alba del) día”, entendiendo que “the context here and in 4:6 favors nocturnal setting for the exercise in question”. Es cierto que el momento puede resultar adecuado, pero no es claro que se pueda entender así la expresión *yāpūaḥ hayyôm*.

3:6. El valor “¿qué?” para *mî* aparece también en ug. (vid. DLU 310). Se trata de un functor interrogativo indeterminado: su carácter personal o no depende del referente (Pope 1977:423s.).

4:3. Leer quizá *û-mid-dābār kî nā’weh* “y más que cosa (alguna) objeto, sí, de deseo”, en lugar de suponer un *hapax midbār* “boca” (Pope 1977:463; HAL 519; Watson 1998:800, y las versiones en general; pero cf. Alonso Schökel 2002:21: “que hablan”; NEB: “your words”; Dhorme 1959:1453, “ta langue”) - El preciso valor semántico de *rāqqāh* “sien” resulta confirmado por ug. *rqh* (KTU 1.19 II 38; DLU 394), preferible a “brow” (Pope 1977:464).

Treasures of the Superlative Poet”, en Kl.-D. Schunck, M. Augustin, eds., *Goldenen Äpfel in silbener Schalen: Collected Communications to the XIIIth Congress ...* (BEATAJ 20), Frankfurt am Main/Berlin 1992, pp. 147-154.

8. Que la primavera sea el tiempo de la poda en Palestina es poco probable (contra Gerleman 1965:124). Cf. a este respecto G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina. Band I/1-2. Jahreslauf und Tageslauf*, Hildesheim 1964 (reimpr.), pp. 7, 264, 332, 418ss, 442, 566s., que se declara decididamente por el valor “canto” (“der Gesang [mit Saitenspiel]”) (p. 332 n. 1).

4:8. La lectura / grafía ^a*mānāh* “el monte Amanus” (// ^l*bānôn*) coincide con la ug. *amn* y excluye tal valor para ug./fen. *hmn* (cf. G. del Olmo Lete 1996: 36ss., 99ss.)⁹.

4:12. Tenemos quizá una asonancia *gan/gal* “jardín”/“montículo”, sin que se precise corrección textual alguna o su supresión, como es usual en las versiones modernas. Un valor “piscina” para *gal* no puede justificarse desde ug. *gl* “copa” (Pope 1977:488s.). Para una posible polisemia (“Janus Parallelism”) de *gal* véase Maul 1997:246ss.

4:13. El término ^s*lāhīm*, usado metafóricamente, tiene que indicar una parte del cuerpo femenino, pero las especulaciones sobre su referente concreto y su etimología no son en ningún caso claras¹⁰. En cambio, el contexto excluye para ^k*pārīm* el valor “ciprés(es)” (Gerleman 1965:157; Pope 1977:492; Fernández Tejero; en hb. “ciprés” se dice ^b*rōš* / ^b*rôt*, cf. 1:16); en conjunción con el “nardo”, se trata de la “alheña”, hb. *koper*, ug. *kpr* (cf. 1:14; HAL 471; Dhorme, NEB, Alonso Schökel, Ceronetti; véase Brenner 1983:75ss.).

5:4. La traducción / interpretación sexual de “mano” (^y*ād*) y “agujero” (^h*ôr*) (Pope 1977:518ss.) no corresponde al contexto descriptivo precedente y siguiente; convierte una alusión o segundo nivel de sentido en una directa procacidad antiestética que destruye el valor simbólico de tal alusión¹¹.

5:6. Manteniendo la semántica normal de ^d*ibbēr*, estimo que el colon puede traducirse: “mi alma desfallecía por hablarle (hablar con él)” (de modo similar Fernández Tejero: “sus palabras”; Alonso Schökel 1969:55: “al escucharlo”; pero en 2002:27: “al verlo alejarse”), frente a un pretendido valor de verbo de movimiento, que la base no ostenta de modo claro en hebreo bíblico (Pope 1977:525s), como patentizan las versiones modernas, tan divergentes.

5:11. La concordancia excluye que se trate en el *hapax taltallim* de un adjetivo (Pope 1977:502: “luxuriant”), como sucede en el colon siguiente (^s*hōrôt*). Tenemos una frase nominal cuyo predicado *taltallim* hace referencia posiblemente a la ondulación de sus “guedejas” o rizos y que se podría traducir en consecuencia por “un mar / paisaje de dunas” (cf. Ceronetti: “un mar de ondas”), como formación *taqtal* o bien como escritura continua por ^{*tal} (*hat*)*tallim* “la duna más perfecta”. El posible valor “racimo de palmera” (Gerleman 1965:171; Dhorme, NEB, Alonso Schökel, Fernández Tejero) se dice de modo diverso en este poema (para la discusión cf. Pope 1977:536; HAL 1603s). El valor semántico asumido reflejaría a la vez el color de oro de la duna que al anochecer pasa a negro...

5:5, 13. El sintgama ^m*ôr* ^o*bēr* podría encontrar su esclarecimiento a partir de ug.: *k ksp l^cbrm zt hrys l^cbrm kš*, “era como plata para los invitados la aceituna, como oro para los invitados el dátil” (KTU 1.22 I 15s.; cf. DLU 71]). En ella ^o*bēr* podría ser una determinación de calidad (“mirra de invitado / invitación, de ceremonia”). Por su parte ^m*igd^llôt* podría hacer referencia a los “pebeteros” en forma de torre que tan abundantemente certifica la arqueología (cf. a este propósito Gerleman 1965:171, 175: “Salbtürme”), sin

9. Sobre el valor en general de estas menciones toponímicas cf. H. Blok, “Allegoric Geography in the Song of Songs”, en J. Dyk, ed., *Give Ear to My Words: Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible: Essays in Honor of Professor N.A. van Uchelen*, Kampen 1996, pp. 173-182; Os. Loretz, “Cant 4,8 auf dem Hintergrund ugaritischer und assyrischer Beschreibungen des Libanons und Antilibanons”, en D.R. Daniels et al., *Ernten, was mas sät, 65 Gb.* (Fs. Koch), Neukirchen-Vluyn 1991, pp. 131-141.

10. Cf. M. Görg, “‘Kanäle’ oder ‘Zweige’ in Hld 4,13?”, *BN* 72, 1994, 20-23.

11. Aparte de Pope, una decidida interpretación ‘sexual’ del *Cantar*, con múltiples sugerencias y reconstrucciones de doble sentido, a partir de paralelos tomados de la lírica griega, es ofrecida por G. Garbini, *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Brescia 1992; L. Bossina, “I Gemelli di gazella (Ct 4,5)”, *RSO* 73, 2000, 1-8.

necesidad de cambiar la vocalización (Pope 1977:540; de modo similar Alonso Schökel, Fernández Tejero); el morfema fem. sería en este caso discriminante y tendría valor diminutivo *migdālāh*.

6:4, 10. No se precisa, en cambio, corrección del *hapax nidgālôt* en *migdālôt*. Tanto el ac. *midgaltu* “torre de observación” > “castillo roquero” (*HAW* 572; y quizá ug. *mdgl*, *DLU* 263) como la forma *nifal* de *dgl con el valor de “abanderadas” referidas a “huestes” < “escuadrones” (Dhorme, Ceronetti, Alonso Schökel 1995:1405) resultan valores adecuados. Pope (1977:560ss.) ha de corregir /k/ en /b/, como otras versiones (“awesome with trophies”), mientras el valor “estrellas” (Fernández Tejero; Alonso Schökel 2002:31: “nocturna constelación”) es difícilmente justificable (cf. *HAL* 205) y el de “Trugbilder” parte de la semántica original acadia de /dgl/, que no se certifica en hebreo¹².

6:8. Las tres denominaciones *m^elākôt* / *pīlagšîm* / *‘alāmôt* (*bānôt*) corresponderían a otras tantas categorías de “pretendientes”, que se suponen componían el harén real de Salomón (1Rey. 11:3), no a la composición concreta del del amado (Pope 1977:567ss.). Se refleja aquí el uso de selección de esposa que suponen 1Rey. 1:2ss. y Est. 2:2ss., y se contraponen la multitud de posibles pretendientes a la “única” escogida, alabada a continuación por las tres categorías mentadas (6:9).

2. Uso de las partículas

Una de las aportaciones más significativas de la moderna lingüística semítica noroccidental (ugarítica) a la actualización de la gramática hebrea clásica se ha dado en el campo de las llamadas “partículas” (functoriales y deícticas) y su semántica¹³. Vamos a sintetizar aquí sumariamente algunos de estos nuevos valores, reconocidos unos y sugeridos otros por primera vez, que pueden facilitar la comprensión del texto del *Cantar*.

2.1. Functores enfático-deícticos

K- ENFÁTICO. Esta función del hebreo *kî* fue reconocida ya de antiguo en las versiones y resulta ser la mejor confirmada y la más abundante en el texto bíblico, habiendo encontrado su lugar en la gramática normativa del HB¹⁴. En muchos casos se podría dudar entre el valor comparativo de *k^e* y el enfático de *kî*, que corresponden posiblemente a dos funtores diferentes¹⁵.

12. Últimamente G.A. Long (“A Lover, Cities, and Heavenly Bodies: Co-text and the Translation of Two Similes in Canticles (6.4c; 6:10d)”, *JBL* 115, 1996, 703-709), opta por un sentido ambivalente (“breathtaking sights”), de acuerdo con el contexto (“ciudades”, “astros”).

13. La bibliografía es abundante. Para una síntesis última véase J. Tropper, *Ugaritische Grammatik*, Münster 2000, pp. 737ss.; G. Del Olmo Lete, “The Monoconsonantal Lexical Series in Semitic”, *AuOr* 16, 1998, 53-75. La aportación de M. Dahood fue significativa al respecto, diseminada en sus múltiples notas y estudios. Para una evaluación crítica de la misma véase R. Althann, *Studies in Northwest Semitic*, Roma 1997, y su recensión por M. Smith en *JNES* 59, 2000, 214-215 (rec. citada en la bibliografía).

14. Cf. R. Meyer, *Gramática de la lengua hebrea* (tr.), Barcelona 1989, § 91 2d, 113.

15. Cf. T. Muraoka, *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem 1985, pp. 158-164; B. Bandstra, *The Syntactic Function of the Particle ky in Biblical Hebrew and Ugaritic*, Dis. Univ. Yale 1982; W.T. Claassen, “Speaker-oriented Function of *kî* in Biblical Hebrew”, *JNSL* 11, 1983, 29-44; A. Schoors, “The Particle *kî*”, *OTS* 21, 1981, 240-276; id., “Emphatic and Asseverative *kî* in Koheleth”, *Scripta signa vocis. Studies...presented to J.H. Hospers*, Groningen 1986, pp. 209ss.; G. del Olmo Lete 1998a:55-59.

4:3. En consecuencia, se sugiere leer, como apuntábamos más arriba, *û-mid-dābār kî nā'weh*, “y más que cosa alguna, sí, objeto de deseo”. La lectura masorética *ûmidd^ebārêkā* supone la existencia de un lexema **midbār* “boca” / “labio”, en paralelo con *śāpāh*, con cierta fluctuación en el Q, que advierte del número singular del lexema *nā'weh*. Creemos que en este bicolon no se da tal paralelismo sinónimo, como tampoco en el siguiente, sino una prolongación de sentido (paralelismo “sintético”). La lectura propuesta evita el recurso al *hapax* mencionado e insiste en la prestancia del “hilo de púrpura” / “los labios”, de rojo vivo.

6:4. Creo poco probable la presencia de un *kî* enfático en este versículo (Pope 1977:559), leyendo *kî-tirṣeh* por *k^etirṣāh* (así Gerleman 1965:181; Dhorme, *NEB*, Ceronetti, Fernández Tejero). Se sobrecarga así el primer colon con un paralelismo interno, mientras el sinónimo y claro, ofrecido por el segundo, recomienda la lectura masorética (*// kîrūšālim*). En cambio, cabría suponerlo, caído por haplografía, en 1:4: *'aḥ^arêkā <kî> nārûṣāh* “¡Llévame contigo, venga, vamos de prisa!”. Véase lo dicho más abajo a propósito de este versículo (*h-* vocativo y *'aḥ^arê* “con”).

W- ENFÁTICO. Se trata de una de las múltiples funciones de este elemento functorial, próxima a la normal de conjunción copulativa-acumulativa “y / también”¹⁶.

1:4. Véase más abajo (*h-* vocativo)

2:3b. Dicho valor enfático-explicativo puede apreciarse claramente, por encima del de mera conjunción, en el segundo hemistiquio de este verso: “pues de veras es dulce su fruto a mi paladar” (Fernández Tejero; un ejemplo similar, menos claro, puede verse en 2:15: “pues he aquí que nuestra viña está ya en flor”), mientras en el primero manifiesta un claro valor copulativo / subordinativo: “a su sombra tengo ganas de acostarme”. Adviértase, por otro lado, el uso exacto de la semántica ‘temporal’ del *qatal* estativo-intensivo *himmēd*. Traducir, por tanto, en presente (Gerleman 1965:115; Pope 1977:364; Ceronetti, Fernández Tejero, Alonso Schökel).

4:15. Este valor enfático se recomienda también en el segundo hemistiquio de este verso, pues la función meramente copulativa resulta redundante.: “...aguas vivas {y} que (< pues, he aquí que) descienden de...”. Por su parte, Ceronetti ve aquí un valor de vocativo: “oh...”.

5:16. “Todo él, sí, un cúmulo de delicias”. La simple copulación de la parte con el todo no es lógica ni sintácticamente aceptable. El hemistiquio en cuestión representa más bien el cierre o climax de una larga enumeración precedente en la que se exaltan secuencialmente las partes del cuerpo del amado. Rompe el ritmo paralelístico por un lado, y por otro, la enumeración de la apariencia externa para adentrarse en el gusto de esa belleza (“el paladar”).

-M ENCLÍTICO. Este functor está bien certificado, pero poco explicado, por lo que a su origen, valor y uso respecta, en la gramática ugarítica. Su uso paralelo más claro lo ofrece el sudarábigo epigráfico. Se lo ha visto ampliamente representado en el HB¹⁷.

16. Cf. M. Pope, “Pleonastic *waw* before Nouns in Ugaritic and Hebrew”, *JAOS* 73, 1953, 95-98; P. Wernberg-Møller, “Pleonastic *waw* in Classical Hebrew”, *JSS* 3, 1958, 321-326; G. Del Olmo Lete 1998a:64-65.

17. M. Pope, “Ugaritic Enclitic *-m*”, *JCS* 5, 1951, 123-128; H.D. Hummel, “Enclitic *mem* in Early Northwest Semitic, specially Hebrew”, *JBL* 76, 1957, 85-107; G. Del Olmo Lete 1998a:59-61; J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, pp. 31-34.

1:8. En primer lugar, es posible apreciar su presencia en una, por otro lado, extraña serie de plurales de especificación adverbial que podrían ser entendidos mejor como formas nominales de acusativo modal, marcados por un functor de esa naturaleza, según el uso ugarítico. Véase, por ejemplo, en este verso *m^ešārîm*, “con razón”; 1.17: *ʳrāzîm*, “de cedro”, *b^erôtîm*, “de ciprés” (para el uso de determinación en singular véase 3:10; 5:11: “de plata, de oro...”); 1:15; 4:1: (*ʳēnayik*) *yônîm*, “de paloma”, frente a 5:12: *k^eyônîm* (según 2:14; 5:2, 6:9 la “paloma” es la amada); 7:9: *kattapûhîm*, “como de manzana(s)” (no puede tratarse de una aposición con “aliento”); 2:9//17: *hāʳayyālîm*, “de ciervo” (?) (// *š^ebî*); 4:13. *m^egādîm*, “de delicia” / “exquisita” (?).

3:10. En este versículo tenemos quizá uno de los casos más llamativos de la presencia de este functor, cuya función era ya desconocida a la hora de fijar el texto consonántico y que produjo una lectura imposible, que a su vez indujo una división esticométrica equivocada. En primer lugar, traspasando *ʳhābāh* al verso siguiente se consigue un dístico precedente de perfecto ritmo (3/2, 3/2; *ʳargāmān*, trisílabo como su correspondiente *ʳāsāh kesep /kasp/*). Debe leerse entonces: *ʳhābāh-m b^enôt y^erūšālāim*... “al amor / amado, hijas de Jerusalén / salid a ver, muchachas de Sión; / al Rey Salomón...”. Después de la descripción del palanquín, en que se supone es transportado el novio, se invita a salir a su encuentro para contemplarle (el par *benôt y^erūšālāim / šiyyôn* sirve de estructuración estrófica). Para el uso personal de *ʳhābāh* en el *Cantar* véase 2:7, 3:5; 7:7, 8:4.

Pope (1977:446) admite el valor del *-m* enfático en este caso, pero mantiene la esticometría corriente, mientras las versiones se desentienden simplemente de él o hacen extrañas conjeturas (p. e. la BHS, *hobnîm*, “ébanos”; Gerleman 1965:139: *ʳbānîm*; NEB; Barr 1969:144, 321: *ʳah^abāh*, “leather”; Alonso-Schökel 1969:43, “marfil”; pero en 2002:19: “amor”), mientras la versión “amor por las hijas de Jerusalén” (Dhorme, Fernández Tejero, Ceronetti; Barbiero 1995:96ss.) supone un sintaxis anómala de *min-*; se debería tratar más bien del “amor profesado por las hijas de Jerusalén”. Tal versión se apoya en la LXX, que por su parte certifica la validez del texto masorético, incluido el *-m* final : *ʳagāpēn ʳapō thygatērōn*.

4:15. Un caso especialmente manifiesto de este functor lo tenemos en este versículo, leído: *maʳyan gannî-m* “la fuente de mi jardín es...” (cf. 4:16a y 5:1), en correlación con *gannô* del v. 4:16b. (Para un paralelo sumerio cf. Cooper 1971:161).

H- DE VOCATIVO. Junto al valor de determinación e interrogación, este functor tiene un alófono con valor exclamativo-enfático de vocativo, próximo al de aquéllos¹⁸.

1:4. Se puede proponer como probable tal valor en este versículo, interpretando *hammelek* como “¡Oh rey!” (NEB, Alonso Schökel [// “rey mío”], Ceronetti), cambiando *h^adārāyw* en *heder / hādārāh* (“¡introdúceme, oh Rey, en la alcoba / aposento!” (se entiende, por “double duty”) “tuya/o”) y remitiendo el /w/ al verso siguiente (posiblemente con valor enfático; cf. *supra*), sin necesidad de corregir en *hadrékā*, como sugiere la versión siríaca: *w^enāgîlāh w^enišm^ehāh*, “¡venga, vamos a disfrutar y gozar juntos (contigo)”. La construcción cohortativa / volitiva de todo el bicolon desaconseja leer aquí una forma de pasado (*h^ebîʳēnî*) (Dhorme, Gerleman 1965:94; Pope, 1977:291; Fernández Tejero) en vez de un imperativo (*h^abîʳēnî*) (NEB, Alonso-Schökel, Ceronetti), lectura ésta supuesta por el siríaco, pero sin necesidad de introducir un sufijo explícito de segunda persona.

18. G. del Olmo Lete 1998a:3-54.

2.2. Otras partículas

1:4. Para *'aḥa^r(ê)* “con” cf. G. del Olmo Lete 1970: “llévame contigo...” (*NEB*, Alonso-Schökel, Ceronetti).

1:7. La normal y adecuada versión de *'ēkāh* no habría de ser “¿dónde?”, un aramaismo / acadismo (*HAL* 38; Pope 1977:328; Watson 1998:787?; pero cf. el conocido axioma, “un lexema significa lo que significa en su lengua, no lo que significa en otra”), sino “¿cómo, cual es tu estilo, tu manera...de pastorear ...?”; o simplemente: “¿cómo es que pastoreas al mediodía?” (cf. 5:3: *'ēkākāh*). No sería tanto el lugar cuanto el modo de pastorear lo que distingue al amado; o se expresaría de esa manera la extrañeza que causa el momento del día, “al mediodía”, aparentemente inadecuado para tal operación (cf. Pope 1977:328s.). La respuesta apunta a que en esa hora el pastor se encuentra en el aprisco (vd. *infra*).

1:7. Es preferible entender *šallāmā* como functor complejo interrogativo (“¿pues, por qué he de verme yo así extraviada...?”), siguiendo la estructura sintáctica iniciada en el tricolon precedente (interrogación retórica y así negativa; según Ceronetti: valor explicativo), más que como explicativo negativo, recurriendo a tal valor de /ma/, normal en arameo y árabe (Pope 1977:330; así las versiones normalmente). Con ese valor aparecería en 8:4, lo que para *HAL* 523 derivaría en este caso concreto también del uso interrogativo-retórico del functor: “¿por qué / cómo váis a molestar...?” (pero cf. 2:7, 3:5; 5:8 donde tenemos la adecuada fórmula sintáctica de conjuro: *'im...*, por lo que 8:4 se puede considerar como un error escribal o una corrección aramaizante tardía). Tal pretendido valor negativo de *mah* se excluye en 5:8/9 desde luego, donde el valor interrogativo / indefinido resulta claro: “lo que le diréis es que...” / “¿qué le diréis? Que...” (Gerleman 1965:163; Dhorme, *NEB* (?), Pope 1977:502, A. Schökel, Fernández-Tejero, Ceronetti). Por otro lado, ese doble valor interrogativo e indefinido del functor se aprecia también en ugarítico.

1:8. El valor “de” para el functor /b/ ha sido ya admitido en la gramática hebrea¹⁹, dependiendo esencialmente del sentido del movimiento indicado por el predicado, en este caso *yāšā' b^e*, corrientemente traducido: “sal en pos de / sigue...”, en razón del contexto. Pero el movimiento indicado normalmente por tal predicado es el “salir de, alejarse de ...” (# *bô*) (con *mîn*; más raro con *'el*, con indicación de dirección “hacia donde”; con /b/ dos veces en el Eclesiástico (Ben Sira) con sentido no locativo: 10:28; 38:17; vd. *HAL* 406s.). La versión más exacta sería: “salte del rastro del ganado y pastorea...enfrente de...”. Tenemos así perfecta correlación entre pregunta y respuesta. La esposa se queja de que se verá extraviada entre los rebaños (v. 7), dejados sueltos y amodorrados por el monte. Se le responde que no es allí donde debe buscar a su amado, sino en los apriscos donde descansan los pastores, sobre todo los mayores, al mediodía. Es posible que el mismo valor lo tengamos también en v. 14: “un racimo...de los cármes de En-Guedi” (*b^ekarmê c^{ên} g^edî*).

19. Cf. Meyer, *op. cit.*, § 87 1; G. del Olmo Lete, *art. cit.*, pp. 51-52; G. Schuttermayr, “Ambivalenz und Aspektendifferenz. Bemerkungen zu den hebräischen Präpositionen *b*, *l*, und *min*”, *BZ* 15, 1971, 29-51; C.F. Whitley, “Some Functions of the Hebrew Particles Beth and Lamedh”, *JQR* 62, 1971-1972, 199-206; Althann, *op. cit.*, pp.7ss.; pero véase Barr, *op. cit.*, pp. 75ss. para una matización (valor posicional).

7:11. La alternancia de *‘al* por *‘el* es un fenómeno ampliamente certificado que no necesita corrección (Pope 1977:643)²⁰; el matiz semántico radica aquí en el ímpetu de la pasión amorosa cantada (frente al tormento presagiado en Gn. 3:6; 4:7).

8:11. El valor de *bet essentiae* ha sido reconocido desde antiguo²¹. Él nos permite esquivar la corrección de *ba‘al hāmôn*, que aparece aquí como referencia a un oscuro y apenas certificado topónimo, Ba‘al Hammón (Pope 1977:686ss. y las versiones), traduciendo: “en calidad de dueño de la propiedad...”. Si se admitiera la corrección, la versión podría ser la misma, teniendo en cuenta que tal sintagma es un epíteto regio-divino, con el probable valor de “soberano”, en ugarítico y fenicio (G. del Olmo Lete 1996: 36ss., 99ss.; véase la perífrasis de Alonso Schökel 2002:39: “de cepas sin número”).

3. Sintagmática / Sintaxis

1:1-4. *yiššāqēnī minnēšiqôt pihū*. La vocalización masorética supone una sintaxis inadecuada de la base hebrea *nāšaq*, “besar”, y un valor no comprobado del functor partitivo *min*, “con”; tal sintagma es un *hapax* en ese sentido (Pope 1977:291, 297 y versiones). La vocalización alternativa, *yašqēnī*, preferida por otros autores (Ceronetti; *NEB*: “smother”) resulta recomendada por el uso paralelo del sintagma *šāqah min* en el mismo texto del Cantar (8:2): *‘ašqēkā miyyayin hareqah mē^{ca}sīs rimmonī*, y avalada por el contexto semántico que compara el amor con la bebida, el vino (*kī tōbīm dōdēka miyyāyin*).

La estructura prosódica de 1:2-3 supone un tricolon y un bicolon con la misma composición exclamativo-optativa / explicativa (*kī / ‘al-kēn*). Tal paralelismo de construcción invitaría a leer (acaso con haplografía) *kī tōbīm dōdēka [kī] miyyāyīn l^e[me]rēah šē^emānēkā tōbīm*, obteniendo así un paralelismo de funtores enfáticos: *kī miyyayin::l^e[me]rēah* “pues delicioso es tu / el amor, sí, más que el vino, más sin duda que el aroma de (tus) ungüento(s) es de veras suave”, con “double duty” (elisión) del functor comparativo *min*; o bien otorgando simplemente al functor /l/ en este caso tal valor comparativo en vez del enfático (elidido), como hace la LXX (Pope 1977:291, 299-300; Alonso Schökel; *NEW* duda). Fernández Tejero (y en parte Alonso Schökel y Ceronetti), que otorga también al /l/ valor enfático (no comparativo), supone otra esticometría, similar a la que presenta 4:10 (*dōdayik//rēah*).

La construcción paralelística concatenada es persistente en esta estrofa: *šāqāh / yayin, kī tōbīm / (kī) tōbīm, šemen / šemen*, amén de la más distante y sintácticamente estructurante: la ya mentada *kī / ‘al kēn* y, en razón del contenido, *dōdīm / ‘āhēb*. Por otro lado, el cambio de persona /3^a::2^a/ es normal en la prosa y lírica semíticas (Gerlemann 1965:94-95)²².

4:8. El reconocimiento del uso de la *endiadis* predicativa nos permite superar el extraño sentido supuesto por las versiones corrientes en este versículo. Éstas otorgan a la base **šūr* un sentido de movimiento, extraño a la lexicografía hebrea (*HAL* 1346; Pope 474) y que hace “entrar / venir a la amada desde el Líbano”, cuando es allí a donde la quiere conducir su amado para “desde” el mismo otear el horizonte, como desde el mejor *belvedere*: “conmigo desde el Líbano...ven a otear”, en construcción asindética: *tābô ‘î tāsūri*... Líbano / Amanus / Hermón forman paralelismo sinónimo trimembre.

20. Cf. para el uso ugarítico Tropper, *op. cit.*, p. 767; Z. Rin, *‘Alilot ha‘elim. Kol šerot ‘Ugarit*, Philadelphia 1996, pp. 77, 229.

21. C.F. Whitley, “Some Functions of the Hebrew Particles Beth and Lamedh”, *JQR* 62, 1971-1972, 199-206.

22. Véanse los trabajos de A. Wagner (1999) y W.G.E. Watson (2000).

Este tipo de construcciones apositivas, sindéticas y asindéticas, con valor o no de *endiadis*, tanto nominales, como verbales, son frecuentes en el *Cantar* (cf. 3:11; “salid a ver...”). Véase por ejemplo 5:1, donde el contexto general supone un tiempo presente de la escena: *bā’î...pithî...* Una adecuada versión salva la aparente anomalía en la secuencia de tiempos: “entro / he venido (*bā’î*)... a recoger (*’ārîî*)... a comer (*’ākaltî*)... a beber (*šātîî*)... Comed... Ábreme...” (Watson 1998:795s.).

7:5. La haplografía de *k-* en este versículo (cf. la LXX, el Targum y la Vulgata) es muy probable, dada la estructura comparativa explícita de los versos precedentes y siguientes, aunque en absoluto no se precisaría, suponiendo “double duty” del /k/ precedente. En cambio, su traducción predicativa es menos probable, aunque resulte equivalente (Pope 1977:593, 625).

4. Prosodia / División estrófica

1:1-4. Esta primera estrofa / canto mantiene una perfecta simetría quiástica de estructura prosódica (trícolon / bícolon // bícolon / trícolon) con inclusión: temática (“amor” / “vino”, “enamoramamiento”); y múltiples quiasmos y “mots-crochet”. Véase la inclusión global que supone con 8:2 y 8:11 (*nāṭar*) (vd. Shea 1980:381ss.).

1:15-16a. La correcta división de esta estrofa ha creado siempre dificultades. Para mí se trata del usual estrofismo: trícolon / bícolon, íntimamente relacionados como eco / respuesta y con los mismos elementos, fundados en la alabanza del cuerpo amado y sus componentes. Esto nos lleva a interpretar *’ap nā’îm* de v. 16 como “nariz” / “rostro gracioso” (cf. 7:5 ofrece el mismo par *’ayin* / *’ap*; cf. también 7:9; para el deslizamiento nariz / rostro, reconocido por el léxico hebreo, vd. HAL 74; y lat. *rostrum*: “nariz, punta, quilla, cara / rostro”), en vez de tomar *’ap* como partícula copulativa; función inducida en las versiones desde el trícolon siguiente, donde realmente cumple tal función. Se estropea de esa manera la esticometría y el paralelismo:

hinnāk yāpāh ra’yātî
hinnāk yāpāh
’ēnayik yônîm
hinnāk yāpeh dōdî
’ap nā’îm

La falta de sufijo (elipsis) ha podido contribuir a inducir la equivocación. Tal elipsis o función de “double duty” está ampliamente reconocida, como hemos tenido ocasión de ver (véase p.e. 2.12: *’arēš* por *’aršēnû*).

En cambio, el valor “vulva” (Pope 1977:637) es complementemente aberrante. Ug. *ap* no tiene nada que ver con ac. *ap/bu* “agujero” (dicho de la tumba, un muy porbable préstamo del hitita; cf. CAD A/II 201; heb. *’ôb*; HAL 19-20; Tropper 1989:198) y que a su vez nada tiene que ver con ac. *aptu*, préstamo del sumerio, sino que supone una metonimia por “parte delantera” (como el lat. *rostrum*) y así “entrada”, que se puede predicar de muchas realidades (cf. DLU 43: *ap lb*, “pecho”; *ap tgr*, “antepuerta”...). En el siguiente trícolon (referido al mobiliario, hecho paisaje de la morada de los amantes) ya no es tan claro ese valor de *’ap*. Si se acepta también en este caso (*’ap’aršēnû*, “cabecera de nuestro lecho”), tendríamos una correlación estrófica con “mot-crochet”.

1:16b-17. Estos versos forman a su vez otra estrofa con unidad temático-simbólica: la vegetación. La referencia a la fertilidad (el bosque frondoso y lujuriente) va subiendo de tono: su lecho, su morada, ellos

mismos, los amantes, se integran en ese simbolismo. Así se podrían tomar las expresiones literalmente, no como especificación de materia (cf. *supra*): el amor integrado en la naturaleza que le sirve de morada cósmica: “a su vez nuestro lecho es la verde fronda, las vigas de nuestra casa los cedros, nuestro artesonado los cipreses”. Esta animación de la naturaleza recuerda la estrofa del mito de Baal (KTU 1.3 III 20-25; G. del Olmo Lete 1998b:70):

*Pues tengo un asunto que voy a comunicarte,
una palabra que quiero repetirte:
El dicho del árbol y la charla de la piedra;
el cuchicheo de los cielos con la tierra
de los abismos con las estrellas.*

Pero posiblemente esta es una interpretación desmesurada del texto hebreo.

5. Resonancias temáticas cananeas

Son múltiples los motivos literarios y mitológicos de resonancia “siro-cananea” que pueden apreciarse en el *Cantar*, recogidas básicamente por Pope, buen conocedor de ese ámbito. Existe, sin embargo, el riesgo de exagerar la dependencia o el paralelismo en temas que pueden tener un origen autónomo. En el mundo de la creatividad lírico-amatoria, el simbolismo resulta inevitablemente coincidente en la literatura oriental y en la universal. Por ejemplo, la designación de la novia / esposa como “hermana”, conocida por la literatura egipcia y la ugarítica (la diosa Anat, “hermana” de Baal). Nos limitaremos a señalar algunas de esas coincidencias, de tipo básicamente lingüístico, no señaladas por Pope.

3:9-10.- Estos versículos describen la estructura del *'appiryôn*, “palanquín” o “dosel” (?) del novio (Salomón), al parecer para celebrar su boda (Pope 1977:441ss.). Como objeto preciado, apto para regalo, puede ponerse en paralelo con el “lecho portátil” que en la literatura ugarítica (KTU 1.4 I 20-25; G. del Olmo Lete 1998b:78) se ofrece al dios El para recabar su apoyo a la causa de Baal: se describen su estructura y los materiales de que está hecho, obra del dios del arte y de la magia, Kothar:

*Fundió un baldaquino / dosel y un lecho
un estrado divino de veinte mil (siclos)
Un estrado (?) divino vaciado en plata,
cubierto con baño de oro.
Un solio divino, un diván de metal precioso,
un escabel divino esmaltado de electro.
Unas andas divinas con abrazaderas
sobre sus varaes de oro.*

7:2. La expresión *ma'aseh yêdê 'ommān* recuerda el título de citado dios Kothar en la mitología ugarítica: *hyn d hrš ydm* “ND, el artesano ambidiestro (el de la labor manual, el manipulador)”. Se alaba así la creatividad artística como esencialmente manual²³.

23. Cf. M. Dietrich, Os. Loretz, “Das ugaritische Gottesattribut *hrš* ‘Weiser, handwerklich Tüchtiger’. Eine Studie über die Götter El, Ea/Enki, Ktr-w-Hss und Hyn“, *UF* 31, 1999, 165-174.

8:6. La muerte como referente de comparación, “fuerte como la muerte (el amor)”, aparte de remitir al poderoso dios Mot (Pope 1977:668-669), tiene su paralelo en la expresión ugarítica: *yd ilm p k mtm ʿz* “el poder / la mano de los dioses es aquí fuerte como la muerte” (KTU 2.10:13; DLU 304)²⁴.

8:7. El par *mayim rabbîm / n^ehârôt* recuerda la designación del dios opositor de Baal *ym / nhr* (DLU 322, 528) en un contexto similar de lucha “muerte / vida” // “aguas / fuego”. Toda la estrofa juega con símbolos cósmicos: muerte, *š^e’ôl*, rayo(s), océano...

4:9. (Vd. 1:5; 4:1; 5:12; 7:5). La exaltación de la belleza seductora de los ojos de la amada encuentra eco en lo que resulta ser la expansión lírica más exquisita de la literatura ugarítica (cf. 1.14:III 39-45; G. del Olmo Lete 1998b:183):

*Dame a la joven Hurray,
la más graciosa de la estirpe de tu primogénito;
cuya gracia es como la de Anat,
como la belleza de Ashtarte su belleza;
cuyas niñas son gemas de lapislázuli,
sus pupilas, pateras de alabastro.
.....
yo reposaré en la mirada de sus ojos.*

También la dulzura de los labios (4:3, 11; 5:13) es exaltada en esta literatura (1.23:49-50; G. del Olmo Lete 1998b: 154; Pope 1977:372, 549):

*Se inclinó, besó sus labios;
y sus labios eran dulces,
dulces como las granadas.*

Un texto que recoge motivos de honda raigambre popular es normal que arrastre consigo elementos folclóricos de la antigua tradición, común a todos los estratos de la población que de una u otra manera la comparte.

6. Bibliografía

AHW, W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965/1981.

B. Albrektson (1996), “Singing or Pruning”?, *BT* 47, 1996, 109-114 (cf. *SEÁ* 63, 1998, 61-68, en sueco).

L. Alonso Schökel *et al.* (1969), *El Cantar de los cantares* (Los libros sagrados, Volumen X,1), Madrid.

L. Alonso Schökel *et al.* (1984), *La Nueva Biblia Española*, Madrid.

L. Alonso Schökel *et al.* (1995), *La Biblia del Peregrino*, Bilbao 1995, pp. 1397-1408.

L. Alonso Schökel (2002), *El Cantar de los Cantares o La dignidad del amor*, Estella (Navarra) 2002.

24. Ver también W.W. Hallo, “For Love is Strong as Death”, *JANES* 22, 1993, 43-50.; W.G.E. Watson, “Love and death once more (Song of Songs vii 6)”, *VT* 47, 1997, 385-387.

- R. Althann (1977), *Studies in Northwest Semitic* (BiOr 45), Roma.
- P.L. Ardiñach (1991), “Crítica de Salomón en el Cantar de los Cantares”, *RevB* 53, 1991, 129-156.
- B. Bandstra (1982), *The Syntactic Function of the Particle ky in Biblical Hebrew and Ugaritic*, Dis. Univ. Yale 1982.
- G. Barbiero (1995), “Die Liebe der Töchter Jerusalems. Hld 3,10b MT im Kontext von 3,6-11”, *BZ* 39, 1995, 96-104.
- J. Barr (1968), *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford.
- H. Blok (1996), “Allegoric Geography in the Song of Songs”, en J. Dyk, ed., *Give Ear to My Words: Psalms and other Poetry in and around the Hebrew Bible: Essays in Honor of Professor N.A. van Uchelen*, Kampen 1996, pp. 173-182.
- L. Bossina (1999), “I gemelli di gazelle (Ct 4,5)”, *RSO* 73, 1999, 1-8.
- A. Brenner (1983), “Aromatics and Perfumes in the Song of Songs”, *JSOT* 25, 1983, 75-81.
BHS, Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1987.
- G. Ceronetti (2001), *El Cantar de los Cantares*. Traducción de Claudio Gancho. En apéndice: “Canto sin rival atribuido a Salomón”. Traducción de Gregorio del Olmo [Lete] (*El Acantilado* 41), Barcelona.
- CAD, The Chicago Assyrian Dictionary*, A/II, Chicago 1968.
- W.T. Claassen (1983), “Speaker-oriented Function of *kī* in Biblical hebrew”, *JNSL* 11, 1983, 29-44.
- A.J.M. Cohen (1982), “An unrecognized connotation of *nšq peh* with special reference to three Biblical recensions”, *VT* 37, 1982, 416-424.
- J. Cooper (1971), “New Cuneiform Parallels to the Song of Songs”, *JBL* 90, 1971, 157-162.
- A. Couroyer (1977), “Alternances des pronoms personnels en égyptien et en sémitique”, *RB* 84, 1977, 765-774.
- G. Dalman, *Arbeit und Sitte. Band I/1-2. Jahreslauf und Tageslauf*, Hildesheim 1964 (reimpr.).
- G. del Olmo Lete (1970), “La preposición *'aḥar/'aḥ^arē* (*cum*) en ugarítico y hebreo”, *Claretianum* 10, 1970, 339-360.
- G. del Olmo Lete (1992), *La religión cananea según la liturgia de Ugarit* (AuOrSupp 3), Sabadell (Barcelona).
- G. del Olmo Lete (1996), *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSupp 14), Sabadell (Barcelona).
- G. del Olmo Lete (1998a), “The Monoconsonantal Lexical Series in Semitic”, *AuOr* 16, 1998, 53-75.
- G. del Olmo Lete (1998b), *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid.
- Ed. Dhorme (1959), *La Bible. L’Ancien Testament II* (Bibliothèque de la Pléiade), París, pp. 1447-1464.
- M. Dietrich, Os. Loretz 1999), “Das ug. Gottesattribut *hrš* ‘Weiser...’”, *UF* 31, 1999, 165-173.
- DLU*, G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *Diccionario de la lengua ugarítica*. Vol. I/II (AuOrSupp 7/8), Sabadell (Barcelona) 1996/2000.
- J.A. Emerton, “Lice or a Veil in the Song of Songs 1.7?” (1993), en A.G. Auld, ed., *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honor of George Wishart Anderson* (JSOTSup. 152), Sheffield.
- J.C. Exum (1973), “A Literary and Structural Analysis of the Song of Songs”, *ZAW* 85, 1973, 47-79.
- E. Fernández Tejero (1998), *El cantar más bello. El Cantar de los cantares de Salomón* (La dicha de enmudecer, Serie Poesía), Madrid.

- G. Garbini (1992), *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento* (Biblica: Testi e studi 2), Brescia.
- G. Gerleman (1965), *Ruth Das Hohelied* (Biblicher Kommentar, Bd. XVIII), Neukirchen-Vluyn.
- M. Görg (1994), “‘Kanäle’ oder ‘Zweige’ in Hld 4,13?”, *BN* 72, 1994, 20-23.
- HAL, Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (HAL), Leiden 1967-1990⁴.
- W.W. Hallo (1993), “For Love is Strong as Death”, *JANES* 22, 1993, 43-50.
- Hruška (1996), “Das Hohelied und die Sumerer, eine negative Zwischenbilanz”, en K. Zamánek, ed., *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial Volume of Karel Petráček*, Praha, pp. 287-295.
- H.D. Hummel (1957), “Enclitic *mem* in Early Northwest Semitic, specially Hebrew”, *JBL* 76, 1957, 85-107.
- P.N. Hunt (1992), “Subtle Paronomasia in the Canticum Canticorum: Hidden Treasures of the Superlative Poet”, en Kl.-D. Schunck, M. Augustin, eds., *Goldenen Äpfel in silbener Schalen: Collected Communications to the XIIIth Congress...* (BEATAJ 20), Frankfurt am Main/Berlin, pp. 147-154.
- G.A. Long (1996), “A Lover, Cities, and Heavenly Bodies: Co-text and the Translation of Two Similes in Canticles (6.4c; 6:10d)”, *JBL* 115, 1996, 703-709.
- Os. Loretz, “Cant 4,8 auf dem Hintergrund ugaritischer und assyrischer Beschreibungen des Libanons und Antilibanon” (1991), en D.R. Daniels et al., *Ernten, was man sät, 65 Gb.* (Fs. Koch), Neukirchen-Vluyn, pp. 131-141.
- Os. Loretz (1999), “Ug./he. *šlh/šlh* ‘Kanal: *šalhu*/schelach’ und *tlh/šlwħym* ‘Mitgift’”, *UF* 31, 1999, 307-321.
- M. Maul (1997), “Janus Parallelism in Biblical Hebrew: Two More Cases”, *BZ* 41, 1977, 246-249.
- R. Meyer, *Gramática de la lengua hebrea* (tr.), Barcelona.
- T. Muraoka (1985), *Emphatic Words and Structures in Biblical Hebrew*, Jerusalem.
- NEB, The New English Bible with Apocrypha*, Oxford/Cambridge 1970.
- J.S. Petöfi (1993), “Logical Semantics: an Overview from a Textological Point of View”, *Zeitschrift für Althebraistik* 6, 1993, 92-108 (+ 109-113).
- M. Pope (1951), “Ugaritic Enclitic *-m*”, *JCS* 5, 1951, 123-128.
- M. Pope (1953), “Pleonastic *waw* before Nouns in Ugaritic and Hebrew”, *JAOS* 73, 1953, 95-98.
- M.H. Pope (1977), *Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 7C), Garden City, NY.
- Z. Rin (1996), *Alilot ha’elim. Kol šerot ’Ugarit*, Philadelphia.
- A. Schoors, “The Particle *kī*”, *OTS* 21, 1981, 240-276.
- A. Schoors (1986), “Emphatic and Asseverative *kī* in Koheleth”, *Scripta signa vocis. Studies ... presented to J.H. Hospers*, Groningen 1986, pp. 209-215.
- W.H.Shea (1980), “The Chiastic Structure of the Song of Songs”, *ZAW* 92, 1980, 378-396.
- G. Schuttermayr (1971), “Ambivalenz und Aspektdifferenz. Bemerkungen zu den hebräischen Präpositionen *b*, *l*, und *min*”, *BZ* 15, 1971, 29-51.
- M. Smith (2000), *JNES* 59, 2000, 214-2115 (rec. de Althann, *supra*).
- J. Tropper (1989), *Nekromantie, Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament* (AOAT 223), Münster.
- J. Tropper (2000), *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273), Münster.

A. Wagner (1999), "Dichten und Denken. Zum Verständnis des 'Personenwechsels' in alttestamentlicher, ugaritischer und verwandter Literatur", en M. Kropp, An. Wagner, Hrsg., *'Schnittpunkt Ugarit'* (Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 2), Frankfurt a.M., pp. 271-283.

W.G.E. Watson (1997), "Love and death once more (Song of Songs vii 6)", *VT* 47, 1997, 385-387.

W.G.E. Watson (1998), "Parallel Word Pair in the Song of Songs", en M. Dietrich, In. Kottsiepper, Hrsg., *"Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum Alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz...* (AOAT 250), Münster, pp. 785-808.

W.G.E. Watson (2000), "The Switch between second and third Person Address in Ugaritic", *SEL* 17, 2000, 77-82.

P. Wernberg-Møller (1958), "Pleonastic *waw* in Classical Hebrew", *JSS* 3, 1958, 321-326.

C.F. Whitley (1971-1972), "Some Functions of the Hebrew Particles Beth and Lamedh", *JQR* 62, 1971-1972, 199-206.

Nota sobre Prov 30:19 (*w^ederek geber b^{ec}almāh*) [1986]

Dentro del Libro de los Proverbios la sección 30, 1-33 constituye una unidad autónoma, que por tradición (*dibrê 'āgûr*) y forma literaria (proverbio numérico) manifiesta una clara ascendencia cananea¹. En el interior de tal complejo redaccional los vv. 18-19 (20) presentan un proverbio numérico de neta estructura: a) cláusula numérica (3/4), b) enumeración paralelístico-climática (?) de 4 elementos, c) desarrollo explicativo, probablemente de tipo glosa².

1. O bien se distinguen dos unidades originalmente autónomas: 1-14 (*'Agûr*), 15-31 (-33) (*'alûqāh*). Para su encuadramiento literario cf. las introducciones generales al Antiguo Testamento y los comentarios *ad locum*, por ejemplo: H. Ringgren, *Sprüche* (ATD 16), Göttingen 1962; D. Buzy, “Les machals numériques de la sangsue et de l'*almāh*”, *RB* 42, 1933, 5-13; Y. Koller, “Paralelos a Proverbios 30-31” (hb.), *BethM* 21, 1975-1976, 551-556; C.H. Toy, *Proverbs* (ICC), Edinburgh 1899 (reimp. 1959); A. Barucq, *Le Livre des Proverbes* (SB), Paris 1964; R.B.V. Scott, *Proverbs. Ecdesiastes* (AB 18), Garden City NY 1965; W. McKane, *Proverbs: A New Approach* (Old Testament Library Series), Philadelphia 1970; R.N. Whybray, *The Book of Proverbs* (The Cambridge Bible Commentary on the NEB), Cambridge 1972; J.J. Serrano, *Proverbios* (La Sagrada Escritura IV), Madrid 1969; O. Plöger, *Sprüche Solomos (Proverbia)* (BK.AT XVII), Neukirchen-Vluyn 1984; L. Alonso Schökel-J. Vílchez, *Sapienciales I. Proverbios* (NBH, Comentario teológico y literario), Madrid 1984. Sobre la estructura del proverbio numérico cf. O. Saukr, *Die Sprüche Agurs* (BWANT V, 4), Stuttgart 1963, pp. 64-91, 106-107; S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel*, Chicago 1963 (reimp. 1973), pp. 15-24; y la bibliografía citada en G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, p 61, n. 90; además: Y. Zakovitch, “For Three...and for Four”. *The Pattern of the Numerical Sequence Three-Four in the Bible*, Jerusalem 1979 [hb.], pp. 370, 478, 481-482; H.P. Rüger, “Die gestaffelten Zahlensprüche des Alten Testaments und aram. Achikar 92”, *KT* 31, 1981, 229-234; Y. Avishur, “Numerical Parallelisms in the Bible and in the Semitic Literature of the Ancient Near East” (hb.), *Proceedings of the 7th World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem 1981, II, pp. 1-9.

2. El carácter “glosador” del v. 20 es generalmente admitido por todos los comentaristas (cf. nota precedente). Puede verse igualmente a este propósito A. B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel* (Leipzig 1913 [reimp. Hildesheim 1968]) 172. Este lugar no es, en cambio, considerado en los estudios textuales sobre el Libro de los Proverbios de G. R. Driver, “Problems in the Hebrew Text of Proverbs”, *Bib* 32 (1951) 173-197; I. W. Thomas, “Textual and philological notes on some passages in the Book of Proverbs”, *VTS* 3 (1955) 280-292; W. McKane, “Textual and Philological Notes on the Book of Proverbs...”, *Glasg-UnOrSocTr* 24, 1971-1972, 76-90; C.I.K. Story, “The Book of Proverbs and the Northwest Semitic Literature”, *JBL* 64 (1945) 319-337; M. Dahood, *Proverbs and Northwest Semitic Philology*, Roma 1963; W.A. van der Weiden, *Le Livre des Proverbes. Notes philologiques* (BibOr 23), Rome 1970. Para el análisis hermeneútico pueden consultarse los estudios de U. Skladny, *Die ältesten Spruch-sammlungen in Israel*, Göttingen 1962; J. Conrad, “Die neue Gliederung der Proverbien”, *ZAW* 79, 1967, 67-76; H.J. Hermisson, *Studien zur israelitischen Spruchliteratur* (WMANT 28), Neukirchen-Vluyn 1968; O. Ploger, “Zur Auslegung der Sentenzen-Sammlungen des Proverbienbuches”, *Probleme biblischer Theologie* (Fs. G. von Rad [Hrsg. H. W. Wolff]), München 1971, pp. 402-416.

Nuestra atención se va a centrar en el v. 19. Aquí la cuádruple mención de *derek* define el significante básico objeto de la maravilla del sabio: un camino que se sigue sin estar trazado, “que se hace al andar”, como diría el poeta³. La estructura del primer par es estrictamente paralela por lo que a los elementos variables se refiere: sujeto animal del camino (águila / serpiente), espacio de su marcha (cielo / suelo rocoso). En el segundo par, en cambio, este paralelismo se desfigura, de acuerdo con la interpretación corriente: sujeto humano del camino (barco, en cuanto artilugio guiado por hombres / hombre-varón), espacio de su marcha (el mar abierto / la doncella). En el cuarto elemento de la enumeración *derek* pierde, además, su valor semántico de “ruta física de marcha” para asumir otro antropológico de “comportamiento o relación sexual”⁴. Este desequilibrio semántico y paralelístico podría estar motivado por el carácter normalmente climático de estas enumeraciones, conforme al cual el último miembro se destaca con un valor nuevo e interpretativo hacia el que tienden los elementos previos de la enumeración, que adquieren así valor subsidiario e incluso meramente simbólico⁵.

Sin embargo, esta explicación resulta invalidada por el específico sentido aclimático, en cuanto al nivel semántico se refiere, que las enumeraciones manifiestan en los restantes casos dentro de esta sección: en todos ellos los elementos aducidos, de acuerdo con la cláusula numérica, mantienen un mismo nivel de lenguaje referencial objetivo-físico, normalmente en paralelismo semántico. Así, por ejemplo, vv. 15-16: el Sheol, la vulva estéril, la tierra reseca, el fuego (insaciables); vv. 21-23; el rey esclavizado, el necio hartado, la malquerida desposada, la esclava heredera (inaguantables); vv. 24-28: la hormiga, el *šāpān*, la langosta, la *šēmāmīt* (pequeños y sabios); vv. 29-31: el león, el gallo, el chivo, el rey (?) (apuestos)⁶. Fuera ya de esta sección puede verse: 6:16-19: ojos altivos, lengua mendaz, manos sangrientas, corazón avieso, pies descarriados, falso testigo, tipo cizañero (abhorrecibles). En todos estos casos el carácter climático o no se da o resulta muy tenue; en cambio, la identidad del nivel referencial del lenguaje es bastante clara.

Naturalmente, siempre es posible en un análisis semántico “descubrir” un proceso climático en estos dichos numéricos, partiendo del supuesto de que tiene que darse en ellos. Pero esto no tiene por qué ser así, si se atiende al carácter enfático-acumulativo que el paralelismo tiene de por sí. Un desbordamiento

3. Paralela a la de “camino no trazado” es la noción de “senda sin rastro”, que aquí entienden muchos autores y que leyó el glosador de v. 20. Pero se trata de un sentido deducido y menos “maravilloso”, además de no ser completamente exacto, pues la serpiente puede dejar huella, el barco estela y el rastro del varón es obvio; cf. Scott, *Proverbs*, 181; Serrano, *Proverbios*, p. 522; Ploger, *Sprüche*, p. 364; Zakovitch, “*For Three...*”, p. 482.

4. Físicamente ese comportamiento tiene también su “camino” (cf. hb. *bô’ ’el* como expresión de la relación sexual). Por eso se suele poner la “maravilla” en el resultado, en la procreación (cf. Ehrlich, *Randglossen*, p. 172; Scott, *Proverbs*, p. 181), pero de esa manera se destruye la congruencia metafórica.

5. Cf. G. von Rad, *La sabiduría en Israel* (Actualidad Bíblica 31 [tr.]), Madrid 1973, pp. 163-164; Zakovitch, “*For Three...*”, pp. 481-482, 506, 527; W.G.E. Watson, “The Ahiqar Sayings: Some Marginal Comments”, *AuOr* 2, 1984, 253-261 (“delayed explicitation”). Para la estructura del *climax* en las enumeraciones ugaríticas cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas*, p. 61; en ellas el último miembro se destaca sintácticamente, manteniendo por lo demás el mismo nivel semántico. Los tratados clásicos y modernos de poética hebrea destacan este fenómeno; cf. p. e. entre los últimos J.L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry. Parallelism and its History*, New Haven, CT 1981, pp. 42-45; W.G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry. A Guide to its Techniques*, Sheffield 1984, pp. 148-149; asimismo la bibliografía citada en la n. 1 acerca del proverbio numérico, en particular W.M.W. Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament. A Form-Critical Study* (VTS 13), Leiden 1965, pp. 21.23.

6. El v. 31 ofrece un texto corrompido; posiblemente el “rey” está fuera de lugar; cf. Toy, *Proverbs*, pp. 535-537; Ehrlich, *Randglossen*, p. 173; Driver, “Problems...”, 194; Thomas, “Textual and Philological Notes”, p. 291; Zakovitch, “*For Three...*”, pp. 284-285; este autor reconoce explícitamente el carácter no necesariamente climático de esta estructura numérica, como aparece claro en varios de los ejemplos citados (cf. *ibidem.*, pp. 488, 495, 505).

climático puede, desde luego, darse y se da con frecuencia, sobre todo en enumeraciones impares en las que el último elemento “sobresale” de la serie paralelística. Pero ésta ya en sí misma es “climática” por su propia insistencia y acumulación semántica. En el fondo requerir como necesario el climatismo expreso y diferenciado del último miembro de la serie equivale a ignorar el valor climático ascendente de toda ella a partir del primero. En ese sentido sí que cabe asegurar que el último es siempre climático: en cuanto culmina el proceso de acumulación y énfasis, no porque tenga que destacarse del campo semántico referencial de la serie, como acontece en la versión corriente de Pr. 30:19. En ese sentido el mantenimiento de la homogeneidad del campo semántico dentro de la estructura paralelística, sobre todo del significante básico, *derek* en este caso, se puede asumir como punto de partida legítimo, tocando el *onus probandi* a la hipótesis que suponga su transformación.

Teniendo en cuenta estos datos morfocríticos, cabría reexaminar el valor semántico otorgado al último elemento de la enumeración presente en 30:19, manteniendo para *derek* también allí el sentido objetivo-físico de “camino (no trazado)” y otorgando a *'almāh* un significado paralelo a *leb-yām*. Entendido este sintagma como “alta mar, mar abierta”, donde no hay camino trazado para la nave, refleja el carácter impenetrable, misterioso, oculto del medio por el que aquélla se desliza, incluso con una connotación de “interioridad, envolvencia, ocultamiento” (*leb*)⁷. En este sentido *'almāh* podría estar en relación con la base *glm* I, para la que el valor “ocultar, oscurecer” es normal en hebreo, tanto en formas verbales (*ne^elām*, *he^elīm*) como nominales (*ta^{ca}lūmāh*)⁸. Concretamente en Sal. 44:22 se utiliza esta última forma en combinación sintagmática con *lēb* (*ta^{ca}lūmôt lēb*) que recuerda el desdoblamiento paralelístico de nuestro texto. Todo ello nos llevaría a otorgar aquí a *'almāh*, leyendo quizá una forma nominal-verbal de tipo *qutl* (*'olmāh*), el valor semántico de “ocultamiento, oscuridad”, quizá “tiniebla”, o mejor aún, dada la “objetividad” de los otros términos de referencia (cielo, peña, mar), “lugar oculto, oscuro”⁹.

Ahora bien, esta interpretación, lograda desde el análisis semántico del propio texto hebreo y sin salir de la lexicografía de esta lengua, encuentra apoyo en la literatura ugarítica. Aquí tenemos *glm* en relación sintagmática con *ym* y en paralelismo con *zlm* (hb. *šalmāwet / šalmôt*), “oscuridad, tiniebla”: *bglm* *'mm ym bn zlmt...*, “en oscuridad está envuelto el mar, en densa tiniebla...”, (KTU 1. 4 VII 54-55 = UT 51 VII 54-55)¹⁰. El contexto hace posiblemente referencia al caos primordial, personificado en el dios *Yammu*, el “Mar”, por lo que es legítimo atribuir a *glm* el valor de “oscuridad tenebrosa, tempestad”,

7. Cf. Ez. 27:27. Pero no cabe insistir en este aspecto, dado el carácter lexicalizado de la expresión preposicional.

8. En cambio, el valor “cubrir”, que presenta también la base árabe *galima*, resulta sólo válido en sentido sexual y deriva de *glm* II, de donde igualmente arrancan los conocidos lexemas por “mancebo” y “doncella”; cf. E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicón*, London 1863 (reimp. 1968), VI, p. 2286.

9. Cf. a este propósito el n. 1. *'alemet* (“¿escondite?”), posiblemente de la misma base; F. Brown-S.R. Driver-Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1966, p. 761. Por otra parte, el tema del “camino en la noche (*laylāh*) / oscuridad (*hošek*)” y su terror no es infrecuente en la Biblia Hebrea; cf. p. e. Sal. 35: 6: *yehi-darkām hošek...*; Pr. 2,13: *lāleket bedarkê-hošek* (sentido moral). Una simple consulta de las Concordancias puede corroborar este extremo. El tema tiene unas claras connotaciones escatológicas (// Sheol), que confirmarían la sugerencia avanzada en n. 11; cf. N.J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (BibOr 21), Roma 1969, pp. 140-144.

10. Este texto fragmentario se completa según el paralelo KTU 1.8:7-8, de manera que es textualmente seguro, aunque su interpretación resulte controvertida; cf. G. Del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas*, pp. 130, 210.

atendido el mencionado paralelismo¹¹. No deja de sorprender la coincidencia lexicográfica del citado texto ugarítico con Prov. 30:19¹².

11. La interpretación de este lexema en el texto citado es hoy día segura, superada la alternativa que veía aquí la mención de una diosa, retomada últimamente por Dijkstra, *UF* 15, 1983, 29-30; pero cf. H.L. Ginsberg, *The Legend of King Keret*, New Haven CT 1946, pp. 27, 45; J. Gray, *The Legacy of Canaan* (VTS 5), Leiden 1965, p. 54, n. 5; J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Baʿlu According to the Version of Ilimilku* (AOAT 16), Neukirchen-Vluyn 1971, p. 172; A. Caquot-M. Sznycer, *Textes ougaritiques. Tome I. Mythes et Légendes* (LAPO 7), París 1974, I, 219, n. w.; Gray y Caquot-Sznycer piensan en bases alófonas *glm / zlm*. Se puede incluso apreciar una resonancia infernal-ctónica, según De Moor; así también, B. Margalit, *A Matter of "Life" and "Death"* (AOAT 206), Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 31-32; P. Xella, *Testi rituali di Ugarit I*, Roma 1981, 30. En este sentido adviértase la secuencia de ámbitos del "camino": cielo / peña (tierra) / mar /, que "lógicamente" haría pensar en una última referencia al "infierno".

12. Hicimos ya mención de ello en nuestro estudio publicado en *AuOr* 2 (1984) 18.

Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas

[1984]

El *comparatismo* posee una validez generalmente reconocida en el campo de los estudios lingüísticos y literarios, aunque a veces resulta controvertida¹. En el caso de la “crítica de formas”, entendida en su sentido original de “historia de la forma” (*Formgeschichte*), el comparatismo es ineludible. Y esto tanto a nivel *sincrónico* como *diacrónico*: lo primero, en razón de la esencial naturaleza de la forma literaria como “hecho social”, culturalmente válido más allá del sistema lingüístico en que emerge; y lo segundo, por la “evolución histórica” que tal hecho socio-literario lleva consigo. La “forma” tiene un origen, un desarrollo y un proceso de transformación, así como, por lo general, de desintegración y reasunción en otras nuevas².

Ahora bien, en el campo del comparatismo ugarítico-hebreo, que tan fecundo se ha augurado y que ha sido recorrido tan sistemáticamente³, este aspecto de la correlación de formas se halla todavía en un estadio embrionario. En cambio, han alcanzado un desarrollo notable los estudios tanto de lexicografía comparada y análisis textual, como los de correlación temático-institucional⁴. Si prestamos atención a la obra que pretende ser la síntesis del comparatismo / paralelismo ugarítico-hebreo llevado a cabo hasta nuestros días, *Ras Shamra Parallels I/III*⁵, nos encontramos con que de los tres volúmenes publicados la

1. Cf. J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968; S. Talmon, “The ‘comparative method’ in biblical interpretation - principles and problems”, *SVT* 29, 1978, 320-356; C.D. Evans, ed., *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*, Pittsburgh 1980; P.C. Craigie, “The Poetry of Ugarit and Israel”, *Tyndale Bulletin* 22, 1971, 3-31.

2. Cf. K. Koch: *Was is Formgeschichte? Methoden der Bibelexegese*, Neukirchen-Vluyn 1974; J.H. Hayes, ed., *Old Testament Form Criticism*, San Antonio 1972; E.V. McKnight: *What is Form Criticism?*, Philadelphia PN 1969; G. M. Tucker: *Form Criticism of the Old Testament*, Philadelphia PN 1971.

3. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (=MLC), Madrid, 1981, pp. 21, n. 6; 74-78 (bibliografía); últimamente, P. C. Craigie, “Ugarit and the Bible: Progress and Regress in 50 Years of Literary Study”, en G. D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake IN 1981, pp. 99-111; W. Herrmann, *Die Funde von Ras Shamra und ihre Wert für die Forschungen am Alten Testament*, Universität Osnabrück, 1981; I. Mihalik: “Ugarit and the Bible (A Question Still Unanswered)”, *Ugarit Forschungen* 13, 1981, 147-150.

4. Cf. G. del Olmo Lete: *MLC*, pp. 22, n. 8; 76-77, nn. 145-151 (bibliografía); también J. Day, *The Old Testament's Utilization of the Language and Imagery Having Parallels in the Baal Mythology of the Ugaritic Texts*, Dis. Cambridge Univ. s/f.

5. Cf. L.R. Fisher, ed., *Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible*. Vols. I/II (= *RSP I/II*), Roma 1972-1975; S. Rummel, ed., *Ras Shamra Parallels*. Vol. III, Roma, 1981. En la introducción al vol. I (p. XV) se traza el programa de la serie, que habría de comprender once secciones. En la introducción al vol. III (pp. XI-XIII) se señalan modificaciones al

parte del león se la lleva la lexicografía (pares lingüísticos, nombres de lugar y de divinidad, fauna y flora) y la sintagmática (frases y fórmulas); en grado menor aparece representado el comparatismo institucional (oficios e instituciones), mientras al análisis temático se anuncia la dedicación del entero volumen IV.

El *comparatismo formal* aparece, en el proyecto original, entendido como mero análisis de “estructuras literarias” (de superficie), con expresa renuncia al estudio de la “forma” en sí, acerca del cual se reconoce la escasa labor realizada⁶. Sin embargo, ya en el volumen II se incluía un breve apartado dedicado a las “formas literarias”, tanto de la literatura alfabética como silábica (acádica) de Ugarit, en relación con las correspondientes de la Biblia Hebraea⁷. Este apartado incluye el análisis de las siguientes “formas” veterotestamentarias, de las que se señala un precedente ugarítico que ilustra posiblemente su génesis y sentido:

1. *Descripción de la amada / Canto de amor* (KTU 1.101:5-8 // Cant. 5:10-16⁸).
2. *Relato de creación* (KTU 1.115:114 // Gn. 1:1-5)⁹.
3. *Calendario cúlítico* (KTU 1.105: 1-26 // Nm. 28:9-29, 38).
4. *Voto* (KTU 1,4 IV 36-43 // Gn. 28:20-22; Juec. 11:30-31; Nm. 21:2; 1 Sam. 1:11)¹⁰.
5. *Tratado (treaty)* (RS 17.338 // Dt. 1:1-4, 40; 5:5 / 28; 28:60-30, 20; 1Sam. 12; Jos. 23; Ex. 20:2-17; Neh. 9-10; Ed. 9-10)¹¹.
6. *Alianza (bond)* (RS 17.227 // Ex. 34:10-27).
7. *Propuesta de alianza* (RS 17.132 // Ex. 19:3-8a; Jos. 24; 1Rey. 15:18b-19; 1 Sam 11:1; Esd. 9-10).
8. *Carta* (RS 17.132:1-3; 17.143:1-8; 17.286:1-6; 17.288; 17.289:1-5; 17. 315:1-3 // Gn. 32:4-5; Nm. 20:14; 1Sam. 25:6-7; 2Sam. 12:17-18; 1Rey. 5:16-20a; 20:2-3, 9; 2Rey. 5:6; 10:1-2; 2Cr. 2:11-12; 32:9-10; Esd. 4:11, 17; 7:12; Dan. 3:31).
9. *Parénesis sapiencial* (RS 22.439//Is 3:10; Pr. 3:3-4; 4:10; 5:23; 7:24-27; 9:8,18; 22:17-18; 23:14, 22-25, 31-35; 24:15-16; 25:7b-8, 9-10; 30:10; Eccl. 7:16-17; 12:2-7)¹².

plan primero y se promete la publicación de otros dos volúmenes más: el IV dedicado a “motivos” y el V a la reelaboración de todo el material sobre “pares lingüísticos” publicado por M. Dahood, del que se ha desistido.

6. Cf. L.R. Fisher: *RSP I*, pp. XIII, XV-XVI; II, p. 133; G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 36, n. 39.

7. Cf. L.R. Fisher, “Literary Genres in the Ugaritic Texts”; F.B. Knutson: “Literary Genres in *PRU*, IV”; D.E. Smith, “Wisdom Genres in RS 22.439”, en Fisher, *RSP*, II, pp. 131-152 / 153-214 / 215-247. Ya en la introducción (pp. XI-XII) se vuelve sobre la cuestión de la “estructura literaria” / “género literario”. Por lo demás, Fisher y Smith ofrecen un trabajo personal sobre textos concretos, mientras Knutson presenta una discusión de trabajos de otros autores, más de acuerdo con el carácter recopilador de la serie.

8. Curiosamente no se señala el paralelo KTU 1.14 III 40-45; cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 51, 253.

9. Originariamente el relato bíblico supondría un “ritual descriptivo” del tipo que presenta el texto ugarítico; cf. L.R. Fisher, “An Ugaritic ritual and Génesis 1:1.5”, en *Ugaritica VI*, París 1969, pp. 197-205. En *RSP II* se trata de un resumen y revisión parcial de este estudio del autor.

10. Excelente estudio comparativo de la forma literaria “voto”; resulta el ejemplo más claro y esclarecedor. No me parece, en cambio, suficiente su interpretación de ug. *iitt* en KTU 1.14 IV 38 (dittografía + *iitt*, “don”, cf. hb. *iššeh*). A este propósito, cf. Gn. 28:16: *'aken yeš yhwah*, dentro del mismo relato bíblico donde aparece la “forma” de voto estudiada.

11. Interesante discusión de toda la temática “tratado / alianza”.

12. Se distinguen, a propósito del mentado texto, diferentes subclases de “formas” sapienciales: “llamadas de atención”, “admonición / exhortación”, “motivación”. Aparte de los rasgos sapienciales que se aprecian en la épica ugarítica (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p 698, índice), este texto acádico es decisivo para la evaluación del fenómeno de la “sabiduría” en Israel.

Esta breve síntesis de nueve formas literarias se ha visto completada con el planteamiento nuevo y más amplio del comparatismo en *RSP* III, el cual ha desplazado la noción de “estructura” (de superficie) de su ámbito de crítica formal al del análisis estructuralista (estructura profunda)¹³. Se realiza en esas páginas un exacto enfoque de la problemática metodológica inherente a las dos perspectivas. Se analiza, además, la posible conexión entre la literatura ugarítica y la Biblia Hebrea en tres “grandes” estructuras, de acuerdo con los estudios comparatísticos realizados en esa perspectiva, que en general no alcanzan, sin embargo, el nivel de análisis estructuralistas en sentido estricto:

1) *Ciclo mitológico de Baʿlu* (KTU 1.2; 1.4-6), como estructura paralela de ciclos y textos bíblicos que tratan de la realeza y entronización de Yahweh, de su victoria sobre el “Mar”, de la fundación de su santuario, de su apocalipsis (Gn. 1:1-2,3; Ex. 15:1b-18; 24:12-40,38; 1Rey. 3:4-9, 9; Jue. 5; Is. 11:1-9; 42:10-16; 43:16-21; 51:9-16; 52:7-12; 24:1-25, 8; 34:35; 59:15b-20; 63:1-6; 63:19b-64:2; 66:15-25; Ez. 40-48; Jon.; Zac. 9-10; 12; 14; Sal. 2; 9; 24; 29;46-48; 65; 68; 74:12-17; 76; 77:17-21; 89:6-19; 93; 97-99; 104; 106:9-13; 110; Dn. 7:2-15)¹⁴.

2) *Ciclo de Kirta* (KTU 1.14-16), como estructura de base que aparece en textos bíblicos relacionados con la temática de “viaje”, “voto” y “épica dinástica” (Gn. 11:22-25; 25:19-35, 29; 37:7-50, 26; 1Sam. 16-1Rey. 2; 2Sam. 6; 2Sam. 2-1Rey. 2; 1Rey. 3-11)¹⁵.

3) *Bendición nupcial* de KTU 1.15 II 21-III 16 (Rut 4:11b-12)¹⁶.

Partiendo de estos resultados y dentro de una perspectiva estricta de “crítica de formas” y su correspondiente “estructura de superficie”, vamos a tratar de sintetizar aquí la correlación, posiblemente genética, de algunas formas literarias hebreo-bíblicas con similares cananeas (ugaríticas)¹⁷. Por razones de economía de exposición nos limitaremos por el momento a cuatro de ellas: *incubatio*, “reacción”, “oráculo sacerdotal profético” y “envío de mensaje / mensajeros”.

1. *Incubatio*

La épica ugarítica posee dos escenas que cabe caracterizar netamente como escenas de *incubatio*, el conocido rito de pernoctación en un santuario para obtener un oráculo salvífico, que tan popular se hizo en la religión griega en conexión con el culto de Asclepio / Esculapio, de cuya intervención se esperaba la salud corporal¹⁸. Tales escenas son:

13. Cf. S. Rummel, “Narrative Structures in the Ugaritic Texts”, en *RSP* III, pp. 223-332; *supra* n. 7.

14. En este contexto es interesante el estudio de D.L. Petersen-M. Woodward, “Northwest Semitic Religion: A Study of Relational Structures”, *Ugarit-Forschungen* 9, 1977, 233-248.

15. El tema ya ha sido parcialmente considerado más arriba; cf. n. 10.

16. Con este ejemplo se vuelve a la noción “formal” de estructura, dejando su sentido de organización funcional-actancial del discurso.

17. Se desarrollan aquí paralelismos ya previamente señalados en *MLC* y en los estudios que sirvieron para su preparación. A este propósito cabe notar que *RSP* I-III padecen de una cierta falta de información.

18. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 40-41, 694 (índice), aunque en los dos ejemplos se trata de procurar la “descendencia”, el caso de *Daniilu* estaría más en la línea de la *incubatio* clásica, por implicar posiblemente una “curación” de la “impotencia” (KTU 1.17 I 36-42) del suplicante, mientras en el caso de *Kirta* se trata simplemente de la pérdida de la esposa y su sustitución por otra. La *incubatio* en el Oriente semita parece tener un sentido más amplio.

a) KTU 1.14 I 26-II 26ss.¹⁹ que nos presenta al rey *Kirta afligido* (*bky, dm^c*) por la desgracia que ha afectado a toda su familia; a continuación se queda *dormido* en su *cámara* (*yšn, škb*)²⁰ y durante el sueño (*hlm*) recibe la *teofanía* (*qrb*) del dios *Ilu*; se establece un *diálogo* entre ambos a través de una pregunta de la divinidad (*šal*) y, una vez conocido el deseo del rey de tener descendencia, aquélla le comunica lo que debe hacer para verlo satisfecho²¹. Interesa resaltar que el primer elemento de ese oráculo-orden es el sacrificio (*dbḥ*), que a continuación se lleva a cabo en un lugar sagrado (“encima de la torre”), próximo a aquél en que ha obtenido el sueño (en su *hḍr*). Tal sacrificio aparece así como la consumación de la teofanía y a la vez como el inicio de la empresa encomendada. Más lo primero, pues el éxito de ésta radica en la “ejecución” del plan divino trazado por el dios que se ha aparecido; no es menester ya propiciarle para que su palabra llegue a feliz resultado.

En consecuencia, la estructura de la escena o ritual de *incubatio*, tal y como aparece en este texto, se compone de los siguientes elementos: a) lamento, b) *incubatio* propiamente tal o dormición (el lugar puede o no ser “sagrado”), c) sueño-visión teofánica, d) diálogo teofánico, e) sacrificio-banquete.

b) KTU 1.17 I 1-II 42²²; aquí es el rey *Daniilu* el que también, en plena aflicción (tema mencionado a continuación, lin. 16-17: *abyn / anḥ*), hace una *ofrenda* (*lḥm / šqy*) a la divinidad y *desvestido* (*uzr, mizrt*) se acuesta y duerme (*škb, ln*); al cabo de siete días, en los que se repite este rito, recibe (se supone que durante su sueño) la *visita-teofanía* (*qrb*) del dios *Ba^clu*, que reconoce su desgracia y acoge su súplica, intercediendo ante el dios *Ilu*; éste responde benévolamente a la intercesión de aquél y bendice a *Daniilu*²³, lo que en realidad equivale a un *diálogo* entre dioses, suplantado aquí por el esquema binario súplica-acogida²⁴. La estructura de la teofanía se complica así debido a la jerarquización de las divinidades en el Panteón ugarítico. Por otra parte, lo defectuoso del texto no nos permite decidir si las tres primeras reiteraciones del oráculo-bendición tienen lugar dentro del sueño-teofanía y la cuarta ya en situación de vigilia, como “reacción-exclamación” del “incubante”. El texto no nos indica el paso del sueño a la vigilia, como era el caso en el de *Kirta*. Por otra parte, esa repetición del mensaje teofánico tiene su paralelo, ya lo veremos, en la literatura bíblica. Como elemento último hemos de señalar el *banquete-sacrificio* (*tḥḥ*) que ofrece *Daniilu* en su casa a las divinidades del parto, que como tales vienen a presidir el cumplimiento de la promesa divina. De nuevo, como en el caso anterior, pero ahora fuera del momento teofánico, el sacrificio-banquete cierra el mencionado momento y abre el siguiente. El tema, por

19. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 248-249. Aquí no nos extenderemos en el análisis comparatístico que supondría el ritual sacrificial que se menciona en el oráculo recibido en la *incubatio*.

20. Es posible que la “cámara” regia tenga una naturaleza sacra. Por otro lado, a propósito del “sacrificio” aparece más abajo (II 8-11) el tema de la *toilette* sacral, que de alguna manera corresponde al del atuendo que supone la *incubatio* en el caso del poema de *Aqhatu*.

21. Este oráculo-orden-plan se prolonga a lo largo de 95 versos y es llevado a cabo puntualmente, fuera ya, naturalmente, del contexto teofánico-incubatorio.

22. Cf. G. del Olmo Lete, *CML*, pp. 332-335, 359; id., “Notas de Semántica ugarítica II”, *Anuario de Filología* 2 (Barcelona), 1976, 227ss., n. 1.

23. La “bendición” en cuanto tal, rito y fórmula, es de por sí una forma literaria autónoma dentro de la escena de *incubatio*; cf. *supra* n. 16; G. del Olmo Lete: *MLC*, pp. 48, 335.

24. Lo peculiar de esta escena radica en la cuádruple iteración de la súplica-intercesión-bendición que constituye el estereotipo del “hijo ideal” que *Ba^clu* pide e *Ilu* otorga, que luego aquél comunica y el rey *Daniilu* regocijado repite. Esta reiteración equivale literariamente al esquema repetitivo orden-ejecución que tenemos en el oráculo de *Ilu* a *Kirta*. En un caso el dios inferior intercede ante el supremo, en el otro éste ordena se sacrifique también a aquél.

lo demás, forma “inclusión” con el que aparece al inicio del rito (*lhm, šqy*), incluso en su estructura literaria (repetición de siete días).

En consecuencia, la estructura de esta nueva escena de *incubatio* se compone de los siguientes elementos: *a*) ofrenda a los dioses, *b*) acto de ponerse y quitarse las vestiduras rituales, *c*) *incubatio* o dormición (repetida), *d*) visión teofánica, *e*) intercesión-bendición divina teofánica, *f*) banquete-sacrificio.

Teniendo en cuenta ambos esquemas se puede trazar este “modelo” de ritual:

<i>Elementos</i>	<i>Campo semántico</i>	1.14 1-17
a) Lamento / aflicción	(<i>bky, anḥ</i>)	X (implíc.)
b) Atuendo cúlctico	(<i>uzr, mizrt</i>)	X
c) Ofrenda previa	(<i>lhm šqy</i>)	X
d) <i>Incubatio</i>	(<i>škb, yšn, ln</i>)	X X
e) Teofanía	(<i>qrb</i>)	X X
f) Diálogo teofánico	(<i>šal</i>)	X (equiv.)
g) Banquete-sacrificio	(<i>dbḥ, ṭbḥ, lhm / šqy</i>)	X X

Los elementos iniciales del ritual resultan más imprecisos, pero se pueden completar desde otros usos paralelos. Representan, por lo demás, actitudes cúlcticas elementales. En cambio, los elementos esenciales del mismo son constantes en ambas descripciones: *incubatio*, teofanía, diálogo, sacrificio-banquete. Se ha de tener en cuenta, por otro lado, en esta reducción semántica, de la diversidad del desarrollo estilístico que sigue líneas propias en cada caso²⁵. Sobre ello no vamos a detenernos ahora. Este análisis semántico-formal pretende sólo fijar un esquema, a fin de precisar su relación típica con otros relatos, en concreto los bíblicos.

De hecho la literatura hebreo-bíblica nos ofrece al menos tres en los que se puede apreciar la “secuencia de motivos” que constituye la estructura esencial de la escena de *incubatio*, tal como la hemos encontrado en la literatura ugarítica. La correlación podría trazarse también al revés; en todo caso, lo que importa es la coincidencia formal que asegura su sentido y pervivencia en Israel. Este debe considerarse una realidad histórico-cultural que irrumpe en un mundo religioso previamente organizado, el de Canaán; posterior, por consiguiente, al mismo. En el segundo ejemplo veremos incluso que tal rito se desarrolla en una *bamāh*, cuya tolerancia se reprocha a Salomón, aunque no se tiene inconveniente en hacerla lugar de revelación de Yahweh, cuando todavía Éste no tenía templo.

1. Gn. 28:10-19 (20-22)²⁶ - Este texto nos presenta a Jacob, de viaje hacia Harrán, que se para en un “lugar” (*māqôm*) y pernocta (*ln*) en él, recostándose (*škb*) en una de las piedras del mismo (no se precisa la naturaleza del lugar ni de sus piedras: podría ser un “descampado” o un “lugar” sacro con “piedras”

25. Cf. A.J. Greimas, *Semántica estructural*, Madrid 1971, pp. 254 ss. La elaboración estilística se aprecia tanto en la descripción del “lamento” de *Kirta* (KTU 1.14 I 26-35), como en la estructuración gradual de la escena de *incubatio* en el poema de *Aqhatu* (KTU 1.17 I 1-15).

26. Cf. G. del Olmo Lete: *MLC*, p. 256; cf. C. Westermann: *Genesis. 2 Teil-band, Génesis 12-36*, Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 548-561; M. Oliva, *Jacob en Betel. Visión y voto*, Valencia 1975; para el análisis de vv. 20-22, el voto, cf. *supra* n. 10, el estudio de Fisher. Estos autores no tienen en cuenta el material ugarítico aquí aducido, aunque Oliva (pp. 38ss.) sí que considera el relato bajo el epigrafe de “sueño incubativo (no intencionado)”, siguiendo la nomenclatura de A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Philadelphia PN 1956, p. 187. A continuación aduciremos los elementos de vocabulario en forma básica para resaltar su coincidencia con la forma ugarítica.

especiales). Jacob tiene allí un sueño (*hlm*) y en el mismo recibe una visión teofánica en la que Dios le habla, prometiéndole (sin diálogo, como en el caso de *Aqhatu*) la tierra sobre la que yace y una numerosa descendencia, según el modelo de las bendiciones patriarcales, así como su asistencia constante y segura. Jacob se despierta (cf. KTU 1.14 III 50) del sueño y descubre ahora la naturaleza del “lugar”²⁷. Se levanta y consagra la “piedra” con una libación (cf. KTU 1.14 II 18-19), haciendo voto de dar el diezmo (cf. ug. *šr*) a Dios.²⁸

Se puede apreciar en este relato la secuencia clara de los motivos: *a*) pernoctación-dormición en “lugar sagrado” (aun sin aparentemente saberlo); *b*) sueño teofánico; *c*) palabra de Dios; aquí el hombre o el fiel no “habla” porque no ha ido en busca de tal palabra, simplemente le ha salido al paso sin querer: su palabra sigue a la teofanía como expresión de la “reacción” de pavor ante el “descubrimiento” de hallarse en un “lugar sagrado”²⁹; con ello se restablece el carácter “dialogal” implícito, con interrupción de la secuencia narrativa: “se despertó...madrugó de mañana...” (vv. 16/18); *d*) libación consecratoria y denominación del “lugar”³⁰. Es claro que en la situación de “viaje” en que se encuentra Jacob no puede ofrecer un sacrificio-banquete, pero el mismo se halla implícito, tanto en su transformación en libación como en el “contenido” del voto que a continuación pronuncia Jacob y en el que promete ofrecer a la divinidad (*lāk*) el diezmo. Tenemos así los cuatro elementos básicos de la estructura de *incubatio* y su vocabulario en un relato que ha sido transformado secundariamente con una finalidad etiológica.

2. 1Rey. 3:4-15.³¹ El relato nos presenta al rey Salomón dirigiéndose a Gabaón, donde *ofrece* un gran *sacrificio-holocausto* (“da de comer a los dioses”, cf. KTU 1.17 I 2ss.). Allí recibe en *sueños* una *teofanía* y Dios le habla en un *diálogo* de pregunta (*šal*) y respuesta, tripartito como en el caso de *Kirta*. Este elemento del diálogo se desarrolla aquí ampliamente, en contra de lo que ocurría en el caso anterior. Ahora Salomón va con una palabra y súplica concretas en busca de una respuesta (“pide lo que he de darte”). Ésta reasume la súplica y resalta su justeza, por lo que es concedida (*ntn*) y de modo desbordado: se le concede preeminencia y larga vida a condición de la obediencia. Salomón se despierta del sueño (*hlm*; cf. *supra*) y vuelve a Jerusalén, donde, ahora ante el arca de Yahweh, como no podía ser menos, ofrece un nuevo holocausto a la divinidad, a la vez que un *sacrificio* pacífico con un *banquete* general (*mišteḥ*).

Este relato retiene más claramente que el anterior su estructura de *incubatio*, buscada como tal y reconocida como un rito que se practicaba en la *bāmāh g^edōlāh* de Gabaón, es decir, en un santuario cananeo-heveo (?)³², en el que sin embargo se revelará Yahweh, lo que arguye un cierto sincretismo e imprecisión religiosa. Esta coincidencia en la institución cültica hace que afloren más netamente los

27. Cf. *supra*, n. 10, a propósito de la fórmula *'aken yeš yhw*.

28. Aquí prescindimos del “voto”, que es una forma autónoma, incluida en esta escena de *incubatio*, como antes la “bendición”; cf. *supra* nn. 10 y 22. Sobre el mentado valor del “diezmo” en este contexto cf. H. Cazelles, “La dime israélite et les textes de Ras Shamra”, *VT* 1, 1951, 131-134; también N. Airoldi, “La cosiddetta ‘decima’ israelítica antica”, *Bib* 55, 1974, 179-210.

29. Esto se debe a la “transformación / utilización” del relato de *incubatio* como saga de “fundación de santuario” (*hieròs lógos*), pero es claro que el “lugar” y la “piedra” eran ya sagradas y Betel un santuario anterior al culto yahwista. El relato en su forma actual quiere hacer de él una fundación de Jacob.

30. De nuevo formas de fundación-apropiación; cf. Westermann, *op. cit.*, pp. 555-558; Oliva, *op. cit.*, pp. 71ss.

31. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 333, n. 27; M. Noth, *Könige*. I. Teilband, *Könige* 1-16, Neukirchen-Vluy 1968, pp. 42ss. Tampoco aquí se tienen en cuenta los paralelos cananeos, sí en cambio la “Königsnovelle” egipcia.

32. Sobre el problema de los heveos / horreos (hurritas) [?] cf. R. de Vaux, *Historia antigua de Israel I* (Madrid, 1975), pp. 147-148.

elementos literarios formales: a) *sacrificio* (*dbh*) preparatorio, como en el caso de *Daniilu* (cf. KTU 1.17 I 2ss.), de tipo holocausto, es decir, encaminado únicamente a “alimentar a los dioses”, como allí se especifica; b) *pernoctación*, elemento implícito, pero suficientemente supuesto en la repetida mención de la “noche”, el “sueño” y el “despertar” posterior; c) *teofanía* en sueño (*hlm*); d) *diálogo* teofánico sobre la base del esquema pregunta-demanda-concesión (*šal*) como en el caso de *Kirta*, a propósito del cual ya resaltamos la centralidad de este elemento; e) *sacrificio-banquete* ofrecido a la divinidad ante el arca, y a todos sus siervos en su casa (?) en Jerusalén, como en el caso de *Daniilu* que “se dirigió a su casa...y un buey sacrificó” para las diosas del parto (cf. KTU 1.17 II 24-30).

3. 1Rey. 19:(1-2) 3-21³³ - Después de una introducción (vv. 1-2) de *situación histórica* (persecución de Jezabel contra Elías) aparece el profeta en actitud de *pavor* y fuga en solitario, que le lleva al desierto, a “un árbol” (¿cúltico?; cf. el caso de Jacob), bajo el cual da rienda suelta a su *desesperación* y pide (*šal*) a Dios la muerte. Bajo tal árbol / arbusto se *acuesta* (*škb*) y duerme (*yšn*) y recibe una *epifanía* del “ángel de Dios” que le despierta y propociona un *alimento* sacro y reconfortante (*akl / šty*); vuelve a *acostarse* y de nuevo el ángel le levanta y proporciona alimento, con lo que puede reemprender su camino y llegar a su meta, el monte de Dios³⁴. Resulta interesante comparar esta sección del texto con la correspondiente del poema de *Aqhatu* en la que también la *incubatio* se repite tres / cuatro veces y con ella el “dar de comer y beber”, aunque ahora, como en el caso de Salomón, en sentido inverso: el hombre a la divinidad, lo que no excluye, sin embargo, su participación en la ofrenda a los dioses, que así se puede decir que “le alimentan a él”.³⁵ Una vez llegado a su meta sagrada, pernocta allí (*ln*) y recibe la palabra de Dios en forma de *diálogo*, también esta vez tripartito, como en el caso del poema de *Kirta* (pregunta-respuesta-orden). Elías la lleva a cabo en estado ya de vigilia y presencia la *teofanía*, elemento que en este caso recibe un desarrollo especial, a la que acompaña el diálogo antes mencionado. Esta repetición resulta un elemento estilístico que encuadra y resalta aquélla, distinguiendo los momentos de sueño y vigilia y precisando el contenido del mensaje salvífico y justificador de la misión del profeta³⁶. Ya vimos, por otro lado, la importancia que la repetición de la palabra de intercesión de *Ba^clu* adquiriría en el caso de la teofanía respectiva del poema de *Aqhatu*. Por lo demás, los autores están generalmente de acuerdo en reconocer que el relato bíblico actual carece de conclusión propia, substituida por el relato de la elección de Eliseo, perteneciente al ciclo de éste³⁷, en un contexto geográfica y religiosamente distinto. Se

33. Cf. G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel* (= VLAI), Salamanca-Valencia 1973, pp. 147-164; id. *MLC*, p. 333, n. 27; posteriormente. E. von Nordheim, “Ein Prophet kündigt sein Amt auf (Elia am Horeb)”, *Bib* 59, 1978, 153-173.

34. Esta disposición iterativa, por “etapas”, debe entenderse como un recurso estilístico, en relación, por ejemplo, con la similar iteración de la escena de *incubatio* en el poema de *Aqhatu*. Un análisis de “tradiciones” que ignore estos recursos estilísticos resultará arbitrario. Es claro que la doble “epifanía” del “ángel” sólo es un elemento literario previo que pretende preparar la “teofanía” de Yahweh. Lo interesante es que todo ello se ha llevado a cabo en un contexto de “dormición” y con una “respuesta” reconfortante, es decir, estructuralmente como una previa *incubatio* iterativa, aunque aparentemente como un momento de “reconfortación” física para la marcha (dormir, comer, beber). Se aprecia una cierta “desacralización” del género en su uso bíblico.

35. Así traducen algunos autores la expresión ugarítica *uzr ilm ylhm / yšqy*; cf. G. del Olmo Lete: *Anuario de Filología* (Barcelona) 2 1976, p. 232, n. 13; id., *MLC*, pp. 332-334.

36. Sobre la estructura y sentido de la teofanía del Horeb, cf. G. del Olmo Lete, *VLAI*, pp. 155-159. El texto no deja en claro si la teofanía se percibe entera o parcialmente en “sueño” o en “vigilia”; la distinción es irrelevante, pues en todo caso se trata de situaciones de “visión”.

37. Cf. G. del Olmo Lete, *VLAI*, pp. 152-153, 161.

relaciona con lo precedente únicamente como elemento del cumplimiento. Pero para nosotros es interesante comprobar cómo en este relato secundario (!) aparece el motivo último que se esperaría en una escena de *incubatio* y que difícilmente podría relacionarse con el solitario y desprovisto Elías, alimentado él mismo por la divinidad, en medio del desierto: el sacrificio-banquete. Eliseo lo lleva a cabo *sacrificando* (*dbh*) sus bueyes y ofreciendo un banquete a todo el pueblo con ellos. Es posible que el carácter secundario del fragmento no resulte así tan claro, sino que su conexión con lo precedente venga no sólo favorecida por la correlación temática (orden-ejecución), sino que sea exigida por el esquema de la forma.

La reducción semántica de la escena presenta así la siguiente secuencia de motivos: *a)* situación de desgracia y *lamento-súplica* desesperada (*šal*); *b)* *sueño-epifanía* previa reiterada, con *alimentación* sobrenatural; *c)* *incubatio* en lugar sagrado; *d)* *teofanía*, ampliamente desarrollada; *e)* *diálogo* teofánico reiterado; *f)* *sacrificio-banquete*, ofrecido por su discípulo dentro del “cumplimiento” de uno de los elementos del “encargo” recibido.

Este relato bíblico se presenta así mucho más estructurado que los anteriores y en ese sentido literariamente más próximo a los relatos ugaríticos, en la técnica de composición y en el vocabulario. Es un relato “programático” que pretende cumplir una función etiológica, pretensión que también se interfería en el relato de Gn. 28:10-19, según vimos. El presente intenta servir de “relato de vocación” o “revocación” / “investidura” del profeta Elías, o mejor aún, de “justificación teológica” de todo el movimiento profético-político de su época, sobre la base de un relato de *incubatio* teofánica³⁸. En este punto coincide con el sentido último de la escena citada del poema de *Aqhatu*, mientras con la del de *Kirta* conviene en la descripción precisa de la situación de desgracia y aflicción del héroe: ambos “se echan” o “acuestan” (*škb*) (uno en “su cámara”, otro bajo “la retama”) y dan rienda suelta a su dolor (con el llanto / con la súplica).

En los tres relatos bíblicos comentados se echa de menos el elemento segundo del modelo ritual que denominábamos “atuendo cúlctico”, pero tal elemento lo tenemos bien atestiguado en otros rituales de “consulta” cúlctica (*šal*) a la divinidad, por lo que no sería forzado suponerlo implícito en los mismos, sobre todo en un caso como el de la *incubatio* de Salomón³⁹.

Para concluir este apartado señalemos cómo es posible que algunos otros relatos bíblicos pudiesen ser analizados a la luz de este esquema formal, pues en ellos se aprecian algunos elementos, si no todos, del mismo (cf. Gn. 15:9-21; 32:10-33; Ex. 24:5-11; 1Sam. 3).⁴⁰

2. Reacción

Una lectura detenida de la literatura ugarítica, acompañada de su oportuno análisis temático, me llevó hace tiempo a la individuación y categorización de una estructura literaria frecuente en la misma⁴¹. Se

38. Cf. G. del Olmo Lete, *VLAI*, pp. 163-164.

39. Cf. G. del Olmo Lete, *Anuario de Filología* 2, 1976, 231, n. 8, a propósito del *'epôd* hebreo y su uso paralelo (cf. Ex. 28/39; Jue. 8:27; 17:5; 18:14ss.; 1Sam. 2:8, 28; 14:3; 21:10, 18; 23:6ss.; 30:7; 2Sam. 2:14; 2Rey. 10:22; en este último caso se trata de una “veste” (*'ebûš*) especial de los adoradores de *Ba'lu*.

40. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 333, n. 27.

41. Aún no había tenido conocimiento del artículo de Hillers, que no se cita en la primera redacción de mi estudio; cf. G. del Olmo Lete: “Formas elementales de la literatura ugarítica. II, Formas descriptivo-dialógicas”, *Helmantica* 27, 1976, pp. 63-76;

trata de una estructura binaria compuesta de un elemento descriptivo (“conmoción”) y otro alocutivo (“exclamación”), que interpreta el sentido de aquél. Se podría definir como una integración de *páthos* y *lógos*. Tal estructura se presenta en ese sentido como “reacción” a una información, bien en forma de “noticia / mensaje” recibida (o dada), o bien conseguida a través de una “visión” o percepción directa.

Ya en 1965 Hillers, en una breve nota⁴², había aislado tal fenómeno literario en la Biblia Hebrea, pero limitándolo a la “recepción de malas noticias” en el ámbito de la experiencia profética de revelación y sin advertir su estructura binaria; sus ejemplos, sacados de la literatura profética, se refieren a la descripción del primer elemento: la “conmoción”. En realidad, esta “forma” literaria posee un alcance más amplio e incluye también la recepción de la “buena noticia” y otras experiencias de “súbita y sorprendente información”, que es donde radica lo distintivo y desencadenante de la “reacción”. Su carácter “formal” le viene dado por la persistencia de la estructura binaria y la constancia de los estereotipos en la descripción de la “conmoción”. El elemento alocutivo, a parte de su fórmula introductoria uniforme, resulta más variado, como corresponde a su función interpretativa de las diversas situaciones que motivan la “reacción” y que pueden tener contenidos muy diferenciados. De todos modos, es frecuente en este elemento la forma gramatical interrogativo-exclamativa retórica como expresión de subjetividad.

En su conjunto la forma se inserta dentro del género literario de “mensaje”, cuando se trata de “noticias transmitidas”. En razón del “contenido” o valoración subjetiva de la información se pueden distinguir dos subclases que denominamos “reacción positiva” (de alegría-satisfacción / risa) y “reacción negativa” (dolor-miedo / llanto). De ambas nos ofrece abundantes ejemplos la literatura ugarítica⁴³:

a) *Reacción positiva ante “visión”* (KTU 1.4 IV 27-39; 1.4. II 26-38).

Apenas la vio *Ilu* (*kyphnh*),
 desfrunció el ceño y se echó a reír (*yprq lšb wyšḥq*),

 Alzó su voz y exclamó (*yšū gh wyšḥ*):
 “¿Cómo es?” (*ik*).

 Pero el reflejo de la plata *Atiratu* vio (*ktʿn*)

 Se alegró la Gran Dama, *Atiratu* del Mar (*šmḥ*)
 (y) en voz alta a su mancebo así gritó (*ktšḥ*):
 “Mira”

id., *MLC*, pp. 55-57, 697 (índice). Cabe discutir que se trate de una “forma” literaria o de una simple estructura de comportamiento / lenguaje que puede aparecer en múltiples contextos literarios.

42. Cf. D.R. Hillers, “A Convention in Hebrew Literature: the Reaction to Bad News”, *ZAW* 77, 1965, 86-89. No aparece, en cambio, recogida en los tratados usuales de crítica literaria hebreo-bíblica.

43. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 55-57, donde se explicitan los restantes ejemplos de la literatura ugarítica.

b) *Reacción positiva ante “noticia”* (KTU 1.6 III 14-21//1.17 II 8-25)

A *Daniilu* el rostro se le iluminó (*tšmḥ*),

 desfrunció el ceño y se echó a reír (*yprq lšb wyšḥq*),

 alzó su voz y exclamó (*yšū gh wyšḥ*):
 “Yo me sentaré”

c) *Reacción negativa ante “visión”* (KTU 1.3 III 32-IV 4; 1.4 II 12-26)

Apenas ‘*Anatu* atisbó a los (dos) dioses (*tph*),
 a ellas los pies le temblaron (*ttt*),

 Alzó su voz y exclamó (*tšū gh wtšḥ*):
 “¿Cómo” (*ik*)

 Al alzar los ojos entonces la vio (*bnši ‘nh wtpḥn*),

 A ella los pies le temblaron (*ttt*).

 Alzó su voz y exclamó (*tšū gh wtšḥ*)
 “¿Cómo” (*ik*)

d) *Reacción negativa ante “noticia”* (KTU 1.5 VI 11-25; 1.19 II 44-48)

Entonces el Benigno, *Ilu*, el Bondadoso,
 bajó del trono, se sentó en el escabel,

 esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza (*ysq ‘mr un lrišḥ*),

 Alzó su voz y exclamó (*yšū gh wyšḥ*):
 “¡*Ba^clu* está muerto!”.

Esta estructura binaria se da en otras muchas formas literarias⁴⁴ dentro de la misma Biblia Hebraica, como en la imposición de nombre (cf. Gn. 29:31ss.) y más en general en toda noticia o información que induce una respuesta o actitud (cf. Gn. 37:18-20). Aquí no tomamos en cuenta, por otra parte, las reacciones divinas que aparecen tanto en la literatura narrativa como profética, por ejemplo, los antropomorfismos que suponen una reacción de ira o pesar con su correspondiente amenaza (cf. Gn. 6:5-8). En su conjunto las ocurrencias de esta forma en la literatura hebreo-bíblica se cuentan por centenares, más o

44. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 58-60, 692 (índice). Aquí damos solo la lista de las citas bíblicas cuyo texto completo se ofrece en la publicación original.

menos completas en la retención de sus elementos esenciales: información-conmoción-exclamación. En muchos casos falta, ya sea la descripción de la conmoción, ya sea el desarrollo de la exclamación⁴⁵. Aquí se recogen sólo 78 ejemplos en los que el esquema aparece con claridad. Tales ejemplos han sido tomados exclusivamente del Pentateuco y de los Primeros Profetas.

Han sido agrupados en cuatro categorías y según el orden de aparición en los libros bíblicos, de acuerdo con el análisis indicado más arriba: reacción positiva / negativa, desde el punto de vista del “contenido”, reacción experimental-auditiva, desde el punto de vista del modelo de la “información”. Las cuatro categorías así resultantes pueden dar lugar a ciertos contagios, pues el contenido de la información es capaz de provocar reacciones opuestas, de acuerdo con la situación del receptor. Respecto de éste, una noticia de destrucción puede producir alegría si se refiere al enemigo. Formalmente esto se traduce en un entrecruce de formularios. Igualmente aparecen casos en que los modos de información se entremezclan (experiencia y mensaje), así como a veces la conmoción y la exclamación corresponden a sujetos distintos: un personaje interpreta el sentido de la situación vivida por otro. Es posible que tengamos también en la literatura ugarítica algún ejemplo de este tipo⁴⁶. No falta tampoco el caso de inversión de elementos, como cuando la exclamación precede a la conmoción o ésta es reflejada, en parte, después de aquélla. A veces también la exclamación puede venir dada de manera descriptiva en vez de en forma de discurso directo. Todas estas modalidades las señalaremos al margen de la tabla añadida a continuación⁴⁷. Como dijimos, ésta no pretende ser exhaustiva y se ofrece más bien como “recogida de materiales” en bruto que exigirían una mayor elaboración a fin de deslindar las diversas categorías formales aparte de las mentadas (por ejemplo, reacciones de teofanía, reacciones divinas antropomórficas, etc.). Sobre todo, se impone un atento análisis de las diversas *fórmulas* que pueden ayudar a tal categorización. Es evidente y llamativo el carácter estereotípico del formulario de conmoción, tanto que podría ser la base de aquélla. También los modelos semántico-sintácticos de la información y de la exclamación manifiestan caracteres estables, aunque no tan estereotípicos.

3. Oráculo profético y sacerdotal

Al trazar los orígenes de la forma profética, el “oráculo de juicio”, Westermann partió del “estilo de mensaje” tal y como se refleja en las cartas de Mari⁴⁸. Otros autores han querido ver la “situación vital” de tal forma en la decisión judicial⁴⁹. De todos modos, se trata de una forma literaria bíblica ampliamente estudiada y suficientemente conocida. Por eso, al intentar esbozar el posible paralelismo con similares estructuras de la literatura ugarítica, nos vamos a fijar primordialmente en éstas, al revés de lo que

45. A veces es difícil precisar, por otro lado, si la reacción es “positiva” o “negativa”, en el elemental sentido asumido: el “miedo” puede ser sólo “respeto” (cf. n. 22, 31-34) y el “llanto” puede ser de “alegría” (cf. Gn. 46:29-30). La categorización se puede hacer desde el punto de vista psicológico o literario.

46. Cf. KTU 1.19 I 28-46, según quien se considera sujeto de *tmz'*; cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 246-247, 388; Y. Avishur, *Bet Miqra* 60, 1975, 72-75.

47. A veces la experiencia del hecho, la información, se da sin fórmula de “visión”, cuando el sujeto de la “reacción” es protagonista, no espectador.

48. Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede*, München 1960, pp. 70ss.; también O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1964, pp. 102ss.; A. Ohler, *Gattungen im Alten Testament. Ein biblisches Arbeitsbuch*. Band 2, Düsseldorf 1973, pp. 46ss.; y los estudios citados *supra* n. 2.

49. Cf. a propósito de esta cuestión, L. Market, *Struktur des Scheltworts. Eine gattungskritische Studie anhand des Amosbuches*, Berlin 1977; C. Westermann, *op. cit.*, pp. 92ss.; O. Eissfeldt, *op. cit.*, pp. 105-106; A. Ohler, *op. cit.*, pp. 51 ss.

hicimos en el caso anterior, con el fin de resaltar los posibles antecedentes literarios cananeos. De todas las maneras, el oráculo profético ofrece una *estructura binaria* (fundamento-reproche / consecuencia amenaza) que

ELENCO DE ESCENSAS DE REACCIÓN EN GN.-2REY.

	Fórmula de información	Fórmula de conmoción	Fórmula de exclamación
a) <i>Reacción positiva a información experimental (visión)</i>			
Gn. 29:10-12	X	X	X
49,:29-30	X (mezcla)	X	X
Ex. 34:5-9	X	X	X
Nm. 22:31-34	X	X	X (sujeto doble)
Jos. 5:13.14	X (diálogo-informe)	X	X (diálogo-informe)
1Sam. 18:6-7	X (mezcla)	X	X
25:23-25	X	X	X
1Rey. 10:4-6	X	X	X
18:7			
b) <i>Reacción positiva a noticia-mensaje</i>			
Gn. 17:15-17	X	X	X
24:23-27	X	X	X
29:13-14	X	X	X
45:16-18	X	X	X
45: 26-28	X	X	X
Ex. 18:6-8	X	X	X
18:8-11	X	X	X (cambio de sujeto)
Jue. 7:14-15	X	X	X
1Sam. 11:9-10	X	X	X
24:16-18	X (diálogo-informe)	X	X
25:40-41	X	X	X
2Sam. 18:28	X	X	X
1Rey. 1:23.25	X	X	X
5:21	X	X	X
c) <i>Reacción negativa a información experimental (visión)</i>			
Gn. 6:5-8	X	X	X
33:1-6	X (doble sujeto)	X	X (doble sujeto)
42:27-28	X (mezcla)	X	X
Ex. 12:30-32	X	X	X
14:10-12	X	X	X
20:18-19	X	X	X

ANTECEDENTES CANANEOS (UGARÍTICOS) DE FORMAS LITERARIAS HEBREO-BÍBLICAS

32:19-21	X	X	X
Nm. 11:10-15	X	X	X
21:4-5	X	X	X
Jos. 7:5-9	X	X	X
Juec. 11:35	X	X	X
20:22-23	X	X	X
20:25-28	X	X	X

	Fórmula de información	Fórmula de conmoción	Fórmula de exclamación
1Sam. 1:9-11	X	X	X
6:19-20	X	X	X
12:18-19	X	X	X
17:23-26	X (mezcal, doble sujeto)	X	X
21:2	X	X	X
24:9-10	X (mezcla, doble sujeto)	X	X
28:12	X	X	X
2Sam. 6:7-9	X	X	X
12:19-23	X (mez., dob. suj., diál.-informe)	X	X
24:9-10	X	X	X
24:16	X	X	X
24:20-21	X	X	X
2Rey. 13:14	X	X	X

d) *Reacción negativa a noticia / mensaje*

Gn. 37:32-34	X (mezcla)	X	X
Nm. 13:31-34	X	X	X
16:2-7	X	X	X
16:20-22	X	X	X
17:9-11	X	X	X
20:3-8	X	X	X (cambio de sujeto)
24:3-11	X	X	X
Dt. 1:34-36	X	X	X
1Sam. 4:6-8	X	X	X
4:20-22	X	X	X
7:7-8	X	X	X
11:4-7	X	X	X (reacción concatenada)
20:28-31	X	X	X
28:15-23	X (diálogo-informe)	X	X
2Sam. 1:6-13	X (diálogo-informe)	X	X (reacción concatenada)
12:1-6	X	X	X
13:30-32	X	X	X (cambio de sujeto)
18:31-19, 1	X (diálogo-informe)	X	X
1Rey. 1:(43)49-51	X	X	X (mensaje-informe)
19:2-4	X	X	X
2Rey. 5:7	X	X	X

5:10-12	X	X	X
6:30-31	X	X	X
10:1-4	X	X	X
11:13-14	X	X	X
20:1-4	X	X	X
22:10-13	X	X	X

resulta ser la básica del comportamiento humano: motivo / acción, causa / resultado. Por tanto, es muy probable *a priori* que aparezca en la expresión formal de otras situaciones institucionales humanas: por ejemplo, en formularios de la administración civil y comercial, en enunciados de la ley penal o decisión judicial, o en esquemas de exhortación sapiencial. De ahí que la encontremos también dentro de la literatura ugarítica en situaciones similares, aunque no idénticas, a las que supone la literatura profética de Israel. Teniendo esto en cuenta, quizá no sea ya preciso recurrir a la literatura de Mari para encontrar sus antecedentes más inmediatos. De hecho, de entre las diversas formas de la literatura profética, aparecen en la ugarítica al menos módulos similares de tres de ellas: el oráculo de juicio, el oráculo de salvación y el oráculo cúltico-sacerdotal⁵⁰.

1. KTU 1.15 III 25-30:

Recordó *Aṭiratu* su voto,⁵¹
 la Diosa [su promesa...],
 alzó su voz y [exclamó]:
 “Mira, por favor, ¿es que *Kirta* [va a romper]
 o cambiar su voto [el Rey]?
 Romperé yo entonces [mi promesa...]”.

Aunque el texto es fragmentario se aprecian con nitidez en el mismo los componentes del *oráculo de juicio*, incluso en un contexto próximo al de la Teología de la Alianza y su “recuerdo”⁵². Así vemos que *Aṭiratu* “se acuerda” del compromiso (voto) de *Kirta* y le reprocha su posible rotura, en forma de interrogación retórica, estructura sintáctica que encontramos también en los antiguos oráculos de los profetas bíblicos (cf. 2Rey. 1:3-4), como expresión de la rotura ya llevada a cabo. A la misma sigue la decisión de *Aṭiratu* de “romper” por su parte el compromiso contraído⁵³. El texto resulta así modélico en relación con el oráculo de juicio o condenación y sus componentes de presente y futuro (reproche / amenaza), fuera del esquema o estilo de mensaje.

50. Cf. G del Olmo Lete, *MLC*, pp. 51-52.

51. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 261-262; difícil es precisar de qué “voto” se trata.

52. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 61, n. 80.

53. Sobre la base *pr* en relación con la “alianza” cf. S. Mandelkern: *Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, Jerusalem-Tel Aviv 1962, p. 973.

2. KTU 1.16 VI 21-38/139-54⁵⁴:

“Ve a tu padre, *Yaşşibu*,⁵
ve a tu padre y dile...”
Marchó el Prócer *Yaşşibu*,
.....
Alzó su voz y exclamó:
“Escucha, por favor, ¡oh *Kirta*, el Magnífico!,
escucha y pon atento oído.
¿Cómo guerrero a guerreros podrás guiar,
Y a mesnadas dar órdenes?

Has hecho caer tus manos en la postración,
no has juzgado la causa de la viuda,
ni has dictaminado el caso del oprimido,
ni arrojado a los depredadores del pobre.
En tu presencia no has alimentado al huérfano,
ni a tu espalda a la viuda.
Como (tu) hermana es la cama de la dolencia,
compañera (tuya) es la yacija de la enfermedad.
Desciende de tu realeza, que yo reinaré,
de tu poder, que yo me sentaré”.

Tenemos aquí posiblemente el modelo más claro de oráculo profético de juicio o condenación que se presenta en la literatura ugarítica. Aparece, además, dentro del propio ámbito de “revelación” y de “estilo de mensaje” (“Ve...y dile...”), aunque tal ámbito resulte desmitologizado, pues es el propio “interior” el que instruye y envía, no algún dios. Por otro lado, literariamente el mensaje se reproduce en el doble momento de su recepción-encargo y de su transmisión, sin que importe especialmente el hecho de que el mensajero sea el propio pretendiente o protagonista del mensaje. Este es de organización binaria con fórmula de interpelación: pregunta-reproche que echa en cara al rey su incapacidad, debilidad e inadecuado comportamiento en el cumplimiento de sus deberes básicos; y consecuencia conminatoria como castigo-amenaza: pérdida del poder y dignidad regia. Curiosamente el elemento reproche-acusación ofrece literalmente el mismo contenido de la predicación profética en defensa del “huérfano y de la viuda”, por lo que la coincidencia pasa de ser meramente formal a serlo también material⁵⁵. El único elemento que se echa de menos en esta estructuración binaria, en relación con el oráculo profético bíblico, es la fórmula de mensaje, “así dice...”, que articula en éste el reproche y la amenaza en su supuesta “forma original”. Aquí tal fórmula resulta imposible por la mentada coincidencia entre mitente y mensajero. Tampoco se explicita la relación de consecuencia que media entre ambos elementos: “por eso...”⁵⁶. Pero

54. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 272-273.

55. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 257, 282, 359; G.J. Botterweck-H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*. Tomo I, Madrid 1975, col. 305-309 (Hoffner).

56. Cf. Westermann, *op. cit.*, pp. 75ss., 107ss.

tal relación es suficientemente clara. La desaparición de estas fórmulas ilativas en el oráculo bíblico se ha interpretado como una disolución del modelo primitivo⁵⁷, pero es posible que tal ausencia sea ya antigua, como variante estilística, tal como se refleja en este modelo ugarítico. En consecuencia, no sería legítima aquella conclusión *formgeschichtliche*.

3. KTU 1.2 I 24-28⁵⁸:

A ellos reprochó *Ba^clu*:

“¿Por qué habéis bajado, dioses, vuestras cabezas
sobre vuestras rodillas
y asientos principescos?

Veo, dioses, que (os) humillan
los dictados de los mensajeros de *Yammu*,
de la embajada del Juez *Naharu*.

Alzad, dioses, vuestras cabezas
de sobre vuestras rodillas.
de sobre vuestros asientos principescos,
que yo mismo voy a responder a los mensajeros de *Yammu*,
a la embajada del juez *Naharu*”.

Frente a la actitud pusilánime de la corte celeste ante las exigencias antibaálicas de *Yammu*, *Ba^clu* “reprocha” (*g^cr*) a los dioses su cobardía, el máximo pecado de un dios. Literariamente tal reproche, como en el caso precedente, toma una doble forma, reiterativa en su contenido: interrogación y constatación-recriminación. La reiteración resultante tiende simplemente a poner enfáticamente de relieve la actitud reprochable. Viene seguida inmediatamente por la conminación a deponer ésta, que equivale a una “exhortación” (“alzado...”). A ella se une la “promesa-determinación” de *Ba^clu* de intervenir “respondiendo” personalmente a los mensajeros de *Yammu*. Tal “respuesta” es un eufemismo por la acción punitiva que a continuación llevará a cabo (cf. lín. 38ss.) contra aquéllos como símbolo de la “respuesta” que está dispuesto a dar a su Señor. Aparece así en una misma palabra divina el reproche, la amonestación (“Schelt”, “Mahnwort”) y la promesa, en mezcla de “formas” oraculares básicas y en contraste con la pretendida aserción de que la fundamentación de la palabra divina (reproche / amonestación) deriva del profeta, no de la divinidad. Aquí aparecen ambos elementos, el presente y el futuro, en boca de ella. Falta también en este caso toda fórmula de “mensaje”, por ser de nuevo el mismo dios el que habla; tal formulario aparece más arriba (lín. 11ss.) en relación con el envío de los mensajeros de *Yammu*. La “palabra” adquiere valor salvífico por dirigirse la amenaza no contra los dioses “pecadores”, sino contra el enemigo avasallador, *Yammu*; el reproche se transforma así en simple amonestación. Tenemos, pues, en este texto ugarítico el clásico modelo de los “oráculos contra las naciones” en los que el pueblo de Israel, humillado por aquéllas en justo castigo de sus pecados, es redimido por la acción punitiva de Dios contra

57. Cf. C. Westermann, *op. cit.*, pp. 127ss., 148ss.

58. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 110.

tales naciones, personificadas frecuentemente en su rey o ciudad-capital. La forma es así de “juicio”, pero el sentido es de “salvación”.

4. KTU 1.16 V 24-28⁵⁹

Y dijo el Benigno, *Ilu*, el Bondadoso:
 “¡Sentaos, hijos míos, en vuestras sedes,
 en vuestros tronos principescos!
 Yo mismo haré un encantamiento y dispondré,
 dispondré a la que arroje la enfermedad,
 expeliendo la dolencia”.

De nuevo tenemos aquí una estructura literaria que puede presentarse como modelo del oráculo salvífico o promisorio. La “palabra” de *Ilu* se organiza en dos partes: exhortación (“sentaos”), por la que descarga a los dioses de su intervención y les absuelve de su impotencia, y promesa-determinación, por la que se compromete a actuar personalmente. De nuevo y por la misma razón falta la situación y el formulario de mensaje. En todo caso, queda claro que no puede seguir manteniéndose la originalidad y anterioridad del oráculo de “juicio” en relación con el de “salvación”. Se trata de dos formas literarias perfectamente coetáneas.

5. KTU 1.13:22-29⁶⁰

“Lo que oyes, ¡oh novilla!, entiénde(lo),
 [¡oh ‘seno’ / Pretendida de] los pueblos!,
 (mi) voz en tus oídos [penetre].
 Por haber ligado a la perversión (?),
 revistiéndote así de luz,
 mensajeros celestes partieron,
 celestes príncipes regios fueron enviados (a decir):
 ‘Con vigor / rocío fortificaré a vuestro hijo,
 como a primogénito de príncipe os le bendiciré’”.

Dentro de la dificultad que el texto ofrece, es posible distinguir también en este caso los dos elementos típicos del oráculo profético de “salvación”, precedidos por la “fórmula de interpelación” (cf. *supra* KTU 1.16 VI 21-38//39-54)⁶¹: “exhortación”, configurada incluso como “fundamentación” o mérito, que recuerda a los premios otorgados al “obediente” y “bueno” en la Biblia, y “promesa”, esta vez “rememorada” como enviada ya por mensajeros divinos (recuérdese la técnica rememorativa del Dt.), en forma de “bendición de fecundidad” y posteridad. Esta específica caracterización de la promesa relaciona

59. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 270.

60. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 489; id., *Ugarit-Forschungen* 13, 1981, 57-60.

61. Sobre la fórmula de interpelación en la literatura profética de Israel (“Escucha/ad”), cf. C. Westermann, *op. cit.*, págs. 93, 102, 124.

el presente ejemplo con los siguientes como tipo especial de oráculo salvífico. No debe olvidarse el posible valor “cúltico” del entero texto KTU 1.13.

6. KTU 1.15 II 11-III 16⁶²:

El texto, que no reproducimos dada su extensión, se compone de dos formas literarias netamente litúrgicas: “intercesión” (lín. 13-16) y “oráculo-bendición” (lín. 20ss.). Como en Gn. 18:9, el dios *Ba^llu* “intercede” ante el dios *Ilu*, pidiendo una bendición para *Kirta* que tan muníficamente se ha portado con los dioses al ofrecerles un banquete. Lo hace con una interrogación retórica (“¿Te vas a ir..., no bendecirás...?”), que encuentra su paralelo en formas de súplica de la lírica hebrea. El dios *Ilu* accede, dentro del esquema súplica-acogida, bendiciendo a *Kirta* con una bendición que de hecho es una promesa-profecía de lo que sucederá (“La mujer que has tomado...te engendrará siete hijos...”). Compárese a este propósito Gn 19:9s., donde tenemos igualmente una promesa de futura descendencia. Es curioso notar el ritual de bendición usado por el dios *Ilu* (“Coge una copa en su mano...”). Naturalmente que no se trata de un “brindis”, sino más bien de un gesto de magia adivinatoria. En todo caso, queda claro el contexto cúltico en que se desarrolla la escena. Tenemos así en este texto los elementos que definen al “oráculo sacerdotal”: intercesión, rito sacro, bendición-promesa, todo ello dentro de una “situación cúltica”

7. KTU 1.17 I 15-47⁶³:

Este texto se integra dentro de la escena más amplia de *incubatio*, que hemos analizado más arriba, como su elemento oracular, hacia el que tiende aquélla. Como en el caso precedente tenemos la doble forma literaria apuntada: la “intercesión” de *Ba^llu* (lín. 16-33: “Bendícele, confórtale...”), ampliamente desarrollada con fórmulas de lamento previas y amplio estereotipo descriptivo de las cualidades del hijo pedido, y “oráculo-bendición” de *Ilu* (lín. 36ss.) que accede a la súplica presentada. Entre ambas formas literarias se inserta el elemento ritual de características similares al encontrado en el caso anterior (lín. 34: “Una copa tomó *Ilu* en su mano, bendijo...”) ⁶⁴. Tenemos de nuevo así los tres elementos mencionados más arriba como típicos del oráculo sacerdotal y su situación cúltica.

Aparte de estos ejemplos de estructuras proféticas literarias, que la premura de tiempo y espacio no nos permite desarrollar más ampliamente, la literatura ugarítica ofrece también ejemplos de profecía como simple “preanuncio” del futuro, con valor salvífico y al margen de toda correspondencia formal aparente ⁶⁵. Tal futuro puede aparecer como simple “acontecimiento” que “se cumple”, y de ese carácter participan también las “bendiciones” y “amenazas” antes citadas, o como “plan” que el destinatario de la profecía “debe llevar a cabo”. Ambos tipos de profecía pueden recibirse en “sueño” o en “visión”.

62. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 259-261; sobre el “oráculo sacerdotal” cf. O. Eissfeldt, *op. cit.*, pp. 94ss. (bibliografía).

63. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, págs. 334-336.

64. El texto es deficiente y su lectura conjetural; cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 370, las diferentes conjeturas de reconstrucción de lín. 34.

65. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 51-52, 696 (índice).

a) Del primer tipo podemos citar:

KTU 1.4 V 58ss. (construcción de la “ventana” en el palacio de *Ba^clu*, sugerida y “prevista” por el dios artesano, *Kô^taru*).⁶⁶

KTU 1.6 III 1ss. (resurrección de *Ba^clu* “prevista” en un “sueño” divino).⁶⁷

KTU 1.24:5ss. (“anunciación” de un nacimiento divino (?))⁶⁸.

b) Del segundo tipo poseemos un ejemplo detalladísimo y que en este caso corresponde al elemento oracular de la *incubatio* del rey *Kirta*, analizada más arriba. Es un ejemplo que empalma con estructuras épicas conocidas por los relatos de “conquista” del Pentateuco y del Libro de Josué⁶⁹:

KTU 1.14 II 6ss. // III 50ss. (la divinidad traza y comunica el “plan” (militar), que el fiel rey ejecuta puntualmente)⁷⁰.

El fenómeno de la profecía manifiesta, pues, en la literatura ugarítica una serie de elementos formales y temáticos que permiten relacionarlo con el profetismo bíblico como modo de expresión. Pero en Ugarit no ocupa la profecía, como tampoco en otras literaturas orientales, la posición central que ostenta en Israel y su Biblia.

4. Envío de mensajeros

El envío de mensajes por mensajeros constituye una *situación social* ampliamente documentada en toda la tradición literaria de Oriente, encuadrada dentro de un formulario fijo y persistente. Representa así un ejemplo típico de forma literaria, compuesta de elementos descriptivos y dialógicos. Por otro lado, esta forma literaria reproduce el proceso del lenguaje, por razón de la “distancia” que supone, como en el caso de la “carta” que originalmente se concibe como “mensaje llevado”; proceso en el que se explicitan los componentes de la comunicación verbal, implícitos en la inmediata conversación diaria. Su estructura literaria ha sido frecuentemente analizada⁷¹, por lo que no se repetirá aquí de nuevo. Sencillamente se recoge la secuencia formular del “esquema de mensaje” tal y como se presenta en la literatura ugarítica del modo siguiente:

1. Fórmula de “envío de mensajero”, *wylak mlakm l / ^cm*.
2. Fórmula de “orden de marcha”, *idk al / ltnn pnm tk / ^cm... (balp šdm rbt kmn)*.

66. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 127-129.

67. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 139.

68. El texto es deficiente y controvertido en su interpretación; cf. G. del Olmo Lete: *MLC*, pp. 451-452.

69. Cf. G. del Olmo Lete, “La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de KRT”, *Sef* 25, 1975, 3-15; la estructura trimembre de estos relatos, por la intromisión de un “subsegmento narrativo” (las consignas del jefe), frente a la neta bimembre (oráculo-ejecución) del texto ugarítico, es también reconocida, desde un análisis estructuralista del relato, por J. Sanmartín Ascaso, *Las guerras de Josué. Estudio de semiótica narrativa*, Valencia 1982, p. 129.

70. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 249ss.

71. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 52-55, n. 78 (bibliografía).

3. Fórmula de “orden de postración”, *lp^cn...hbr wql tšthwy wkbd...*
4. Fórmula de “encargo de mensaje”, *wrgm l...tny...*
5. Fórmula de “mensaje”, *tħm...hwt...*⁷²

En la literatura profética de Israel tal esquema literario es usado a nivel transpositivo y simbólico, dentro de la concepción del profeta como “mensajero de la divinidad”⁷³. Concepción que tiene también su paralelo en la literatura ugarítica, como en otras orientales, donde las divinidades tienen sus propios mensajeros, para salvar su distancia de otros dioses o de los hombres. Aquí vamos a recoger los casos más llamativos de la literatura bíblica en que tal esquema aparece utilizado dentro de la situación «empírica» del envío de un mensajero humano.

Hay algunos textos en los libros históricos de la Biblia que resaltan el proceso de envío de mensajero y la función de éste cabe el destinatario. Así, p. ej., 2Sam. 11:18-25: Joab envía un mensajero a David con la nueva de la muerte de Urías. El interés se centra en el comportamiento del mensajero en la transmisión del mensaje para que la “mala noticia” revele la “buena”: la escena se “ensaya” de antemano y luego se repite en su transmisión. En 2Rey. 6:32-33 el rey de Israel envía un mensajero a Eliseo con malas intenciones; el profeta lo prevé y toma las medidas oportunas. De nuevo la atención se centra en el comportamiento del enviado. Estos y otros textos similares ilustran con claridad la institución y función del mensajero, pero no ofrecen una estructura literaria firme. El formulario bíblico al respecto es, de todas las maneras, menos estereotípico que el ugarítico y comporta normalmente sólo tres fórmulas:

- 1) fórmula de “envío de mensajeros”, *wayyišlah N m^el’ākīm ’el...*;
- 2) fórmula de “encargo de mensaje”, *(way^ešaw) le’mor / wayyō’mor / dibbēr / kōh tō’m^erû...*;
- 3) fórmula de “mensaje”, *kōh ’amar N...*

Este formulario, equivalente semánticamente al ugarítico, aunque no idéntico lexicalmente, puede apreciarse con algunas variantes en textos como: Gn. 32:4-5; Jue. 11:14; 1Rey. 20:2-3; 2Rey. 19:9-10 (= Is. 37:9-10); 19:20 (= Is. 37:21, profético); Jer. 27:3-8. Y de manera menos completa en Jue. 11:12, 17; 2Sam. 11:18-25; 1Rey. 19:2; 21:14 (= 2Cr. 18:12); 2Rey. 5:10; 6:32-33. En 2Rey. 1:2, 3-4 el “proceso” de envío de mensajeros y su formulario alcanza la máxima complejidad tipológica en la Biblia al presentarse en escena los “mensajeros” del rey, el “mensajero-ángel” de Yahweh⁷⁴ y el profeta como “mensajero-portavoz” de Dios.

Falta, pues, en este formulario “civil” la fórmula de “orden de marcha”, que sin embargo aparecerá frecuentemente en los oráculos proféticos (“ve y diles”), unida a la de “encargo de mensaje”⁷⁵; así como la

72. Este formulario ha de desdoblarse en los dos momentos: encargo / transmisión.

73. Cf. G. del Olmo Lete, *VLAI*, p. 456 (índice); y *supra* n. 45.

74. Sobre el “ángel de Yahweh”; cfr. *supra* n. 65 y el estudio de J.L. Cunchillos, “Étude philologique de *MAL’AK*. Perspectives sur le *MAL’AK* de la divinité dans la Bible hébraïque”, *SVT* 32, 1981, pp. 30-51. Hemos prescindido de los textos que hablan del “ángel de dios / Yahweh” y su envío como “liberador”, “destructor” o “intérprete”.

75. Cf. C. Westermann, *op. cit.*, pp. 71ss., 93ss.; G. del Olmo Lete, *VLAI*, p. 454 (índice: fórmula de encargo de palabra); en 1Rey. 1:2 (“id”) tenemos un ejemplo extraprofético (cf. Is. 18:2); cf. Am 1:15, profético. Igualmente el modelo de “mensaje” profético ofrece frecuentemente la fórmula *šbar yhwš*, más próxima a la ugarítica (*tħm / hwt*).

fórmula de “orden de postración”⁷⁶. Por el contrario, la Biblia hebrea nos presenta a veces al mensajero en su momento de llegada y transmisión del mensaje, con una fórmula compleja del tipo *ûmal’āk bā’el...wayyō’mer / l’haggîd...*⁷⁷. La situación es también recogida en la literatura ugarítica, pero en ella el formulario es más complejo; en realidad una repetición de la situación de envío. Varía únicamente la “fórmula de transmisión” (*yšū gh wyšh...*) que substituye a la de “encargo”, y falta la de “envío”; las otras cambian simplemente de modo yusivo a ejecutivo⁷⁸.

La institución del “envío de mensajeros” es isomórfica en ambas literaturas, pero en la hebrea antigua manifiesta una notable simplificación de formulario, de acuerdo con su carácter de prosa narrativa, mientras en la ugarítica la naturaleza estereotípica del formulario que la traduce está en consonancia con su utilización poética.

* * * * *

Este intento de aproximación literaria entre Ugarit y el Antiguo Israel podría ser continuado, analizando los contactos formales que presentan formas *descriptivas* como: escenas de “sacrificio”, “combate”, “viaje”, “duelo”. Una dificultad genérica afectaría de antemano a tal intento, aunque no es del todo decisiva, como se ha demostrado a propósito del “envío de mensajeros”: en la literatura ugarítica tales formas descriptivas representan estructuras poético-formulares, mientras en la literatura hebrea se dan dentro de relatos en prosa, sometidos a un largo proceso de transmisión oral y elaboración escrita que tiende a desintegrar, aunque parezca antinómico, el carácter formular de las mismas en favor de su “contenido”. En la literatura poética, en cambio, tal carácter formular se conserva mejor.

Dentro del campo de las formas de tipo mixto, *descriptivo-dialógico*, algunas como el “conjuro” o el “milagro reversible”, así como diversos esquemas binarios del tipo “encargo-ejecución”, podrían resultar ampliamente isomórficos.

En el nivel del lenguaje *dialógico* el campo de las formas poéticas, bien líricas (como “lamento”, “plegaria”, “himno”, “voto”, “exaltación de la amada”), o bien de tipo sapiencial (como “instrucción-exhortación”, “catálogo de virtudes”), pueden resultar altamente significativas en la manifestación de paralelismos y contactos formales entre ambas literaturas, aparte de los ya señalados en relación con la literatura académica de Ugarit. En este caso, al aceptar los inmigrantes hebreos la “lengua de Canaán” como suya, es normal suponer que tal paralelismo y contacto sea genético, es decir, de asunción lingüística inmediata, no sólo de contagio cultural-institucional, como podría ser el caso de la forma “alianza” en relación con los tratados hititas de vasallaje⁷⁹.

76. Tal fórmula aparece en algunos ejemplos bíblicos, pero no integrada en el esquema de envío de mensajeros: cf. Gn. 33:3 (*wayyištāhû ’aršāh šeba’ p^{ec}āmîm*; cf. KTU 2.12:6-11); Ex. 23:24 (uso religioso frecuente de *hištāl^hwāh*); 2Rey. 1:13 (*wayyiqra’ al-birkāyw*). Este último ejemplo podría ser el más significativo, pero la “postración” no parece impuesta por el carácter de mensajero, sino por la reacción personal de pavor.

77. En este caso el esquema se reduce a fórmula de “llegada” y “transmisión”; cf. Jue. 13:9; 1Sam. 11:9; 23:27; 2Sam. 11:22; 2Rey. 7:15; 9:18; 10:8; Jer. 27:3; Job 1:14, 16-18.

78. En el esquema ugarítico no tenemos “fórmula de llegada”; sólo en algunos casos “fórmula de partida” en el momento de la transmisión (*tb^c wlytb...*; cf. Jos. 7:22; *wayyišlah...mal’ākîm wayyarîšû...*); cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 55

79. Sobre la “alianza” en la literatura ugarítica, cf. *supra* p. 268. Es posible que esta forma literaria, como expresión religiosa, estuviera ya asumida en Canaán; cf. el *ba^cal b^erît* de Jue. 9:4, y la mención de un *il brt* en KTU 1.128:14-15; a este propósito,

En este campo queda aún mucho por hacer hasta llegar a trazar un cuadro completo de las correlaciones formales entre ambas literaturas que nos permita entroncar la Biblia Hebrea en el horizonte cultural próximo y propio dentro del cual surgió como hecho lingüístico acabado.

K.A. Kitchen, "Egypt, Ugarit, Qatna and Covenant", *Ugarit-Forschungen* 11, 1979, 453-464; P.C. Craigie, "El brt. El dn (RS 24.278, 14-15)", *Ugarit-Forschungen* 5, 1973, 278.

Frases y formulas ugarítico-hebreas [1985]

El estudio comparativo de sistemas lingüísticos afines como el ugarítico y el hebreo se desarrolla en niveles lexemáticos, aparte de los literario-formales e institucionales, que ofrecen una imagen cada vez más precisa de sus correlaciones. El primero ha sido el nivel *lexicográfico*, estadísticamente cuantificable, que ha servido para determinar en gran parte la semántica ugarítica, partiendo de la etimología integrada en el contexto¹. Tenemos a continuación el nivel *sintagmático* en el que los lexemas se agrupan generando determinaciones semánticas complejas y que connaturalmente desemboca en el tercero, el *sintáctico*, o nivel de las estructuras formales del discurso que denominamos “frases”. Por último, en el nivel *prosódico* los lexemas pueden encontrarse involucrados en determinadas estructuras de composición artística, como es el caso de los denominados “pares de términos paralelos”. Junto al nivel lexicográfico, este último fenómeno lingüístico-literario ha merecido una atención peculiar, resumida en los catálogos que ofrece *Ras Shamra Parallels*.² Se ha llevado a cabo incluso un estudio de la transformación sintagmática de esos pares de “sinónimos” (“constructa” y aposicional) y se han recogido los pares de sintagmas (*simdê bittuyîm*) comunes a ambas literaturas³.

Por lo demás, también a propósito del nivel sintagmático-sintáctico *RSP* ofrece en sus respectivos apartados una síntesis de la investigación realizada⁴. Se discuten en ellos 57 “frases literarias” y 4 “fórmu-

1. Cf. J.C. de Moor, “Ugaritic Lexicography”, en P. Fronzaroli, ed., *Studies on Semitic Lexicography*, Firenze 1973, pp. 61-102 (estado de la cuestión); para el problema semántico (etimología-contexto) cf. G. Del Olmo Lete, *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica ugarítica*, Valencia 1984, pp. 11ss.

2. Cf. L.R. Fisher, ed., *Ras Shamra Parallels*, vol. I/II (Analecta Orientalia 49/50), Roma 1972/1975, pp. 71-82 / 1-39; S. Rummel, ed., *Ras Shamra Parallels*, vol. III (Analecta Orientalia 51), Roma 1981, pp. 1-206.

3. Cf. Y. Avishur, *The Construct State of Synonyms in Biblical Rhetoric. Studies in the Stylistic Phenomenon of Synonymous Word Pairs in the Construct State* (hb.), Jerusalem 1977 (cf. *Semitica* 2, 1971-1972, 17-81; id., “simdê bittuyim mesuttafim lesiprut ha-miqra’it ulesiprut ha-kena’anit”, en *Sefer Šalom Šivan*, Jerusalem 1980, pp. 147-162 (en nuestro artículo no enumeramos los sintagmas señalados por Avishur, sino en algunos casos concretos citados por otros autores). Estamos a la espera de la publicación de su tesis (defendida en 1974-75, Jerusalén) sobre los pares paralelos en la Biblia y en las lenguas semíticas. Tampoco recogemos aquí los “sintagmas de régimen” o preposicionales catalogados y estudiados por D.G. Pardee, “The Preposition in Ugaritic”, *UF* 7, 1975, 329-378; 8, 1976, 215-322; 9, 1977, 205-231.

4. Cf. A. Schoors, “Literary Phrases”, *RSP* I, pp. 1-70; F.B. Knutson, “Literary Phrases and Formulae”, *RSP* II, pp. 401-422 (material académico de *PRU* IV); R.E. Whitaker, “Ugaritic Formulae”, *RSP* III, pp. 207-219.

las”. La distinción entre estas dos categorías resulta bastante imprecisa, quizás de modo irremediable⁵. Aquí no vamos a detenernos a precisarla, sino que, prescindiendo de ella, vamos a ocuparnos en agrupar una serie de estructuras sintagmático-sintácticas comunes al ugarítico y al hebreo que no funcionan en ninguna de las dos lenguas en distribución prosódico-paralelística. Esta es la delimitación que *RSP* ha asumido para trazar sus catálogos de “pares de términos paralelos”⁶ y que respetamos, pues nuestra intención es simplemente la de “complementar” aquellas listas sintéticas de 61 frases-fórmulas aducidas por *RSP*. En algunos casos se trata de frases-fórmulas lexemáticamente idénticas, en otros sólo semánticamente equivalentes (“calcos”); esta ampliación es legítima, dada la equipolencia semántica de lexemas demostrable entre ambas lenguas, y es por lo demás el criterio que asume *RSP*⁷. Esta lista complementaria es fruto del trabajo de preparación de nuestra edición-versión de la literatura ugarítica al español y que hasta este momento no pudo ver la luz.

Este acervo común de estructuras lexemático-semánticas complejas es, tanto o más que la cantidad mayor o menor de “pares paralelos”, expresión de la afinidad lingüística de ambos sistemas en un estrato previo al literario: a nivel de lenguaje “natural” e “institucional”. Muchos de tales sintagmas vienen impuestos por la misma estructura del “campo semántico” (comer / alimento, beber / recipiente...) y pueden sin duda detectarse en otras, acaso en todas las lenguas; los denominamos por ello “naturales”.

En esta catalogación seguimos el orden de aparición de los sintagmas en ugarítico, como hace *RSP* con los “pares paralelos”, y añadimos breves anotaciones con el fin de precisar su punto de coincidencia o ámbito semántico. Muchos de ellos han sido, sin duda, señalados ya previamente por otros autores; pero se han reducido al mínimo las referencias bibliográficas al margen de cualquier pretensión de fijar prelación. Es de esperar que nuevas listas vengan a completar la aquí aducida. En todo caso a su luz resulta excesivo afirmar que “all parallel phrases have been discovered already”⁸.

1. *abn yd* (1.14 III 13).
b^e'eben yād (Nm. 35:17).

En ambos casos el campo semántico es idéntico: “proyectil arrojado”.

2. *ibr / ql: wl yšn... lqr tigt ibrh lql nhqt hmrh...* (1.14 III 15-17).
middān nišma^c nahrat sūsāyw miqqōl mišh^alōt 'abbīrāyw ra^{ca}šāh kōl-hā'āreš (Jer. 8:16; cf. 47:3).

Aparte de la coincidencia lexical (*ibr / ql*; cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 376, para el par *tigt // ql*) y del idéntico valor semántico de *ql / qōl*, como expresión del sonido emitido por animales, las dos frases

5. Cf. R.E. Whitaker, *RSP* III, pp. 209, 211; A. Schoors, *RSP* I, p. 3 (también p. XV). Sobre el particular cf. W.R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138), Berlín 1976, pp. 43ss. y *passim*.

6. Cf. *RSP* I, pp. 76, 86-87; II, p. 4; III, p. 6-8.

7. Cf. *RSP* I, p. 3; II, p. 403.

8. Cf. *RSP* I, p. 3. Por mi parte, he estudiado ya este aspecto, aunque sin resaltar los paralelos hebreos, en *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid 1981, pp. 36ss. (“Morfología literaria”); así como en un artículo posterior: “Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas”, en *Simposio bíblico nacional. Salamanca* 26-29 septiembre, 1982, Madrid 1984, pp. 83-114.

constituyen un mismo estereotipo literario: el ruido de las bestias (sobre todo solípedas) como ingrediente de la situación bélica, bien como elemento activo o bien pasivo de la misma.

3. *aḥd / yd / ymn; ks yihd [il b]yd / bm[ym]n* (1.15 II 16-18).
wattōhez yad-y^emîn... (2Sam. 20:9).
'ahaztā b^eyad-y^emîni (Sal. 73:23).
gam-šām yād^ekā tanḥēni w^etō 'h^azēni y^emînekā (Sal. 139:10).

Aparte de la presencia del par *yd // ymn* (cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 195), el sintagma que combina *aḥd* y *yd* es uniforme en ambas lenguas. Combinación natural que puede organizarse sintácticamente de diversas maneras (*yd* como sujeto u objeto).

4. *akl / išt: tikl išt bbhtm* (1.4 VI 24-25).
ûb^e'ēš qin'ātô tē'ākēl kol-hā'āreš (Sof. 1:18).
w^e'ēš 'āk^elāh n^e'ôt hammidbār (Joel 1:20).

Cf. L. Sabottka, *Zephanja*. Roma 1972, p. 58, n. 195. Sintagma *akl + išt*: equivalente semántico generalizado, metáfora lexicalizada. Cf. A. Schoors, *RSP I*, pp. 25-26.

5. *ilt šdynm* (1.14 IV 35-36,39).
^elōhē sîdôn (Jue. 10:6).
^elōhē sîdônîm (1Rey. 11:5, 33).

Estos últimos textos bíblicos se refieren a ^c*aštōret*, mientras el ug. menciona a *atrt*; en ambos casos se trata de la divinidad tutelar de Sidón. Cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 322 (*sr / šdyn*).

6. *arḥ td rgm bgr* (1.93:1).
gan-bah^amôt sādeh ta^{ca}rôg... (Joel 1:20).
k^e-^cayyāl ta^{ca}rôg... (Sal. 42:2).

Probable paralelo semántico de un motivo mitológico. Desde el mismo se precisa el valor de *hb*. ^c*ārag* como “gritar, aullar”. El motivo del “agua / sequía”, persistente en el esterotipo bíblico, no es comprobable en ug. La interpretación del texto ug. es controvertida; cf. M. Dahood, *Bib* 49, 1968, 366; A. Caquot, *UF* 11, 1979, 101-104; Z. Zevit, *UF* 13, 1981, 193-197.

7. *arš / mtr: n^cm larš mtr b^cl* (1.16 III 5-7).
w^enātattî m^etar- 'arš^ekem b^{ec}ittô (Dt. 11:14).
t^enātattāh māṭār ^cal- 'arš^ekā (1Rey. 8:36).
hammēkîn lā 'āreš māṭār (Sal. 147:8).
hannōtēn māṭār ^cal-p^{en}ê- 'āreš (Job 5:10).

La correlación sintagmática entre *arš* y *mtr* es sumamente interesante desde el punto de vista religioso por definir una actividad típica de *Ba^clu* (y también de Yahweh).

8. *arš mlḥmt: qryy bars mlḥmt* (1.3 III 14-15 y par. cf. infra *qry / mlḥmt*).
w^ekî-tābō 'û milḥāmāh b^e'arš^ekem... (Nm. 10:9).
w^ehā'areš šāq^etāh mimmilḥāmāh (Jos. 11:23; 14:15).
qôl milḥāmāh bā'āreš (Jer. 50:22).
mašbît milḥāmôt ^cad-q^eseh hā'āreš (Sal. 46:10).
w^eqešet w^eḥereb ûmilḥāmāh 'ešbôr min-hā'āreš (Os. 2:20).

El sintagma resulta especialmente equivalente en aquellos textos bíblicos que indican un “cese de la guerra”, como supone igualmente el texto ug. en nuestra interpretación (cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán*, Madrid 1981, pp. 183-184).

9. *arš / qtr: larš mšsu qtrh* (1.17 I 27 y par.).
^c*ālāh qītôr ha'āreš* (Gn. 19:28).
ha^elû...min-hā'āres...šeleg w^eqītôr (Sal. 148:7-8).

Aunque aparentemente se mueven en campos semánticos diferentes (“culto de los muertos” / “metereología”), es posible que nos hallemos ante una correlación metafórica, habida cuenta del valor “infierno” de *'ereš*. Por otra parte, es conocido el sentido cultural cananeo que la base *qittēr* posee en Jeremías (cf. Jer. 1:16; 11:13,17; 19:4 ...).

10. *it ly / ln: hm [it ln I] lḥm / yn* (1.3 III 21 y par.; 1.23:71-74).
yeš-lî rāb... (Gn. 33, 9,11; cf. 2Sm. 19:29...).
w^egam leḥem wāyayîn yeš-lî (Jue. 19:19).

El simple sintagma *it ly* es irrelevante por normal y podría darse en otras varias combinaciones pronominales. Fraseológicamente es, en cambio, significativo el texto de Jue. 19:19. M. Dahood, *RSP I*, pp. 249-250, recoge el par *lḥm // yn*.

11. *att / ypt: il attm krypt* (1.23:39).
^c*iššāh yāpāh* (Pr. 11:22).

Cf. M. Dahood, *Bib* 49, 1968, 366; *UF* 1, 1969, 24; pero probablemente la interpretación del texto ug. no es correcta (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 444). De todos modos, es un sintagma “natural” cuya no atestación sería meramente accidental.

12. *att / lqh: att tqḥ btk* (1.15 II 21-22).
^c*kî-yiqqah 'iš 'iššāh... 'et-hā'iššāh hazzô't lāqahtî* (Dt. 22:13-14).
^{w^e}*iššāh...lō' tiqqāh* (Lv. 18:18).

El sintagma pertenece al formulario técnico de la institución matrimonial.

13. *f1 knp / qrn* (1.46:6; 1.114:20).

kōl-ba^cal kānāp (Pr. 1:17).
ûba^cal hakke^enāpayim yaggîd dābār (Eccl. 10:20).
ba^cal haqq^erānayim (Dan. 8:6, 20).

Cf. M. Dahood, *Bib* 46, 1965, 211.

14. *gm šḥ* (1.6 I 10-11 y par.).
gam-hî' ne'enḥāh (Lam. 1:8).

Cf. D.R. Hiller, *Lamentations* (AnBi 7), Garden City, N.Y. 1972, p. 10; M. Dahood, *Bib* 45, 1964, 399.

15. *grn / ḥrb: bgrn yḥrb* (1.19 I 30).
maššîg 'et-gizzat...baggoren 'îm ṭal yihyeh...w^e'al-kol-ha'āreš ḥoreb (Jue. 6:37).

La distribución del sintagma ug. (oscuro en si mismo, dado el estado del texto) en la frase hb. es meramente posicional y no significativa.

16. *ddym / šd(m): št b^cprm ddym sk šlm lkbd arš / šdm* (1.3 III 15-17); cf. *Infra šlm / arš*.
wayyimšā' dūdā'im baššadeh (Gn. 30:14).
l^ekāh dōdî nēšē' haššādeh...haddūdā'îm... (Cant. 7:12-14).

El par en ug. es distante y de mera colocación en el texto, no estrictamente paralelo. Con los textos hb. mantiene una cierta coincidencia en relación al “lugar” (*šdm*) donde se colocan o aparecen los *ddym*. A propósito del texto ug. se podría apreciar una cierta yuxtaposición de bases / lexemas en relación con Ex. 6:20 (*yōkebed dōdātō*) y Jer. 32:7 (*ben-šallûm dōd^kkā*), pero carece de significación semántica.

17. *dn almnt: ydn dn almnt* (1.17 V 7-8).
dayyān 'almānôt (Sal. 68:6).

El sintagma, que es en ug. un atributo regio, se convierte en hb. en un título divino. Cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 112, para el par *almnt / ytm*; A. Schoors, *ibid.*, pp. 60-62; Y. Avishur, en *Festschrift Siwan*. Jerusalem 1980, pp. 153-154.

18. *tš p^cnm wtr arš* (1.4 V 20-21 y par.).
b^ezā'am tiš^ead-āreš (Hab. 3:12).

Par distante y de colocación que coincide en similares descripciones del efecto de la acción divina, supuesta la equivalencia de las bases *tš* / *š^cd*.

19. *ḥdr mškb* (4.195:6).
ûbaḥ^adār miškab^ekā (Ex 7:28).
ûb^eḥadrê miškāb^ekā ^cal-^eqallēl ^{ca}šîr (Eccl. 10:20).

Sintagma natural equivalente. Cf. M. Dahood, *Bib* 46 (1965) 211.235; F.C. Fensham, *JMSL* 2 (1972) 38 (error de citación).

20. *ḥnt / abyn: yqrb...bḥnth abyn* (1.17 I 16).
ḥônèn 'ebyôn (Pr. 14:31).

Diversa distribución sintagmática de dos sememas que naturalmente se implican (“compasión” / “misericordia”). Para la lectura del texto ug. cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 368.

21. *ḥsp / ṭl: ḥspt lš^cr ṭl* (1.19 II 2; cf. 1.3 II 38-39).
wattā'al šibkat haṭṭāl...daq m^eḥuspās (Ex. 16:14).

El contexto de ambos textos es muy similar: recogida de un producto meteórico relacionado con el “rocío”. En hb. se trata de un *hapax* y la base es posiblemente la misma en ambas lenguas del punto de vista etimológico. Podría entenderse *m^eḥuspās* como “exprimido, condensado”, y relacionado con *daq* expresarla el “poso del rocío”, la “escarcha”. A propósito del texto ug. Margalit llama la atención del relato de Jue. 6:36-40 (*š^cr / gizzāh*) como verosímil ejemplificación de la obtención del “rocío” (comunicación al *Octavo Congreso Mundial de Estudios Judíos*, Jerusalén 16-21 de agosto, 1981).

22. *ḥnp / lb: tb^c bt ḥnp lb...* (1.18 I 17).
w^eḥan^epê-lēb yāšîmû 'āp (Job 36:13).

Tenemos un contexto semejante (“ira”) para el sintagma en ambos textos.

23. *yd mṭkt: rḡb yd mṭkt* (1.15 I 1).
māšak yādô 'et-loš^ešîm (Os. 7:5).

Idéntico sintagma “natural”.

24. *yd ntr: yd ytr* (1.6 VI 52-53).
yattîr yādô wîbašš^{ec}ēnî (Job 6:9).

Cf. M. Dahood, *RSP* II, p. 36; G. del Olmo Lete, *Helmantica* (Fs. Guillén) 34, 1983, 161-162.

25. *yd šlh: yd bš^c tšlh* (1.15 IV 24).
wayyîšlah... 'et-yādô wayyiqqaḥ 'et-hāmma^akelet (Gn. 22:10).
l^ema^can lō'-yišl^eḥû...b^{ec}awlātāh y^edēhem (Sal. 125:3).
baḥallāmîš šālah yādô (Job 28:9).

Idéntico sintagma *šlh yd b*. A propósito del texto ug. citado sería interesante examinar Jer. 48:12: *w^ešilaḥtî-lô' šo^cim w^eše^cûhû*.

26. *yld šb^c: tld šb^c bnm lk* (1.15 II 23).
'uml^elāh yōledet haššib^cāh (Jer. 15:9).

Posible estereotipo literario con valor simbólico. Cf. G. del Olmo Lete, *Claretianum* 11, 1971, 323.

27. *yša / šbu: wyši šbu šbi...wyši...šbuk...* (1.14 II 32-35).
lō' yēšē' baššābā' (Dt. 24, 5).
kōl-yōšē' šabā' (Nm 1,3 ...; 26,2; 1 Cr. 5:18; 7:11, cf. infra *šbu šbi*).

Reproduce sin duda una expresión técnica del lenguaje militar.

28. *yša / špt: bph rgm lyša bšpth hwth* (1.19 III 7 y par.).
b^eyôm šom^cô kol-môša' š^epātêhā (Nm. 30:13).
šiptê-šequer // môšê' dibbāh (Pr. 10:18).

En Pr. el par es usado paralelísticamente, mientras en ug. el par lo forman propiamente *p // špt* (cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 311). El texto hb. explicita el sintagma allí implícito.

29. *yṯb b^cttrt / hdr^cy* (1.108:2-3).
b^{ec}aštārôt b^{ec}edrē^ci (Dt. 1:4; Jos. 12:4; 13:12, 31).

Aparte la estructura paralelística que presenta la frase ug., en su conjunto la coincidencia con la hb. es múltiple y se puede ver en ella una estructura formular fija. Cf. B. Margalit, *JBL* 89, 1970, 292ss.; J.C. De Moor, *ZAW* 88, 1976, 326.

30. *yṯb lkxi mlk* (1.16 VI 23; cf. infra *ksu ṯbth*).
w^egam yāsab.. ^cal kisse' hamm^elûkāh (1Rey. 1:46).
mî yēšēb ^cal-kissé' ^adōnî-hammelek (1Rey. 1:20, 27).

Es por lo demás frecuente en la literatura bíblica el sintagma “natural” : *yṯb + ks'*. Cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 233 (III, p. 196) para el par *ksu // mlk*; y *RSP I*, p. 264, para el par *mlk // yṯb*. En relación con la fórmula en sí cf. M. Dahood, *Bib* 47, 1966, 143.

31. *(l)kḅd arṣ* (1.3 III 16 y par.).
nišpak lā'āreṣ k^ebēdî (Lam. 2:11).

Coincidencia de mera colocación en el discurso.

32. *kly / lḥm / ḥmt: kly lḥm...kly yn bḥmthm* (1.16 III 13-15).
wayiqqah leḥem w^eḥemat mayim...wayyik^elû hammayim min-haḥemet (Gn. 21:14-15).

La coincidencia sintagmática es notable en la descripción de una situación de “aprovisionamiento”, aparte de los pares comunes *lḥm // yn // šmn* (cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 250) y *kly // kly* (cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 226); por otra parte, el par *lḥm // ḥmt* es solo de posición.

33. *kly / ^cn: al tkl bn qr ^cnk* (1.16 I 25-26).
kālû ^cênay (Sal. 69:4; 119:82, 123; Jer. 14:6).
w^{ec}ênê r^ešā^cîm tiklênāh (Job 11:20; 17:5).

En ug. el sintagma formular es desarrollado metafóricamente.

34. *ksu ⁱbth / ksu mlk* (1.3 VI 15; cf. supra *yⁱb lksi mlk*).
k^ešibtô ^cal kissé' mamlaktô (Dt. 17:18).
k^ešebet hammelek. ^cal kissé' malkûtô... (Est. 1:2).
lāšebet ^cal-kissē' malkût... (1Cr. 28:5).

Fraseología del lenguaje de corte. En la Biblia hebrea es muy frecuente la combinación de *kissē'* y *yāšab*, así como de ésta y la base *mlk* (cf. 1 Sm. 1:9; 4:13; 1 Rey. 1:20; 27:46; 2:12, 24; 8:20...; Dt. 17:18...).

35. *ksp / nⁱk: ygry ⁱltm ksp bnⁱk* (4.682:12).
kaspô lō'-nātan b^enesek (Sal 15,5).

Cf. M. Dahood, *Bib* 50, 1969, 339, n. 1. Fraseología del lenguaje comercial.

36. *lbš / npš: šlbšn ipd dprk...npš ^cgl tkn lbnk* (1.5 V 2-4/23-25).
w^erū^ah yhw^h lab^ešāh 'et... (Juec. 6, 34).

Para el texto ug. cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 220; id., *Estudios de semántica ugarítica*, Valencia 1984, pp. 71-74. Se trataría de un calco semántico (*npš / r^h*), que reproduce la antigua creencia en la veste como vehículo transmisor de personalidad, asumido por el posterior lenguaje carismático.

37. *lqh ks bd* (1.19 IV 53-54; cf. *šqy yn; šqy / ks bd*).
hinneh lāqahtî miyyādēk 'et-kōs... (Is. 51:22; Jer. 25:28, etc.).

Sintagma “natural”, que se encuentra en muchas lenguas.

38. *lqh / ^cbd^clm: qh...w^cbd^clm* (1.14 III 22-23 y par.).
tiqqāhēnnû l^{ec}ebed ^cōlam (Job 40:28).

Fraseología del lenguaje comercial-social. Cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 28f (*^cbd^clm*).

39. *m^hš / št: tm^hš alpm ib št* (1.19 IV 59).
ûmāhaš...kōl-b^enē-šēt (Nm. 24:17).

Cf. B. Margalit, *UF* 8, 1976, 186, n. 143. La correlación depende de la peculiar interpretación otorgada a *št* (“suteo”), tanto en ug. como en hb. Pero podría también tratarse de *št*, “destrucción”, en ambos casos (cf. Jer. 48:45: *benē šā'ôn*; G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 400, 633-634).

39a. *mt*^c*z* (1.6 VI 17 y par.).
kî^cazzāh kammāwet 'ah^abāh (Cant. 8:6).

Cf. M. Dahood, *CBQ* 31, 1969, 282; A. Schoors, *RSP* I, p. 17-18.

40. *npš yḥ dnīl* (1.17 I 36 y par.).
watt^eḥî rû^aḥ ya^{ca}qôb (Gn. 45:27).

Calco semántico. Cf. M. Dahood, *RSP* I, pp. 178, 279, para el par-sintagma *hy* + *npš*.

41. *nša / yd + yrd / dbḥ: ša ydk šmm dbḥ...šrd...bdbḥk* (1.14 II 22-25).
'āšer nāša'tī 'et-yadī... (Ex. 6:8; Nm. 14:30).
wayyiššā'...'et-yādāw 'el...wayyērēd me^{ca}šôt haḥaṭṭa't wehā^cōlāh w^ehasš^elāmîm (Lv. 9:22).
wayyiššā' yādō lāhem l^ehappîl... (Sal. 106:26).

En hb. es fórmula de juramento, gesto de bendición y expresión de ataque; en ug. quizá de súplica y oblación. De todas las maneras, adviértase la múltiple coincidencia semántica del texto ug. con el de Lv. 9, 22, dentro del mismo contexto sacrificial. En él cabe apreciar además el par de posición *yd // yrd*, si *šrd* deriva de esta base (pero cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 293; por error se omite en el gl. la entrada correspondiente a *šrd*).

42. *nšu riš* (1.16 III 12).
wayyiššā' 'et-rō'š šar... (Gn. 40:20).
kî tiššā' 'et-rōš b^enē... (Ex. 30:12).
nāšā'...'et-rō'š y^ehōyākîn... (2Rey. 25:27 = Jer. 52:31).

El valor semántico y sintáctico es levemente diferente en ambas lenguas: en hb. es expresión trasitiva de exaltación, en ug. de preocupación o súplica.

43. *nšr / rḥp: lḥ nšrm trḥpn* (1.18 IV 19-20).
k^enešer...^cal-gōzālāy^w y^erāḥēp (Dt. 32:11).

La utilización metafórica confirma la fijeza del sintagma en sentido propio.

44. *sb(b) / arš: sb lqsm arš* (1.16 III 3).
wayyiš^{ec}ū...lisbōb 'et-'ereš... (Nm. 21:4).
hū' hassōbēb 'et kol-'ereš... (Gn. 2:13).
wayyāsob 'et-'ereš... (Jue. 11:18).

Es probable que *sb* en el texto ug. indique “volver(se)” con la vista (*// cⁿ*), formando en ese sentido un par que tiene sus equivalentes en hb. *sbb // šmr* (Cant. 3:3; 5:7), *sbb // bqš* (Cant. 3:2), *sbb // r'h* (Cant.

3:3), *sbb* // *rb* (Jue. 16:1). Especialmente significativo en este sentido es Sal. 17:11 (*s^ebābūmî c^enēhem yāšītū lintôt bā'āreš*; cf. también Cant. 6:5), por la coincidencia lexemática.

45. *spr / yrḥ: yḏb...[s]pr yrḥh* (1.17 II 43-44).
tispōr y^erāhîm t^emallē'nāh (Job 39:2).

El sintagma resulta una expresión técnica en el contexto de la “concepción-parto”.

46. *lg / lšn: t^elgt blšn* (1.93:2).
ūl^ešōn cⁱll^egîm t^emāhār (Is. 32:4).

Cf. M. Dahood, *Bib* 50, 1969, 349.

Sintagma natural.

47. *ly / riš: mš^eltm lriš agn* (1.23:31/36).
im lo' 'a^{ca}leh.. c^{al}rō š šimḥātî (Sal. 137:6).

Cf. G. del Olmo Lete, *AuOr* 1, 1983, 111-112. Por otra parte, M. Dahood, *RSP* II, p. 124, menciona el sintagma preposicional *cⁱl riš* y su realización en hb.

48. *ny / ilm: in bilm c^{nyh}* (1.16 V 12-13).
kl 'ên ma^{ca}nēh e^lōhîm (Miq. 3:7).

La correspondencia sintagmática y contextual es muy próxima.

49. *nt / c^{lm}: c^{nt}...p^clmh* (1.19 III 48).
mē^eattāh w^{ec}ad-c^{olām} (Is. 9:6; 59:21; Miq. 4:7; Sal. 113:2; 115:18; 125:2; 131:3).

La equivalencia sintagmática es perfecta, habida cuenta de la correspondencia: *p / w^e, -h / c^{ad}*.

50. *pr pltt* (1.5 VI 15).
c^{apār} hitpallaštî (Miq. 1:10).
w^eya^{ca}lū c^{apār}...bā'ēper yitpallašū (Ez. 27:30).

Cf. J.C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^{lu}*, Neukirchen 1971, p. 192(?); M. Dahood, *JANES* 5, 1973, 89. Tenemos el mismo contexto de lamentación en el que el sintagma es una expresión técnica.

51. *sr / dg: w^{rb} bphm c^{sr} šmm wdg bym* (1.23:62-63).
'āsēp c^{op}-haššamayim wa^egê hayyām (Sof. 1:3).

Cf. L. Sabottka, *Zephanya*, p. 8; más ampliamente en Y. Avishur, *Festschrift Siwan*, p. 151. Esta vez se nos ofrece una enumeración natural y semánticamente equivalente en ambas lenguas, organizada sobre un par “natural” (*šāmayim* // *mayim*).

52. *rb špš* (1.15 V 18).
mimmizrāh-šemeš ūmimma^{ca}rābāh (Is. 45:6).

Se trata sin duda de una expresión técnica para indicar el ocaso.

53. *rš mdw* (1.16 VI 35/51).
ereš d^eway (Sal. 41:4).

Sintagma “natural”. Cf. M. Dahood, *Psalms I*, Carden City N.Y, 1966, p. 250.

54. *p / yša: bph rgm lyša* (1.19 III 7 y par.).
kī^cal-kol mōša’ pī-yhwh... (Dt. 8:3).
haddābār yāšā’ mēppī hammelek (Est. 7:8).
mippī ‘elyôn lō’ tēšē’ hārā’ôt w^ehaṭṭōb (Lam. 3:38).

Sintagma “natural”. En cuanto cláusula de “inmediatez” podría resultar paralela a *ōd zeh m^edabbēr w^ezeh bā’* (Job 1:16 ...).

55. *šat npšh* (1.16 I 35).
way^ehī b^eše’t napšāh (Gn. 35:18).

Correspondencia perfecta de un sintagma “natural”.

56. *šba špš* (1.15 V 19).
wayyīštaḥū...w^elaššemeš...’ô l^ekol-š^ebā’ haššāmayim (Dt. 17:3; Jer. 8:2).

Aunque la distribución sintagmática es diferente, esta fraseología muestra la relación de *šb’* con los cuerpos celestes. Esto podría ser de utilidad para precisar el sentido del título divino *yhwh s^ebā’ôt* como propio de una divinidad originalmente astral, quizá “solar”. Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 95-96.

57. *šbu sbi* (1.14 II 33): *wyši šbu šbi*.
kol-habbā’ lišbô’ šābā’ (Nm. 4:23; 8:4).

Terminología militar. Cf. *supra* *yša / šbu*.

58. *šd / ḡr / gb^c: wšd kl gr...kl gb^c...* (1.5 VI 26-27).
’ešlāḥ l^erabbīm šayyādīm w^ešādūm mē^cal kol-har ūmē^cal kol-gib^cāh (Jer. 16:16).

Cf. G. del Olmo Lete, *Claretianum* 11, 1971, 342. El contexto de “búsqueda” total es similar, la frase idéntica. Adviértase el paralelo semántico *hr / gb^c // ġr / gb^c*. Es posible un sentido “militar” de *ṣawwād / ṣayyād*. Por otra parte, cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 319, para el par *ṣd // hlk*.

59. *ṣd / ^cpt: tdd ... ṣd tstr ^cpt ...* (1.22 I 10-11).
yāṣūd ṣēd ḥayyāh we-^côp (Lv. 17:13).

Cf. F. Virolleaud, *Syria* 22, 1941, 23 (?). El sentido del texto ug. es oscuro; es posible que haya de verse en él el par *ṣd // ^cp(t)*.

60. *ql / yd: ṣqlt bġlt ydk* (1.16 VI 32/44-45).
ûlay yāqēl 'et-yādô mē^{ca}lêhem (1Sam. 6:5).

Es posible que la base no sea idéntica (*ql / q(w)l*), como tampoco, es equivalente el valor semántico del sintagma.

61. *qtr / ap: tṣi...km qtr baph* (1.18 IV 23-26).
yāsîmô q^eṭôrāh b^e'appékā (Dt. 33:10).

En ambos casos el sintagma reproduce la idea de la “respiración por la nariz” como expresión de vida o de satisfacción.

62. *ql b^{cl}* (1.19 I 46).
qôl yhw^h (Sal. 29:3, 4, 5...).

Cf. J.L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29*, Valencia 1976, pp. 63,199ss. En la Biblia aparece en frecuente paralelismo con *māṭār* (cf. Ex. 9:34; 1Sam. 12:17-18); cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 189 y 324.

63. *qny / dd: il dyqny ddm* (1.19 IV 58).
hasšādeh ^ašer-qānāh...šāmmāh qubbar... (Gn. 25:10).
qibrû... 'el-hamm^{ec}ārāh ^ašer biśdēh...hamm^{ec}ārāh ^ašer biśdēh... ^ašer qānāh... (Gn. 49:29-30; 50:13; Jos. 24:32).
bišnat hayyôbēl yāšûb haṣṣādeh la^ašer qānāhû... (Lv. 27:24).

La equiparación solo es válida en el caso de una correlación etimológica entre ug. *dd* y hb. *šādeh*, propuesta por algunos autores; cf. G. del Olmo Lete, *UF* 10, 1978, 43-44. Sorprende, de todos modos, el contexto fúnebre en que con frecuencia aparece este supuesto sintagma común. Podría ser casual. En ug. *dd* se dice de la morada de *Ilu* o de divinidades ctónicas.

64. *qsr npš* (1.16 VI 34/47).
wattiqsar napšô lāmôt (Jue. 16:16).
w^elô' šām^{ec}û...miqqošer rû^aḥ (Ex. 6:9).
h^aqāšār rû^aḥ yhw^h (Miq 2:7).

wattiqšar napšî (Zac. 11:8).

El sintagma parece tener transformaciones semánticas diversas, amén de la equivalencia *qšr npš*.

65. *qry / mlhmt: qryy barš mlhmt* (1.3 III 14-15 y par.; cf. *supra arš mlhmt*).
liqrā'tēnû lammilḥāmāh (Dt. 29:6; 1Sam. 4:1).

Es sabido que en el sintagma hb. *liqra't* con el valor de “al encuentro de” la base es *qry, escrita *qr' por contaminación analógica. La expresión es así profundamente paralela, sobre todo desde el valor “enfrentarse”, y posiblemente pertenece al lenguaje militar técnico.

66. *qry / ntb: laqryk bntb pš^c* (1.17 VI 43).
^ašer qār^ekā badderek... (Dt. 25:18).

Se trata de un calco semántico con idéntico valor.

67. *raš / brkt: tgly ilm rašhm lẓr brkthm* (1.2 I 23 y par.).
wayyāšēm pānāyw ben birkāw (1Rey. 18:42).

Calco semántico sintagmático de evidente valor similar en ug. y hb. Por su parte M. Dahood, *RSP I*, p. 335, halla el sintagma ug. distribuido paralelísticamente en Jue. 16:19: *watt^eyašš^enēhû ^cal-birkēhā... watt^egallāh...rō'šô* (Jue. 16:19).

68. *šib yšat: aḥth šib yšat* (1.16 I 51).
ûb^enôt...yôš'ôt liš'ôb māyim (Gn. 24:13, 43).
n^{ec}ârôt yôš^e'ôt liš'ôb māyim (1Sam 9:11).

El sintagma refleja una costumbre social extendida: las muchachas van por agua a la fuente.

69. *škb / ḥlm: wyškb ... wbḥlmh il yrd* (1.14 I 34-36).
baḥālôm...bitnûmôt ^{ca}lê miškāb (Job 33:15).

La fraseología convergente es interesante en cuanto descripción del sueño como momento teofánico / epifánico. El texto ug. ofrece además otros pares paralelos.

70. *šlh / npl: bšlh ttpl* (1.14 I 20-21).
w^enāp^elû...l^eḥāreb (Lv. 26:7, 8).
bāḥereb yippōlû (Is. 3:26; Je. 39:18; 44:12; Am. 7:17).
ûb^{ec}ad haššelaḥ yippōlû (Joel 2:8; cf. Schoors, *RSP I*, p. 63).

Este último texto reproduce estrictamente el sintagma ug.; los otros, por equivalencia semántica.

71. *šlm / arš: sk šlm lkbd arš* (1.3 III 16; cf. *supra ddym / šd(m)*).

ûnātattî šālôm ba'areš (Lv. 26:6).
ûb^e'ereš šālôm (Jer. 12:5; cf. 14:13).

Es sorprendente esta coincidencia de fraseología mitopoyética, propia quizá del oráculo de “salvación”.

71a. *šlm mlk* (1.23:7).
wayyô'mer 'el-hammelek šālôm (2Sam. 18:28).

Fórmula de “saludo” utilizable con cualquier destinatario.

72. *šlm / šd(m): sk šlm...lkbd arš / šdm* (1.3 III 16-17; cf. *supra šlm / arš*).
weḥayyat haššādeh hošl^emāh-lak (Job 5:23).

La coincidencia es más significativa del punto de vista contextual (situación ideal de “paz”) que lexemático.

73. *šqy yn: qḥn wšqyn yn* (1.19 IV 53 y par.).
l^ekāh našqeh 'et-'abînû yayin (Gn. 19:32).
w^ehišqîtā 'ôtām yāyin (Jer. 35:2).
wattašqû 'et hann^ezîrîm yāyin (Am. 2:12).
hisqîtānî yayin tar^eēlāh (Sal. 60:5).

La correspondencia de fraseología es completa, teniendo en cuenta el valor efectivo de la base en G en ug. (cf. G. del Olmo Lete, *AF* 2, 1976, 232, n. 13).

74. *šqy / ks bd / ymn: wšqyn yn qḥ ks bdy/ymny* (1.19 IV 53-54; cf. *supra lqḥ ks bd*).
'ašer šatît miyyad yhwh 'et-kôs ḥāmātô (Is. 51:17).
hōy mašqeh rē'êhû...š^etēh gam-'attāh...tissōb ^ealékā kôs y^emîn yhwh (Hab. 2:15-16).
kî kôs b^eyad-yhwh w^eyayin ḥāmār...yištû (Sal. 75:9).

Equivalencia semántica *šqy / šty* y conexión “natural” con *ks b(y)d*.

75. *šqy / škb: ylh...yšqy...yškb...yln* (1.19 I 2-5 y par.).
wayyo'kal wayyešt wayyāšob wayyiškab (1Rey. 19:6).

Se trata de dos enumeraciones paralelas, aunque no idénticas, de secuencia natural (refrigerio / descanso) y ambientación cültica. Adviértanse las equivalencias semánticas *šqy / šty* (cf. *supra šqy yn*) y *lh / kl*.

76. *št / irt: tšt b[qrb] irtk* (1.18 I 18-19).
^ead-^eānāh 'āšît ^eēšôt b^enapšî (Sal. 13:3).

Calco semántico, *irt / npš*, dentro de una misma situación de “trama”.

77. *tlm* / ^c*trtrt*: ^c*l tl<m>k trtrt* (1.16 III 11)..
^e*lāméhā...^ebārēk ^ciṭtartā ^šnat tōbātēkā* (Sal. 65:11-12).

El texto ug. es dudoso (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 315-316) y la correlación con el hb. resulta distante. Se podría en todo caso suponer equivalencia semántica dentro del mismo contexto de “bendición de los campos”.

78. *tbr qšt*: *tṭbr qšt* (1.19 I 3-4).
^w*šābartī* ^e*et-qešet yiśrā ’ēl* (Os. 1:5).
^w*qešet* ^e*šbōr* (Os. 2:20).

Acaso en ug. el sintagma supone una transformación pasiva.

79. *tkm* / *yd*: *rkb tkmm...ša ydt* (1.14 II 21-22).
ⁿ*ātattī...^škem ’aḥad...lāqahtī miyyad...* (Gn. 48:22).

La coincidencia es meramente circunstancial en el discurso y el valor semántico es diverso.

80. *tlt* / *kl*: *atr tlt klhm* (1.14 II 42).
^w*šālīšim* ^c*al-kullô* (Ex. 14:7).

La correspondencia parece ser meramente etimológica, pero quizá se pudiera entender aquí *tlt* (y tal vez *tn tn* de lín. 41 y 38) según el valor propuesto para lín. 2 y 36 de esta misma columna ug. (cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 96-102) como una categoría de soldado (hb. *šālīš*). Adviértase que *tlt* no se repite (“en ternas”), frente a *tn tn* (¿o tenemos aquí un error por *tnn*?). Ya J. Finkel, en *Festschrift Starr*. New York 1953, pp. 33-34, interpreta: “All of them arrayed in twos follow a captain of chariotry”.

81. *tltt* / *šm^c*: *šm^c...^cl...tlttm...šḥ* (1.16 IV 10-16) .
^w*ayyō ’mer...^š’û ^elōš^ekem...wayyiqrā’... wayyo ’mer šim^c’û-na’ d^ebaray...* (Nm. 12:4-5).

Es más interesante la coincidencia de situación oracular y formular que la mera sintagmática, que no es estricta.

82. *tlt sswm mrkbt* (1.14 II 2-3 y par.).
^w*šālīšāyw w^ešārê rikbô ûpārāšāyw* (1Rey. 9:22 = 2Cr. 8:9).
^š*ālīšim ûq^erû ’im rōk^ebê sūsīm kullām* (Ez. 23:23).

Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 1, 1975, 96-100; id., *ESU*, p. 209ss. Terminología técnica militar, sin duda. Por su parte, M Dahood, *RSP* I, p. 284 (*ss* + *mrkbt*); *RSP* III, p. 176, recoge el texto de Ex. 14:7 (*w^ekol rekeb mišrāyim w^ešālīšim ^cal-kulô*), pero desde la interpretación de *tlt* como “tres”.

83. *tn tn* (1.14 II 41) .
^š*enayim ^eenayim* (Gn. 7:15).

Simple estructura adverbial. Pero cf. lo dicho más arriba (*tl̄l / kl*) a propósito de *tn*.

En dos artículos últimos he recogido algunos otros casos de sintagmas paralelos ugarítico-hebreos (*šnt / mla, šnt / tm, ql / šnt, gbl / šnt, nša tlm, t̄l / rb, hrš klb, zb / dm, ksp / °br, NP ht, šhr / yld, n^cm / aht, ytb larš, yd ytr*), que no creo preciso repetir aquí⁹.

9. Cf. "Sintagmas ugarítico-hebreos. Ensayo de esclarecimiento comparativo", *Helmantica* (Festschrift J. Guillén) 34, 1983, 149-162; "Notas de semántica ugarítica VI", en *El misterio de la Palabra* (Festschrift L. Alonso Schökel). Madrid 1983, pp. 47ss.

Sintagmas ugarítico-hebreos. Ensayo de esclarecimiento comparativo [1983]

No puede haber duda razonable de que en sistemas poéticos afines de estructura paralelística la ocurrencia de idénticos pares lexemáticos supone un fenómeno de proximidad semántica, a la vez que revela una misma técnica de composición oral a base de “fórmulas”.¹ Tal identidad lingüística representa un instrumento válido de interpretación, cuando en alguno de los mencionados sistemas uno u otro de los elementos del par lexemático se ha desvanecido en el uso posterior del lenguaje. La fijeza de la estructura paralelística garantiza la equivalencia semántica. Lo mismo cabe afirmar, y quizá en grado mayor aún, de los sintagmas binarios². Su identidad lexemática, dentro de sistemas lingüísticos próximos, representa “puntos fijos” o lexicalizaciones que por su naturaleza compleja poseen un ritmo más lento dentro del proceso de diferenciación semántica que cada lengua haya podido seguir. Con frecuencia, en la catalogación de los “pares lexemáticos” ugarítico-hebreos, se han mezclado ambos fenómenos. Últimamente se ha tendido a diferenciarlos con nitidez³.

1. El fenómeno de los “pares de lexemas”, dejando aparte los estudios pioneros de Cassuto (1943/1947), Held (1952/1953) y Gevirtz (1963), ha sido sistemáticamente estudiado por Dahood, tanto en su Comentario al *Libro de los Salmos (Psalms I/II/III)*. [Garden City NY 1966, 1981 2ª ed., 1970]; el catálogo de pares hebreo-ugaríticos en el Salterio se ofrece en el t. III, pp. 445-456), así como en los apartados correspondientes de los *Ras Shamra Parellels I/II/III (= RSP)* (Roma 1972, pp. 71-382; 1975, pp. 1-39; 1981, pp. 1-206). En estos volúmenes se recoge la labor llevada a cabo en este campo tanto por Dahood mismo como por sus discípulos y otros *scholars* en numerosos estudios de detalle. Para una consideración más teórica del fenómeno puede verse T.A. Jackson, *Words in Parallelism in the Old Testament Poetry*. (Dis. 1970, Johns Hopkins Univ.); P.B. Yoder, *Fixed Word Pairs and the Composition of Hebrew Poetry* (Dis. 1970, Pennsylvania Univ.); Y. Avishur, *Pares de palabras en la Biblia y sus paralelos en las lenguas semíticas del Oriente Antiguo* (hb.). (Dis. 1974-75, Jerusalem); P. C. Craigie, “A Note on ‘Fixed Pairs’ in Ugaritic and Early Hebrew Poetry”, *JTS* 22 (1971) 140-43. Para su consideración dentro del análisis literario de la composición oral-formular cf. R. C. Culley, *Oral Formulate Language in the Biblical Psalms* (Toronto 1967); R. E. Whitaker, *A Formulate Analysis of Ugaritic Poetry* (Dis. 1969, Harvard Univ.) pp. 2-4; W. R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138) (Berlín 1976), pp. 20 ss.; M. O’Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake, Ind., 1980) pp. 96 ss. Por su parte Y. Avishur ha extendido el campo al estudio de los pares hebreo-fenicios sueltos y en estado constructo (cf. *Semitics* 2, 1971, 17-81; *UF* 7, 1975, 13-47; estos estudios traducen y completan obras suyas en hebreo moderno).

2. Acerca de este elemento lingüístico cf. F. de Saussure, *Course de linguistique générale* (París 1973) pp. 172-73; M. Mikus, “Edward Sapir et la syntagmatique”, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 11, 1963, 11-30.

3. Cf. a este propósito M. Dahood, *RSP* III, pp. 3-8; P. C. Craigie, “The Problem of Parallel Word Pairs in Hebrew and Ugaritic Poetry”, *Semitics* 5, 1977, 48-58. El par lexemático es un fenómeno fundamentalmente “semántico” que se inscribe en el

Vamos a considerar aquí un pequeño grupo de estos sintagmas, que recurren en ugarítico y en hebreo, pero que resultan semánticamente ambiguos y estadísticamente infrecuentes, incluso *hapaxlegómena* en cuanto tales sintagmas. Sería fútil la consideración de los frecuentes y semánticamente nítidos en sistemas lingüísticos tan próximos. Fácilmente se podrá achacar a este intento la pretensión de aclarar *obscurum per obscurius*, pero en realidad se trata de buscar el esclarecimiento semántico de un sintagma a través de la “multiplicación de los contextos”⁴, de convertir y tratar un *hapaxlegómenon*, en cualquiera de las dos lenguas, como un *dislegómenon* o *polilegómenon* en el estrato lingüístico común, substrayéndole así su carácter de incomparable y consiguientemente de ininteligible. Se trata de aproximar dos medias luces en busca de una claridad mayor combinada, acaso de la chispa que avive la candela mortecina de su semántica.

1. [n]ša tlm / šā'-nā'...tely^ekā

El texto ugarítico KTU 1.19 I 6-7 es deficiente, pero las posibles reconstrucciones apuntan a una base *nś⁵. En este caso la deficiencia afecta no solo al estado fragmentario del texto, sino al preciso valor semántico de todo el contexto inmediato, de la “escena”⁶. Dejando éste, consiguientemente, en suspenso de momento, podría hallarse un apoyo a la interpretación del sintagma ugarítico señalado en Gn. 27:3 (šā'-nā'...tely^ekā); ambos sintagmas son *hapaxlegómena*. El bíblico se sitúa en un nítido contexto de “caza” (šūdāh lī šāyid / šēdāh): Isaac encarga a su hijo Jacob que tome su “arco” (qašte^{kā}) y vaya a cobrarle un pieza. Ahora bien, este campo y contexto semántico de “caza” y “arco” resultan centrales en el desarrollo temático de la Epopeya de *Aqhatu*⁷. En mi opinión es esta figura del héroe cazador en posesión del “arco mágico” la que aquí rememora la diosa ^c*Anatu*. De hecho, al mismo (qšt) se hace referencia en el verso precedente (KTU 1.19 I 4).

En hebreo, no solo el sintagma sino el mismo lexema supuesto en él, ^elī, es un *hápax*⁸, que normalmente se relaciona con la base *tly / tālāh, “colgar”. Esta, en conexión con el sema contextual, da el valor “aljabá, carcaj” (así LXX y V) donde se guardan las “flechas”, y en ese sentido metonimia por las

más amplio de la estructura paralelística del lenguaje poético; cf. M. O'Connor, *op. cit.*, p. 96 ss. El sintagma, en cambio, es un simple fragmento de la cadena lingüística, es decir, del significante. Una atención especial merece el sintagma de “régimen” (pred. verbal + prep.) que precisa el sentido y orientación del predicado verbal; cf. a este propósito, D. G. Pardee, “The Preposition in Ugaritic (Part I)”, *UF* 7, 1975, 329-78; 8 (1976) 215-319; id., “Attestations of Ugaritic Verb/Preposition Combinations in Later Dialects”, *UF* 9, 1977, 205-31; id., “More on the Preposition in Ugaritic”, *UF* 11, 1979, 685-92.

4. Semánticamente el sintagma es un fenómeno contextual, un “contexto lexicalizado” que se realiza en el contexto inmediato. Sobre los *hapax* en hebreo bíblico cf. M. Ellenbogen, *Foreign Words in the Old Testament. Their Origin and Etymology* (London 1962); F.E. Greenspahn, *Hapaxlegomena in Biblical Hebrew* (Dis. 1977. Brandeis Univ.); H. R. Cohen, *Biblical Hapax Legomena in the Light of Akkadian and Ugaritic* (Missoula, MT, 1978); amén de los diccionarios de hebreo bíblico.

5. Cf. para las diversas propuestas G. del Olmo Lete, “Notas de semántica ugarítica II”, *Anuario de Filología* 2, 1976, 240; id., *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (=MLC), Madrid 1981, p. 387.

6. Para las diversas interpretaciones del texto y los diversos valores atribuidos a *tlm* “surco” / “colinas” / “paso” / “golpeo”... cf. las referencias de nota precedente.

7. Cf. KTU 1.17 V 2-39; VI 13, 16-40; 1.18 I 27; IV 12-13, 40-41; G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 338 ss., 354 ss.

8. Cf. los diccionarios de Zorell (LHA), Brown-Driver-Briggs (HEL) y Köhler-Baumgartner (LVT/HALAT) a. 1. Ni Ellenbogen ni Cohen lo tienen en cuenta (cf. *supra* n. 4). Para la problemática exegética cf. C. Westermann, *Genesis T.2 Teilband* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1981, pp. 528, 532.

mismas, y que el cazador lleva “colgado”⁹. Determinación semántica de carácter etimologizante, mientras el contexto lo que certifica es que debe tratarse de un implemento (*kēlēkā*) de caza, normalmente un arma. En este sentido es llamativa la interpretación que dan la versión siríaca y el Targum (Onq.), *sayyip*, “espada”¹⁰, combinando igualmente el sema nuclear (supuesta la base *tly) y el contextual. Con ese o parecido valor tal lexema existe ya en el arameo del imperio (*tly / tlyhm*, “arma”)¹¹. En cambio, en acádico (*bel tille u qasāti*, título de Nergal)¹², es relacionado con el “arco”, como en el texto hebreo, con el sentido de “tahalí” del “arco” y de la “espada” (determinativo KUS para objetos de “cuero”). Este valor concreto conviene mejor al texto ugarítico, quizá en sentido plural / colectivo (*tlm*) de “equipo, correa” en que se transportan arco y flechas (“Empuñaba su equipo de caza / armas...”). Tal sentido sería también válido para el texto bíblico¹³, vocalizado quizá *tēlēkā* y con carácter de glosa mutua respecto a *kēlēkā*: “toma, por favor, tu equipo, tu(s) tahalí(es) y tu arco...”.

2. *tly bt rb / b^eni...tal...rōb...*

El título descriptivo de *Tallayu* (*tly*, sil. ta-la-ia), *bt rb*, “la del rocío”, hija de *Ba^elu*, ha sido normalmente interpretado desde el supuesto paralelismo o correlación sintagmática de *tl* y *rb(b)*, tanto en ugarítico como en hebreo¹⁴. En tal caso hay que asumir en ugarítico un lexema *rb* junto a otro *rbb* (hb. *r^ebīb*). Tal duplicidad de formas contractas y sin contraer en bases de segunda radical reduplicada no es desconocida¹⁵. No obstante, llama la atención el empleo de los dos tipos morfológicos en una misma composición literaria (cf. KTU 1.3 III 7 y par. // 1.3 II 39-41; IV 44), aunque es cierto que el uso estereotipado de un título puede abogar por la persistencia de fórmulas peculiares propias.

Pero por esta misma razón, la firmeza de las fórmulas sacrales, como p. e., las “bendiciones patriarcales”, tal sintagma ugarítico invita a una comparación con Gn. 27:27-28, donde Isaac implora / imparte a su “hijo” (*b^enī*) el “rocío” (*tal*) del cielo, la “grosura” (*mišmān*) de la tierra (cf. KTU 1.3 IV 43)¹⁶ y la

9. Cf. ug. *r^ert* (?), *utpt*, hb. *’āspāh*; ac. *ispātu*. Por otra parte el par lexemático normal es: “arco” y “flechas” (hb. *qešet / hiššīm*- ug. *qšt / qš^et*).

10. En cambio, la tradición targúmica “palestinense” (Pseudojonatán, Neophyti) traduce *bēt gīrēh*, “aljaba”; cf. A. Diez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*. Tomo 1: *Génesis*, (Madrid-Barcelona 1968, p. 165-, M. Ginsburger, *Pseudo-Jonathan (Targum Jonathan ben Uziel zum Pentateuch)*, Berlín 1903 (reimp. 1971), p. 47.

11. Cf. Jean-Hoftijzer, *DISO*, p. 328; para el uso posterior arameo (*telôy*) cf. Jastrow, *DTTM*, p. 1.670. Es posible que éste sea un desarrollo semántico propio de la familia aramea oriental.

12. Cf. W. Von Soden, *AHw*, p. 1358; Borger, *BAL2*, p. 279, ha corregido levemente su anterior versión.

13. Cf. en este sentido Brown-Driver-Briggs, *HEL*, p. 479; la correlación posible de *tl* con *telī* ya fue sugerida por S./S. Rin, *Alilot ha-’elim* (=AE), Jerusalem 1968, p. 347; y J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, (= CML) (Edinburgh 1978), p. 158, a propósito de KTU 1. 16 I 52.

14. Cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 84, 189-190; G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 622. El par lexemático corriente en ugarítico es *tl / rbb*; la correlación sintagmática de hb. *tal / rōb*, ug. *tl / rb* es *hápax* en los contextos citados.

15. Cf. no obstante C.H. Gordon, *UT*, p. 90, que lo excluye en las bases verbales ugaríticas. Para el hebreo cf. P. Joüon, *GHB*, p. 176ss.

16. Basado en este texto ugarítico (*tl / šmn / rbb*), M. Dahood, *RSP I*, p. 190, propone la siguiente versión de Gn. 27:27-28: “May God give you of the dew of Heaven, of the oil of Earth, and of the spray of Dagan and Tirosh”; es decir, utiliza el texto ugarítico citado en sentido contrario, como pauta de interpretación del hebreo-bíblico. De todos modos, la versión de Dahood no ha encontrado aceptación; cf. C. Westermann, *Genesis II*, p. 537; R. Whitaker, *RSP III*, p. 215; A. Cooper, *ibid.*, p. 344, 362-63, que la critica.

“abundancia” (*rôb*) de trigo y mosto¹⁷. Esa abundancia resulta ser el fruto de la bendición, su efecto¹⁸. Consiguientemente, no sería improbable entender *ṭly bt rb* en el sentido de: “*Ṭallayu*, hija de la gran cosecha / de la abundancia”. De otra manera, se cae en una tautología al interpretar *ṭly*, “la del rocío”, como “hija del orvallo” o cualquier otro tipo de precipitación acuosa¹⁹, cosa que no ocurre con los títulos de las otras dos “hijas” de *Ba^clu*. El atributivo “hija” define una relación de identidad o causalidad sobre el determinativo (“Luz / Luminosa”, “Abundancia / Abundosa”, “Inundación / Inundante” [?]), no de efectividad. Son “hijas” de *Ba^clu*, no de esos “elementos”; son esos “elementos”.

3. *šnth...ḥrṣ klb ilnm / yeḥ^eraṣ-keleb l^ešônô*

Dentro de la difícil escena de la Epopeya de *Aqhatu* KTU 1.19 I 1-19, el sintagma *ḥrṣ klb ilnm* (lín. 10) parece ser un predicado del héroe²⁰, que es definido como *klb ilnm* (cf. n.p. fen.-pún. *klb^llm*). Consiguientemente, *ḥrṣ* resulta un predicado verbal de acción que de alguna manera describe la actuación propia de un “perro”. En este sentido Ex. 11:7 (*ûl^ekôl b^enê yiśrâ^l’ēl lō^l yeḥ^eraṣ keleb l^ešônô*)²¹ resulta lexicalmente paralelo. La expresión es un *hāpax* en la Biblia hebrea y es normal que en los diccionarios sea considerada aparte, aunque semánticamente relacionada con la base **ḥrṣ*, “cortar, decidir”²². Sin embargo, los desarrollos semánticos que se le atribuyen resultan extraños: “afilarse la lengua”, como equivalente de “atacar, morder”, imagen que difícilmente definiría esa actuación en un can²³; “mover la lengua”, como equivalente de “ladrar”, lo que se aparta ya del campo semántico normalmente reconocido a la base **ḥrṣ*²⁴. Por otra parte, el sentido aportado por el contexto es el de que en la noche del Éxodo nadie “dañará” a los Israelitas, personas y animales, en *oposición* a los Egipcios cuyos primogénitos, desde el del Faraón hasta el de la esclava, perecerán. El sentido negado debe así ser el de “ataque / mordisco”, no el de “ladrido”.

17. Pero este texto ugarítico se inserta en un específico contexto de “purificación”, no de “bendición”, de fecundidad, de ahí el uso de la forma *rbb*, “orvallo”. De otro modo se esperaría aquí la forma *rb*, si realmente se usase en paralelismo con *ṭl*, dada la firmeza de estas estructuras orales de repetición. Por otra parte, no es tan estricto el paralelismo entre los tres términos en el texto ugarítico como lo es en el hebreo.

18. El *w* tendría así valor epixegético o consecutivo (“a saber” / “con ello”); cf. D. W. Baker, “Further Examples of the WAW Explicative”, *VT* 30, 1980, 129-136.

19. Cf. J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^lu* (= SP), Neukirchen-Vluyn 1971, p. 83; para su crítica cf. L.L. Grabbe, *UF* 8, 1976, 61. Ya Dussaud (*Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l’Ancien Testament*, París 1941/2, p. 121) traducía: “fille d’abondance”.

20. Cf. para las diversas interpretaciones G. del Olmo Lete, *Anuario de Filología* 2, 1976, 240-242; id., *MLC*, pp. 386-387; M. Dietrich-O. Loretz, *UF* 11, 1979, 196.

21. El paralelismo ya fue señalado por Virolleaud (*La légende phénicienne de Danel, texte cuneiforme alphabétique*, París 1936, p. 136), pero no ha encontrado eco.

22. Así Zorell, *LEA*, p. 271; Brown-Driver-Briggs, *HEL*, pp. 358-359; Köhler-Baumgartner, *HLAT*, p. 342. Zorell propone en el caso de Ex. 11:7 una segunda base **ḥrṣ*, que se aplicaría al lugar paralelo Jos. 10:21 y a 2Sam. 5:24. Köhler-Baumgartner la reservan solo para esta cita, mientras Brown-Driver-Briggs las incluyen todas bajo la misma base.

23. “Afilarse la lengua” se dice propiamente de la “serpiente” (*šānan lāsôn*; cf. Sal. 140:4).

24. Así lo entienden Brown-Driver-Briggs (“utter no sound against”). Adviértase, por otro lado, la proximidad semántica y epigráfica de este sintagma con *ḥāraq šinnim^cal*, “rechinar de dientes contra...”, que podría hacer suponer una contaminación o incluso confusión entre ambos sintagmas.

En ese sentido, si del sintagma se suprimiese el complemento *l'šōnō*, tendríamos una semántica más clara y homogénea con otros textos²⁵, pues un perro no ataca o muerde con la lengua. Su introducción en este contexto y sintagma podría quizá explicarse por dittografía (*lšnw / lm'ys*) o mejor aún cabría suponer aquí una falsa vocalización y división: *l'šōnō* por *l'-šinnāw*, “con sus dientes”²⁶. El empleo de imágenes parecidas, para describir el “ataque” de un enemigo, es frecuente en el hebreo bíblico²⁷. Por otro lado, el sintagma ugarítico mencionado se halla acompañado de idéntico lexema, *šnt* (*// p*), en el verso precedente (KTU 1.19 I 9), con lo que se confirma la correlación sintagmática y semántico-contextual. Ambos sintagmas, el ugarítico y el hebreo, se apoyan en contextos simbólicos afines y se ilustran mutuamente. Por consiguiente, *hrš*, dicho de un “perro”, indica así más bien el acto de “atacar con los dientes, morder”.

4. *zb zt dm / zōb dām*

El texto ugarítico KTU 1.24:43 es decididamente incierto en su primera letra²⁸, que podría corresponder al punto separador o a una *g*, pero igualmente a una *z* (menos probablemente a una *t* o *i*). Esta dificultad de lectura va acompañada de la no menor de la división de la cadena consonántica: *bg(?)bz tdm^c* (Virolleaud), *b(g/.)bz tdm* (Herdner), *bg(?) / z(?)b zt dm* (Dietrich-Loretz-Sanmartín). Esta última me parece la propuesta más acertada. Pero mientras *bgb zt dm* apenas si proporciona sentido²⁹, *bzb zt dm*, “con zumo / flujo de olivo / a pujante / de sangre” posee importantes apoyos interpretativos. Mantiene el paralelismo funcional y semántico con el precedente *b^crgzm*, “con plantas aromáticas”, en un mismo contexto de culto de fertilidad. Constituye, dicho ahora del “aceite”, el correlato metafórico de la expresión ugarítica *dm^csm*, “sangre de cepas”, empleada para designar el “vino”. En este caso la construcción sintáctica sería inversa, inducida tal vez por el empleo complementario de *zb*, pero en ambas expresiones es el lexema *dm* el que determina la transposición simbólica; el paralelo directo, *dm zt*,

25. La tradición textual es segura; las versiones antiguas se mueven dentro del ámbito semántico señalado: *'ou grýxei...tēi glōssēi* (LXX); *non mutiet* (V); *la' yanzeq...belišaneh* (Targ. Onq. y Ps-Jon. = *nezaq*, “dañar”); *l' ynbh... blšnyh* (Neoph. = *nbh*, “ladrar”); *lō' nahar...blešoneh* (Sir. = af. *har(r)*, “dañar”). A. B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel, Erster Band* (= RG), Leipzig 1914 (reimp. ed 1908), p. 302, sugiere suprimir *keleb*, que no cuadra, y leer *ya^clōš*; en todo caso reconoce acertadamente que “spitzen” aquí no tiene sentido. Entre las modernas, igualmente oscilantes entre “ladrar” o “mover, aguzar (la lengua)”, llama la atención la ofrecida por *The New English Bible*: “But among all Israel not a dog's tongue shall be so much as scratched, no man or beast be hurt”. Ha percibido bien el valor de la base *hrš, pero ha realizado una transformación sintáctica (pasiva) de un sinsentido palmario, unida a una paráfrasis inaceptable (se mantiene igual interpretación a propósito de Jos. 10:21).

26. El valor modal-instrumental de la preposición *le* no es desconocido en hebreo; cf. Brown-Driver-Briggs, *HEL*, p. 516 (*l^epi hereb, la^cayin...*). En Jos. 10:21 es clara la falta de sujeto y de ahí la conjetura (BHS) que pretende substituir *l^eiš*, por *keleb* (como en Ex. 11:7). Pero eso no es preciso si leemos *la'iš*, “león, bestia salvaje”, suponiendo una *mater lectionis* o mejor una contaminación con *l^cmē'iš/* de Ex. 11:7; la añadidura de la partícula de acusativo supone ya la pérdida del sentido de la frase, que favoreció aquella contaminación. Tendríamos así dos sintagmas perfectamente paralelos.

27. Cf. a este propósito Brown-Driver-Briggs, *HEL*, p. 1042 (sentido propio y simbólico); p. ej., “sus dientes son dientes de león” (Jl. 1, 6); “no nos entregó (como) presa a sus dientes” (Sal. 124:6). Para el posible valor “mordisco” de *hrš* en ugarítico, cf. M. Dietrich-O. Loretz, *UF* 11, 1979, 196.

28. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 460.

29. Cf. W. Herrmann, *Yariḥ und Nihhal und der Preis der Kuṭarāt-Gottinnen*, Berlín 1968, pp. 22-23 (con discusión de versiones anteriores); J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra*, Budapest 1964, p. 64: “Auf dem Hartholzbaum (?) vergiessen sie Tränen”; A. Caquot-M. Sznycer, *Textes Ougaritiques*, París 1974, p. 396: “Qui descend avec les (plantes)...avec les (plantes)...”; C. H. Gordon, “Poetic Legends and Myths from Ugarit”, *Berytus* 25, 1977, 67: “Going down among the flowers, among the plants of...”.

aparece en KTU 1.114: 31. Finalmente, el uso de *zb* en este contexto resulta semánticamente paralelo al que la base **zwb*, “fluir”, manifiesta en hebreo³⁰. Además de designar los diversos flujos de elementos, en especial la “tierra que fluye leche y miel” (Ex. 3:3 y par.), y el flujo sexual viril anormal (Lv. 15:2ss.), el correlativo flujo menstrual femenino se denomina *zôb dām* (Lv. 15:25), que reproduce parcialmente el sintagma ugarítico. En este caso, sin embargo, el uso no es metafórico, sino objetivo. Adviértase, de todos modos, la coincidencia de estos usos de *zb* en el contexto de la “fertilidad”. En ese sentido, ha de tenerse en cuenta que los flujos sexuales mencionados “impurifican”³¹, como todo lo relativo al sexo, no por defecto o deformidad, sino por constituir un desbordamiento del principio vital, en sí mismo sagrado, como la sangre. Ese contexto de fertilidad ha de mantenerse para el sintagma ugarítico, elemento de un himno a las divinidades del parto que, como en el caso del vino, describe los zumos o flujos vegetales desde el “zumo” vital por esencia para aquella cultura, la sangre.

5. *kksp l'brm / kesep 'ōber*

En la escena del banquete preparado para los *Rapaūma* se describen detalladamente los elementos que abastecen la mesa: carnes y vino; y entre ellos también se mencionan “aceitunas” y “dátiles”³². Llama la atención y crea dificultad la expresión comparativa usada para resaltar la excelencia de tales frutos: *kksp / hrš l'brm*. El primer elemento de tal sintagma es claro (“plata” y “oro”), mientras el segundo resulta ambiguo³³. Desde el principio de los estudios ugaríticos se señaló su paralelismo con el sintagma hebreo *kesep 'ōbēr (lassōhēr)*, “plata de curso (entre comerciantes)” (Gn. 23:16)³⁴. Es un *dislegómenon* en la Biblia hebrea, cuya segunda ocurrencia, sin embargo, crea dificultades interpretativas: *kesep 'ōbēr 'iš*³⁵. Dado, con todo, el valor genitival de la preposición *l'* en el primer caso, ambas expresiones resultan sintagmáticamente equivalentes y en probable oposición semántica: “plata de curso comercial / de curso corriente”³⁶. En todo caso, resulta preferible tomar *'ōber* como forma nominal (*qutl*) con valor de “transacción, curso”, no como participio, “corriente”. En el mismo sentido y dando a la preposición

30. Corroborada por el ár. *dāba* y su posible base correlativa *zabba*, que se ajusta mejor a la fonética ugarítica normativa. De todos modos el fonema semítico es sumamente lábil.

31. Cf. M. Noth, *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (ATD), Göttingen 1962, pp. 97-98; H.-F. Richter, *Geschlechtlichkeit, Ehe und Familie im Alten Testament und seiner Umwelt*, Frankfurt a. M. 1978, pp. 55-56. Es interesante completar este material bíblico con los correspondientes tratados misnaicos *Niddah* y *Zabim* del sexto orden.

32. Como en hebreo y como en árabe, también en ugarítico el lexema *zt* significa “olivo” y “oliva” (cf. *supra* el comentario a KTU 1.24:43). El sentido de *kš*, “dátil”, es menos seguro.

33. Sobre otros valores de *'brm* cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 423, 597.

34. Cf. C. Westermann, *Genesis 2*, p. 454 (“400 Sekel Silber nach dem im Handel üblichen Gewicht”). En este sentido se orienta la versión, en principio válida, que C.H. Gordon (*Berytus* 25, 1977, 31) da del texto ugarítico: “Like silver for merchants...” (cf. arm. *'ōbēr*). Pero antes id., *Ugaritic Textbook* (Roma 1965), p. 453, relacionó ug. *'brm* con hb. *'ābūr*, ac. *ebūru*, “cosecha”. La correlación con el texto bíblico ya había sido sugerida por Viroilleaud, *Syria* 22, 1941, 24-25.

35. Cf. para el problema textual J.A. Montgomery, *The Books of Kings* (ICC), Edinburgh 1967, pp. 428-429, 432; A.B. Ehrlich, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. Siebenter Band* (= RG), Leipzig 1914 (reimp. Hildesheim 1968), p. 306. Generalmente se acepta la conjetura de cambiar *'ōbēr* por *'erek*; cf. L. Alonso Schökel-J. Mateos, *Nueva Biblia Española* (= NBE), Madrid 1975, p. 521 (“el dinero del empadronamiento”).

36. P. e., *'ammat 'iš*, “codo común” (Dt. 3:11); también en plural: *šebet 'anāšim*, “bastón corriente” (2Sam. 7:14); o con forma sinónima: *heret 'nōš* (Is. 8:1). La oposición en este texto se daría entre “siclo sagrado / del santuario” (*q'dāšim*) y “siclo corriente” (*'iš*).

idéntico valor, habría de traducirse la expresión ugarítica: “como plata / oro de transacciones”, es decir, precioso, de genuino valor. Se elimina así la referencia a misteriosos “viajeros / muertos / invitados” de difícil verificación semántica y contextual³⁷. Se unifica de este modo el valor del sintagma, que posiblemente corresponde a una fórmula técnica del lenguaje comercial, en los contextos tanto ugarítico como hebreo, que se esclarecen así mutuamente.

6. *mt...ḥt / ḥat m^erōdāk*

Es frecuente el uso hebreo de la base *ḥt(t) con el valor de “ser derrotado, desbaratado”, dicho de los enemigos del pueblo de Israel³⁸. Tal uso parece tener incluso el carácter de fórmula, como se desprende de algunos textos, tanto hebreos como ugaríticos. En ese sentido es significativo el paralelismo de KTU 1.16 VI 1/13, *mt...ḥt*, especie de grito de conjuro contra el dios de la muerte, con Jer. 50:2, *ḥat m^erōdāk*, en un oráculo contra Babilonia; en ambos casos la estructura sintagmática es ND *ḥt* // *ḥt* ND³⁹. Y en ambos casos el contexto semántico es el de derrota / victoria; no valen, pues, versiones como “quedar confuso, consternado”⁴⁰.

Es curioso comprobar que en esta descripción (Jer. 50:3-4) de la conquista de una “ciudad” (*Bābēl*), los israelitas “entran” (*yābō’û*) y sus habitantes “se dispersan” (*nādû* y v. 8): así también en el texto ugarítico (KTU 1.16 VI 3-7) el genio salvador “entra” (*bu tbu*) en el palacio del rey enfermo y expulsa (*tdu*) al enemigo, el dios de la muerte, de la “ciudad” (*rm*)⁴¹.

Es posible que al fondo de esta coincidencia de vocabulario haya un mismo lenguaje de fórmulas de conjuro / oráculo contra las naciones.

7. *h]rn km šhr... y]ltn km qdm / mišhār...yaldūtēkā*

El texto ugarítico KTU 1.12 I 7-8 es fragmentario y decididamente incierto; sin embargo, su contexto es claro. Se trata de la “natividad” de unos (dos[?]) seres divinales con características depredatorias, que han de enfrentarse a Baal y le vencerán. Su descripción se hace en líneas posteriores (30-33). Este contexto nos permite proponer como muy verosímil la reconstrucción *h]rn km šhr*, ya sugerida por KTU, y *y]ltn km qdm*, para las líneas 7 y 8. Sus últimos elementos resultan paralelos en los lexemas y en la estructura sintagmática: “como la aurora / el oriente”⁴². Teniendo en cuenta el mencionado desarrollo de la escena, hemos de entender este par lexemático previo a ella en relación con la “concepción” (**hry / yld*)

37. Corregir, por tanto, la versión propuesta en *MLC*, p. 423. El valor de reciprocidad e intercambio se aprecia en et., asa. *b^ebrt*, “mutuamente”. (Cf. K. Conti Bossini, *Chrestomathia arabica meridionalis epigraphica*, Roma 1931, p. 21).

38. Cf. Köhler-Baumgartner, *HALAT*, p. 351 (“niedergeschlagen sein; zerbrechen”); Brown-Driver-Briggs, *HEL*, p. 369 (“to be shattered...”); Zorell, *LHA*, p. 278 (“fractus, destructus, victus est...”).

39. A propósito de la conjetura sugerida en Is. 10:4 (*ḥat ’ōsîr*) cf. H. Wildberger, *Jesaja. 1 Teilband* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1972, pp. 179-80.

40. Cf. L. Alonso Schökel-J. Mateos, *NBE*, p. 953, sin duda inducidos por // *hōbîš*, supuesto *hifil* metaplástico de la base **bwš*; pero el par, repetido dos veces, interpreta el previo *nilk^edāh bābel*, con claro sentido de “conquista”.

41. Para esta interpretación cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 271, 319-20. Para una discusión más detallada de la misma cf. próximamente G. del Olmo Lete, “Notas de semántica ugarítica VI” (en el *Festschrift* L. Alonso Schökel).

42. Para el par *šhr / qdm* cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 349; J.C. De Moor, *SP*, pp. 165-66. Por su parte, R. Du Mesnil du Buisson, *Berytus* 26, 1978, 57, restaura [*m]hrn* y traduce: “[ils] l]uiront come l’aurore [et seront brillants] comme l’orient”, desde su hipótesis previa, pero que difícilmente concuerda con las líneas siguientes del texto ugarítico.

de las divinidades, cuyo “parto” se describe a continuación (lín. 14-29) y que ya antes de nacer devoran a su propia madre (lín. 9-11). Las reconstruidas formas *hr(n)* y *ylt(n)* es preferible considerarlas como (infinitivos [?]) nominales⁴³ con sufijo *-n* de 1ª p. pl., como en el caso del siguiente *kbdn*.

En esta perspectiva Sal. 110:3 (*b^ehadrê-qōdeš m^erūhām* [?] (*mēreḥem*) *miššaḥar* (*mišḥār*) / *k^eṭāl* (*l^ekā ṭāl*) *yaldūtekā* / *y^elidtikā*)⁴⁴ ofrece un interesante paralelo, dentro del común fondo de la ideología regio-mesiánica, que a su vez encuentra en el texto ugarítico un nuevo apoyo para su lectura inteligible, ahora expresamente embarullada: “en una epifanía concebido, de / por la aurora, sí, como al rocío te engendré”. En ambos se relaciona, compara, la natividad con la aurora o su efecto, el rocío. Idéntico complejo de símbolos aparece en 2 Sm. 23:4 (’ōr...šemeš...mimmāṭār...) , incluso el mismo uso instrumental de la preposición *min*⁴⁵.

8. *rimt bn aḥt b^el / mah-nā’im šebet ’aḥīm, ’āḥî... nā’amtā lî m^e’ôd*

La expresión ugarítica (KTU 1.10 II 16) es un predicado descriptivo de la diosa *’Anatu*, “la más graciosa entre las “hermanas” de *Ba’lu*. Lingüísticamente el sintagma es paralelo de 2Sam. 1:26, lugar con el que coincide también en su carácter de frase elativa: “hermano mío... preciado para mí sobre manera”. También Sal. 133:1 ofrece esa correlación de lexemas (*n^em / aḥ*) con carácter elativo, pero la organización sintagmática y en definitiva el valor semántico son distintos⁴⁶. Pero quizá desde el punto de vista de la morfocritica literaria el paralelo más próximo se hallaría en las “saluciones” neotestamentarias del tipo: *kecharitōménē, ’eulogēménē sý ’en gynaixín*, “graciosa, bendita entre las mujeres” (Lc. 1:28, 42)⁴⁷. Este paralelismo entre fórmulas de “anunciación / salutación” neotestamentarias y ugaríticas, sin duda a través de la mediación literaria de la Biblia hebrea, ha sido repetidamente señalado: “He aquí que la doncella da a luz un hijo” (KTU 1.24, 7)⁴⁸; “derrama paz en el seno de la tierra” (KTU 1.3 III 16 y par)⁴⁹.

43. Para el valor nominal de *hr* en ugarítico cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 542. La asimilación de la *d* en la base *yld está atestiguada en ugarítico (cf. *ylt* [// *hnhmt* (?)] en KTU 1.17 I 41; 1.23:53, 60 [forma dual finita]).

44. Cf. M. Dahood, *Psalms* III, p. 116; A. Cooper, *RSP* III, pp. 416ss. (discusión de opiniones); H. J. Kraus, *Die Psalmen. 2 Teilband*, 3 ed. (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1966, pp. 752ss. Para las numerosas conjeturas, además, de crítica textual véase *BHS*; E. G. Briggs, *The Boohs of Psalms* (ICC), Edinburgh 1969, pp. 379-80. En este sentido es posible que *hadrê-qōdeš* sea paralelo de *šaḥar*.

45. Sobre 2Sam. 23:1-7 próximamente G. del Olmo Lete, “David’s Farewell Oracle (2Sam. 13:1-7). A Literary Analysis (aparecerá en *VT* 34 [1984])

46. Cf. H. P. Smith, *The Book, of Samuel* (ICC), Edinburgh 1969, p. 264; H.W. Hertzberg, *Die Samuelbücher* (ATD), Göttingen 1968, *ad loc.*; M. Dahood, *Psalms* III, pp. 250-51; H.J. Kraus, *Psalmen* 2, pp. 889-91. Sorprende que Dahood no recoja este par sintagmático.

47. Al parecer una tradición manuscrita ha aproximado los dos lugares, como han quedado fijados en el *Ave María*; cf. K. Alland, *et al.*, *The Greek New Testament*, 2 ed., Stuttgart 1968, p. 201; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium. Erster Teil*, Freiburg 1969, pp. 43 ss., 67 s.; A. Plummer, *Gospel According to S. Luke*, 8 ed. (ICC), Edinburgh 1964, pp. 21-22; M. Cambe, “La *châris* chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le *kecharitōménē*”, *RB* 70, 1963, 193-207.

48. Cf. Is. 7:14; Mt 1:23; A. Schoors, “Literary Phrases”, *RSP* I, pp. 46-49.

49. Cf. Lc. 2:14; A. Goetze, “Peace on Earth”, *BASOR* 93, 1944, 17-20.

9. *y]b larš / yēš^ebū lā'āreš*

El sintagma ugarítico (KTU 1.5 VI 8-9, 13-14) tiene su correspondencia exacta en Lam. 2:10⁵⁰, en un idéntico contexto de lamento. Esta persistencia del sintagma en niveles lingüísticos tan alejados, a la vez que tan uniformes desde el punto de vista de la situación vital y literaria, certifica su corrección y el peculiar valor de la preposición *l^e*⁵¹.

Esta misma fijeza autoriza la reconstrucción *y]b larš* en KTU 1.21 V 1, tal y como la propone Driver⁵². Sin embargo, dada la firmeza del sentido de tal sintagma en los casos anteriores, resulta muy problemática su versión (“volvió a la tierra / infierno”) y su pretendido paralelismo con Gn. 3:19 (“hasta que vuelvas a la tierra”). Ni en uno ni en otro caso tenemos connotación “infernál” aparente, que es la que induce a Driver a proponer su versión, referida a los *Rapaūma* o divinidades infernales. Para ello tiene que asumir en este caso una base **tb*, “volver” y el sentido “infierno” para *arš*; pero entonces se trata de un sintagma diverso y su reconstrucción no puede verse apoyada por los lugares en que aparece el mencionado sintagma, que carece de toda connotación infernal; como de ella carece aparentemente el texto bíblico (“tierra” es aquí ^a*dāmāh*, no *'ereš*).⁵³

10. *yd ytr / yattēr yādō*

La expresión ugarítica (KTU 1.6 VI 52-53) ha dado lugar a las más variadas interpretaciones, motivadas por la polivalencia homográfica que se oculta tras la notación consonántica⁵⁴. En la interpretación sostenida por mí se parte del supuesto de que KTU 1.6 VI 42-53 es un himno a *Ba^llu* en el que se promete a este dios el acatamiento de dioses, hombres y “sombras” del infierno, así como la ayuda del dios de la magia, *Kōtaru*, para vencer a su enemigo *Yammu* y sus adláteres, los monstruos marinos⁵⁵.

Tomando *yd* y *ytr* como formas de las bases **ndd* / **ndy* / *y* **ntr* / **tr*(*r*), el resultado es una versión del tipo: “al mar...arroja / por el mar...navega...”, que difícilmente se puede entender como expresión de castigo contra monstruos marinos o acción mágica típica de *Kōtaru*. Si en cambio tomamos *yd* como el lexema “mano”, resulta interesante el paralelo hebreo aducido por Dahood: Job 6:9. El contexto en ambos casos es manifiestamente hostil, por lo que el sintagma muy bien puede entenderse en el sentido de “soltar, disparar, alargar la mano contra”⁵⁶; teniendo, no obstante, en cuenta que en la mitología ugarítica es *Ba^llu* quien personalmente se deshace de sus rivales.

50. Sorprende que tampoco éste haya sido recogido por Dahood, aunque sí tiene en cuenta los diversos pares lexemáticos presentes en el versículo y con paralelos en ugarítico (cf. *RSP* I, pp. 124-25, 213; III, pp. 126, 148-49). Posiblemente representa un elemento del formulario de lamentación.

51. Para este uso cf. Jue. 5:17; Sal. 29:10; 9:5; Pr. 9:14; Brown-Driver-Briggs, *HEL*, p. 511; para el uso ugarítico D.G. Pardee, *UF* 7, 1975, 353; 8, 1976, 246-47; 9, 1977, 216.

52. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, pp. 66-67; de nuevo tenemos aquí un caso de “panugaritismo” a la inversa. En ugarítico la ida al infierno se describe con el sintagma *yrd b*.

53. Tal connotación se habría de buscar a través de la equivalencia ^a*dāmāh* / ^c*āpār* / *'ereš*. Pero es claro que en el contexto se trata de la “tierra de labrantío” y del “polvo” del que el hombre fue formado.

54. Para alguna de las versiones propuestas cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 235.

55. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 142-43.

56. En ese sentido habría que corregir levemente la versión en *MLC* (“la mano alargará”). M. Dahood, *RSP* II, p. 36, traduce: “may he stretch out his hand...”, sin especificar el sentido, aunque dada su versión de lín. 51, se debe entender con valor de “ayuda”. No entramos a discutir su esticometría. El sintagma comentado podría reproducir ac. *qātām ana muḥḥ...uššurum* (EA

Quizá la dificultad mayor con que topa esta interpretación es la distribución del sintagma en dos hemistiquios diferentes, que de ese modo resultan esticométricamente equilibrados. El procedimiento, aunque no frecuente, tampoco es desconocido dentro de la estructura paralelística de la poesía ugarítica y hebreo-bíblica. Su artificiosidad está posiblemente justificada por la artificiosidad buscada de este *bicolon* final del ciclo de *Ba^elu-^cAnatu*, como lo manifiesta esa repetición quiástica del nombre divino *Kôtaru-Hasisu* dentro del mismo, única en toda la poesía ugarítica.

Estas notas han pretendido ilustrar, con ejemplos expresamente dificultosos, las posibilidades de esclarecimiento semántico mutuo que ofrece la correlación de estructuras sintagmáticas similares y de sus respectivos contextos dentro del ámbito lingüístico semítico noroccidental. Sus resultados pueden suplir lo que el mero comparatismo lexicográfico no puede lograr.

59:32-33); la misma expresión posee sentido favorable unida a la preposición *itti* (cf. E A 299:19-21), equivalente así a *nadānum qātam ana* (EA 298:26-27). Idéntica ambigüedad presenta el sintagma hb. *šālah yad b^e / 'el*. Una interpretación peculiar del texto ugarítico la ofrece últimamente B. Margalit, *A Matter of 'Life' and 'Death'*, Neukirchen-Vluy 1980, pp. 200-1: "to hobble / bound" (*ddy / *ntr).

Algunos pares ugarítico-hebreos preteridos [1984]

La amplia bibliografía sobre “pares lingüísticos” (“parallel word pairs”) comunes a la literatura ugarítica y a la hebreo-bíblica ha sido recogida y sistematizada por el llorado Profesor M. Dahood en las sucesivas contribuciones a *RSP I/III*¹. Su intención última era trazar un catálogo lo más completo posible de las ocurrencias de tal fenómeno lingüístico halladas por los diferentes autores (Virolleaud, Ginsberg, Cassuto, Albright, Patton, Held, Gevörtz, Avishur, etc.) o descubiertas por él mismo y por sus discípulos (en tesis doctorales redactadas bajo su dirección)².

El último editor de la serie prometía la aparición de un V volumen que constituiría “una edición revisada y ampliada de los estudios de M. Dahood sobre los pares lingüísticos”³. En espera de tal volumen me puse yo a la preparación de un trabajo que recogiese los casos de pares lingüísticos ugarítico-hebreos que había hallado en la elaboración de la edición-versión española de la literatura ugarítica y que no aparecían consignados en el catálogo de Dahood. Bien derivaban del cotejo directo y personal de ambas literaturas⁴, bien habían sido tomados de otros autores en el curso de la lectura de la

1. Cf. R. L. Fisher, ed., *Ras Shamra Parallels*, vol. I/II (Analecta Orientalia 49/50), Roma 1972/1975, pp. 71-382/1-39; S. Rummel, ed., *Ras Shamra Parallels*, vol. III (Analecta Orientalia 51), Roma 1981, pp. 1-206 (*RSP I/II/III*). Además M. Dahood, *Psalms III*, 101-150 (The Anchor Bible 17A), Garden City, N.Y. 1970, pp. 445-456 (“Pairs of parallel words in the Psalter and in Ugaritic”); id., “Additional Pairs of Parallel Words in the Psalter and in Ugaritic”, en *Wort, Lied, und Gottesspruch* (Fs Ziegler). Würzburg 1972, pp. 35-40.

2. Cf. los trabajos de Van Dijk, Tromp, Blommerde, Van der Weiden, Sabottka, Cathcart, Kuhnigk, Penar, Irwin, Viganó, Krasovec publicados en la serie *Biblica et Orientalia*, amén de otros inéditos o parcialmente publicados, como el de Holman sobre el Sal 139 (cf. *BZ* 14(1970)37-71, 198-227) y el mío propio sobre Jer. 14-17 (cf. *Claretianum* 11(1971)283-358; *EstBib* 30, 1971, 3-46; *CulBib* 27(1970)38-43). En respuesta al envío de copias de los citados artículos me escribía el Prof. Dahood (28-11-1971): “Many thanks for the three offprints which I enjoyed reading and which I shall recommend to my students of Ugaritic. I am happy to report that the group is enthusiastic and several of them are capable of doing original work. At the moment I am working on parallel pairs of words in Ugaritic and in Hebrew as part of the Claremont, California project. To date I have collected more than five hundred and fifty pairs common to both Ugaritic and Hebrew; when you consider that the corpus of Ugaritic texts is relatively small, this number is impressive. Some of the pairs, to be sure, are banal, but many others are simply stunning and of great importance...”. Cf. a este propósito *RSP I*, pp. 76, 88.

3. Cf. *RSP III*, pp. XIII y 4; ya en *RSP I*, p. 88, aseguraba Dahood: “the last word has not been said about parallel pairs”; cf. también *RSP II*, p. 3.

4. Para ello descompuse los textos ugaríticos en sus componentes paralelísticas, comprobando posteriormente la correspondencia de éstas en las “Concordancias” hebreas. Se pudo comprobar así que de los 161 pares aproximados que contiene el

correspondiente literatura secundaria. Posteriores noticias aseguran que tal proyecto ha sido abandonado⁵, a causa, sin duda, de la lamentable pérdida de su autor, por lo que me he decidido a confeccionar esta lista adicional como homenaje póstumo a quien fue tan querido maestro e incomparable introductor a esta clase de estudios comparatísticos.

Dejando aparte toda consideración teórica sobre la significación e importancia de tal fenómeno lingüístico-literario, que se deja a la valoración del interesado en el estudio de la literatura semítica noroccidental⁶, nuestra pretensión es simplemente la de completar un catálogo previo. Aceptamos, por ello mismo, el criterio de considerar como “par de vocablos paralelos” aquél que funciona como tal al menos en una de las dos lenguas⁷, pudiendo aparecer en la otra como sintagma binario (“yuxtaposición”)⁸ o como elemento del discurso inmediato (“colocación”); se sigue, por lo demás, el orden (“A/B word”) de la aparición del par en ugarítico. Se han tomado en consideración también algunos pares “distantes” y “calcos semánticos” que propiamente no entran en las categorías mencionadas más arriba, pero que lingüísticamente representan un fenómeno igualmente significativo, si atendemos sobre todo al carácter predominantemente semántico del “paralelismo”.

1. *ab // bny* (1.17 I 23-24 y par.).
hû yibneh-bayit lišmî... ʿnî ʿehyeh-lô l' ʿāb (2Sm. 7:13-14).

Poema de *Kirta* (124 nominales y 47 verbales) unos 91 poseen su correlato en la literatura bíblica: la proporción es algo inferior en el caso del Poema de *Aqhatu*: 112 pares (126 nominales y 86 verbales) y de ellos 86 con correspondencia bíblica. Naturalmente, la gran mayoría de ellos y los más “claros” aparecen recogidos en las listas de Dahood. Ello me hizo desistir de la tarea emprendida, que hubiera resultado un duplicado; cf. también S.B. Parker, “Parallelism and Prodosy in Ugaritic Narrative Verse”, *UF* 6, 1974, 383-294. Los pares recogidos en el presente artículo resultan así un tanto “residuales”.

5. Cf. *Newsletter for Ugaritic Studies* 28(1982)2. Por mi parte he intentado ampliar el comparativismo al campo de los sintagmas y formas literarias: “Sintagmas ugarítico-hebreos. Ensayo de esclarecimiento mutuo”, en *Corollas Philológicas* (Homenaje al Prof. J. Guillen) = *Helmantica* 36, 1983, 149-162; “Frasas y fórmulas ugarítico-hebreas”, en *Festschrift Prof. M. Delcor* (AOAT, en prensa); “Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas”, en *Simposio Bíblico Español* (Salamanca, 1982). Madrid 1984, pp. 83-114.

6. Cf. la bibliografía aducida por mí en el artículo precedente y en *Interpretación de la mitología cananea. Estudios de semántica ugarítica*. (= *IMC*). Valencia 1984, p. 18, n. 29. Es de destacar, para una valoración complexiva del fenómeno, la obra de W.R. Watters, *Formula Criticism and the Poetry of the Old Testament* (BZAW 138). Berlín 1976, pp. 20ss.; M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, In. 1980, pp. 96ss. Por su parte M. Dahood, *RSP* I, p. 73-88; II, pp. 3-4; III, pp. 3-8, ha defendido insistentemente su postura frente a críticas como las de J.C. de Moor-P. van der Lugt, “The Spectre of Pan-Ugaritism”, *BO* 31, 1974, 3-26; cf. también los sucesivos artículos de P.C. Craigie, “A Note on ‘Fixed Pairs’ in Ugaritic and Early Hebrew Poetry”, *JTS* 22, 1971, 140-143; “The Problem of Parallel Word Pairs in Hebrew and Ugaritic Poetry”, *Semitica* 5, 1977, 48-58; “Parallel Word Pairs in the Song of Deborah (Judges 5)”, *JEvThSoc* 20, 1977, 15-22; “Parallel Word Pairs in Ugaritic Poetry: A Critical Evaluation of their Relevance for Psalm 29”, *UF* 11, 1979, 135-140; últimamente también J.L. Cunchillos, *Sefarad* 41, 1981, 124-133; y A. Berlin, *UF* 15, 1983, 7-16.

7. Cf. *RSP* I, pp. 76, 86-97 (“parallel, juxtaposed, collocated pairs”; también *RSP* II, p. 4; III, pp. 6-8; a este propósito J.L. Cunchillos, *Sefarad* 41, 1981, 126ss.; 80-81 (“distant, chiasmic parallelism” / “inclusion”, “break up of composite phrase”; también III, p. 6); 87 (“partial parallelism”). No se tiene en cuenta la mera yuxtaposición de lexemas en ambas lenguas, que pertenece a la categoría de la fraseología.

8. Al margen del paralelismo de pares lexicales es interesante el problema del sintagma binario de régimen que funciona en realidad como sintagma unido o lexicalizado; cf. D.G. Pardee, “The Preposition in Ugaritic”, *UF* 7, 1975, 329-378; 8, 1976, 215-322; 9, 1977, 205-231.

El par es estricto en ug. (poesía), mientras en hb. (prosa) se presenta como una contraposición (él / yo) semántica heterogénea (“construirá” / “seré su padre”) y “distante”.

2. *akl/h̄tt // lhm/mgd* (1.4 II 28-31).
w^ezih^amattû hayyâtô lâhem // w^enapšô ma^akal ta^awâh (Job 33:20).

El paralelismo en ug. es contextual, no estricto, pero la equivalencia de lexemas está confirmada en ambas lenguas.

3. *ilib // ^cm* (1.17 I 26-27 y par.).
^ašer tipneh 'el-hâ'ôbôt...w^ehikrâti 'ôtô miqqereb 'ammô (Lv. 20:6).
dir^ešû 'el-hâ'ôbôt...h^alô'-^cam el-'elôhāyw yidrōš... (Is. 8:19).

Paralelismo estricto en ug., contextual y distante en hb. La validez de la aproximación de estos textos depende de la semántica y etimología que se otorgue a ug. *ilib* en relación con hb. *'ôb*. De todos modos, el texto de Is. deja bien claro que tal consulta nigromántica se hace a los “dioses” del “pueblo”, correlación que igualmente supone el texto ug.; en ambos el contexto cáltico es manifiesto. En la *Epopéya de Aqhatu ilib* resulta el “dios ancestral” o el “antepasado divinizado”. En los textos cálticos parece ser más bien una advocación de *Ilu* (“*Ilu* Padre”). Habría que precisar la relación entre ug.-hb. *ib / 'āb / 'ôb*.

4. *amr // hkmt* (1.16 IV 2-3).
hokmôt bāhūs tāronnāh...bā'ir 'amārêhā tô'mēr (Pr. 1:20-21); *'emôr lahokmāh 'āhōtî 'attē* (Pr. 7:4).

En hb. el paralelismo es contextual (sujeto / objeto). Por otro lado, la semántica de la base *^amr es también probablemente distinta en ambas lenguas (“ver” / “decir”).

5. *asr (pdm rišh) // mhlpt* (1.19 II 31-33).
bammeh tē'āšer... 'im ta'argi 'et-šeba^c mah^lpôt rô'šî... (Jue.16:13/19).

El campo semántico de ambos textos es similar, referido al “cabello” / “cabeza”. Pero no hay paralelismo en hb. (prosa), mientras en ug. (texto poético fragmentario) aquél se da probablemente entre *pdm (riš)* y *mhlpt*. De todos modos, se trata de un *hapax- / dislegómenon* en ambas literaturas, que surge en un contexto de coincidencia semántica múltiple (*riš, asr*). Cf. G. del Olmo Lete, *Anuario de Filología* 2,1976 248, n. 63a; id., *IMC*, p. 139, n. 318.

6. *a(?)p (byd) // [g]r[g]r* (1.161 41-42).
wā'ett^enāh...^cal-yādayik...^cal-g^erônēk...^cal-'appek... (Ez. 1:6, 11-12).
'ap lâhem w^elô' y^erihūn y^edēhem...lô'-yehgū bigrônām (Sal. 115:6-7; cf. *infra mrh // grgr*).

El texto ug. es reconstruido y la correlación propuesta supone equivalencia etimológica entre ug. *grgr* y hb. *gārôn*. Un equivalente o “calco semántico” podría tenerse en Pr. 1, 9: *l^erō'šēk // garg^erōtēkā*. Advértase, por otra parte, la múltiple coincidencia sintagmática entre los textos citados (*ap / yd / grgr-gārôn*). Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 94-95; id., *IMC*, pp. 171-173.

7. *ba // qdm* (1.15 IV 21-23).

lō' yābō' 'el-hā'ir...w^elō'-y^eqadd^emennāh māgēn... (Is. 37:33 = 2Rey. 19:32).

El par bíblico no es estricto (*yôreh ḥēš // y^eqadd^emennāh māgēn*) y se refiere a dos fases narrativas distintas: marcha y ataque. Se trata posiblemente de un “bicolon intercalado” en el que el primer hemistiquio está relacionado con el cuarto (“entrar” // “levantar un talud”). En todo caso, el “par semántico” “entrar” // “dirigirse, acercarse” es claro dentro del dístico.

8. *bky // ytn (g)* (1.16 I 12-13).

wayyūtēn 'et-qōlō bibkī (Gn. 45:2).

wattiššā'...wayyit^enū 'et-qōlām wayyibkū (Nm. 14:1).

El par aparece invertido en hb. y como un sintagma de prosa. En cuanto tal es recogido por A. Schoors, *RSP I*, pp. 17, 41; C. Whitaker, *RSP III*, p. 218.

9. *bn // [ta]r* (1.14 I 4-5).

'et-bat-b^enāh...lō' tiqqaḥ...ša^arāh (š^e'ērāh) hēnnah (Lv. 18:17; cf. vv. 12-13).

El texto ug. es reconstruido (cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán...* Madrid 1981 (= *MLC*), p. 292). La fluctuación en la vocalización hb. es quizá reflejo de la existencia de dos homófonos, correspondientes a ug. *tar / t̄ir* y *šir*, posiblemente relacionados en su etimología, con valores de “parentela” y “carne”.

10. *b^el // il* (1.17 I 31-32 y par.; 1.17 VI 29).

dir^ešū b^eba^cal z^ebūb ^elōhē 'eqrôn (2Rey. 1:2, 6, 16).

w^eqattēr labba^cal w^lhālōk 'ah^arē ^elōhīm ^aḥērīm (Jer. 7:9).

Cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 110, y III, pp. 181-182, que sólo cita Nah. 1:2 (*il // b^el*); pero la equipolencia semántica y etimológica *'ēl / ^elōhīm* autoriza a considerar los otros casos también como “pares” comunes.

11. *brk // mr(r)* (1.15 II 14-15 y par.).

w^eḥitbārēk...kišrūrūt libbī (Dt. 29:18).

kī-ḥizzaq...bērak... (Sal. 147:13).

El par resulta en hb. un “calco semántico”. A este respecto también es válido Sal. 29:11 (*ōz // bārēk*); cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 352 (*šlm // ^czz*).

12. *bt // m̄tb* (1.15 IV 21-22).

kī-yimōr bêt-mōšāb (Lv. 25:29).

lō' yimmāšē' b^ebāttēkem...b^ekol mōš^ebōtēkem tō'k^elū maššōt (Ex. 12:19-20).

w^ekōl mōsab bêt-šiba^c (2Sam. 9:12).

El par es perfecto en hb., aunque el texto de Ex. sea prosa. En los otros textos se trata de un sintagma que el ug. “breaks up”.

13. *bt // špḥ / yrṯ* (1.14 I 7-8 // 24-25).
'iš l'mišp^eḥôtāyw^c al-bêt^a bōtāyw (Nm. 2:34; cf. 3:15; 4:22, 34, 38).
w^eyār^ešû bêt-ya^{ca}qōb 'et mōrāsēhem (Abd. 17).

Se trata de paralelismo por sustitución de pares sinónimos (*bt // špḥ i/ytbd*) y a través de ella por la emergencia del par *bt // yrṯ*. En *RSP III*, p. 57, Dahood recoge el par *špḥ // yrṯ* como paralelismo directo, y como par de sustitución en el mismo contexto, *mknt // ṯbt*, en p. 192.

14. *dgn // yn* (1.16 III 13-15).
'ayyeh dāgān wāyāyin (Lam. 2:12).

En el texto ug. el paralelismo no es directo, sino contextual o de sustitución (*dgn / ḥm // yn*) dentro del mismo campo semántico.

15. *dnt // tdmmt* (1.4 III 19-20).
zimmat z^enūt / zimmāh w^etaznūt (Jer. 13:27; Ez. 23:29, 35).

El contexto y campo semántico de “orgía” o desenfreno sexual (*tdmmt amht*) parece idéntico en ambos casos. La correspondencia fonética encierra cierta dificultad (cf. G. del Olmo Lete *UF* 10, 1978, 45-46; id., *IMC*, pp. 155-156). Por otra parte, el par ug. es en hb. sintagma.

16. *ḥm // ṯl* (1.19 I 39-41).
k^eḥōm ṣaḥ^{ca}lê- 'ôr k^e 'āb ṯal b^eḥōm qāsîr (Is. 18:4).

El par no es estricto en ug., sino contextual, pero en su conjunto los dos textos resultan altamente paralelos e idéntico el campo semántico (cf. el par siguiente).

17. *ḥm // qz* (1.19 I 39-41).
w^eqōr wāḥōm w^eqayiš wāḥōreb (Gn. 8, 22).

En Gn. tenemos orden quiástico dentro de un paralelismo de sinonimia. En ug. es posible que tengamos una metonimia de “verano” por “fruta de verano” (*// ḡnbm*).

18. *ḥṣ // (?)^cr* (1.16 IV 5).
mīḥūṣ lā 'îr (Gn. 24:11).
b^e 'ārê y^eḥūdāh ûb^eḥūṣôt y^erûšālāyim (Jer. 7:17, 34).
bāḥūṣ tāronmāh... bā 'îr... tō 'mēr (Pr. 1:20-21).

El texto ug. es oscuro y fragmentario, pero es posible que el sintagma adverbial hb. apunte un sentido válido: “tanto fuera como en la ciudad / dentro”, en relación con la función o ámbito donde actúa o se busca al “heraldo de los dioses”. Habría que corregir en ese sentido la versión propuesta en *MLC*, p. 316; o la última de J.C. De Moor-K. Spronk, *UF* 14, 1982, 187.

19. *ḥmr / yn // msk* (1.3 I 16-17).
ûš^etû b^eyayin māsāktî (Pr. 9:5; cf. Pr. 9:2; 23:30).
lištôt yayin... limsōk šēkār (Is. 5, 22).

La persistente correlación hebrea *yayin / māsak* desaconseja la semántica atribuida por M. Dahood, *RSP I*, pp. 186-187, “wine bowl / vat”. El “préstamo semántico” está garantizado por el texto 1.23:6 (*ḥmr yn*).

20. *ṭl // rd* (1.19 I 44).
ûb^eredet kaṭṭal... .yērēd hammān... (Nm. 11:9).
k^etal-hermôn šeyyôrēd (Sal. 133:3).

El sintagma bíblico podría favorecer la lectura del texto ug. propuesta por Virolleaud y Driver (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 389), frente al par interno *ṭl // rbb*, que es, con todo, más probable (cf. M. Dahood, *RSP I*, p. 205).

21. (*aḥd*) *yd // ^cms* (1.17 I 30).
^cōm^esīm b^e'aḥat yādō ^cōšeh... w^e'aḥat maḥ^azeqet... (Neh. 4:11).

Semánticamente el par es válido, aunque textualmente no sea estricto. M. Dahood, *RSP I*, p. 431, señala el lugar hb. citado a propósito del par *nša // ^cms* (1.6 I 12-14).

22. *yld // ynq* (1.15 II 25-26).
*mēneqet...w^etēnîq... 'et-hayyāled...hêlikî 'et-hayyeled...w^ehênîqēhû...
wattiqqāḥ...hayyeled wa^enîqēhû...* (Ex. 2:7-9).

En el caso del texto hb. el par es verbal / nominal, etimológico.

23. *ymn // klatnm* (1.14 II 13-15 // III 55-57).
h^erîmôtā y^emîn šārāyw hišmaḥtā kl(°) (kol-) 'ōy^ebāyw (Sal. 89:43).

Se supone la reconstrucción y lectura nueva del texto hb. propuestas por M. Dahood, *Psalms II*, p. 318; id., *Bib* 46, 1965, 327-328. No se recoge en *RSP* la propuesta.

24. *ynq // mšš (ṭd)* (1.15 II 26-27).
l^ema^can tîm^eqû... miššōd... tamôššû (Is. 66:11).

Cf. Y. Avishur, *Fs. Sivan* (Jerusalem 1980), p. 158. El par es estricto y múltiple; la variante estriba únicamente en que en un caso el complemento *ṭd / šōd* depende de *ynq* y en otro de *mšš*. Cf. *supra yld // ynq*.

25. *yša // nsb* (1.16 I 51-52).
'anōkî nissāb ^cal-'ên hammāyim ûb^enôt... yōš^e'ôt liš'ōb mayim (Gn. 24:13/43).

En el texto ug. el paralelismo no es estricto, pues verosíblemente el par pertenece a esticos diversos. Amén de la coincidencia contextual, llama la atención la similar repartición de los sujetos.

26. *(l)yša bšpt(h)* (1.19 III 7 y par.).
šiptê-šeqer // mōšē' dibbāh (Pr. 10:18).

El sintagma ug. ofrece en este texto hb. un paralelismo parcial (objeto / sujeto). El par estricto *p // špt* es recogido por M. Dahood, *RSP* I, p. 311.

27. *lḥm // ḥmt* (1.16 III 13-15).
wayyiqqāḥ-leḥem w^eḥēmat mayim (Gn. 21:14).

El par ug. es distante y contextual (*lḥm // yn*). Cf. M. Dahood, *RSP* I, pp. 226 (*kly // kly*) y 250 (*lḥm // yn // šmn*), que consiguientemente no cita este texto bíblico.

28. *kly (cⁿ) // dm^c* (1.16 I 26-28).
kālū badd^emā^cōt c^eēnay (Lam. 2:11).

El par ug. no es estricto (predicado / sujeto) y la frase supone un sintagma más complejo, pero el campo semántico es idéntico. Cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 259 (Jer. 8:23; 9:17) para el par contextual *my...udm^ct* (Gevirtz).

29. *ks(m) // mnt* (1.17 I 31-32).
w^erū^aḥ zil^capôt m^enat kōsām (Sal. 11:6).
yhwh m^enat-ḥelqī w^ekōsī (Sal. 16:5).

Se ha de suponer la lectura e interpretación *ks-m*, “copa” (cf. M. Dahood, *Greg* 43, 1962, 66), pero el sufijo *-h* las hace poco verosímiles (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 567). Inversamente, se podría pensar en una corrección del texto hb. en Sal. 11:6. De todas las maneras, Dahood ya no lo recoge en *RSP*.

30. *ks + msk* (1.5 I 21-22).
kī kōs b^eyad-yhwh w^eyayin ḥamar malê' mesek (Sal. 75:9).

El sintagma ug. es desdoblado en dos hemistiquios en el texto hb., aunque no con paralelismo estricto entre sus elementos (cf. *supra* 19 para la interpretación de Dahood).

31. *lbš // št* (1.19 IV 44).
yāšîmû...wayyalbîsûhu... (Zac. 3:5).

El par no es estrictamente etimológico, sino semántico (*št / śym*), pero dentro del mismo campo.

32. *lbt // išt* (1.3 III 45).
b^elabbat- 'ēš (Ex. 3:2; cf. Jer. 48:45: 'ēs...^eḥābāh).

Si se admite como buena la lectura de CTA/KTU *k.lbt* (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 185), sin corregir *klbt*, como es corriente. Se trataría de un sintagma de especificación muy usual: “llama de fuego”, usado en paralelismo interno. Cf. G. del Olmo Lete, *AF* 2, 1976, 240-241, n. 41; id., *UF* 10, 1978, 51, n. 20; id., *IMC*, p. 192.

33. *lhm // mǧd* (1.14 II 30-31).

š^ebē^{im} ballehem niškārū ū^{ec}ēbīm hād^{lū} ^cad (1Sam. 2:5).

La correlación lexicográfica es muy verosímil. En este caso el par. ug. sirve para recobrar un *hápax* hb. Cf. Ph. J. Calderone, “HDL II in Poetic Texts”, *CBQ* 23, 1961, 452-453.

34. *lqh // ^crb* (1.15 II 21-22).

lāqahat hā^cērābōn (Gn 38:20).

w^e’et-^{ca}rubbātām tiqqāh (1Sam. 17:18).

w^elāqah...w^e’et b^enē hatta^{ca}rūbōt (2Rey. 14:14).

El texto ug. pertenece al peculiar lenguaje matrimonial, mientras los bíblicos corresponden más bien al comercial (“prenda”) y no presentan auténtico paralelismo. De todas maneras, no se puede ignorar el antiguo sentido de “transacción” que tenía el matrimonio. En *RSP* III, p. 130, Dahood recoge el par *^crb // lqh* de 1.14 II 12-13 y lo relaciona con Pr. 20:16; 27:13, en un contexto igualmente “comercial”. Por otro lado, es probable que el par no sea paralelo en el texto ug. citado, sino que indique dos acciones sucesivas; es incluso posible que los términos correspondan a esticos diferentes (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 292).

35. *lqh // št* (1.18 IV 27-28).

wattiqqāh no^comī ’et-hayyeled watt^ešitēhu b^ehêqām (Rut 4:16).

La coincidencia de ambos textos no es sólo lexemática, sino que también coinciden los dos en el tipo de complemento objeto (persona) y circunstancia (“en el cinto” // “en su seno”). Cf. M. Dahood, *RSP* I, pp. 254-255 (*lqh // šm*); el par ug. y hb. citado debería haber desaconsejado a Dahood proponer la corrección *yšm* por *yšt* en 1.23:36 (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 444).

36. *minš // ahl* (1.19 IV 47-50).

sûrû na’ mē^cal ’oh^olê hā^anāšîm hār^ešā^cîm (Nm. 16:26).

El par ug. es estricto, aunque distribuido en dos esticos diferentes. El contexto supone en ambos casos que se trata de “gente” perversa. En ese sentido habría que analizar *minš šdm* (*minš (š)dm?*).

37. *mbk (nhrm) // (apq) thmtm* (1.4 IV 21-22 y par.).

h^abā’tā ^cad-nibkê-yām ūb^eheqer ^rhôm hithallāktā (Job 38 :16).

El par es semántica y contextualmente válido, aunque la coincidencia lexemático-paralelística no sea total (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 574). En el mismo contexto es interesante tener en cuenta 2Sam. 22:16 (Sal. 18:16): *^apīqê yām // mōs^edôt tēbēl*.

38. *[m]rh // [g]rgr* (1.16 I 47-48).

’ap lāhem w^elō’ y^erîhûn...lō’-yehgû big^erōnām (Sal. 115:6-7).

El paralelismo hb. no es estricto, sino de enumeración y contextual. Para la relación de *mrh* con la base *rh*, cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 94-95; id., *IMC*, pp. 171-173; *supra ap* // *grgr* para la correlación de *grgr* con *gārôn*. Adviértase que 1.161 41-42 es la “orden” cuya “ejecución” se ofrece en lín. 47-48.

39. *mrh* // *pn* (1.16 I 51-52).
wayyēsē' hārū^ah wayya^{ca}mōd lipnē... (1Rey. 22:21).
'ešpōk ^lpānāyw...b^ehit^e allép ^cālay rūhī (Sal. 142:3-4).
'ānāh 'ēlēk mērūhēkā w^e'ānāh mippanékā 'ebrāh (Sal. 139:7).

Los dos primeros textos hb. no ofrecen paralelismo, sino mera coincidencia posicional de dos bases en relación con el ug.; una de ellas está además lexicalizada con función preposicional. El tercer texto, en cambio, posee un valor lexemático y semántico similar en ambas lenguas, supuesta la metátesis “aliento” // “garganta”.

40. *mṭbt* // *zbl* (1.16 V 24-25).
banūti bēt z^ebūl lāk mākōn ^lšibr^ekā (1Rey. 8:13; 2Cr. 6:2).

El contexto de “trono divino” es el mismo en ambos textos, aparte el valor que *z^ebūl* pudo adquirir en el léxico hb. Por otro lado, se puede discutir la lectura del texto ug., *l-mṭbt* / *lm-tbt*, pero la coincidencia etimológica del par es válida.

41. *nš* // *^csy* (1) (1.17 I 29).
wayya ^ašū n^e'ašōt g^edōlōt (Neh. 9:26).

El texto ug. supondría un “break up” del sintagma hb. La coincidencia semántica y contextual es notable.

42. *npš* // *ap* (1.18 IV 24-26).
tōrep napšō b^eappō (Job 18:4).
wayyihar 'ap...hārāh 'appō ^cal-šadd^eqō napšō mē^elōhīm (Job 32:2).

La coincidencia es de mera posición de lexemas similares en el discurso.

43. *nša* // *yrd* (1.14 II 22-23).
wayyiššā'... 'et-yādāw...wayyēred mē^{ca}šōt haḥaṭṭa't w^ehā^cōlāh w^ehašš^elāmīm (Lv. 9:22).

Se ha de suponer la derivación de ug. *šrd* de la base **yrd*. Aun así, la equivalencia semántica no es paralela, a pesar de la coincidencia en el contexto sacrificial.

44. *šbb* // *^cn* (1.16 III 3-4).
'aššūrēnū ^cattāh s^ebābūnī ^cēnēhem yašitū (Sal. 17:11).

No es raro en la Biblia Hebrea el par “rodear” / “acechar, buscar” (cf. Jue. 16:2) o “ver” (cf. Cant. 3:3; Eccl. 7:25). Aquí tenemos la coincidencia de las dos bases, aunque en el texto hb. en forma

sintagmática (${}^c n = \text{šyt } {}^c yn$). En este contexto se podría entender la forma $'aššūrēnū$ derivada de la base $*šwr / *šr$, “acechar” (cf. Nm. 23:9; 24:17; G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 319, 632).

45. ${}^c d...šr$ (1.123:13).

${}^a bî-{}^c ad \text{šar-šālôm}$ (Is. 9:5).

Cf. M. Dahood, *Bib* 50, 1969, 346-347; el “par”, que no es estricto tampoco en hb., no es recogido en *RSP*. Interesante el texto ug. en cuanto ND.

46. ${}^c tr // riš$ (1.16 VI 8-9).

$mē-ālay...wayyāsar {}^c a\text{teret rô}'šî$ (Job 19:9).

Se supone una lectura del texto ug. poco probable (${}^c tr \text{ptm}$; cf. *infra pt // riš*). Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 320.

47. ${}^c zm // qdš$ (1.3 I 12-13).

$w{}^e hišhūt {}^c a\text{šumim } w{}^e c\text{am-}q{}^e dōšim$ (Dn. 8:24).

El par es válido, aunque se halle distribuido en un dístico en el texto ug. Cf. E. Lipiński, *UF* 2, 1970, 83.

48. ${}^c ny // {}^c d$ (1.4 III 10-11).

$w{}^e c\text{ān}{}^e tāh... l{}^e c\text{ēd}$ (Dt. 31:21).

Cf. P.J. Van Zijl, *Baal*, p. 87. La lectura ${}^c ny$ es una reconstrucción; KTU prefiere $y[l]b$. Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 197.

49. ${}^c p // hta$ (1.19 III 44-45).

$wayyācōp {}^c ēlay 'e\text{had}...w{}^e h\text{attā}'r{}^e k\text{ā } r{}^e kuppār$ (Is. 6:6-7).

En el texto hb. el par es distante, contextual y no paralelístico.

50. ${}^c sr // dg$ (1.23:62-63).

$'āsēp {}^c ōp\text{-}haššāmayim ūd{}^e gē \text{hayyām}$ (Sof. 1:3).

Cf. L. Sabottka, *Zephanya*. Roma 1972, p. 8; el par es semántico y dada la concomitancia del otro par ($šmm // ym$), el paralelismo es sintagmático, de fraseología.

51. ${}^c rb // ba$ (1.15 IV 17-21; 1.16 I 6/11-12).

$k{}^e mōš {}^c ārab yôm b{}^e \text{terem } lō'-yābō' {}^c alēhem$ (Sof. 2:2).

Cf. M. Dahood, *RSP* III, pp. 129-130, que sólo cita Os 9:4; tampoco Sabottka menciona este par a propósito de Sof 2:2.

52. ${}^c rš // škb$ (1.17 I 38-39).

ʿnah^amēni ʿarši yiśśāʾ b^eʿšīhī miškābī (Job 7:13).

El segundo término es una reconstrucción en el texto ug. Cf. M. Dijkstra-J.C. De Moor, *UF* 7, 1975, 178.

53. *ʿttrt // hdr^cy* (1.108:2-3).
yôššēb b^{ec}aštārōt b^eʿedreʿî (Dt. 1:4; Jos. 12:4; 13:12, 31).

Cf. B. Margulis (Margalit), *JBL* 89, 1970, 292-304. Por su parte J.C. De Moor, *ZAW* 88, 1976, 326, aun sin compartir totalmente la interpretación de Margalit, señala la múltiple coincidencia sintagmática del texto ug. con el hb. (*yīb / yšb*, *b / b*, *ʿttrt / ʿštrt*, *b / b*, *hdr^cy / ʿdr^cy*).

54. *gZR // ib* (1.19 IV 58-59).
lišʾôl... ʿozrēnū mēʾōyēb... (Esd. 8:22).
lāʿzôr lammelek ʿal-hāʾōyēb (2Cr. 26:13).

Aunque en hb. no tenemos uso paralelístico, la frase resalta el valor antitético del par y el matiz guerrero que supone ug. *gZR*, “héroe, procer”.

55. *glm // ym* (1.4 VII 54-55; 1.14 I 19-20).
derek-ʾniyyāh b^eleb-yām w^ederek geber b^{ec}almāh (Pr. 30:19).

A la luz del par sintagmático ug. y supuesto el valor “oscuridad” para ug. *glm / glm̄t* (cf. M. Dietrich-O. Loretz, en *Fs. Elliger*. Neukirchen 1973, p. 32; G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 290, 607), se podría entender en el mismo sentido hb. *ʿalmāh* II (homógrafo): “el camino del hombre en la oscuridad”, de acuerdo con el sentido objetivo, idéntico en las otras tres menciones, de *derek* en el texto (“camino sin trazado ni rastro”). Al menos en Pr. *geber* no posee un específico matiz “sexual”.

56. *glp // šd* (1.19 IV 42-43 y par.).
w^ekōl ʿašē haśśādeh ʿālāyw ʿulpeh (Ez. 31:15).

El paralelismo no es estricto en ug.; no obstante, ambos textos coinciden en el mismo campo semántico (“revestirse”). El valor semántico de *šd / śādeh* es, sin embargo, completamente distinto. En este sentido se trata de una mera coincidencia etimológica de posición en el discurso. Quizá se imponga una precisión de la semántica de hb. *ʿulpeh* a la luz del uso de la base ug. **glp*.

57. *pn // npš* (1.5 I 14).
hšq̄h npšy bh w̄pny lōʾ ʾhp̄k mm̄nh (Sir. 51:19).

Cf. M. Dahood, *Bib* 47(1966)142-143; pero se trata de una lectura equivocada del texto ug. El par ya no se recoge en *RSP*.

58. *prd // prt* (4.417:10-11).
sūsīm ūpārāšīm ūp^erādīm nāt^enū ʿizbônāyik (Ez. 27:14).

Cf. M. Dahood, *Bib* 51, 1970, 400, que sin embargo no lo recoge en *RSP*, como tampoco H.J. van Dijk, *Ezekiel's Prophecy on Tyre*, Roma 1968, pp. 77-78. Aun siendo el documento probablemente una lista de Personas, el par secuencial puede resultar interesante a la hora de precisar el correlato ug. de hb. *pārāš: prt* o *prš* (?) (cf. G. del Olmo Lete, *UF* 10, 1978, 49; id., *JNSL* 10, 1982, 38; id., *IMC*, pp. 190-191, 206-207).

59. *pt // riš* (1.16 VI 8-9).
wē'im mip^e'at pānāyw yimmārēṭ rō'sō (Lv. 13:41).
lō' taqqīpū p^e'at rō's^ekem (Lv. 19:27).

Suponiendo una lectura no muy probable del texto ug. (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, pp. 320, 612), sostenida por Delekat y Gibson entre otros, y la equivalencia de ug. *pt* con ug. *pit / pat*, hb. *pē'āh*. En hb. tenemos ciertamente atestiguado el par *pē'āh // qodqōd* (cf. Is. 3:17; Jer. 48:45; Nm. 24:17, probablemente), que es un par semántico equivalente del aquí citado.

60. *šba + špš* (1.16 I 36 y par.).
laššemeš...ūl^ekōl š^ebā' hasāmāyim (Jer. 8:2; Joel 2:10; 4:15).

Cf. Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 95-96; id., *IMC*, pp. 173-175; B. Margalit, *RB* 89, 1982, 423-426, n. 23. El hb. desdobra en enumeración paralela el sintagma ug. Tenemos correspondencia lexicográfica y quizá semántica.

61. *šgr // bkr* (1.15 III 16).
wattō'mer habb^ekīrāh 'el-hašš^{ee}īrāh (Gn. 19:31, 34).
habb^ekōr kibkōrātō w^ehaššā'īr kiš^eīrātō (Gn. 43:33).
bibkōrō y^eyass^edennāh ūbiš^eīrō yāssib d^elātēhā (Jos. 6:26).

Se trata de un par natural prepoético que se esperaría *a priori* en ambas lenguas, aunque el paralelismo funcional no sea exacto. Como frase es recogido por K. Schoors, *RSP* I, pp. 54-55.

62. *qdqd // dqn* (1.3 V 24-25 y par.).
kī kōl-rō's qar^ehāh w^ekōl-zāqān g^erū^eāh (Jer. 48:37; Is. 15:2).
w^eha^{ca}bartā ^cal-rō's^ekā w^{ec}al-z^eqānēkā (Ez. 5:1).
nāgā b^erō'sō b^ezāqān (Lv. 13:29-30).
kaššemen haṭṭōb ^cal-hārō's yōrēd^cal-hazzāqān (Sal. 133:2).

Par semántico, garantizado a través de la equivalencia paralelística atestiguada en ug. *riš // qdqd* (cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 335).

63. *qš // rḥq* (1.1 IV 2-3; 1.114:2).
mērāhōq...miqšēh hā'āreš (Is. 5:26; Dt. 28:49).

Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 9, 1977, 36-37; id., *MLC*, p. 158; id., *IMC*, p. 41. Ambos textos se mueven en el campo semántico y situación de “convocatoria, alistamiento”. El ug. supone una reconstrucción muy probable; cf. no obstante, *infra qrb // rḥq*.

64. *gra // lḥm* (1.5 I 23-24).
'ōk^elē^cammî 'ak^elû leḥem yhwḥ lō' qārā'û (Sal. 14:4; 53:5).

Quizá también en el Sal. se podría entender *qārā'* en el sentido de “invitar” (“al que no invitaron a Yhwḥ”), como una referencia al sacrificio-banquete sagrado; a su vez *ammî* podría ser leído *immî* (cf. en el texto ug. *^cm aḥy lḥm*). La dificultad del texto bíblico queda patente en la extraña propuesta de M. Dahood, *Psalms* I, p. 81: “reclutar, cosechar”. Adviértase, por lo demás, la equivalencia semántica *lḥm // 'ākal*.

65. *qrb // rḥq* (1.1 IV 2-3).
šim^cû r^eḥōqîm...ûd^{ec}û q^erôbîm... (Is. 33:13).
h^alôhê miqqārôb 'ānî...w^elô' lôhê mērāhōq (Jer. 23:23).

Supuesta la reconstrucción *q[rbm]* del texto ug. Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 9, 1977, 36-37; id., *MLC*, p. 158; id., *IMC*, p. 41. El texto de Is. coincide con el ug. citado en la situación de interpelación, mientras el de Jer. se refiere, al igual que aquél, a “divinidades” como su caracterización.

66. *qry // dbḥ* (1.19 IV 29-30).
yhwḥ...niqrāḥ 'ālēnû...w^enizb^eḥāḥ lāyhwḥ (Ex. 3:18).

No se trata de un par paralelo en ug. y sólo muy remotamente en hb. Representa simplemente la aproximación de dos lexemas / bases en el mismo contexto “sacrificial”.

67. *qry // ^cly* (1.19 IV 29-30).
hityassēb 'al-'ôlātékā... 'ûlay yiqqāreh yhwḥ (Nm. 23:3).
wayyiqqār lôhîm...wā'ac^cal...bammizbē^aḥ (Nm. 23:4).

El par es estricto en ug. y el contexto sacrificial común a todos los textos citados. Aquí se revela la pertenencia de *qry* a la terminología sacrificial. Adviértase además la múltiple coincidencia lexemática de estos textos (*qry, dbḥ, ilm, ^cly*).

68. *qryt // ḥbr* (1.14 II 28-29).
ke^cîr šeḥubb^erāḥ-lāḥ (Sal. 122:3).

Cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 330. El texto bíblico citado es sólo semánticamente equivalente al ug., pero resulta posiblemente más significativo que Os. 6:8-9, citado por Dahood. Necesitaría un nuevo análisis a la luz del par ug. y de sus posibles interpretaciones.

69. *qšt // tlm* (1.19 I 4-7).
tely^ekā w^eqaštékā (Gn. 27:3).

Cf. G. del Olmo Lete, *AF* 2, 1976, 240, n. 38; id., *IMC*, p. 128, n. 289. No se trata de un verdadero par paralelo, sino de una mera coincidencia de posición de lexemas en el discurso, con una cierta identidad de contexto.

70. *rum* // *qrn* (1.17 VI 21-22).
w^eqarnê r^e'ēm qarnāyw (Dt. 33:17).
wattārēm kūr^e'ēm qarnî (Sal. 92:11).

El par no es estricto en ug., sino de posición y contexto (el paralelismo se da propiamente entre *gdm* // *qrnt* y entre *rumm* // *y^elm* // *trm*; cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 334). En hb. se trata de un sintagma.

71. *rbt* // *tnn* (1.14 II 36-38).
rekeb^elōhîm ribbōtayim 'alpê šin'ān (Sal. 68:18).

El paralelismo en ambos textos se da propiamente entre los elementos de la enumeración y en concreto entre *rbt* y *alp*, como en lín. 39-40 del texto ug. (cf. M. Dahood, *RSP* I, p. 114). Pero contextualmente cabe aquí señalar la múltiple correlación lexicográfica entre ambos textos. En los dos casos se trata de la descripción del “ejército” divino o divinamente convocado. Si el texto hb. nos permite relacionar *rekeb* // *šin'ān* con ug. *tnn* y a su vez el texto ug. pone en conexión a éste con *tl̄t̄*. Un texto como *tl̄t̄ sswm mrkbt* (1.14 I 47 y par.) acaba por confirmar la pertenencia de *tl̄t̄* y *tnn* al campo semántico de *mrkbt* (cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 96-101; id., *MLC*, pp. 292-294, 642; id., *JNSL* 10(1982)41-42; id., *IMC*, pp. 177-185, 209-211).

72. *rbt* // *trrt* (1.14 III 30 y par.).
sā^apû šōr^eray...kî-rabbîm lōh^amîm (Sal. 56:3).
w^e'et-g^e'ôn y^erûšālayim hārrāb...hāhōl^ekîm bišrîrût libbām (Jer. 13, 9-10).
hā'ir rabbātî^eām / baggōyim...šārātî bamm^edînôt (Lam. 1,1).

La validez paralelística del par o del sintagma depende de la etimología adoptada (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 645; en contra, últimamente, J.C. De Moor-K. Spronk, *UF* 14,1982,166). En el caso de Lam. 1:1 el par *rabbāh* // *šārāh* resulta fonéticamente anómalo en su actual puntuación masorética (¿*šār(r)āh*?), pero el contexto y función son idénticos a los del texto ug. (título de ciudad) y quizá reproduce una confusión, por homografía, de un vocablo estereotípico caído en desuso y substituido por un homógrafo más usual y perfectamente adecuado.

73. *rgm* // *hwt* (1.3 III 20-22 y par.).
way^edabb^erû dābār...w^e'ānōkî hāwā(h) yōdē^{ac} (Jer. 29:23).

Cf. M. Dahood, *VT* 27, 1977, 483. Se trataría de un par semántico a través de las equivalencias ug. *rgm* // *t̄hm* // *hwt* con hb. *dābār*. Por otro lado, el texto hb. es reconstruido según aquéllas. No se recoge la sugerencia en *RSP*.

74. *sswm* // *rkb* (1.14 II 2-3 y par.).
^{ca}lû hassûsim w^ehithôl^elû hārekeb (Jer. 46:9).
^esûsātî b^erikbê pārôh (Cant. 1:9).

Cf. M. Dahood, *Bib* 51,1970, 397; id., *RSP I*, p. 284 (*ss + mrkbt, ss / mrkbt*), donde no se citan, sin embargo, los textos hb. recogidos más arriba. Cf. *supra rbt / tnn*.

75. *šlm // arbdd* (1.3 III 16-17 y par.).
w^erab š^elôm bānāyik (Is. 54:13).
l^emarbēh...ûl^ešālôm (Is. 9:6).

Sorprende que Dahood, que como otros muchos sostiene la interpretación de *arbdd* como *aphel* de la base *rb(b/y) (cf. G. del Olmo Lete, *UF* 10, 1978, 40-42; id., *IMC*, pp. 153-155), no recoja este par ug. en relación con los textos hb. citados. Si, en cambio, se otorga al lexema ug. el valor de “calma, tranquilidad”, defendido por mí, se habría de tener en cuenta el par semántico *šlm // nh* y sus correlatos hb. que recoge M. Dahood, en *RSP III*, p. 161 (cf., p.e., 1Cr. 22:9; Is. 32:18).

76. *šm^e // ^edb* (1.17 V 16).
^eal-^eōzbām 'et-tōrātī...w^elô'-šam^{ec}û b^eqôlî (Jer. 9:12).

La correspondencia es etimológica y de posición en el discurso, pero los términos no forman par semántico en ug. En el texto hb. no es seguro que tengamos paralelismo estricto y en todo caso la semántica es distinta de la que supone el ug.

77. *šph // ġlm* (1.14 III 48-49).
bēn-mî-zēh hā'ālem (1Sam. 17:56).

Paralelo semántico desde la correspondencia *bn // sph*. Cf. M. Dahood, *RSP I*, pp. 146-147.

78. *špš (šba) // ngh* (1.16 I 36-37).
hāsak haššemeš b^ešē'tô w^eyāreah lō'-yagg^{gh}h 'ōrô (Is. 13:10).

Cf. J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978, p. 95, n. 6. El par es perfecto, aunque con valor antitético en ambos textos (adviértase también la antítesis que supone *šba / yša*). Si se admite la correspondencia entre ambos textos habría que corregir la versión dada por mí en *MLC*, p. 311 (cf. p. 587); el texto hb. confirmaría la opinión de Gibson y entonces *nyr rbt* se referiría a *Yarhu*. En ambas lenguas se confirmaría igualmente la permanencia del *-h* final en esta base.

79. *šr // ^eny* (1.17 VI 31-32).
watta^ean lāhem...šîrû lāyhwh (Ex. 15:21).
w^{ec}ān^etāh haššîrāh hazzô't (Dt. 31:21).

Cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 378. Los textos hb. confirman la lectura y refuerzan la interpretación del ug.; el de Ex. 15, 21 supone un mismo contexto de canto, mientras el valor asumido es claro en Dt. 31: 21.

80. *šrš // riš* (1.19 III 53-54).

pēn-yēs bākem šōreš pōrēh rō 'š w^elā^{ca}nāh (Dt. 29:17).

Normalmente se ha interpretado aquí *ro's* con el valor de “veneno”; se trataría en tal caso de una coincidencia etimológica / homográfica del par en ambas lenguas. Cabría, no obstante, intentar otras posibilidades interpretativas.

81. *ṭb // nḥ* (1.17 II 12-13?).
w^elo 'māš^e 'āh...mānō^aḥ...wattāsōb ^cēlāyw (Gn. 8:9).
ūk^enō^aḥ lāhem yāšūbū ^cā^aśōt rā^c... (Neh. 9:28).

Normalmente se supone que el par corresponde *yṭb // nḥ* y así es recogido por M. Dahood en *RSP I*, pp. 221-222, que aporta textos bíblicos. Pero el frecuente uso adverbial de la base **ṭ(w)b* en ug. (cf. G. del Olmo Lete, *MLC*, p. 640) hace verosímil esta otra posibilidad.

82. *ṭbr // bq^c* (1.19 III 2-3 y par.).
ūbāqā^ctā...kōl-kātēp ū-...tiššābēr (Ez. 29:7).

El par en ug. no es estrictamente paralelo, pero aparece en el mismo contexto inmediato; par distante, en la nomenclatura de Dahood. En ambos textos se trata del mismo campo semántico (“partes del cuerpo”).

83. *tgr // adr* (1.17 V 6-7).
ūšē^{ca}rēhā 'um^el^e...w^e'addīrēhem šāl^eḥū... (Jer. 14:2-3).

Cf. G. del Olmo Lete, *Claretianum* 11(1971)291. El par es contextual en ambos textos, dentro de un campo semántico idéntico (“puerta” / “ciudad” y sus “nobles”).

84. *ṭqlm // ḥmšt* (1.14 I 29-30).
w^elāqah^{tā} h^amešet h^amešet š^eqālīm...b^ešeql haqqōdeš (Nm. 3:47; 18:16).

Cf. G. del Olmo Lete, *UF* 7, 1975, 84-91; id., *IMC*, pp. 160-162. Posiblemente se trata de “pesas” standard: el siclo “corriente” y el “sagrado”.

En un segundo artículo (que aparecerá en el *Fs. Delcor*; cf. *supra* pp. 287-300) se recogen los casos en que dos o más lexemas / bases aparecen en ambas lenguas como elementos del discurso inmediato, pero sin constituir en ninguna de ellas una estructura paralelística, próxima o remota. Entran por ello en la categoría de la “fraseología” (fórmulas o frases), como complemento igualmente de los correspondientes apartados de *RSP I/III*⁹.

9. Cf. A. Schoors, *RSP I*, pp. 1-70 (“Literary Phrases”); F.B. Knutson, *RSP II*, pp. 401-422 (“Literary Phrases and Formulae” acádicas [PRU IV]); R.E. Whitaker, *RSP III*, pp. 207-219 (“Ugaritic Formulae”).

La preposición 'aḥar / 'aḥ^arê (cum) en ugarítico y hebreo [1970]

Uno de los aspectos gramaticales del hebreo del AT que el ugarítico ha ilustrado más decididamente, ha sido sin duda la semántica de las preposiciones. A su luz, partículas como *b^e*, *l^e*, *im*, *al*, sobre todo se han visto enriquecidas con sentidos nuevos que han resuelto o aliviado muchas dificultades de inteligencia y traducción que ofrecía el texto masorético; y han hecho, a su vez, inútiles las correspondientes correcciones, reafirmando la confianza en el mismo. Aparece así éste como auténtica *m^asōrāh* de un prototipo consonántico, fielmente transmitido y mantenido aún en épocas en que dichas partículas habían perdido su rica semántica primitiva, reducida a un marco significativo sumamente delimitado.

El presente estudio pretende analizar las posibilidades que en este sentido ofrece una consideración de la preposición 'aḥar / 'aḥ^arê a la luz de los textos ugaríticos, aunque limitándome a un aspecto preciso. Ya en 1949 publicó R.B.Y. Scott una nota sobre los sentidos marginales de dicha preposición, asegurando que “it becomes evident that 'aḥar often must be translated with, together with, beside”¹. En dicha nota no se hace ninguna referencia a la literatura ugarítica, obteniéndose el resultado del análisis de los textos hebreos mismos. Ahora bien, es precisamente ese sentido el que viene confirmado por el ugarítico, reforzando así la presunción de su presencia en la Biblia Hebrea.

* * *

La raíz está ampliamente atestiguada en el ámbito de las lenguas semíticas y en concreto en el noroccidental. Su forma original *ḥr² ha pasado a 'ḥr en hebreo y arameo, en virtud de una reducción fonética normal. El significado básico de la raíz parece hallarse principalmente en su forma nominal concreta: “parte trasera”, dicho primeramente del animal³. Esto resulta claro en el par *ri'sôn* / 'aḥ^arôn,

1. Cf. R.B.Y. Scott, “Secondary meanings of 'aḥar, after, behind”. *Journal of Theological Studies* 50, 1949, 178s.

2. Cr. la raíz en acádico, árabe y ugarítico.

3. Según G. R. Driver, “Studies in the Vocabulary of the Old Testament VI”, *Journal of Theological Studies* 34, 1933, 377s., la forma 'aḥ^arê es un dual constructo de *aḥarayim, “two buttocks”; así también W.J.P. Boyd, “Notes on the secondary meanings of 'aḥar”, *Journal of Theological Studies* 62, 1961, 54s. En la Biblia aparece esporádicamente la forma nominal: Gn. 16:13; 2Sam. 2:23; 2Rey. 9:18,19; 1Rey. 10:19; Ez. 41:15. La forma más normal en este sentido es 'āhôr / 'aḥôrîm; podría tratarse de simples variantes de vocalización.

“anterior-posterior, primero-último”, i. e. (el que va) en cabeza y en cola. Igualmente en la contraposición *lipnê / mē’ah^arê^a*, “delante, antes / detrás, después” < “de cara / de espalda”.

El posterior uso preposicional deriva de esta forma nominal, como aparece claramente en su terminación constructa plural / dual. Es un caso más del empleo, con valor de preposiciones, de nombres que designan partes del cuerpo, normal en las lenguas semíticas⁵. El uso verbal de la raíz es preponderantemente denominativo⁶, lo que confirma la originalidad de la forma nominal.

Junto a este sentido de posterioridad, se utiliza en todas las lenguas semíticas una variante de la misma raíz para designar la alteridad: ac. *ahhur*, ar. *’aharun*, hb. *’ahēr*. Podría entenderse fácilmente como una derivación semántica: el que viene detrás, siguiente, otro. La derivación, en todo caso, es antiquísima. Por su parte la alteridad implica, tanto como la posterioridad, la concomitancia. Esto, unido a la proximidad inmediata que supone el sentido físico de la raíz, ha facilitado sin duda su empleo preposicional con los significados de “después, detrás” y “con”, como se revela en ugarítico y en hebreo⁷.

* * *

En ugarítico además de la función de adverbio o conjunción temporal, unida normalmente al verbo *mgy*⁸, *ahr* cumple el oficio de preposición relacionada con un nombre. Tres veces⁹ en la expresión estereotipada *ahr špš*, que Dahood traduce “with the sun”¹⁰, de acuerdo con la idea bíblica del amanecer como momento de la ayuda de Dios para realizar hazañas en su nombre¹¹. Esta versión se confirma, si atendemos al lugar paralelo del poema de Keret, según el cual *ahr špšm* equivale a *mk špšm (hn špšm)*¹², es decir, a un acusativo modal (“con el sol, al salir el sol, al amanecer”).

Un texto más significativo a este respecto nos lo ofrece el poema de Nikkal (KTU 24:31-33):

wn^cn
^cmn nkl htny. ahr
nkl yrh ytrh

Ateniéndose al paralelismo de miembros, Dahood traduce así: “With Nikkal, is my marriage, with Nikkal will the Moon enter into wedlock”¹³. Driver, sin embargo, lo entiende en sentido adverbial: “Now

4. Cf. Ex. 14:19; Jos. 6:8; Is. 4:10; 2Cr. 1:12.

5. P.e., en hebreo: *rō’s, pānīm, yad, qereb*.

6. En acádico en forma D, en árabe en conjugación II, en hebreo en *piel* y *hifil*.

7. Cf. la preposición griega *meta*: con, después. Paradójicamente ug. *^cm* significa “con” (hb. *^cim*) y “hacia”.

8. Cf. 49:V:20; 51:111:23; 51:V:106; 137:30; 2 Aqht:V:25. Las citas ugaríticas las hacemos según C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*, Roma 1965, PIB. En hebreo el uso de la partícula como conjunción es abundantísimo. Cf. la preposición-conjunción latina *cum*.

9. Cf. 121:11:5; Krt:195; Krt:209.

10. Cf. M. Dahood, *Qoheleth and Northwest Semitic Philology*. *Biblica* 43, 1962, 363s.: id., “Hebrew-Ugaritic Lexicography I”, *Biblica* 44, 1963, 292s.; id., *Ugaritic Hebrew Philology*, Roma 1965, PIB, p. 27s., 34.

11. Cf. Gn. 19:15, 23; 26:31; 32:1; 44:3; Ex. 14:27; 19:16; 34:2, 4; Os. 10:15... G. del Olmo Lete, “La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de KRT”, *Sefarad* 25, 1965, 12.

12. Cf. Krt:107, 118, 221; *hn* y *mk* son partículas deícticas.

13. Cf. nota 10.

look! My marriage (is) with Nikkal. Thereupon Yarikh brings the betrothal gift for Nikkal”¹⁴. El paralelismo favorece la traducción de Dahood, y Gordon lo admite así¹⁵, a pesar de su propia traducción en *Ugaritic Literature*. Luego veremos como la Biblia nos ofrece un ejemplo en que 'ahar se usa con ese sentido en un contexto muy semejante al del texto ugarítico (Ex. 18:2).

* * *

Para una mejor clarificación de los lugares bíblicos en que es posible y preferible la nueva significación, los reuniremos en primer lugar según las raíces verbales que en ellos aparecen y con las que dicha preposición forma una estructura semántica fija. Son sobre todo los verbos de movimiento los que “rigen” esta preposición. Después analizaremos los lugares en que se usa la preposición de modo absoluto, sin régimen verbal explícito. Habrá de tenerse en cuenta que la interpretación se hace desde las exigencias de la lengua española, que es posible no coincidan necesariamente con las de otros idiomas. No distinguiremos entre la forma singular y plural / dual de la preposición; esta última es con mucho la más frecuente¹⁶.

1) *hālak 'ah'*: es la construcción más frecuente de dicha preposición. Posee un sentido concreto, material, de “ir detrás, seguir, ir en búsqueda de”¹⁷. Pero con frecuencia el contexto sugiere un sentido de simultaneidad o compañía. Se mantiene la construcción gramatical, pero se opera en ella un desplazamiento semántico: la compañía se puede entender como secuencia, cuando uno ha tomado la iniciativa del camino; los otros le acompañan y así le siguen.

Desde el momento en que esa construcción es ya un giro estereotipado, una especie de metáfora lexicalizada, la versión normal y “literal” del texto es la que corresponde al sentido de compañía, impuesta por el contexto. Scott lo ha visto acertadamente cuando afirma: “...in such cases the usual image of men walking in single file, or behind a leader, is only incidental to the meaning that they are in company...”¹⁸. Esto resulta totalmente obvio en los casos en que una construcción paralela (*hālak 'im, 'et*) nos precisa el sentido:

14. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, Clark, p. 125. Creo que no mejoran la inteligencia del texto las propuestas de W. Hermann, *Yarikh und Nikkal...* Berlín 1968, Töpelmann, pp. 18-19.

15. Cf. C.H. Gordon, *o. c.*, p. 355; id., *Ugaritic Literature*, Roma 1949, PIB, p. 64; id., “A Marriage of Gods in Canaanite Mythology”, *BASOR* 65, 1937, 32, n. 22. Este sentido de la preposición en ugarítico lo admiten también. R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (Anchor Bible), Garden City NY 1965, Doubleday, p. 255; F. Vattioni, (recensión de Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*), *Oriens Antiquus* 4, 1965, 146.

16. A lo largo del artículo las transcribiremos conjuntamente por 'ah'.

17. Cf. Jos. 3:3; Jue. 19:3; 2Sam. 2:19 (*hālak / rādap*); 3:31; 1Rey. 13:4; 2Rey. 7:15; Jer. 48:2; Ez. 10:11; Job 31:7. Donde aparece más claro este sentido es en los casos en que se da la antítesis delante / detrás; cf. nota 4.

18. Cf. R.B.Y. Scott, “Secondary meanings of 'ahar, after, behind”, *Journal of Theological Studies* 50, 1949, 178; L. Koehler – W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT.*, Leiden 1967, Brill, pp. 34-35: “man geht in Pal hintereinander, wo wir sagen miteinander”; W.J.P. Boyd, “Notes on the secondary meanings of 'ahar”, *Journal of Theological Studies* 62, 1961, 54, interpreta la expresión desde el ideal nomádico de la marcha por el desierto en pos de Yahweh: “thus the concrete action of following the Ark made every journey religious act of faith. Later, when Israel had adopted the settled type of an agricultural community, the old vocabulary of nomadic religion was still retained though its meaning became increasingly metaphorical. Doubtless the influence of journeys to shrines aided its retention. When Jerusalem became recognized as the one true Sanctuary the idiom took a new significance, as once more the cult of Yahweh involved a literal journey; but its use is mostly metaphorical, as is illustrated by 2 Kings XXIII, 3 and the development of pregnant constructions like *millē 'ah^arê Yahweh*”. Boyd no hace referencia al significado “con” de dicha preposición, que ya aparece en ugarítico. Esto podría significar

1 Sam. 30:21-22: “Se llegó David a los doscientos hombres que no tuvieron fuerza para acompañarle (*milleket 'ah'*)... Pero lo peor de la tropa que acompañó (*hāl^ekū^cim*) a David, dijeron: puesto que no vinieron con él (*hāl^ekū^cimmī*), no les daremos del botín...”¹⁹

2 Sam. 3:16: “Su marido iba con ella (*wayyelek 'ittāh*) y la acompañaba llorando a su lado (*hālōk ūbākōh 'ah'*)” (Scott). La primera expresión excluye la razón de seguimiento, falsamente sugerida por la imagen de la mujer arrebatada por el emisario²⁰.

Rut 2:8. 9: “Te unirás a mis siervas (*tidbāqīn^cim*)... e irás con ellas (*w^ehalakt^e 'ah'*)”²¹.

Otros casos en que no tenemos construcción paralela:

Gn. 24:5, 39, 61: “Quizá la mujer no quiera venir conmigo” (*laleket 'ah'*)” (Koehler); “y se fueron con el hombre” (*wattēlaknah 'ah'*)”.

Nm. 16:25: “Se dirigió Moisés a Datán y Abirán y fueron con él (*wayyel^ekū^c'ah^arayw*) los ancianos de Israel”.

Juec. 9:4, 49: “Contrató Abimelek gentes inicuas que fueron con él (*wayyēl^ekū^c'ah^arāyw*)”, “y se fueron con Abimelek (*wayyēl^ekū^c'ah'*)”.

1 Sam. 17:13, 14: “Los tres hijos mayores de Isaí se marcharon con Saúl (*hāl^ekū^c'ah'*) a la guerra...”.

1 Rey. 14:8: “No fuiste como mi siervo David...que anduvo conmigo (*hāl^elak 'ah^aray*)”²².

1 Rey. 19:20, 21: “Le dijo: voy a despedirme de mi padre y de mi madre y vendré contigo (*w^e'el^ekāh 'ah^arēkā*)... Se alzó y se fue con Elías... (*wayyelek 'ah'*)” (Scott).

2 Rey. 4:30: “Se alzó y se fue con ella (*wayyelek 'ah^arēhā*)”²³.

2 Rey. 6:19: “Venid conmigo (*l^ekū^c'ah^aray*) y os encaminaré...”.

Jer. 2:2: “Me acuerdo... de tu marcha conmigo (*lektēk 'ah^aray*) por el desierto”²⁴.

Jer. 2:25: “Amo a los extranjeros y me voy con ellos (*w^e'ah^arēhem 'elek*)”.

Os. 2:7, 15: “Me marcharé con mis amantes (*'el^ekāh 'ah'*)” (Koehler),

“Y se fue con sus amantes (*wattelek 'ah'*)”.

Pr. 7:22: “Y se va con ella seducido, como buey que marcha al matadero (*hōlēk 'ah^arēhā*)” (Koehler)²⁵.

Rut 3:10: “Hiciste bien... en no irte con los jóvenes...” (*leket 'ah'*)” (Koehler).

que la expresión incluyese el sentido de compañía aun antes de la época nómada de Israel. Cf. el griego *'akolouthēō* (“follow one, go after or with him”: H.G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1961, Clarendon, p. 52) y su uso en el NT: M. Dahood, “Ugaritic Studies and the Bible”, *Greg* 43, 1962, 69. Para un análisis del sentido clásico de la expresión, cf. N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, Roma 1963, PIB, p. 76 s.; F.J. Helfmeyer, *Die Nachfolge Gottes im Alten Testament*, Bonn 1968, Hanstein (se trataría de una expresión que tiene su *Sitz im Leben* en la Guerra Santa).

19. Se trata de la misma acción, puesta en un caso y omitida en otro. No es preciso corregir *'immī*, con él; tenemos el sufijo fenicio -y, 3 p.s.m.

20. La preposición no va regida por *bākāh*, que nunca aparece en la Biblia con tal régimen.

21. No es preciso corregir “siervo” por “siervas” (BJ) como lo confirma el lugar paralelo Rut 2:22-23. Robinson en 2:21 (BH) propone la corrección contraria. Habrá que distinguir entre los siervos que siegan y las siervas que espigan; a unos sigue, a otras acompaña.

22. Cf. la expresión “anduvo con Yahweh” (*hithallēk 'et*), aplicada a Henoc y Noé, Gn. 5:22; 6:9.

23. Aquí el aspecto de secuencia ha desaparecido casi por completo.

24. Se refiere a la época del amor y la fidelidad, que implican la compañía; cf. nota 22.

25. Posiblemente *p^rm* es una expresión adverbial (con -m enclítico) de la raíz *pātāh*, como supone la LXX; o quizá deba leerse: *p-tam*, “se va con ella y llegó su fin...”. En este, como en los anteriores textos, el sentido de compañía se impone.

Neh. 12:32, 38: “Y con ellos iba Hosaya (*wayyelek 'ah^arêhem*) y la mitad de los príncipes de Judá”, “La segunda *tôdâh* iba por la izquierda y con ella yo y la mitad del pueblo (*'ah^arêhâ*)” (Scott)²⁶.

Jue. 13:11: “Se alzó Manoah y se fue con su mujer (*wayyelek 'ah'*)”.

1Sam. 25:42: “Se alzó...y se fue con los mensajeros (*wattelek 'ah'*) de David”.

1Sam. 6:12: “Y los príncipes de los Filisteos marchaban con ellas (*hōl^ekîm 'ah^arêhem*)...”²⁷.

Pero además de en este sentido concreto y directo, la expresión se emplea también en sentido figurado, sobre todo aplicado a los dioses falsos. En estos casos las versiones “irse en pos de” o “irse con los dioses...” parecen igualmente válidas. Adviértase, con todo, lo dicho en las notas 18 y 22. A continuación reunimos los lugares en que aparece dicha expresión, sin insistir sobre el sentido de la partícula:

hālak 'ah' Yahveh: 1Rey. 18:21; Os. 11:10; 2Cr. 34:31.

“Otros dioses”: Dt. 6:14; 8:19; 11:28; 13:3; Jue. 2:12, 19; Jer. 7:6, 9; 8:2; 1Rey 11:10.

“Baales”: Dt. 4:3; 1Rey. 11:5; 18:18, 21; 2Rey. 13:2; Jer. 2:23.

“Vanidad, codicia”: 2 Rey. 17, 15; Jer. 2, 5, 8; 3, 17; 9, 13; 16, 12; 18, 12; Os 5, 11(?)²⁸.

2) *šûb 'ah'*: La podemos considerar como la construcción correlativa de la anterior. Su uso es igualmente abundante y paralelo²⁹. Ofreceremos en primer lugar dos textos en los que una frase sinónima explica el sentido de la partícula:

1Sam. 15:30, 31: ¡Vuelve conmigo (*w^ešûb 'immî*) y adoraré a Yahweh... Volvió Samuel con Saúl (*wayyāšob... 'ah'*) y adoró éste a Yahweh” (Scott).

Rut 1:15, 16: “Vuélvete con tu cuñada (*šûbî 'ah'*)... (Scott). No me insistas para que te abandone, para que me vuelva de tu lado (*lāsûb mē 'ah^araik*)...”.

2Sam. 23:10: “Las gentes volvieron con él, aunque sólo para coger los despojos (*yāsûbû 'ah^arayw*)”.

Eccl. 12:2: “...y vengan las nubes con la lluvia (*w^ešābû 'ah'*)” (Scott, Koehler)³⁰.

Rut 1:16 revela el sentido de compañía de la preposición compuesta *mē 'ah^arê*, que equivale así a *mē'im*, *mē'êt*. Resulta de este modo la expresión contraria a *hālak 'ah^arê* y resalta a su vez el sentido de compañía que descubrimos en ésta, tanto en su empleo directo como metafórico. La versión correspondiente será: “separarse de (ir con) alguien, dejar de acompañarle”.

Nm. 14:43: “Porque os separasteis de Yahweh (*šabtem mē 'ah'*), Yahweh no estará con vosotros” (*lō' yihyeh 'immêkem*)

26. Se debe suponer que el personaje principal preside el grupo, no le sigue; Nehemías y los príncipes forman parte de esos grupos, cf. vv. 31, 40. Cf. F.L. Moriarty, *La Sagrada Escritura* (AT) III, Madrid 1969, BAC, p. 64: “...yo les acompañé con la mitad del pueblo”.

27. El sufijo debía ser femenino (*pārôt*).

28. Koehler-Baumgartner parecen admitir este sentido; cf. *o. c.*, p. 237 “mit jmd gehen (Gn. 24:5)...teol. einem Gott nachfolgen, anhangen...urspr. kultisch wie akk. *ûm ridûti Istar*...”. una construcción paralela sería *tā'āh 'ah'*, Ez. 14:11; 44:10.

29. En el sentido de “volver de perseguir, ir detrás de”, cf. 1Sam. 24:2; 2Sam. 2:26, 30; 1Rey. 22:33; 2Cr. 18:32.

30. Difícilmente se entendería la llegada de las nubes “después de la lluvia”. Cf. O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg 1964, p. 189: “und mit der Regenzeit die Wolken wiederkehren”; R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (Anchor Bible), Garden City NY 1965, pp. 253-255: “and the clouds return, bringing the rains... As is clear from Ruth 1:15-16 this means return in company with; to overlook this idiom (which is supported also from Ugaritic) produces a meteorological absurdity”; cf. Ch.T. Fritsch, *Journal of Religion* 46, 1966, 71 (recensión del anterior).

Nm. 32:15: “Si os apartáis de él (*ʿšūbūn mēʾaḥʾrāyw*), volverá a poner de nuevo este pueblo en el desierto”.

Dt. 23:15: “...que no vea en ti cosa vergonzosa y se aparte de ti” (*wēšāb mēʾaḥʾrēkā*) (Scott)³¹.

Jos. 22:16, 18, 23, 29: “Qué prevaricación habéis cometido hoy...separándoos de Yahweh (*lāšūb mēʾaḥʾ*)...?”.

1Sam. 15:11: “Me arrepiento de haber hecho rey a Saúl, pues se ha separado de mí” (*šāb mēʾaḥʾray*).

2Sam. 11:15: “Apartaos de su lado (*wēšabtem mēʾaḥʾrāyw*) para que sea herido y muera (Urías)” (Scott).

1Rey. 9:6: “Si os apartáis de mí (*ʿšūbūn mēʾaḥʾray*) vosotros y vuestros hijos...borraré a Israel de sobre la tierra”.

1Rey. 19:21: “Se separó de él (*wayyašob mēʾaḥʾrāyw*), cogió la yunta y la ofreció en sacrificio...y se fue con Elías (*wayyelek ʾaḥʾ*)”³².

Jer. 3:19: “Me llamaréis padre mío y de mi lado no os separaréis (*mēʾaḥʾray lōʾ tāsūbū*)”.

Jer. 32:40: “Haré con ellos alianza eterna de no abandonarles (*lōʾ ʾāšūb mēʾaḥʾrēhem*) y hacerles bien...”³³.

3) *bōʾ ʾaḥʾ*: La expresión es similar a *hālak ʾaḥʾ*. El sentido de “entrar, venir detrás, seguir, perseguir” es corriente³⁴. Pero también en este caso el contexto impone el sentido de “con” para esta preposición:

Jue. 3:22: “Entró también la empuñadura con la hoja (*wayyābō ʾaḥʾ*) y la grasa la recubrió”³⁵.

2Sam. 20:14: “Se reunieron y se vinieron también con él (*wayyābō ʾū ʾaḥʾrāyw*)” (Scott).

Sal. 45:15: “La doncella sea llevada al rey, con ella sean traídas (*ʾaḥʾrēhā mūbāʾôt*) sus compañeras”³⁶.

2Cr. 11:16: Y con ellos de todas las tribus de Israel... (*ʾaḥʾrēhem bāʾū*) vinieron a Jerusalén a sacrificar a Yahweh...” (Scott).

4) *yāšāʾ ʾaḥʾ*: Expresión correlativa de la anterior. El sentido de secuencia es aún más manifiesto: “salir detrás de uno, seguirle, perseguirle”, sobre todo con intención hostil³⁷. Pero por evolución semántica se impone a veces el sentido de acompañamiento, una vez lexicalizada la imagen que engendró la construcción gramatical:

Ex. 15:20: “Tomó Miryam...la pandereta en su mano y salieron con ella (*watteše ʾnā ʾaḥʾrēhā*) todas las mujeres...”.

1Sam. 11:7: “A quien no salga con Saúl y con Samuel (*yōšēʾ ʾaḥʾ*) se le tratará así a su ganado...”.

31. Aquí el sujeto es Yahweh y difícilmente se podría entender en el sentido de “volver de seguirte”. Claro ejemplo de que la expresión ya se ha lexicalizado y adquirido el sentido de compañía que impone el contexto. Cf. Koehler-Baumgartner, *o. c.*, p. 35, que cita también 2Sam. 11:15.

32. Tenemos aquí la unión de las dos construcciones contrapuestas, con sentido directo.

33. Cf. nota 31.

34. Cf. Ex. 14:17, 23 (*bōʾ / rādap*); 14:28; Nm. 25:8; 1Sam. 11:5 (?); 26:3; 1Rey. 1:14; 11:15; 2Cr. 13:13; 23:14; 26:17;.

35. Cf. “la poignée même entra avec la lame” (BJ).

36. Cf. M. Dahood, *Psalms I* (Anchor Bible), Garden City NY 1966, p. 275.

37. Cf. Jos. 8:17 (*yāšāʾ / rādap*); 1Sam. 24:15; 17:35.

2Sam. 11:8: “Salió Urías de la casa del rey salió con él un regalo regio (*wattēšē' 'ah^arāyw*)³⁸.”

2Sam. 20:7: “Salieron con él (*wayyēšē'û 'ah^arāyw*) las gentes de Joab... a perseguir a Seba” (Scott)³⁹.

5) 'ālāh 'ah': Otro verbo de movimiento en el que se aprecia el mismo fenómeno de evolución semántica. El verbo indica la cualidad del movimiento, la preposición el objeto. Donde mejor se percibe el sentido de secuencia es en el caso de movimiento contra un enemigo⁴⁰. Pero en la mayoría de los casos en que no aparece tal situación, el sentido de simultaneidad parece el más normal:

1Sam. 14:12: “Dijo Jonatán a su escudero: sube conmigo (*ca*lēh 'ah^aray)...”⁴¹.

1Sam. 25:13: “Se ciñeron las espadas...y subieron con David (*waya^{ca}lū 'ah'*) unos cuatrocientos hombres...”.

2Sam. 20:2:” Y toda la gente de Israel se alzó con Sebá, apartándose de David (*wayya^{ca}al mē'ah... 'ah'*)... los de Judá se unieron con su rey...”⁴².

1Rey. 1:35, 40: “Subiréis con él (*wa^{ca}litem 'ah^arāyw*) y vendrá a sentarse sobre mi trono... Todo el pueblo subió con él...” (*wayya^{ca}lū 'ah^arāyw*).

6) yārad 'ah': Construcción correlativa a la anterior:

Jue. 3:28: “Bajaron con él y tomaron los vados del Jordán (*wayyēr^edū 'ah^arāyw...*)”⁴³.

Jue. 4:14: “Bajó Barac del monte Tabor y (bajaron) con él diez mil hombres (*wayyēred... 'ah^arāyw*)”.

Sal. 49:18: “Cuando muera, nada se llevará, no descenderá con él (*lō'-yērēd 'ah^arāyw*) su riqueza”⁴⁴.

7) nātāh 'ah': cf. *hāyāh 'a'*, 16)⁴⁵.

8) sūr mē'ah': Esta construcción, como las dos siguientes que están semánticamente relacionadas con ella, es sinónima de la que vimos antes: *šūb mē'*⁴⁶. Se emplea sobre todo en sentido translaticio. El primero de los textos explica bien su sentido:

2Rey. 18:6: “Se adhirió a Yahweh (*wayidbaq b^e*) y no se apartó de su lado (*lō'-sār mē'ah^arāyw*).

Dt. 7:3, 4: “No tomarás a su hija para tu hijo, pues le apartará de mi lado...” (*yāsîr...mē'ah^aray*).

1Sam. 12:20-21: “No os apartéis del lado de Yahweh (*'al-tāsûrû mē'ah'*)... no os iríais más que con la vanidad (*lō' - tāsûrû kî'ah'*)”.

2Rey. 10:29: “Jehú no se apartó de ellos (*lō' -sār mē'ah^arêhem*), de los pecados de Jeroboam...”.

Job 34:27: “Porque se apartaron de él (*sārû mē'ah^arāyw*), y no atendieron a sus caminos”.

38. La versión es incierta, podría entenderse: “le siguió...”.

39. Aquí tenemos los dos sentidos combinados: “salir con el jefe...” y “salir detrás del enemigo...”.

40. Cf. 1Cr. 14:14 (pero falta en 2Sam. 5:23, lugar paralelo); 1Sam. 14:46; 2Sam. 2:27 (*'ālāh mē'āh'*). En Gn. 41:3, 19 (“he aquí otras siete vacas que subían detrás de aquellas...”) la secuencia puede ser sólo descriptiva.

41. Pero el contexto parece suponer que el escudero “sigue”, “remata”.

42. Nótese la correspondencia semántica: *'ālāh mē'ah'*, *'ālāh 'ah'*, *dābaq be*. El sentido es translaticio.

43. Cf. v. 28a: “les dijo perseguid conmigo (*riḏpū 'ahāray*)” o “bajad conmigo” (LXX), cf. v. 27. Si aquí la preposición significase “detrás”, tendríamos: “perseguidme...”, sentido imposible. Sin embargo, el sentido normal de *rādap 'ah'* es “perseguir”.

44. Cf. M. Dahood, *Psalms I*, p. 302. Adviértase el fuerte cananeísmo de este salmo.

45. Cf. Jue. 9:3; 1Sam. 8:3; 2Sam. 2:19; 1Rey. 2:28; 11:2, 4.

46. Cf. la construcción paralela *sūr mē'im, mē'al*: 1Sam. 16:14; 18:12-13.

2Cr. 25:27: “Desde el momento en que se apartó Amasias de Yahweh (*sār mē’ah’*), conspiraron contra él...”.

2Cr. 34:33: “Durante su vida no se apartaron de Yahweh (*lō’ sārû mē’a’*), Dios de sus padres”.

9) *hinnazer mē’ah’*’.

Ez. 14:7: “...a quien se aparte de mí (*w^eyinnazēr mē’ah^aray*)... le responderé yo...”⁴⁷.

10) *sûg mē’ah’*’.

Is. 59, 13: “Renegó de Yahweh y se apartó del lado de nuestro Dios (*nāsôg mē’ah’*’)”.

Sof. 1, 6: “Borraré de este lugar...a los que se apartan de Yahweh (*hann^esôgîm mē’a’*)...”.

11) *zānāh ’ah’*’: Esta construcción se presenta con el sentido figurado en que hemos visto coinciden las anteriores, aplicadas a la adhesión o abandono de Yahweh. En el sentido directo la construcción parece ser: *zānāh ’el⁴⁸*. La construcción con la preposición ‘a’ deriva tal vez de una situación como la descrita en Ez. 16:33ss.: ir en busca de la meretriz. En el sentido figurado coincide con *hālak ’ah’*’; se emplea en los dos aspectos: ‘a’, *mē’ah’*’:

Ez. 23:30: “Esto te hicieron cuando fornicabas con las gentes (*biznôtēk ’a’*), manchándote con sus ídolos.

Ez. 16:34: “Te pasaba lo contrario que a las meretrices en tu prostitución: contigo de hecho se fornicaba (*w^e’ah^araik lō’ zūnnāh*), pero no se te pagaba, dando tú la paga...”⁴⁹.

Ex. 34:15, 16: “No vayas a trabar alianza con los habitantes de la tierra y cuando forniquen con sus dioses (*w^ezānû ’ah’*’)..., comas de su sacrificio; y tomes de sus hijas para tus hijos y cuando sus hijas forniquen con sus dioses, hagan fornicar a tus hijos con ellos (*zānû...hiznû ’ah’*’)”.

Os. 1, 2: “La tierra adúltera, apartándose de Yahweh” (*tizneh mē’ah’*’)⁵⁰.

Hay otros muchos lugares en que se utiliza la misma expresión: fornicar, adúlterar con dioses extraños, ídolos, Baales:

Lv. 17:7; 20:5, 6⁵¹; Nm. 15:39; Dt. 31:16; Jue. 2:17; 8:27, 33; Ez. 6:9; 20:30⁵²; 1Cr. 5:25.

12) *hitqabbēš ’ah’*’: En esta y en las tres siguientes expresiones ha desaparecido en gran parte el aspecto de movimiento, por lo que es más fácil apreciar el nuevo sentido de la preposición:

2Sam. 2:25: “Los benjaminitas se reunieron con Abner, formando un grupo único, compacto” (*wayyitqabbēšû ’ah’*’).

47. La expresión contraria es *hinnāzēr le*.

48. Pero cf. Jer. 3:1, sin preposición; construcciones similares son *nā’ap ’et, porneuō metá, commertium habere cum*. En arameo judaico aparece un uso denominativo de la raíz *’ahar* para designar la relación sexual entre animales. Ej. M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim...*, New York 1950, p. 40. Cf. M. Yalon, “Additions to *’ahar*” (hb), *Leshonenu* 31, 1966/7, 78.

49. Suponiendo un *l*- enfático; de ese modo tenemos el contraste real en la frase, sin necesidad de suplir nada.

50. Literalmente: “la tierra fornicaba de con (con otros que) Yahweh”.

51. Tenemos aquí un doble empleo de la preposición *’ah’*’; la versión podría ser: “...los que en su compañía fornican con Moloc...”, en vez de “después de él”.

52. Cf. BJ: “en vous prostituant avec leurs idoles”.

13) ^cazar 'ah'':

1Rey. 1:7: "Se puso en relación con Joab... y Abiatar... y éstos colaboraron con Adonías (*wayya^cz^erû 'ah'"); pero Sadoc...Natán...no estuvieron de la parte de Adonías (*lô' hâyû^cim)⁵³.**

14) *niš^caq* 'ah'':

1Sam. 13:4: "El pueblo se congregó con Saúl (*wayyišša^{ca}qû 'ah'") en Guilgal".*

15) *niz^aq* 'ah'':

Jue. 6:34, 35: "Tocó Gedeón la trompeta y Abiezer se congregó con él; ...y también todo Manasés..." (*wayyizzā'ēq 'ah^arāyw*) (Scott)⁵⁴.

16) *hāyāh* 'ah'': Tenemos aquí un giro muy significativo, pues conjuga y seguramente consume la evolución del doble sentido, posterioridad o sucesión y simultaneidad o compañía, que nos ofrece la preposición 'ah'. A veces presenta un claro sentido de "después"⁵⁵, pero la mayoría de los casos en esta construcción es preferible traducir la preposición por "con":

Ex. 23:2: "No te pondrás con la mayoría (*lô'-tihyeh 'ah') injustamente, ni responderás en un juicio inclinándote de la parte de la mayoría (*linṭōt 'ah') con perversidad".**

1Sam. 12:14: "Si teméis a Yahweh...permaneceréis vosotros y vuestro rey...con Yahweh (*wihyī-tem... 'ah')"⁵⁶.*

2Sam. 2:10: "Sólo la casa de Judá estuvo con David (*hāyû 'ah')".*

2Sam. 15:13: "El corazón de todo Israel estuvo con Absalón (*hāyāh 'ah')".*

1Rey. 12:20: "Con la casa de David no estuvo más que la tribu de Judá (*hāyāh 'ah')".*

1Rey. 16:2: "La mitad del pueblo estaba con Tibni...y la mitad con Omri" (*hāyāh 'ah')".*

Ez. 20:24: "Porque...sus ojos estuvieron con los ídolos de sus padres (*hāyû 'ah') les di yo a mi vez preceptos no buenos"⁵⁷.*

17) *lāqah* 'ah'': Es ésta una construcción típica donde el nuevo sentido de la preposición 'ah' puede servir de manera clara para precisar el alcance de algunos textos; al menos en tres lugares aparece manifiesto este su nuevo valor:

Ex. 18:2: "Tomó Jetró, suegro de Moisés a Séfora, mujer de Moisés, junto con su dote (*wayyiqqah... 'ah')... y vino..."⁵⁸. "Dote" es el significado ordinario de *šillûhîm* en la Biblia (cf. Miq. 1:14 y sobre todo 1Rey. 9:16: "El Faraón tomó (*lākad*) Gezer...y se la dio a su hija, mujer de Salomón, como dote"). Dicho sentido se confirma con la raíz ugarítica *šlh*, "dar, ofrecer"⁵⁹. Sólo en este caso la*

53. Cf. 1Cr. 12:22 (*'āzar 'im*).

54. Las dos raíces, *š^cq* y *z^cq*, meras variantes fonéticas posiblemente, hacen referencia al clamor o grito de convocatoria.

55. Cf. Is. 43:10; Eccl. 3:22; 6:12; 10:14; 2:18; 2Cr. 1:12; siempre en el sentido temporal de "venir, suceder después".

56. Tenemos una frase condicional con su apódosis, como en la siguiente: en consecuencia creo que la versión de la BJ no es correcta ni semántica ni sintácticamente.

57. Es decir, "hijos en, vueltos a...". La expresión es equivalente a *hālak 'ah'*, *zānāh 'ah'*, dicha de las divinidades paganas; cf. en especial Ez. 20:16.

58. El verbo tiene un régimen directo, pero de hecho la preposición aparece en concomitancia con el mismo.

59. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburg 1956, Clark, p. 148; id., "Forgotten Hebrew Idioms", *ZAW* 78, 1966, 1-2.

exégesis tradicional hablaba de “divorcio” o despido, sin poder explicar en qué momento y circunstancias hubiera tenido lugar⁶⁰. Es perfectamente comprensible que al venir su suegro con su mujer e hijos trajese consigo todo aquello que les pertenecía por derecho de herencia o dote⁶¹.

Es curioso, por lo demás, comprobar cómo el texto ugarítico antes citado, donde aparece el sentido “con” para la preposición *ah̄r*, hable igualmente de “dote”. Lo mismo sucede en uno de los textos en que aparece la raíz *šlh* (77[KTU 24]:19-22): *watn mhrh labh alp ksp wrbt h̄rṣ išlh zhrm iqnim*, “Daré a su padre como dote mil piezas de plata y diez mil de oro, le ofreceré brillantes de lapislázuli”⁶².

Sal. 73:24: “Me guiaste con tu consejo y con tu gloria me llevaste” (*w^e’ah̄’...tiqqāhenī*) (Scott)⁶³.

Neh. 5, 15: “Los gobernadores que me precedieron oprimieron al pueblo y le impusieron exacciones de trigo y vino junto con cuarenta siclos de plata” (*wayyiq^ehū...’ah̄’*) (Scott).

2 Cro. 11, 20: “Jeroboam tomó por esposa a Mahalat...y (con) además de ella tomó (*’ah̄^arēhā lāqah̄*) a Maacah, hija de Absalón”⁶⁴.

Como algunos de los verbos anteriores, también *lāqah̄* se emplea con la preposición compuesta *mē’ah̄’*, referido a la precisa situación del pastor que es sacado de su oficio. El sentido propio (“tomar de detrás” o “de con”) dependerá del uso palestinense: ¿el pastor seguía o precedía al rebaño? (cf. Gn. 32:20; 1Sam. 11:5). Esa construcción aparece en 2Sam. 7:8; 1Cr. 17:7; Am. 7:15; Sal. 78:70-71 (Scott).

18) *šālāh ’ah̄’*:

Zac. 2:12: “Con gloria me envió (*’ah̄’...š^elāhanī*) a las gentes que os devastan...para que sepan que Yahweh me ha enviado” (Scott). Cf. Sal. 73:24, antes citado.

19) *millē’ ’ah̄’*: ¿supone esta expresión un verbo de movimiento implícito, como quiere Zorell? El sentido podría ser “cumplir con”, “ser íntegro con”, mejor que “seguir plenamente”:

Nm. 14:24: “A mi siervo Caleb, porque fue íntegro conmigo (*way^emallē’ ’ah̄^aray*), le introduciré en la tierra...”.

Nm. 32:11-12: “No verán...la tierra...porque no fueron íntegros conmigo (*millē’ū ’ah̄^aray*); sólo Caleb...y Josué cumplieron con Yahweh” (id).

Dt. 1:36: “Sólo Caleb la verá...porque fue íntegro con Yahweh” (*millē’ ’ah̄’*).

Jos. 14:8, 9, 14: “Los que subieron conmigo debilitaron el corazón del pueblo, pero yo me comporté íntegramente con Yahweh, mi Dios (*millē’ū ’ah̄’*); la tierra que pisaron tus pies será tuya... porque te comportaste íntegramente con Yahweh, mi Dios (*millētā ’ah̄’*)”. “Hebrón fue para Caleb..., porque fue íntegro con Yahweh” (*millē’ ’ah̄’*).

1 Rey. 11:6: “Salomón no fue íntegro con Yahweh (*lō’ millē’ ’ah̄’*) como David...”.

60. Cf. BJ: “On ignore dans quelles circonstances”.

61. De todos modos, queda por explicar la relación de este texto con Ex. 4:18-26.

62. Para el par *ytn / šlh* cf. 2 Aqht [KTU 17] VI:27-28 y 1Rey. 9:16 *nātan / šillūh̄m*.

63. Cf. M. Dahood, *Psalms II* (Anchor Bible), Garden City NY 1968, Doubleday, p. 195. Es ingeniosa la conjetura de BH: *’ah̄^araik b^eyad...*, pero el sentido de la preposición permanecería idéntico.

64. La sucesión podría ser sólo aparente; de hecho Maacah, hija de Absalón, fue la preferida, la *g^ebīrāh*.

Obsérvese que el complemento es siempre Yahweh y que de los textos citados, todos menos uno se refieren a la lealtad de Caleb en su misión de explorador. ¿Sería esto indicio de alguna antigua tradición, plasmada en un giro peculiar?

20) *šātāh 'ah'*:

Jer. 25:26: “Di a beber a todas las gentes...a todos los reinos de la tierra...y el rey de Sesak beberá con ellos (*yišteh 'ah^arêhem*)” (Köhler, Scott)⁶⁵.

21) *māšā 'hen 'ah'*:

Sal. 28:23: “El que corrige a un hombre, hallará con él más gracia que el que le adula” (*'ah^arayw hen yimšā*)⁶⁶.

22) *heḥziq 'ah'*:

Neh. 3:16, 17, 18, 20-24, 27, 29-31: “Y con él reparó...” (*'ah^arāyw heḥziq*)⁶⁷.

23) *dābaq 'ah'*: En esta construcción la idea de unión y compañía va inscrita en el significado mismo del verbo. Sin embargo, resulta más conforme traducirla por “apegarse a”, “adherirse”, como propone Scott⁶⁸ para el inglés: “cling, adhere to”:

Jer. 42:16: “El hambre, por la que tan preocupados andáis, se os pegará en Egipto” (*vidbaq 'ah^arêkem*) (Scott).

Sal. 63:9: “Mi alma se arrimó a ti, tu diestra me sostuvo” (*dab^eqāh 'ah^arekā*) (Scott).

24) *pāqad 'ah'*:

1Rey. 20:15: “Revistió a los Jóvenes, hijos de los jefes de distrito...y con ellos pasó revista (*w^e'ah^arêhem paqad*) a todo el pueblo” (Scott, Koehler).

25) *rā'āh 'ah'*: en el único ejemplo citado la expresión se emplea en sentido negativo:

Jer. 17:16: “No me apresuré a dejar de ser pastor a tu lado (*mērō 'eh 'ah^arêkā*) (Scott)⁶⁹.”

Hay otros muchos verbos que utilizan esta preposición⁷⁰. En algunos casos la preposición 'ah', en su sentido de posterioridad coincide con el general de verbo y forma así con él una unidad semántica; p. e., la expresión frecuente *rādap 'ah'*; en otros indica la dirección de la acción o del movimiento. Es

65. La LXX supondría que se trata de una adición, pero esto no afecta al sentido del texto masorético.

66. Cf. M. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography I”, *Biblica* 44, 1963, 293.

67. Adviértase la equivalencia entre *'aharāyw* y *'al-yādō* (v. 2ss.); además vv. 30-31: *'aharay*, “conmigo”, a no ser que se presuma un error por *'aharāyw* o un sufijo -y, 3a p.s.m.

68. Cf. R.B.Y. Scott, “Secondary meanings of 'ahar, after, behind”, *Journal of Theological Studies* 50, 1949, 179.

69. La BJ prefiere: “je ne t'ai pas poussé au pire(?)”, en vez de “pour éviter d'être pasteur”, que reconoce es el sentido del texto hebreo. Una lectura de ese tipo (*rā'āh* por *rō'eh*) es sin duda preferible; cf. J. Bright, *Jeremiah* (Anchor Bible), Garden City NY 1965, p. 116.

70. G. R. Driver, “Isaianic Problems”, in *Fs W. Eilers*, Wiesbaden 1967, Harrassowitz, p. 52, admite también el sentido “con” en Is. 57:8. Pero no me ha sido accesible dicho artículo; cf. *Elenchus B.B.* 49, 1968, 391, n. 5028.

posible que en estas construcciones tengamos la misma evolución semántica que en *hālak 'ah'*, pero la versión resulta dudosa⁷¹.

Junto a estos giros gramaticales, la preposición *'ah'* se utiliza de una manera absoluta, sin conexión con un régimen verbal explícito, En estas frases substantivas es también a veces preferible el sentido “con”:

Ex. 11:5: “Murió todo primogénito, desde el del Faraón hasta el de la esclava que está (trabaja) con la muela (*'ašer 'ah'*)” (Scott)⁷².

1Sam. 21:10: “Le dijo el sacerdote: aquí está la espada de Goliat..., envuelta en el manto junto (*'ah'*) al efod” (Scott)⁷³.

2Sam. 17:9: “Ha habido mortandad entre la gente que estaba con Absalón (*'ašer 'ah'*).

2Sam. 20:11: “¡Con Joab (*'ah'*) los partidarios de David y los que le quiren!”⁷⁴.

1Rey. 16:22: “La gente que estaba con Omni (*'ašer 'ah'*) venció a la que estaba con Tibni (id.).

1Rey. 20:19: “Salieron los jóvenes, hijos de los jefes de distrito y la caballería que estaba con ellos” (*'ašer 'ah' rēhem*).

2Rey. 11:6: “Un tercio (se situará) en la puerta del sur y otro tercio en la puerta (principal) con los ‘ligeros’” (*'ah'*)⁷⁵.

Is. 66:17: “Los que se santifican y purifican para (ir) a los jardines (sacros) con uno (*'ah'*) colocado en medio (de ellos)...todos perecerán”⁷⁶.

Sal. 68:26: “Preceden los cantores con (*'ah'*) los músicos, en medio de doncellas con panderetas”⁷⁷.

Sal. 94:15: “El juicio (los justos) se sentará sobre el trono de justicia y con él todos los rectos de corazón” (*w'ah' rāyw*)⁷⁸.

Zac. 1:8: “Vi de noche un jinete sobre caballo blanco...y con él (*w'ah' rāyw*) había caballos rojos, bayos y blancos” (Scott, Koehler).

Rut 4:4: “No hay nadie antes que tú en el derecho de rescate; yo vengo inmediatamente después” (*anōkī 'ah' rēkā*) (Scott)⁷⁹.

Neh. 4:10: “Desde ese día la mitad de los jóvenes trabajaba y la otra mitad empuñaba la lanza...y los príncipes (colaboraban) con toda la casa de Judá (*'ah'*)”⁸⁰.

Neh. 4:17: “Ni yo...ni los hombres de la guardia que están conmigo (*'ašer 'ah' ray*) nos quitábamos los vestidos”.

71. *dālaq, šālāh, nāsa', riq, pān'āh, hibbīt, sālak, rūs, baraḥ, 'ābar, nōtar, hiš'ir, qūm, 'āsap, lāqat, qārā', hib'ir, hārad, tūr, dāraš, nādā'*... Cf. p.e., 1Sam. 22:20 (*bārah*), 2Sam. 20:13 y Ex. 9, 5 (*'ābar*), 1Rey. 16:3 (*hib'ir*, Scott), 2Rey. 17:21 (*nādā'*).

72. No se ve por qué habría de decirse “detrás” y no “delante”. Por lo general el giro equivale a *'ašer hāyāh 'ah'*.

73. La LXX no entendió la expresión y la suprimió.

74. Pero aquí el contexto de persecución sugeriría con preferencia la versión: “seguir, ir detrás de” Joab, a *rādap 'aḥarē šeba*, v. 10.

75. Texto y versión inciertos; podría tratarse de una interpolación. De hecho los “ligeros” ya estaban incluidos (v. 4) en la distribución por grupos. Aquí se especificaría, dada la importancia del lugar y lo peculiar de la tropa.

76. Cf. BJ: “sans doute l’initiateur, au centre de la procession dans un jardin sacré”, aunque traduce: “derrière quelqu’un...”.

77. Cantores, músicos y panderetistas encabezan la procesión, formando la “orquesta”. Cf. *b'tōk*, en estado constructo, que la BH quiere corregir. M. Dahood *Psalms* II, p. 147, supone una forma absoluta de tipo fenicio.

78. Cf. M. Dahood, *Psalms* II, p. 349.

79. Tenemos así el punto de inserción de los dos sentidos: el contacto o secuencia inmediata.

80. Se pretende resaltar la colaboración de todos en la obra de reconstrucción; por ignorar el sentido de la preposición la BJ corrige el texto y traduce inexactamente.

Neh. 11:8: “Estos son los hijos de Benjamín: Sulla...y además de él (w^e'ah''rāyw) Gabbay, Sallay...”⁸¹.

1 Cro. 27, 7: “El cuarto Asael...y con (?) él su hijo Zabadías... ('ah^arāyw)”.

1 Cro. 27:4: “Ahitofel era consejero del Rey...y con Ahitofel (w^e'ah'') (estaban) Yoyada Ben-Banayas, Abiatar y Joab...”⁸².

Naturalmente, no todos los textos aducidos gozan del mismo valor para esclarecer el sentido de la preposición 'ah'' en su acepción de “con”, pero creo que el hecho en sí queda suficientemente comprobado⁸³. Su descubrimiento en la literatura ugarítica nos obliga a considerar como originales muchas de las construcciones aducidas con ese sentido; y en caso de evolución semántica, como podría suponerse con los verbos de movimiento, a tenerla por antiquísima y del todo connatural con el valor semántico de la partícula.

Como conclusión de esta encuesta ofrecemos la lista completa de los lugares bíblicos en que nos parece es posible descubrir dicho significado, señalando con un interrogante los más dudosos y subrayando los más significativos.

81. Cf. nota 67; la LXX corrige: “sus hermanos”.

82. Se trata de registrar la resolución del Consejo de David; Abiatar pertenecía ya al mismo en vida de Ahitofel, como se desprende de 2Sam. 15:24ss. Cf. Nácar: “Además de Ahitofel, eran consejeros Yoyada...”.

83. Hay todavía una serie de textos que se resisten a una interpretación coherente: Gn. 24:67; Dt. 11:30; Jue. 5:14; Is. 30:21; Os. 5:8; Zac. 6:6; Job 39:10; Cant. 1:4. De los dos siguientes me atrevo a proponer una solución: Dt. 12:30: “Ten cuidado de no dejarte atrapar con ellos” (*pen-tinnāqēš 'ah^arehem*); cf. Dt. 7:25; Job 19:26: “Con mi piel me rodearé, desde mi carne veré a Dios” (*'ahar 'ôri niqqepû-zô't*, leg. *niqpazî*). Para el par “piel” / “carne” cf. Job. 19:20. Se mantiene así la lectura del texto consonántico, suprimiendo las *matres lectionis*. La raíz sería *qāpaz*, variante de *qāpad* que aparece en Is. 38:12 con el sentido de “envolver” y con el de “cerrar, encerrar”, en Sir. 4:31. La alternancia fonética *dlz* es conocida en hebreo, e incluso de dicha raíz tenemos las formas *qippôd* / *qippôz* (Is. 34:11, 15), de igual significado para LXX y V. De todos modos, la conjetura sobre el verbo no afecta al sentido de la preposición ni al de la frase, pues incluso la raíz *nāqap* tiene el mismo sentido de “rodear”. La sugerencia propuesta mantiene el mismo sujeto y suprime el pronombre, cuyo antecedente no aparece claro.

Gn. 24, 5	9, 49	2 Rey. 4, 30	78, 21
24, 39	13, 11	6, 19	94, 15
24, 61	1 Sm. 6, 12	10, 29	Job 19, 26
32, 20?	11, 7	11, 6?	34, 27
Ex. 11,5	11, 15?	13, 2?	Pr. 7, 22
15, 20	12, 14	17, 15?	28, 23
18, 2	12, 20	18, 6	Rut 1, 15
23, 2	12, 21	Is. 59, 13	1, 16
34, 15,	13, 4	66, 17	2, 9
34, 16	14, 12?	Jer. 2, 2	3, 10
Lv. 17, 7	15, 11	2, 5?	4, 4?
20, 5,	15, 31	2, 8?	Ecclo. 12, 2
20, 6	17, 13	2, 23?	Neh. 3, 16-31
Nm. 14, 24	17, 14	2, 25	4, 10
14, 43	21, 10	3, 17?	4, 17
15, 39	25, 13	3, 19	5, 15
16, 25	25, 42	7, 6?	11, 8
32, 11	30, 21	7, 9?	12, 32
32, 12	2 Sm. 2,20	8, 2	12, 38
32, 15	2, 25	9, 13	1 Cro. 5, 23
Dt. 1, 36	3, 16	16, 12?	17, 7?
12, 30?	7, 8?	17, 16?	27, 7?
4, 3?	11, 8?	18, 12?	27, 34
6, 14?	11, 15	25, 26	2 Cro. 11, 16
7, 4	15, 13	32, 40	11, 20?
8, 19?	17, 9	42, 16?	25, 27
11, 28?	20, 2	Ez. 6, 9	34, 31?
13, 3?	20, 7?	14, 7	34, 33
23, 15	20, 11	14, 11	
31, 16	20, 14	16, 34	
Jos. 14, 8	23, 10	20, 24?	
14, 9	1 Rey. 1, 7	20, 30	
14, 14	1, 35	23, 30	
22, 16	1, 40	Os. 1, 2	
22, 18	9, 6	2, 7	
23, 29	11, 5	2, 15	
Juec. 2, 12?	11, 6	5, 11?	
2, 27	11, 10?	11, 10?	
2, 19?	12, 20	Am. 7, 15?	
3, 22	14, 8	Sof. 1, 6	
3, 28	16, 22	Zac. 1, 8	
4, 14	18, 18?	2, 12	
6, 34	18, 21?	Ps. 45, 15	
6, 35	19, 20	49, 18	
8, 27	19, 21	63, 9	
8, 33	20, 15?	68, 26	
9, 4	20, 19	73, 24	

'aḥar šillûhêhā (Ex. 18:2)
[1970]

El capítulo 18 del Éxodo nos habla del encuentro de Moisés con su suegro Jetró, enlazando con las noticias previas que sobre su emparentamiento y familia se nos habían ofrecido antes (cf. Ex. 2:16-22; 4:18-20). Al parecer, según la tradición *elohista* (Ex 4:18, 20b), la mujer y los (dos) hijos de Moisés quedaron con su suegro, cuanto él volvió a Egipto por orden de Yahweh. En cambio, según la tradición *yahwista* (Ex 4:19, 20a) Moisés tomó consigo a su mujer y a su hijo¹ y se los llevó a Egipto². Ahora aparece el suegro viniendo a su encuentro y trayéndole a su mujer y a sus (dos) hijos (Ex. 18:2ss., tradición *elohista*). Pero en relación con aquélla el texto añade: *'aḥar šillûhêhā*. Las versiones han visto aquí una referencia al despido o reenvío de su mujer³ por parte de Moisés, una vez llegado a Egipto. Pero esta interpretación choca con dos dificultades:

a) En primer lugar *šillûhîm*, que aparece solamente tres veces en la Biblia, significa en Miq. 1:14 y en 1Rey. 9:16 “dote”⁴ y únicamente en este caso se entiende como “despido”⁵. El sentido de “dote” resulta claro sobre todo en 1Rey. 9:16: “el Faraón tomó Gezer...y se la dio a su hija, mujer de Salomón, en dote”. Dicho sentido, por lo demás, lo confirma la raíz ugarítica *šlh*, “dar, ofrecer”, que aparece en paralelo con *ytn*⁶ como en el texto bíblico citado. A este propósito quizá el lugar ugarítico más interesante sea 77 [KTU 1.24]:19-22: *watn mhrh labh alp ksp wrbt ḥrš išlh ḡhrm iqnm*, “daré a su padre como dote mil piezas de plata y diez mil de oro, le ofreceré brillantes de lapislázuli”.

b) Por otra parte, no se ha podido explicar en qué momento y con qué motivo hubiera tenido lugar tal “despido”⁷. Noth y otros comentaristas opinan que se trata de una adición redaccional, introducida con el intento de nivelar el desacuerdo de las dos tradiciones arriba mencionadas: después de haberse llevado

1. En realidad el texto hebreo dice “hijos” (*bānāyw*).

2. Cf. M. Noth, *Das zweite Buch Mose* (ATD 5), Göttingen 1965, pp. 33 y 119.

3. Así LXX, Vulg., BJ, Dhorme, Buber, RSV, Nacar, Noth.

4. Así Brown-Driver-Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1966. En Miq. 1:14 el sentido es ambiguo; traducen “dote” BJ, Nacar; “parting gift”, RSV; “emisarios”, Vulg. y LXX; “congé, répudiation”, Dhorme.

5. Este sentido concuerda con el uso de la raíz *šalah* en lugares como Jer. 3:1; Is. 50:1; Dt. 22:19, 29; 24:13 y en consecuencia debería tomarse en la significación técnica de “divorcio”.

6. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, p. 140; id., “Forgotten Hebrew Idioms”, *ZAW* 78, 1966, 1-2; C.H. Gordon, *UT*, 490. Cf. además 2 Aqht / KTU 1.17 VI:17-18.27-28 para el par *ytn / šlh*.

7. Cf. BJ: “On ignore dans quelles circonstances”.

a Egipto a su mujer e hijo(s), posteriormente los habría hecho volver a casa de su suegro. Creo que una reconsideración del valor de la preposición *'aḥar*, habida cuenta del fundamental sentido de *šillūḥîm*, nos puede evitar este recurso extremo de considerarlo una glosa redaccional.

Dicha preposición tiene en ugarítico el sentido de “con”⁸, sentido que se ha comprobado igualmente en hebreo⁹. Un texto muy significativo a este respecto nos lo ofrece el poema de Nikkal antes citado (77 [KTU 1.24]:31-33); en él aparece también una referencia a la “dote” (*trḥ*): *wn^cn^c mn nkl ḥtny. aḥr nkl yrḥ ytrḥ*. Ateniéndose al paralelismo de miembros, Dahood traduce así: “With Nikkal is my marriage, with Nikkal will the Moon enter into wedlock”¹⁰. Driver, sin embargo, lo entiende en sentido adverbial: “Now look! ‘My marriage (is) with Nikkal’. Thereupon Yarikh brings the betrothal gift for Nikkal”¹¹. El paralelismo favorece la traducción de Dahood, y Gordon lo admite así¹², a pesar de su propia traducción en *Ugaritic Literature*.

En consecuencia, traducimos así Ex. 18:2: “Tomó Jetró, suegro de Moisés, a Séfora, mujer de Moisés, junto con su dote...”. Es perfectamente comprensible que al venir su suegro con su mujer e hijos, trajese consigo todo aquello que les pertenecía por derecho de herencia o dote.

Por otra parte este valor semántico de la expresión *lāqah' aḥar* aparece en otros dos lugares de la Biblia, como ha sido apreciado por Scott¹³, al margen del uso ugarítico de la preposición: Sal. 73:24, “Guíame con tu consejo y con tu gloria llévame” (*w^e'aḥar kābôd tiqqāḥēnî*)¹⁴; Neh. 5:15, “Los gobernadores que me precedieron oprimieron al pueblo y le impusieron exacciones de trigo y vino junto con cuarenta siclos de plata” (*wayyiq^eḥû mēhem b^eleḥem w^eyayin 'aḥar kesep š^eqālîm 'arbā'im*)¹⁵.

Si la hipótesis propuesta fuera acertada, se habría suprimido una dificultad que los exégetas no podían justificar de manera suficiente. En ese caso Ex. 18:2 representaría la tradición elohista sin ninguna clase de adiciones.

8. Cf. C.H. Gordon, *UT*, 355; M. Dahood, “Qoheleth and Northwest Semitic Philology”, *Bib* 43, 1962, 363-364; id., “Hebrew-Ugaritic Lexicography I”, *Bib* 44, 1963, 292-293; id., *Ugaritic-Hebrew Philology* (BibOrPont 17), Roma 1965, pp. 27-28 y 34; id., *Psalms I* (AB 16), Garden City NY 1966, p. 302; id., *Psalms II* (AB 17), pp. 195 y 349. Este sentido de la preposición en ugarítico lo admiten también: R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes* (AB 18), p. 255; F. Vattioni, *OrAnt* 4 (1965) 146 (recensión de Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache*).

9. Cf. nota precedente y R.B.Y. Scott, “Secondary Meanings of *'aḥar*, after, behind”, *JTS* 50, 1949, 178-179; L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, Leiden 1967, p. 34; O. Loretz, *Qohelet und der alte Orient*, Freiburg 1964, p. 189; Ch.T. Fritsch, *Journal of Religion* 46, 1966, 71 (recensión de Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*); y últimamente G.R. Driver, “Isaianic Problems”, en *Fs. W. Eilers*, Wiesbaden 1967, p. 52.

10. Cf. *supra*, nota 2, para la cita de Dahood.

11. Cf. G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, 125.

12. Cf. C.H. Gordon, *UT*, p. 355; id., *Ugaritic Literature*, Roma 1949, p. 64; la misma versión todavía en *Ugaritic and Minoan Crete*, New York 1966, p. 100. Por otra parte, creo que no mejoran la inteligencia del texto las propuestas de W. Herrmann, *Yariḥ und Nikkal und der Preis der Naturāt-Göttinnen*, Berlín 1968, pp. 18-19.

13. Cf. R.B.Y. Scott, “Secondary meanings”, pp. 178-179. En ese giro el verbo tiene su régimen directo, pero de hecho la preposición aparece en concomitancia con el mismo.

14. Cf. M. Dahood, *Psalms II*, p. 195: “Lead me into your council, and with glory take me to yourself” (LXX *metà dóxēs*, Vulg. *cum gloria*). Es ingeniosa la conjetura de BH, aceptada por Dhorme: *'aḥ^araik b^eyad*. pero aún en este caso el sentido de la preposición podría ser el mismo.

15. Cf. RSV: “But the former governors that were before me were chargeable unto the people, and took of them bread and wine, beside forty shekels of silver”. Sin embargo, Dhorme: “...et leur prenaient chaque jour, en pain et en vin, quarante sicles d’argent”. Esta versión es seguida por muchos. Últimamente se aparta de ella F.L. Moriarty, *La Sagrada Escritura, Antiguo Testamento*, III, Madrid 1969, p. 46: “además de quitarles comida y vino, les exigían cuarenta siclos de plata”.

Traduction, reproduction, actualisation: trois modèles d'intertextualité, ou pourquoi s'intéresser à la Bible dans la littérature [2010]

1. *Bible et Littérature*

Face au thème de ce colloque, il faut d'abord se demander *pourquoi* nous nous intéressons à "La Bible dans la littérature" et *ce qui* nous intéresse en réalité dans un thème semblable. On peut en premier chef découvrir un intérêt *culturel* et même *politique*. En fait, la Bible constitue, avec la pensée grecque et le droit romain, l'un des trois piliers fondamentaux de notre culture occidentale, si l'on considère la somme des idées et des valeurs qui configurent notre vision de la réalité, matérielle et sociale. La Bible est ainsi devenue le point de référence de la conscience religieuse d'Occident. Elle nous a fait entrer dans un passé historique lointain et rempli de paroles divines dont nous nous sentions les héritiers et les prolongateurs. Lire la Bible revient donc à retrouver ses propres racines spirituelles en même temps qu'à découvrir les modèles et les normes de notre foi et de notre comportement.

Lire est donc le premier paramètre que la Bible nous impose en nous configurant comme personnes d'une "religion du livre", une religion donc "littéraire", pourrait-on dire. La lecture, et par conséquent l'écoute ('l'écouter'), devient pour notre culture un devoir religieux. Cette foi a une structure originelle tout à fait littéraire, et plus encore, narrative. La foi d'Occident a une forme d'histoire, de récit historique, ce qui a irrémédiablement configuré notre inclination vers les textes.

Ce faisant, la Bible a exercé une influence décisive sur notre culture, en tant qu'expression elle-même littéraire, en tant que littérature au sens strict du terme. Dans la Bible, l'Occident a trouvé les différents genres littéraires: il a appris à chanter (poésie), à dialoguer (théâtre), à raconter (narration). La Bible est ainsi devenue notre "Précepte littéraire". C'est pour cette raison qu'avant de nous intéresser à la "Bible dans la littérature" nous devons nous attacher à la "Bible en tant que littérature" elle-même¹. En fait, après l'intérêt absorbant tout à fait naturel pour la Bible comme "Précepte dogmatique et moral" (exégèse), développé pendant tout le Moyen-Âge jusqu'à aujourd'hui par l'Eglise des croyants, cette préoccupation a fait son apparition depuis le dix-huitième siècle, inaugurée par l'évêque anglican R. Louth avec son œuvre *De Sacra poesi Hebraeorum* (1753).

1. Pour une bibliographie sur le sujet voir G. del Olmo Lete, *La Biblia Hebrea en la Literatura* (Textos Docents), Barcelona 2010, pp.39-42.

Dans une large mesure, la signification littéraire de la Bible vient de sa propre plasticité, exprimée par des récits para-historiques ou par des créations poétiques, c'est-à-dire d'une façon dynamique et existentielle, homogènes avec ce que constitue la création littéraire de notre culture: le récit et la poésie, en tant que formes de littérature pure ou bien de représentation dialoguée (théâtre). Là où précisément la Bible constitue plutôt un enseignement, plus ou moins pur, dans la littérature sapientielle, son influence est mineure, ce qui se produit aussi pour d'autres traditions littéraires religieuses ayant un texte comme point de départ. Ainsi, à côté du matériel narratif, qui reste toujours la principale source d'inspiration biblique, le matériel lyrique a aussi fourni des modèles prosodiques et des images, tout un monde de représentations à la poésie occidentale, et surtout à la poésie de genre sacré. Moins productive du point de vue de l'intrigue, la lyrique biblique a pénétré tout notre imaginaire poétique jusqu'à s'installer dans le folklore moderne (*blues spirituals*)².

D'ailleurs, en tant que texte historique, la Bible a filtré toute la textualité antérieure et environnante en la reformulant autrement, devenant ainsi une sorte de nœud historico-culturel. Ce faisant, la Bible a fourni à la pensée humaine et à ses systèmes de représentation toute une longue série de thèmes et d'archétypes qui ont rencontré un vif succès et ont été très productifs dans la création littéraire et artistique en général. La Bible s'est ainsi révélée être un "classique", un point de référence de perceptions, valides en tant que premières et profondes, géniales dirait-on, des moments déterminants de l'existence humaine. Elle a ainsi généré une intertextualité impossible à ignorer parmi les auteurs appartenant à son champ de réception historique, qui à leur tour se sont mis à interpréter et à modeler ces mêmes moments existentiels. Ainsi, la raison pour laquelle la Bible intéresse est précisément qu'elle s'intéresse à nos propres problèmes et à nos problèmes les plus décisifs. Voilà comment le pourquoi et le quoi de l'intérêt de la Bible pour notre culture, s'unifient et peuvent recevoir une seule réponse: la Bible nous intéresse parce qu'elle s'intéresse à nous.

Mais au-delà de cette présence inévitable de la Bible dans notre imaginaire représentatif, que ce soit au niveau de l'expérience personnelle ou au niveau de la création littéraire, et avant de décrire le cadre des modèles fonctionnels et esthétiques selon lesquels s'est développée cette création, nous devons aborder une autre sorte de présence et d'influence que la Bible a exercée sur notre monde occidental. Il s'agit de l'influence sur sa configuration culturelle et politique. Si l'intérêt actuel pour la présence de la Bible dans notre littérature présente des raisons suffisantes du point de vue des contenus et des modes de représentation écrits, on ne peut pas oublier qu'elle a contribué de façon déterminante à configurer le monde des valeurs qui définissent et distinguent notre façon d'être au monde, ce que l'on nomme la "Culture occidentale". À un moment où l'affrontement des cultures est un fait programmé dans notre société, chaque groupe cherche à défendre son identité en faisant appel à ses racines les plus déterminantes et les plus fortes, qui sont toujours les racines religieuses, devenues des marques culturelles définitives, dont la Bible est la garantie suprême, divine, pour la société chrétienne, en refusant en même temps la présence et l'affirmation dans son domaine des signes d'identité des autres groupes.

2. Voir A. Avni, *The Bible and Romanticism: The Old Testament in German and French Poetry*, The Hague/Paris 1969; D. Millet-Gérard, dans A. Didier *et al.*, ed., *L'Ode, en cas de toute liberté poétique*, Bern 2007, pp. 225-44.

Cette situation se manifeste sans appel dans la prolifération des textes qui invitent à une révision voire à une réinterprétation des traditions (thèmes et personnages) bibliques³. Un thème comme celui de *Cain*, depuis Lord Byron jusqu'au prix Nobel (1998) José Saramago, n'a cessé de produire des textes d'une grande intensité littéraire (Steinbeck, Unamuno...). La Bible est même devenue une préoccupation très importante des "avant-gardes" littéraires françaises qui se sont consacrées à sa "déconstruction", comme l'ont bien analysé H.-J. Müller et Th. Hunkeler⁴. Mais celle a été, par ailleurs, la manière d'agir de toute la tradition littéraire occidentale, depuis le Moyen-Âge jusqu'à nos jours. Même pendant le "Siècle des Lumières", avec sa préoccupation moralisante⁵, et pendant les crises politiques de la France du XVII^e siècle, avec leur éclosion pamphlétaire⁶, le recours à la Bible se manifeste d'une manière presque obsessionnelle.

La Bible se présente ainsi comme un référent primordial dans la construction de notre identité culturelle et par conséquent politique face à d'autres cultures, voire face à la culture islamique qui pourrait aussi s'y remettre. Mais c'est sans doute dans la réflexion théorique et dans le discours moral que la Bible se montre particulièrement productive. Dans la sphère de la conductivité religieuse aussi bien que dans celle des formulations littéraires, l'incidence de la tradition parénétiq ue, légale et sapientielle de la Bible s'est montrée décisive. Elle configure, même encore de nos jours, la formulation plus ou moins littéraire de nos conceptions éthiques. Cette formulation peut dans certains cas se présenter comme une authentique création littéraire de grande valeur. Nous pensons par exemple au genre nommé les "pensées" dont les *Pensées* de Pascal ou les *Aphorismen* de Nietzsche représentent des exemples formidables et dont le modèle littéraire peut facilement être trouvé dans les textes enthimématiques de la sagesse biblique.

2. La Bible dans la littérature

Après avoir considéré l'intérêt de la Bible et sa présence prépondérante dans notre monde culturel, il nous faut maintenant prêter attention aux modèles d'intertextualité selon lesquels se produit cette présence dans notre littérature. On peut les réduire à trois: traduction, représentation, actualisation.

a) La première approche du texte biblique, en tant que parole figée dans le temps, suppose un processus de traduction inévitable, bien que la langue soit la "nôtre". Dans le cas d'une langue "autre", comme cela se produit avec la Bible, le caractère de texte primordial qui la constitue fait que cette opération devienne une création littéraire fondamentale pour les peuples qui l'ont prise comme leur texte de référence: elle crée la langue et elle devient de cette façon la source de l'expression littéraire, que ce soit au niveau de la "norme" d'expression (grammaire) ou encore de celui de la configuration des ressources

3. Voir à ce propos L. Guissard, "Le Personnage biblique dans le roman actuel", *Bulletin de l'Académie Royale de Langue et de Littérature Françaises* 67, 1989, 63-71; Th. Regnier, "René Girard: Le Nécessaire Retour à la Bible", *Magazine Littéraire* 433, 2004, 98-103.

4. Voir H.-J. Müller, "Zur Dekonstruktion biblischer Motive im Roman der jüngeren französischen Avantgarde", en J. Holzner, U. Zeilinger, eds., *Die Bibel im Verständnis der Gegenwartsliteratur*, St. Pölten 1988, pp. 135-142; Th. Hunkeler, "La Bible et les avant-gardes", *Colloquium Helveticum: Cahiers Suisses de Littérature Comparée* 34, 2003, 303-318.

5. Voir H. Mydlarski, "Les Moralistes des Lumières et la Bible", en Y. Belaval, D. Bourel, eds., *Le Siècle des Lumières et la Bible*, Paris 1986, pp. 625-647.

6. Voir N.P. Schlierf, "Finding the Bible in Seventeenth-Century French Politics: An Examination of Pamphlets from the Regency Crises of Marie de Medicis and Anne of Austria", Dis. New York Univ. Buffalo 1999

sémantiques (rhétorique); norme donc de la correction et de la beauté, sa lecture nourrit en même temps la foi et le plaisir esthétique, éduquant de cette façon l’imaginaire créatif et le dotant d’un grand nombre d’images et de symboles. C’est ce qui s’est en fait produit, à un degré plus ou moins déterminant, pour toutes les langues du monde occidental: allemand, anglais, français, espagnol, italien, et même grec ou russe. La Bible dans une version plus ou moins exclusive ou prédominante se trouve à la base de la langue normative.

La **traduction** est donc intimement liée au processus de lecture que nous avons évoqué ci-dessus, mais aussi à la perception de la Bible comme langage littéraire. Elle ouvre l’accès au contenu et en même temps à la forme de la parole biblique. Il s’agit par-là même d’un processus sans fin. J’ai traité ailleurs de cette question en affirmant clairement que la traduction de textes anciens de langues dites “mortes” doit plus particulièrement être un processus constamment renouvelé au rythme de notre connaissance du langage à traduire, obtenue grâce à des instruments (grammaires et lexiques) de plus en plus raffinés, ainsi qu’au rythme de notre perception plus exacte du contexte historico-culturel du discours antique. Toute traduction suppose la reconstruction du virtuel implicite dans lequel le texte développait son sens. Là encore, la connaissance du passé est une fonction du futur⁷. Chaque époque historique doit réaliser sa propre traduction, c’est-à-dire découvrir la valeur que la Bible incarne pour notre monde en tant qu’expression classique, valide, de l’expérience humaine et religieuse. En fait, ce que l’on dénomme “tradition” religieuse et culturelle d’un groupe n’est, dans une large mesure, qu’une lutte entre l’intelligence d’un texte ancien et son application correcte à la situation actuelle. On génère ainsi une intertextualité de plus en plus riche, mais qui ne permet pas d’échapper à son poids.

b) La deuxième approche dont le texte biblique a fait l’objet est celle de sa visualisation ou **représentation**, favorisée par son caractère de texte narratif ou historique, composé d’événements avec une action et des protagonistes. Avec une littérature de référence de type sapientiel ou parénétiq, cette approche aurait été très difficile à mener à terme, ne serait-ce que d’une façon allégorique. Par cette nouvelle approche le texte n’était pas seulement lu et écouté - surtout par la masse illettrée -, mais il était avant tout “vu”.

Voilà ainsi la première et la plus grande opération littéraire menée à terme par la chrétienté médiévale, donnant naissance au théâtre européen moderne⁸. Dans le monde chrétien médiéval dans son ensemble (France, Angleterre, Espagne, Italie...) se produit la mise en scène des grands cycles et thèmes bibliques, ce que nous pouvons définir comme la première approche de nos cultures à la création littéraire. On passe de la foi à la littérature ou, autrement dit, la littérature devient expression de la foi, de la même façon que d’autres formes d’expression plastique (sculpture, peinture, illumination des manuscrits, verrerie, même musique) l’avaient déjà fait et continueraient à le faire dans l’histoire

7. Voir G. del Olmo Lete, “Problemas de la traducción de lenguas sin hablantes (Desde la perspectiva del Semítico Occidental)”, *Anuari de Filologia (Estudis Hebreus i Arameus)* 26/E/12, 2004, 9-23 (12). Aussi J.H. Ferguson, “*Faith in the Language: Reformation, Biblical Translation and Vernacular Poetics*”, Dis. Univ. Indiana 2007; An. Billaz, “Voltaire traducteur de Shakespeare et de la Bible: Philosophie implicite d’une pratique traductrice”, *Revue d’Histoire Littéraire de la France* 97, 1997, 372-80.

8. Parmi la bibliographie étendue dans toutes les langues, on peut consulter comme introduction au sujet les ouvrages de D. Bevington, *Medieval Drama*, Boston 1975; Cl. Davidson, C.J. Gianakaris, J.H. Stroupe, eds., *The Drama of the Middle Ages*, New York 1982; Ch. Richardson, J. Johnston, *Medieval Drama*, London 1991 et aussi, en espagnol, E. Castro. *Teatro medieval. El drama litúrgico*, Barcelona 1997; P. Catedra, *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Madrid 2005.

postérieure. De cette façon apparaissent les *mystères* (*mysteries, miracle plays, Spiele, rappresentazioni, autos et farsas...*), dont les épigones peuvent encore s'observer parmi nous, surtout en ce qui concerne le Nouveau Testament (mystères mariales, passions, représentations de Noël, etc.).

Ces pièces ont à l'origine surgi en tant que pure réalisation scénique et leur première consignation écrite a eu la fonction pratique d'aider à une telle mise en scène comme de simples *working copies* ou notes d'appui pour les acteurs. Leur consolidation en tant que "texte" et leur transmission manuscrite ont été le résultat d'une collaboration postérieure (XV^e s. et suivants), ils sont nés comme un élément de contrôle d'une action qui, laissée aux propres auteurs, courait le risque de dégénérer en pure farce, comme cela a effectivement été le cas. Cette situation a provoqué l'interdiction de telles représentations par le puritanisme postérieur (d'une manière explicite en Écosse et en France) et un contrôle plus grand de la part de l'autorité ecclésiastique. Finalement, une telle consignation écrite "textuelle" s'est consolidée en devenant sa forme la plus réussie du point de vue littéraire, fruit d'une révision littéraire de la part des lettrés et du clergé possédant des habiletés créatrices. À partir de ce moment-là, ces pièces théâtrales deviennent du matériel philologique, en tant que texte ancien, sans pour autant cesser d'être des œuvres fondamentalement destinées à la représentation.

Cette représentation était centrée sur le texte biblique lui-même, dans son sens littéral de surface, plutôt emprunté à la traduction d'une tradition orale, reçue par l'intermédiaire de la liturgie et de la prédication, qu'à l'une des traductions "écrites" déjà existantes. La dramatisation cherchait à lui donner une perception plus vive et pédagogique, en même temps que plus festive et plus amusante. La foi et son texte devenaient spectacle. Il s'agissait d'une visualisation de la lecture *prima facie* du texte biblique, sans aucune prétention de "l'interpréter", de l'approfondir, ni même de le situer dans son propre contexte historique, contexte par ailleurs très mal connu à l'époque. Par conséquent, les anachronismes étaient chose courante dans ce type de représentations, que ce soit pour les "paroles" en langue vulgaire ou pour l'*atrezzo* théâtral.

Mais la réaction puritaine contre les *mystères* mentionnée ci-dessus n'a pas été capable de les faire disparaître. Ils étaient désormais devenus un genre littéraire qui se développa d'une façon extraordinaire lors des siècles postérieurs; même le relais à la thématique biblique fourni par la mythologie classique au moment de la Renaissance n'a pas non plus été capable de les annuler. Les *mystères* ont continué à être représentés et réélaborés tout au long des seizième et dix-septième siècles, comme le montre leur regroupement en ensembles comme le *Mistère du Viel Testament* ou le *Códice de autos viejos*. D'abondantes informations nous sont parvenues sur leurs représentations et sur la permission accordée par des autorités civiles et ecclésiastiques à cet effet.⁹ Un rôle significatif pour la survivance du théâtre biblique a été joué à l'époque par l'usage, instauré dans les Collèges fondés dans toute l'Europe par les Jésuites, de représenter dans les principales fêtes des mises en scène de thème biblique. On généra, ou mieux dit, on perpétua de cette façon un théâtre biblique *de Collège* en latin, qui en tant que tel et étant donné son caractère académique, n'est pas entré dans l'histoire des littératures modernes. Ainsi, des auteurs comme le *Meistersinger* Hans Sachs (1494-1576) ou le prolifique dramaturge hollandais Joost van den Vondel (1587-1679) ont mis en scène nombre d'œuvres de sujet biblique.

9. Voir Le Baron James de Rothschild, *Le Mystère du Viel Testament*, vols. I-VI, Paris 1878-1891; L. Rouanet, *Colección de Autos, Farsas, y Coloquios del siglo XVI*, vols. I-IV, Barcelona/Madrid 1901.

Jusqu'ici l'horizon de la représentation se maintient plus ou moins fidèle au texte biblique, le suivant de près dans sa versification ainsi que dans sa structuration dramatique, toujours sous la surveillance de l'autorité religieuse, qui n'était pas disposée à permettre des formulations qui échappaient à sa littéralité.

c) Mais avec la Renaissance, à partir du quinzième siècle, le théâtre se libère de la tutelle - et non pas de la surveillance - de l'Eglise et devient une activité littéraire indépendante. En Angleterre, le théâtre isabellin abandonne même complètement la thématique biblique, comme conséquence du respect puritain du texte sacré, bien que la représentation des *mystery plays*¹⁰ ne disparaisse pas encore complètement. Au contraire, dans l'Europe continentale, le théâtre baroque espagnol (Calderón, Lope de Vega, Tirso de Molina et d'autres) tout comme le théâtre néo-classique français (Molière, Racine) accorderont une place dans leur répertoire à des autos, à des comédies et à des tragédies de thème biblique.

Néanmoins, il ne s'agit pas alors de "représenter" le texte dans ses paroles et son contexte historique, mais de le faire dans sa signification profonde en tant que texte "classique" qui, en tant qu'"archétype", dévoile un problème humain complètement d'actualité même à notre époque. On passe ainsi de la "représentation" à l'**actualisation**. Le texte est transcendé et c'est la réalité humaine qu'il a touchée qui prend signification à ce moment. Ce n'est plus le sens du texte à son époque qui intéresse, mais la réalité humaine qu'il a formulée d'une façon élémentaire peut-être mais primordiale, inconditionnée et en tant que telle "géniale" ou "classique". Selon la nomenclature structuraliste, on pourrait dire qu'on maintient le "signifié", le symbole, mais qu'on déplace le "signifiant".

En fait, en tant qu'œuvre littéraire et religieuse, la Bible a fourni à la pensée humaine et à ses systèmes de représentation une longue série d'archétypes qui ont rencontré un immense succès et qui ont été très productifs dans le domaine de la création littéraire en général, et non pas seulement dans la création dramatique, que nous avons commentée comme la première production et aussi la production la plus visible. Dans ce sens, l'archétype provoque une réponse créatrice qui ne se borne pas, comme nous disions, à "représenter", mais qui génère une compréhension et "interprétation des situations" contemporaines de toute sorte, même éthiques et politiques; un dévoilement en fait de la valeur universelle et permanente de la continuité intertextuelle de la tradition littéraire.¹¹ L'archétype offre le schéma opérationnel-interprétatif (la structure profonde) qui renouvelle et déploie toute sa force dans l'interprétation de la situation présente et sa nouvelle formulation en termes et faits modernes. Il ne s'agit pas de reproduire ni même de comprendre le passé en et par lui-même, ni encore de le traduire, mais de le transférer herméneutiquement en faisant servir son noyau ou schéma créatif et dialectique comme valable pour interpréter l'homme actuel et sa problématique. Il s'agit en réalité de reconnaître et de profiter de la valeur des créations que nous acceptons comme "classiques".

Dans ce cas nous nous trouvons face au même type d'utilisation créatrice qu'on a fait des mythes grecs, soumis eux aussi tout au long de l'histoire au même double processus de représentation / actualisation, aussi bien dans la littérature que dans la plastique, surtout à partir de la Renaissance, lorsque ces mythes supplantent ce que fournit le texte biblique. Une approche semblable s'observe même dans l'idéalisation des existences du passé particulièrement réussies, avec une valeur d'archétype anthropo-

10. Voir à ce sujet H.C. Gardiner, *Mysteries' End: An Investigation of the Last Days of the Medieval Religious Stage*, New Haven, CT 1946.

11. Sur la problématique de l'intertextualité voir l'œuvre classique de G. Genette, *Palimpsestes*, Paris 1982, pp. 8 et ss.; voir aussi la citation de Steiner à la fin de cette exposition, n. 16.

logique, dans des romans historiques modernes réinterprétatifs (comme *I, Claudius*, de R. Graves, ou *Mémoires d'Hadrien* de M. Yourcenar), face aux classiques romans "historiques" de récréation représentative, plus ou moins romantiques (à la manière de Walter Scott, Emilio Salgari, Mika T. Waltari ou Ricardo Navarro Villoslada), centrés sur la reproduction du passé en lui-même et pour lui-même.¹² Dans le premier type de romans, au contraire, l'archétype du passé dévoile la compréhension d'une situation humaine d'actualité permanente.

Ce type d'influence de la Bible deviendra celui qui sera le plus productif et donnera le jour dans certains cas, peu nombreux, à de grandes oeuvres de la littérature universelle du monde appelé occidental, en même temps qu'une quantité d'autres œuvres qui n'atteignent pas de signification particulière. À ce moment-là, le type de narration inauguré par le roman moderne saura s'accorder avec la "modernité" introduite par la Bible, parmi toutes les littératures orientales, en passant de la poésie à la prose pour exprimer les expériences de la conscience religieuse, comme Kawasima l'a très opportunément fait ressortir¹³.

D'autre part, aussi bien le thème que l'archétype reproduit / interprété peuvent acquérir un caractère essentiellement idéologique, avec un degré plus ou moins significatif de formulation dramatique, ou au contraire ils peuvent être soumis à d'autres modèles de dynamisation créative. Certains concepts comme la "création" (idée et acte), le "péché" comme rébellion contre Dieu, la "fidélité" religieuse comme relation maritale, etc., aussi bien que la biographie de certains personnages bibliques peuvent faire l'objet d'une composition poétique "descriptive", épique ou lyrique. Mais ils peuvent aussi être systématiquement personnalisés ou historicisés. Cela constituera le modèle préféré pour la création littéraire, dramatique ou narrative, dans le traitement des thèmes et des archétypes bibliques, suivant la présentation choisie par la Bible elle-même. Celle-ci se présente essentiellement comme une histoire religieuse dans laquelle les idées sont normalement des paroles dites à l'occasion d'un événement déterminé dont elles font partie. Même les lois et les préceptes sont exemplifiés comme des composantes de personnages déterminés. Par ailleurs, les situations historiques plus ou moins générales seront personnifiées dans la Bible; par exemple, Jérusalem dans ses vicissitudes historiques et dans sa projection eschatologique. Le même discours moral (Livres de la Sagesse) aura recours à l'hypostisation ou à la personnification des notions de "sagacité"- "idiotie", "bonté"- "méchanceté", "sagesse"- "loi divine" pour inculquer sa valeur morale. La Bible se présente ainsi comme la source de la dramatisation allégorique qui rencontrera aussi du succès dans la littérature d'inspiration religieuse.

Nous devons de toute façon aussi tenir compte d'un nombre considérable d'œuvres modernes qui se situent à mi-chemin entre la représentation et l'actualisation, étant donné qu'elles recréent le thème ou la figure biblique avec une grande liberté interprétative, bien au-delà du texte et sans aucune intention de le reproduire en lui-même, mais plutôt souvent de le contredire. Cette interprétation cherche à accomplir comme premier devoir littéraire la découverte du monde entier implicite aux motivations et aux sentiments cachés par le récit. Elle doit doter de chair et d'os le maigre corps que celui-ci nous fournit, le doter de vie et d'une signification complète. La Bible est ainsi utilisée comme base d'une description de situations et de valeurs anthropologiques pleinement actuelles, malgré le maintien du cadre biblique qui les dissimule, préoccupé comme il l'est par son contenu religieux. Un exemple typique de cette actualisation / interprétation est l'œuvre de Th. Mann *Joseph und seine Brüder*, aussi bien que le *Cain* de

12. Voir C. García Gual, *La antigüedad novelada*, Barcelona 1995.

13.. Voir R.S. Kawashima: *Biblical Narrative and the Death of the Rhapsode*, 2004.

Lord Byron. Ces ouvrages suivent le texte biblique, mais le dépassent manifestement. Dans le cas de Mann, à travers le dévoilement de son implicite anthropologique et politique, dans une situation historique spécialement critique de l'Histoire de l'Europe ; dans celui de Lord Byron, parce que la lecture du texte biblique signifie une révolution herméneutique: c'est Caïn qui est le héros.

Dans cette perspective herméneutique, les points de vue étiques, sociaux et politiques sont tout à fait normaux. La Bible, avec son originale approche religieuse, sert à mettre sur le tapis, si je puis dire, d'une façon germinale bien des aspects problématiques de la vie humaine. De là jaillit l'intérêt général pour elle-même en tant que source d'inspiration littéraire. Dans ce sens, Linafelt mérite d'être cité : "For whatever else the Bible is or contains –scripture, ethics, history, lyric poetry– it also represents a genuine precursor to the modern novel".¹⁴

Permettez-moi pour finir d'attirer votre attention sur l'appréciation générale portée par celui qui est selon moi le plus grand expert de "La Bible dans la littérature"¹⁵, comme témoignage de son actualité. Voici ce qu'écrivit Northon Frye dans *Words with Power*:

The view of critical theory as a comprehensive *theoria* may help to explain the role of the Bible in my criticism. The theory of genres in *Anatomy of Criticism* led me up to the sacred book, along with secular analogies and parodies of it, as the most comprehensive form that could reasonably be examined within a literary orbit. It then occurred to me that the perspective might be reverse, starting with the sacred book and working outwards to secular literature. Nobody would attempt to study Islamic culture without starting with the Koran, or Hindu culture without starting with the Vedas and Upanishads: why should not a study of Western culture working outwards from the Bible be equaling rewarding? As the Bible is written in poetic language, it should also be possible to approach it as a kind of microcosm or epitome of the unity of literary experience in Western countries.

Ce projet, qui cherche donc à s'occuper de la présence de la Bible dans la littérature se situe au cœur même de notre évolution culturelle. La culture est héritage, tradition, et tradition veut dire intertextualité. Les peuples reçoivent la réponse aux questions de leur existence exprimée par les générations précédentes dans une chaîne ininterrompue qui arrive jusqu'au premier ancêtre qui les formula. Les générations successives ont continué à élaborer ces formulations jusqu'à arriver à une présentation qui devienne "classique" et qui s'impose comme définitive –et ce dans tous les domaines, depuis l'art et l'architecture jusqu'à la pensée (philosophique et religieuse) et l'organisation politique. Toute évolution culturelle est un effort d'acceptation et de dépassement de l'héritage reçu. C'est ce que G. Steiner a très bien formulé :

Granted the fact that fundamental intellectual insights and psychological attitudes are of a limited order, the Greek had found for both means of plastic and verbal expression which were supreme and which had exhausted the likely possibilities. What came after was variation, adjustment to local context, and critique..."¹⁶.

14. See T. Linaflet, "The Bible's Literary Merits" (<<http://chronicle.com/free/v55/i31/31b00601.htm>>).

15. N. Frye: *The Great Code. The Bible and Literature*, 1983 // *Words with Power, Being a Second Study of The Bible and Literature*, 1990, p. xx.

16. Voir G. Steiner, *After Babel. Aspects of language & translation*, Oxford 19983, p. 487; et *supra* n. 11.

Cela doit être appliqué à la Bible en tant qu'expression du religieux. En tant que "confession" et en tant que "récit", la Bible est notre référent culturel global le plus significatif. Travailler sur ce référent signifie donc assumer la position épistémologique de base ou, autrement dit, le principe méthodologique indispensable, qui ouvre l'accès à la compréhension de notre univers culturel dans toutes ses dimensions, et même ses dimensions éthiques et politiques.

À ce propos, le cas d'Israël devient très significatif, étant donné le rôle unique, même politique, que la Bible assume dans ce contexte. L'Etat d'Israël est néanmoins né d'un élan laïque (de survivance, et non pas de foi) et s'est politiquement développé comme tel. Mais toute la création littéraire, la poésie et le récit, était depuis son début configurée par la Bible (seul Tschernichoswki a choisi la tradition grecque); voir p.e. l'œuvre d'Agnon, le prix Nobel 1966, pour ne pas évoquer les poètes. Mais le récit moderne développé depuis l'Indépendance (A.B. Jehoshua, A. Oz, D. Grossman, M. Shalev, B. Gur...) s'est caractérisé par un abandon progressif de la tradition biblique¹⁷, abandon paradoxal de la part des habitants de la Terre de la Bible et qui y vivent par choix, immergés dans un ordre social et politique dans lequel la Bible est dominante. On peut considérer cette situation comme transitoire, comme une volonté de libération et de normalisation créatrice, d'"imitation" des autres littératures occidentales. On peut néanmoins espérer une nouvelle éclosion d'archétypes bibliques comme base de compréhension de l'impossible situation historique, politique et sociale, dans laquelle Israël se trouve pris. Le récent roman de D. Grossman, *Ishah boraḥat mi-bsorah* ("La femme qui fuit de la nouvelle")¹⁸, où nous voyons une mère fuyant la nouvelle de la mort de son fils (nouvelle qu'elle ne veut pas recevoir) mené à la mort par elle pour son peuple dans la dernière guerre du Liban, se structure sur l'archétype d'Isaac marchant vers son propre sacrifice de la main de son père (Gn. 22)¹⁹, en plus de plusieurs échos et citations bibliques qu'on trouve dans l'ouvrage.

Dans ce roman on fait un curieux usage "inverse" du prototype. Le récit biblique nous présente un patriarche, Abraham, qui a deux femmes et deux fils, un avec chacune d'entre elles; dans le roman moderne, nous avons une femme, Ora, avec deux époux et un fils de chacun d'entre eux. Tandis qu'une des femmes et son fils quittent Abraham, de même, un des maris et son fils quittent Ora. Tous les deux, Abraham et Ora, reçoivent l'ordre supérieur (Dieu / l'Etat) de mener leur fils à la mort, ordre qu'ils accomplissent avec l'aide de leurs serviteurs "étrangers". Mais, tandis qu'arrivé sur le lieu du sacrifice, Abraham s'apprête à sacrifier lui-même son fils et reçoit la "nouvelle" divine de sa rédemption par le bélier, Ora cherche à éviter, ou du moins à retarder la mort de son fils Ofer (le "faon"), en fuyant de la porte de sa maison, le "lieu de la mort" où elle recevra la nouvelle fatale de la part des autorités de l'Etat.

17. La sécularisation de la littérature israélienne moderne est un fait selon Y. Zakovitch, "The Century of the Bible Draws to a Close", *Modern Hebrew Literature*, Spring-Summer 1999, pp. 3-9; mais aussi A. Balaban, "Biblical Allusions in Modern and Postmodern Hebrew Literature", *AJS Review* 28, 2004, 189-204

18. Voir la version espagnole: D. Grossman, *La vida entera*, Barcelona 2010. Deux fois, concrètement (p. 270 et 372), apparaît dans le roman la figure de Sara, dont le rôle est, d'une certaine manière, assumé par la protagoniste, Ora, du point de vue de la construction archétypique: "...él la miró con afecto y le dijo que ahora sabía cómo había sonado la risa de la matriarca Sara cuando a los noventa años le anunciaron que daría a luz a Isaac" (p. 372).

19. Voir sur la signification historique et culturelle de cette tradition F. Manns, ed., *The Sacrifice of Isaac in the three monotheistic religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem*, March 16-17, 1995; aussi pour sa signification dans la configuration de la conscience nationale juive A.B. Jehoshua, "From Myth to History", *AJS Review* 28, 2004, 205-211.

Aussi, tandis que pour Abraham l'ascension au mont de la mort devient une marche rapide, un acte de foi et d'obéissance, avec un entretien minimal avec son fils, la fuite d'Ora, un acte de rébellion, en compagnie de son mari, le père de son fils voué à la mort, appelé lui aussi Abram, devient une excursion qui dure plusieurs jours et qui les emmène partout dans le pays, excursion pendant laquelle Ora et Abraham reconstituent leur vie toute entière, leur relation personnelle et les expériences d'amour et de douleur qui ont uni et séparé les quatre membres de la famille, intimement liées à la destinée du pays. Le roman devient ainsi une analyse profonde et vitale de la situation politique et sociale de l'État d'Israël dans un contexte de vie et de mort, vécu comme irrémédiable mais quelquefois aussi comme insupportable.

La Bible fournit de nouveau un formidable symbole pour l'organisation narrative d'une situation existentielle d'une intensité incroyable. Même Israël, qui se veut laïc, ne peut échapper à la fascination pour son propre texte, la Bible.

La Biblia y su intertextualidad [2013]

1. Introducción

Es un hecho sociolingüístico que el lenguaje no se transmite como un diccionario sino como un relato dialogado. Normalmente tal relato es intrascendente y se refiere a experiencias de la vida cotidiana en sus formas y exigencias más elementales, “horizontales” o planas, diríamos. Pero cuando la experiencia vivida y transmitida es profunda o acuciante, el relato primero que la alcanza y transmite se convierte en “prototipo” o “paradigma” (y el paradigma en “fe”, o en “clásico”, precisamente por su reconocida importancia). Esos paradigmas transmitidos ahorran la repetición de la experiencia al darla ya por hecha y formulada como relato. Este hecho sociolingüístico es el que está a la base de lo que se ha dado en llamar la “intertextualidad”¹. A este propósito asegura George Steiner: “a culture is a sequence of translations and transformations of constants (‘translation’ always tends towards ‘transformation’)”².

Así pues, cuando un ser humano en cualquier nivel de la historia alcanza una vivencia radical (una respuesta a las preguntas que tratan de abrir brecha en el cerco del misterio que nos envuelve) y la convierte en relato, “la cuenta”, y tal relato se transmite en su ámbito lingüístico, ya ninguno de los inscritos en este ámbito y que la han recibido en él, puede escapar a la misma, más bien la hace suya y revive su propia experiencia según ella, o mejor dicho, se la ahorra, la tiene ya dada en forma superior,

1. Cf. J. Kisteva, *Sèmiôtiké* (París 1969; versión española *Semiótica*, Madrid 1979); G. Genette, *Palimpsestes* (París 1982); M. Bauks – W. Horowitz – A. Lange (eds.), *Between Text and Text. The Hermeneutics of Inter-textuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*. (Göttingen 2013); J. C. de Moor (ed.), *Intertextuality in Ugarit & Israel. Papers read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study & Het Oudtestamentisch Wergezelschap in Nederland & België, Held at Oxford, 1997* (Ots. 40; Leiden – Boston – Köln 1998).

2. Cf. G. Steiner, *After Babel. Aspects of language & translation* (Oxford 1998), p. 449. Así mismo: “Granted the fact that fundamental intellectual insights and psychological attitudes are of a limited order, the Greek had found for both means of plastic and verbal expression which were supreme and which had exhausted the likely possibilities. What came after was variation, adjustment to local context, and critique...” (487) “Great art, poetry that pierces, are déjà-vu, lighting for recognition places immemorial, innately familiar to our racial, historical recollection. We have been there before; there is a genetic code of transmitted consciousness” (486 y *passim*). Véase a este propósito la extremada opinión de J. Giraudoux, citada por G. Genette, *Palimpsestes* (p. 433): “Le Plagiat est la base de toutes les littératures, excepté la première, qui d’ailleurs nous est inconnue”. En las páginas finales de su obra (451-453) ofrece Genette una iluminada síntesis y apología de la intertextualidad como proceso literario general: “l’hypertextualité a pour elle le mérite spécifique de relancer constamment les oeuvres anciennes dans un nouveau circuit de sens. La mémoire, dit-on, est ‘révolutionnaire’...”.

“arquetípica”, la hace “fe” o costumbre, hábito sociolingüístico. Se necesitará una nueva vivencia revolucionaria, creadora, impuesta por el devenir histórico, para cuestionar el arquetipo y remodelarlo, dando paso a uno nuevo, lo que implica depender todavía de aquél primero.

Ahora bien, la Biblia judeo-cristiana en su conjunto se nos ofrece como el relato de una experiencia básica de la trascendencia, de la vivencia religiosa, del contacto con lo divino, llevada a cabo y retransmitida en una comunidad humana. Se trata de un relato asumido además como “divino”, dotado así por tradición (relato y tradición coinciden) de una autoridad o significación añadida. En consecuencia podemos decir que “cualquiera que vuelva a subir al Monte, bajará de allí con las Tablas de la Ley”³. Y así es también como emerge la Biblia: es a su vez un relato que surge en un contexto de lenguaje ya construido (no está ella a la base de la lengua inicial, como a veces se imaginó) y como tal aparece en posesión de relatos previos, relativos a la misma vivencia básica que ella canoniza. Esta situación en la historia hace del relato bíblico, como lo hace de cualquier otro similar, un relato de doble intertextualidad, que definiríamos de doble dirección: “ascendente” y “descendente”, como la vida misma que “nace de” y “genera a”. Resulta así una especie de nódulo en el que se concentra la fuerza y significación de la vivencia religiosa “de siglos” y “por los siglos de los siglos”. Normalmente en crítica literaria cuando se habla de intertextualidad se entiende la intertextualidad ascendente, la búsqueda de modelos y temas, del pretexto y acaso el subtexto, de la literatura moderna en obras previas. En cambio al hablar de la intertextualidad de la Biblia nos referimos ante todo a la intertextualidad descendente, a la presencia de la Biblia en obras de nuestro mundo cultural.

2. *Intertextualidad ascendente*

Normalmente en nuestro ámbito posbíblico no se suele prestar mucha importancia a la intertextualidad ascendente de la Biblia, reduciéndola a una mera cuestión de erudición literaria (“Ancient Near Eastern Texts relating to the O.T.” // “The N.T. Jewish World / Background”). En realidad esta intertextualidad revela a la Biblia como la culminación de un esfuerzo de siglos por acceder a la trascendencia que ella sanciona y salva, y que como tal lo acoge y redime, haciéndole partícipe de su propia plenitud. La Biblia se revela así como una salvación de la Historia, no como su simple superación y arrinconamiento. Sirve así para garantizar una visión unitaria de la Historia humana y del esfuerzo del hombre por entenderse y salvarse en ella. Frente a una visión “del antes y el después” exclusivista y negativa se perfila así una visión afirmativa de continuidad “del antes en el después”. En contrapartida, esta manera de ver puede suponer una reducción de la supuesta originalidad total de la Biblia como relato y vivencia; en el fondo acentúa su genial novedad. En todo caso es una visión más justa. En realidad es la intertextualidad que el Nuevo Testamento confiesa respecto de la Biblia Hebrea hasta imprimirse junto con él como su prólogo. La nueva experiencia y su relato no anulan la anterior, si no que la asumen y refrendan, la pulen y ahondan. No se trata meramente de formas literarias coincidentes, ni siquiera de temas y motivos compartidos, se trata de una misma experiencia y urgencia vitales, de la misma pregunta, pero con una respuesta más acertada y rotunda.

3. En general sobre la Biblia y su valor arquetípico en la literatura occidental véanse las obras clásicas de N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (San Diego – New York – London 1983) y *Words with Power Being a Second Study of the Bible and Literature* (San Diego – New York – London 1990).

Veamos algunos de esos relatos arquetípicos en los que la Biblia Hebrea (el N.T. los asumirá de ésta en esa intertextualidad profesada) es claramente dependiente de modelos anteriores que asume y transforma.

2.1. *Los orígenes del mundo, de la vida y del ser humano*

Con anterioridad al primer “relator” bíblico *los orígenes del mundo, de la vida y del ser humano* en su conjunto (y de rebote, su fin y destino) han acuciado a la humanidad desde antiguo –desde siempre, habríamos de decir, como cuestión irremediable– y en el Oriente Antiguo se plasmaron en relatos sorprendentes. La Biblia al “relatar” la creación u origen del mundo, de su mundo, parte de un *estado previo caótico* de la realidad, tal y como lo suponía y relataba la cosmogonía mesopotámica y oriental en general (en el que para ella, por supuesto, el “aliento divino” estaba presente y que la “palabra divina” ordenará). Se trata de un relato (el *Enuma elish*)⁴ que se transmitía y actualizaba anualmente en el festival de *Akitu* en Babilonia, del que pudo ser así testigo directo el redactor sacerdotal de Gn. 1. Pero su propia experiencia de lo divino como único e incontrastable le lleva a romper el arquetipo babilónico, desmitologizar su caos del doble océano primordial y cambiar su “teomaquia” creadora por un proceso de separación de los elementos incluidos en aquél a los que se dota de capacidad generadora. A la teomaquia sucede el poder de la palabra divina. El dios de Israel no tiene contrincantes (o si los tiene no están activos en este momento primordial). Toda la realidad salida de esa ordenación carece de carácter divinal: el mar, los astros, los monstruos marinos que pueblan el cosmos oriental. El nuevo arquetipo aparece completamente desmitologizado y como tal perdura hasta nuestros días en los que la experiencia científica del origen del cosmos y de la vida desmonta aquel esquema narrativo y suplanta “la palabra divina” por un nuevo mito de un proceso autogenerador del magma primordial en virtud de unas leyes estrictas que lo regulan como proceso inmanente.

El segundo “relator” bíblico de los orígenes se centra sobre todo en el relato del *origen del ser humano y su destino*. Asume también del arquetipo babilónico mentado el carácter mixto de este ser, hecho de dios y de barro, cambiando sangre por aliento divino. Pero le interesa sobre todo su destino, en el que el horizonte de la muerte se dibuja como la gran paradoja: vivir para morir. Ahora bien, el hombre oriental vivió esta paradoja en toda su intensidad y la formuló de manera genial en la *Epopéya de Gilgamesh* difundida en múltiples copias por todo el Oriente⁵. En la misma se desvela que había en principio una manera de escapar a la muerte, de lograr la inmortalidad, y que ésta estuvo al alcance de la mano del hombre, pero que un enemigo primordial desbarató esa oportunidad en un descuido del héroe de la epopeya, embarcado en su búsqueda. El relator bíblico asume este arquetipo en sus elementos narrativos: planta de la vida, serpiente malévolas, enemiga primordial del hombre, fallo humano. El esquema es el mismo, pero su sentido cambia: la muerte no es fruto de una fatalidad, sino de una desobediencia. La experiencia del bien y el mal es un fruto vedado, reservado a dios, el hombre para vivir solo tiene que obedecer, la distinción del bien y el mal se le da resuelta en la “ley”. El descuido de Gilgamesh se convierte en el pecado de Adán y Eva. La muerte es un castigo, no un mero *fatum*. Se ha “moralizado” el arquetipo, como en el primer caso se lo desmitologizó. Pero conserva aún elementos

4. Cf. L. Feliu – A. Millet, *El poema babilónico de la creación y otras cosmogonías menores* (Pliegos de Oriente; Madrid 2013). Puede verse también J. Sanmartín, “Mitología y religión mesopotámicas”, en G. del Olmo Lete (ed.), *Mitología y Religión del Oriente Antiguo I. Egipto – Mesopotamia* (Estudios Orientales 7; Sabadell), pp. 351ss.

5. Cf. J. Sanmartín, *Epopéya de Gilgameš, Rey de Uruk* (Pliegos de Oriente 10; Madrid – Barcelona 2005).

sorprendentemente antinómicos pre-bíblicos, como el de condicionar por una parte la vida a la obediencia, a la renuncia a la experiencia autónoma de lo bueno y lo malo, y encomendar por otra esa misma vida-inmortalidad al fruto de una planta. Hasta tal punto que Dios no puede anular su eficacia: arrancar el árbol o neutralizar su fruto. Tiene que recurrir a un procedimiento externo: cerrar el acceso al mismo. Se refleja aquí toda la “ciencia” mágica de las plantas vivificantes de por sí y de los conocimientos secretos que solo el dios de la magia posee y que transmite al exorcista en su lucha contra hechiceros y serpientes. De nuevo, aunque sometida al poder de Dios, resuena aquí la concepción del doble poder sobrenatural que domina en todo el Oriente, que perdura en el mundo bíblico (recuérdese la Serpiente de Bronce, del desierto, cuya vista es más eficaz que la plegaria, de nuevo, claro está, porque así Dios lo quiere) y está vivo hasta nuestros días en el mundo judío y en el cristiano.

Se trata de dos ejemplos de intertextualidad, de uso de relatos arquetípicos previos por parte de la Biblia para componer el relato de la propia vivencia religiosa del “problema” ineludible (“de dónde venimos”) del origen del cosmos y del hombre y el del destino y configuración de la existencia de éste.

2.2. *El relato del diluvio*

Si en el caso anterior la intertextualidad se combina con una fuerte intervención en la transformación del arquetipo, en el caso del relato del Diluvio, como explicación del gran riesgo de desaparición de la especie humana más allá de la muerte que cada uno lleva a costas, la dependencia del relato bíblico del oriental es casi literal. Podríamos hablar más que de intertextualidad, de simple acomodación. El relator bíblico encuentra en aquella narración una historieta divertida –que refleja el carácter caprichoso y a la vez benévolo de los dioses mesopotámicos– y que mantenía viva entre sus gentes la nostalgia de la inmortalidad, de la que un ser humano se hizo acreedor –y con el que se topó ya Gilgamesh cuando fue en su búsqueda– por pura benevolencia de “su dios personal” en contra de la inquina desproporcionada de todo el resto del panteón; un modelo adecuado para explicar en qué acabó “la experiencia del bien y del mal” preferida por el hombre: en completa perversión. Le basta un pequeño prólogo y un epílogo para dar un nuevo sentido al relato que todo Oriente conocía (el *Mito de Atrahasis*)⁶, para descubrimos el hastío de Dios que, no obstante, se deja vencer por su “gracia” y salva *in extremis* a la humanidad, para urdir un nuevo plan que le diera esperanza de pervivencia. El resto es simple transcripción del relato mesopotámico: el arca, los animales, los pájaros mensajeros, el hombre y su familia, el diluvio torrencial-caótico. La sensatez narrativa de nuestro relator dota a su versión de una verosimilitud que el relato mesopotámico había concebido en proporciones míticas, estando los dioses de por medio. De todos modos, del nuevo arquetipo así logrado queda ese juego de pecado-castigo-gracia enunciado en el prólogo-epílogo, todo el resto la moderna prehistoria de la tierra y sus edades lo tiene por pura ficción. Pero el relator bíblico, que escribía la historia antigua de la humanidad, no podía prescindir de un “hecho histórico” aceptado por aquella sociedad. Lo asumió y lo transfiguró creando un nuevo arquetipo literario en la perspectiva de su religión “moral”, de su Dios justo y benévolo, no caprichoso.

6. Cf. W.G. Lambert – A.R. Millard, *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood. With the Sumerian Flood Story by M. Civil* (Oxford 1969); R.M. Best, *Noah's Ark and the Ziusudra Epic* (Winona Lake IN, 1999).

2.3. *La novela de José y el relato del Éxodo*

Un caso similar de intertextualidad casi a nivel de plagio lo ofrece la llamada *Novela de José* (Gn. 37–48), seguida del *relato del Éxodo* bajo Moisés (Ex. 1ss.), por la que se objetiva la gran experiencia histórica de Israel, de su creación como pueblo y a la vez la de su arraigo egipcio como tal pueblo. El relato adquiere ahora tintes claramente épicos, como corresponde a todo recuento de los orígenes de una nación. El típico nómada sin nombre ni patria que baja a Egipto para calmar su hambre se introduce, casi se cuela diríamos, en la misma corte del Faraón en virtud de la propia valía moral de su clan. Y el arquetipo que se adopta para orquestar este ascenso no es otro que la *Novela de los dos hermanos*, bien conocida en el Levante bajo el influjo cultural de Egipto⁷ –no se olvide que de éste le llega su gran agio cultural-literario, el alfabeto–. El arquetipo estaba dado y el relator hebreo no disponía de nada en su tradición literaria que lo igualase. Lo adopta y de nuevo lo transforma según su ideario religioso: su héroe es un protegido y asistido de su Dios que le dota de cualidades y poderes que le abren el paso hasta el mismo Faraón. Pero es sobre todo su rectitud lo que le ensalza. Y así, de un relato diríamos de vidas privadas con final más bien fantástico el relator bíblico crea un marco épico que aboca a la salvación y creación de una nación. Y si su salvación como tribu resulta de su entrada en la corte del rey de Egipto, su liberación final como pueblo saldrá de esa misma corte por medio esta vez no de un ministro de palacio, sino de un “hijo” de la familia real, el increíble Moisés, que Sigmund Freud, Thomas Mann, Zora N. Hurston y otros varios autores han tenido por un “mulato”, un hebreo-egipcio⁸. Uno pensaría que el personaje literario es de pura extracción hebrea. Pues bien, hace años el Prof. John C. de Moor publicó una obra⁹ en la que descubría el personaje Moisés bajo la figura del Visir rebelde Beya. Su aventura se relata en diferentes textos egipcios, estelas, papiros, etc., y ha pasado por lo general desapercibida a la exégesis bíblica. Sin embargo ambas figuras son asombrosamente coincidentes en sus avatares históricos –los que supusieron la sucesión del faraón Seti II y los reinados de Sethnakht y Tausret-Siptah– y sobre todo en su actitud religiosa, que enemistó a Beya con la autoridad faraónica y forzó su éxodo a Transjordania, hasta el punto de que el exégeta De Moor, profesor de A.T. en la Facultad Protestante de Teología de Kampen, llega a afirmar que si no son el mismo personaje, hemos de admitir que hubo en el mismo lugar y en el mismo momento dos personajes con la misma trayectoria vital. La “historia” de Beya tiene en el aquel contexto egipcio el valor de una proclama política en el ámbito de las luchas dinásticas que conmovieron a aquel país. Se ofrece así como un arquetipo de relato de sublevación / liberación: arranca de la misma corte regia –el juego está entre nobles y generales–, pasa por la descripción de la opresión del poder reinante, implica una revuelta que acaba en fuga con la consiguiente persecución del ejército real y se consuma con la escapada al desierto y el refugio en la Transjordania del norte, en la provincia egipcia de Upe / Basán. Es claro que este marco épico lo completa el relator hebreo con sus propias tradiciones de lucha con los pueblos vecinos y sobre todo lo usa para encuadrar la otra gran función de Moisés, la de legislador. Cumplida la cual el personaje se esfuma y no vuelve a aparecer en la Biblia, que será en realidad la Biblia del rey David –presente y futuro de la nación– no la de Moisés, hasta la época rabínica –a partir del Exilio–, cuando la historia se de por acabada y solo perdure la norma. El

7. Cf. J. López, “Los dos hermanos”, en J. López, *Cuentos y fábulas del Antiguo Egipto* (Pliegos de Oriente 9; Madrid – Barcelona 2005), pp. 125-136.

8. Cf. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1937), versión inglesa de *Moses und Monotheism* (Amsterdam 1939); Th. Mann, *Das Gesetz* (Stockholm 1944), hay versión en español (1972); Z. N. Hurston, *Moses, Man of the Mountain* (New York 1939). O simplemente un “constructo” egipcio; cf. J. Assman, *Moisés el egipcio*, Madrid 2004 (vs. esp.).

9. Cf. J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Montheism* (BETHL 91; Leuven 1997).

relato egipcio ha cumplido en mi opinión una función literaria de primer orden: la de permitir al pueblo hebreo elaborar su propia épica nacional(-religiosa) de manera sorprendentemente egregia: nace de una confrontación con el gran poder de la zona, Egipto, y asume el rango de gran nación.

2.4. *Profecía y lírica*

A partir de entonces el relato bíblico se repliega a las propias tradiciones que organiza según el esquema que dimana de su religión concebida como compromiso-Alianza con las consecuencias inherentes al propio comportamiento. Se advierten, con todo, motivos tomados del ámbito cultural; incluso la “historia sincrónica” tiene modelo mesopotámico. Pero el relato se convierte en crónica, familiar diríamos, hecha desde una visión reduccionista y un enfoque interpretativo rígido, implacable, impuesto por la experiencia exílica. No hay lugar para la literatura y su inexorable intertextualidad: la experiencia de la propia historia no tiene perspectiva exterior. O mejor dicho: sí que la tiene en los géneros que no se refieren a la crónica interna: *profecía y lírica*. La primera, tan típica y propia del mundo bíblico –la Biblia se presenta como palabra divina, esencialmente hecha verbo profético– tiene su modelo formal, y posiblemente no cabe otro, en la profecía mesopotámica –Asiria y Mari–, como ya en su día dejó claro Claus Westermann¹⁰ y han resaltado abundantes estudios posteriores¹¹. Es como si Dios no pudiese hablar de otra manera: esquema oracular y contenidos religiosos son coincidentes. Pero es sobre todo en la lírica sacra donde la intertextualidad bíblico-oriental es patente. Todas las formas de poema sacro, de salmo, tienen su modelo en las literaturas orientales. Incluso de algún salmo (Sal. 29) se ha pensado que proviene tal cual de la lírica cananea¹². Pero quizá sea en los salmos penitenciales y de lamento donde la dependencia arquetípica sea más manifiesta, hasta el extremo de poder intercambiarse en las respectivas colecciones, siempre con las precisas correcciones que impone el rígido monoteísmo bíblico¹³. Se trata de modelos tan universales que explican su utilización incluso en nuestros días como expresiones de la espiritualidad moderna, del folklore profano incluso. Un caso especialmente sorprendente, por unificar historia y expresión lírica, lo constituyen las *Lamentaciones* por la Jerusalén destruida. Con ellas el relator bíblico se remonta a una tradición milenaria que se lamentó de similares desgracias con el mismo tono y efusión verbal ya en el tercer milenio a.C. Jerusalén entra así en el catálogo de las grandes urbes que hicieron historia, a partir del prototipo que ofrece la ciudad de Ur¹⁴. El individuo particular, israelita y babilonio, por su parte derrama su pena ante su dios usando los mismos interrogantes ante su olvido y las mismas súplicas reclamando su intervención urgente ante el ataque de sus adversarios. Aquí habríamos quizá de hablar más que de inter-textualidad, de “inter-animidad”. El abandono existencial del hombre genera un grito similar en todas las culturas.

10. Cf. Cl. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Beiträge zur Evangelischer Theologie 31; München 1960). Véase también A. Rofé, *The Prophetic Stories* (Publications of the Perry Foundation for Biblical Research; Jerusalem 1988).

11. Cf. entre otros autores F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel* (Herzberg 1968); E. Noort, *Untersuchungen zur Gottesbescheid in Mari* (Neukirchen-Vluyn 1977); A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience* (Oxford 1989); L. Cagni, *Le profezie di Mari* (Brescia 1995); J.M. Sasson, “About ‘Mari and the Bible’”, *RA* 92 (1998) 97-123.

12. Cf. J.L. Cunchillos, *Estudio del Salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad...* (Institución San Jerónimo 5; Valencia 1976); O. Loretz, *Psalm 29. Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht* (UBL 2; Altenberge 1984).

13. Cf. la obra clásica de H. Gunkel, *Introducción a los Salmos* (Clásicos de la Ciencia Bíblica 1; Valencia 1983); Ed. R. Daghli, *Psalm Fifty-One. In the Light of Ancient Near East Patternims* (Leiden 1962).

14. Cf. S. Kramer, *Lamentation over the Destruction of Ur* (AS 12; Chicago 1940).

2.5. *Literatura sapiencial*

Pero donde la intertextualidad bíblica adquiere un nivel más explícito es en el género que hemos dado en llamar *sapiencial*, una de cuyas características ya advirtió en su día Von Rad es la “universalidad”¹⁵. Al hablar de la lírica hemos insinuado que algunas de sus piezas podían intercambiarse en las diferentes colecciones, bíblicas y extrabíblicas. Pues bien, ese caso se da de manera abierta y confesa en el género proverbial. *El Libro de los Proverbios* se ha apropiado de colecciones extranjeras, que atribuye a sus autores no hebreos, incluso de una sección de la egipcia *Enseñanza de Amenémope* (Pr. 22, 17-24, 22), como es bien sabido¹⁶. En este caso tampoco hablaríamos de intertextualidad propiamente tal, sino de simple apropiación o cita larga, más que de plagio, pues el material era bien conocido. Esto nos recuerda el sorprendente fenómeno que nos ofrece Calderón en su comedia “Los cabellos de Absalón”, en la que se reproduce como uno de sus actos el respectivo de “La venganza de Tamar”, de Tirso de Molina, no sabemos en virtud de qué acuerdo o usurpación. A su vez la literatura oriental nos ha dejado colecciones de proverbios morales que podrían haber también entrado en la miscelánea bíblica tal cual¹⁷. Nos presenta incluso alguno de ellos según la fórmula paternal *bení*, “hijo mío”, tan típica del género. Por lo demás, la lírica no sacro-cultural, la narrativa midráshica y la literatura proverbial manifiestan también un alto nivel de intertextualidad. Es bien conocida la dependencia del *Cantar de los Cantares* respecto de la poesía amorosa egipcia, aunque la espontaneidad y universalidad de la experiencia que refleja aconseja no insistir demasiado en tal dependencia y otorgar un alto grado de autonomía a la expresión bíblica. Lo mismo puede decirse del posible reflejo de la concepción cananea de Baal como “esposo de la tierra” en Os. 2, concepción que está a su vez a la base de la interpretación / aceptación alegórica del Cantar y de su introducción en el lenguaje místico (el matrimonio espiritual; véase más abajo). En el otro gran producto de la poética sapiencial bíblica, el *Libro de Job*, la intertextualidad se manifiesta de manera más clara, aun tratándose también de un tema / experiencia igualmente universal: *El justo doliente*¹⁸. El poema babilónico de este nombre ofrece un antecedente literario bien conocido en el Antiguo Oriente y pudo servir de pauta para situar al personaje y su problema, mientras el desarrollo sistemático dramático de la tesis teológica es un producto típicamente hebreo sin parangón conocido¹⁹. Aquí como en otras muchas ocasiones el nuevo arquetipo eclipsa sus modelos precedentes. Una intertextualidad más clara la observamos en el caso de la narrativa sapiencial de tema similar, el *Libro de Tobías*, cuya referencia a la parte narrativa de la *Novela de Ahígar*²⁰, que parece conocer, resulta ineludible, quizá como su contra-modelo, mientras la sección de dichos y proverbios se insertaría como una colección más de este género al que nos hemos referido más arriba. La obra era bien conocida en el mundo judío postexílico. En el caso de relatos bíblicos como los de Ester y

15. G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985, tr.), pp. 379ss.

16. Cf. A. Marzal, *La enseñanza de Amenemope* (Madrid 1965).

17. Cf. W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature* (Oxford 1960) 222ss.; en este sentido son de sumo interés, por su proximidad histórica y cultural, los textos provenientes de Ugarit. cf. D. Arnaud, *Corpus des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit* (1936-2000) (AuOr Supp 23; Sabadell 2007), pp. 139ss.

18 Cf. W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, pp. 21-62.

19. J.C. De Moor, *The Rise of Yahwism*, pp. 131ss. considera el *Libro de Job* una obra de posible origen cananeo y al personaje Job un trasunto del *Ayyabu* de las cartas de El-Amarna, desgraciado reyezuelo de la región de Basán, zona especialmente significativa en la tradición cananea y que al parecer ha conservado hasta nuestros días un remedo de aquella tradición (la tumba del *Sheikh al-miskīn*).

20. Véase el texto traducido por H.L. Ginsberg en J.B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton NJ 1955), pp. 427-430.

Judit, esencialmente literarios, no sería descabellado presuponer igualmente arquetipos antiguo-orientales, pero de relatos centrados en la mujer como protagonista el Oriente Antiguo no nos ha transmitido ejemplos.

2.6. *Literatura escatológica*

Para poner punto final a este somero recorrido, bien conocido por lo demás, que ha buscado dejar clara la inserción de la Biblia Hebrea en la experiencia existencial y en el relato del Antiguo Oriente, vamos a referirnos a un tipo de su intertextualidad poco reconocido y donde el relato bíblico podría parecer nuevo y sin precedentes. Me refiero al cuadro escatológico básico que dará paso a una desbordada creación literaria en época intertestamentaria, pero que tiene ya sus antecedentes bíblicos en el Libro de Isaías. Dada la naturaleza de las religiones orientales, religiones naturales basadas en el ciclo de la fertilidad, el horizonte escatológico no ofrece significación alguna. Para ellas el sentido del cosmos se solventa en los orígenes, en la “protología”, el resto es repetición sin fin; la historia, el hacer humano, no camina más allá de sí misma. Pues bien, es a esa protología concebida como una lucha primordial entre fuerzas antagónicas, entre dioses y monstruos, a la que recurre la Biblia para orquestar su visión del final de la historia y el inicio del nuevo eón, la “escatología”. En este caso no solo el tema sino su formulación *literal* está tomada del mito baálico²¹. Resulta sorprendente encontrar en Is. 27:1 (cf. 51:9; Sal. 74:14; 104:26; Job 3:8; 40:25) la mención de “*Leviatán (lwytn)*, el dragón-serpiente huidiza, *Leviatán*, la dragón-serpiente escurridiza, el dragón (*tannin*) del mar”, con el que se las verá Yahwe “en aquel día”. La figura pasaría a la apocalíptica cristiana, es el “*draco habens capita septem..., serpens antiquus*” (Ap. 12, 3; 20, 2) y se ha convertido en un ingrediente de nuestra cultura. Pues bien, tal expresión y nombre definen al enemigo al que se enfrenta en la protología cananea el dios de la vida y la fertilidad, Baal, y al que vence, asegurando el triunfo de la vida. El dios Mot se lo echa en cara: “cuando aplastaste a *Lotán*, la serpiente huidiza, acabaste con la serpiente escurridiza, el ‘tirano’ de siete cabezas...” (KTU 1.5 I 1-3; véase KTU 1.3 III 40-42, aquí el monstruo es *Tunnanu*, el *Tannin* de la Biblia)²². Pero la cosa no acaba aquí. La rica protología cananea, por muy ahistórica que se la suponga, no podía ignorar el hecho de la muerte. Lo incorpora en la forma de un dios, Mot, el gran enemigo de Baal, como lo hacen otras cosmogonías orientales, p. e. la fenicia²³. Esta teomaquia primordial entre el dios de la vida y el de la muerte, entre la vida y la muerte, de un dios que muere por salvar la vida, que baja al infierno, el reino de la Muerte, para volver triunfante del mismo, tiene su contra-reflejo en la esperanza cristiana que en la plenitud de los tiempos, escatología por tanto, nos presenta, según la formulación de Pablo (1Cor. 15:54) a Cristo luchando contra la “Muerte” personificada y vencéndola: “La muerte ha sido aniquilada definitivamente. ¿Dónde está Muerte tu victoria?... Gracias sean dadas a Dios que nos da la victoria por medio del Señor nuestro Jesucristo”. La diferencia será con todo sustancial: el modelo, si de hecho se lo utilizó, fue de

21. Cf. G. del Olmo Lete, “Ugarit e Israel. La religión de la vida y de la muerte”, en J. Campos Santiago – V. Julián Pastor (eds.), *Congreso Internacional: “Biblia, Cultura Histórica y Encrucijada de Culturas” (Salamanca 2002)*, Zamora 2004, pp. 149-156.

22. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (Fuentes de la Ciencia Bíblica 1; Madrid 1981) 213ss.; C. Uehlinger, “Leviathan”, en K. Van der Toon, et al., (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (Leiden – Boston – Köln 1999²), pp. 511-515.

23. G. del Olmo Lete, “Los mitos siro-cananeos de creación”, en M.L. Sánchez de León (ed.), *Religions del món antic. La Creació* (Segon sícle de conferències; Palma 2002), pp. 63-87.

nuevo remodelado y cambiado en un arquetipo de sentido diferente: de la fertilidad recurrente a la inmortalidad eterna. Baal vence a la Muerte de manera provisional, el combate debe repetirse cada año, la muerte no es abolida nunca, está ahí siempre presente, es de hecho “inmortal”, la existencia humana no puede escapar a la dialéctica de la alternancia vida-muerte. La victoria de Cristo, en cambio, se anuncia total y definitiva, su muerte-resurrección anula a la “Muerte” de una vez por todas. Pero se trata de horizontes antropológicos diferentes que aquí no corresponde desarrollar. Con todo es claro que dentro de su heterogeneidad última los dos modelos (el del “dios que muere y resucita” y el de “Cristo Redentor”) mantienen una notable simetría descriptiva que sugiere una clara intertextualidad a nivel de arquetipo literario. A este respecto no se ha de olvidar que en la Fenicia del siglo I a.C., en la frontera con la Galilea del N.T., se celebraba cada año, en Tiro, el festival de la *égersis* de Baal en el que se recogía y actualizaba esta ideología cananea²⁴.

3. Intertextualidad descendente

Es hora ya de que pasemos al segundo sentido de la intertextualidad bíblica, la que llamábamos *descendente*, esa a la que nos referimos normalmente cuando nos planteamos el tema de “La Biblia en la Literatura”. Partimos ahora de la Biblia como hecho literario consolidado y con valor propio, al margen de su prehistoria, y como prototipo descriptivo de situaciones en ella relatadas. Al mantener su carácter prototípico en culturas que la aceptan como norma religiosa indiscutida, esta intertextualidad no abocará a la creación de nuevos prototipos que la trasciendan o anulen, ninguna creación que parta de ella la suplantará, el prototipo bíblico quedará siempre como primordial y “clásico”. Prescindimos aquí de todo el nivel de “representación” (predominante en la Edad Media y el Barroco: “misterios”, “autos”, “teatro de colegio”) así como del de “reconstrucción” (“novela histórica”). Estos niveles pertenecen a la intertextualidad descendente de “grado cero”²⁵: no hay propiamente “intertexto” sino simple reelaboración del texto mismo. No obstante se ha de tener en cuenta, en el caso de aparentes “novelas históricas”, que puede haber obras de este género en las que el texto bíblico es un “pre-texto” de un análisis de la realidad que aquéllas transmiten en una dimensión que trasciende el relato que sirve de punto de partida. Me permito aducir la obra de Th. Mann, *Joseph und seine Brüder* (1933-1943)²⁶ como ejemplo egregio de tal intertextualidad “historizante”. La preocupación por este tipo de intertextualidad bíblica estuvo ya más o menos presente en los grandes comentarios, pero fue sobre todo a partir de la creciente preocupación por la “Biblia como Literatura”, a partir de los años 40 del siglo pasado cuando se incrementó de manera muy notable el análisis de la presencia de la Biblia en las diferentes literaturas nacionales²⁷, en los diversos géneros e incluso en autores concretos. Yo mismo me preocupé hace años de compilar, como ayuda a mis

24. Cf. G. del Olmo Lete, *El continuum cultural cananeo. Pervivencias cananeas en el mundo fenicio-púnico* (AuOrSupp 14; Sabadell 1996), pp. 77-80.

25. Tanto la “representación” (teatro) como la “novela histórica” (narrativa) se habrían de enmarcar en el primero de los cinco tipos de “relations transtextuelles” que enumera Genette (*Palimpsestes*, p. 8), mientras el uso “prototípico” de un texto corresponde a su tipo cuarto (“hypertextualité”), que supone un “hipertexto” y su correspondiente “hipotexto” en un proceso de “transformación diegética y pragmática”, relativa al universo-marco y a la acción en sí respectivamente (pp. 341ss.), proceso del que la correlación entre la *Odisea* de Homero y el *Ulises* de Joyce (pp. 355-357) es un ejemplo “prototípico”.

26. Cf. la versión española de J. Parra: Th. Mann, *José y sus hermanos*, vols. I-IV (Madrid 2000-2011).

27. Un ejemplo egregio a este respecto lo constituye la obra de D.L. Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature* (Gran Rapids MI 1992).

alumnos de la asignatura “La Biblia en la Literatura” (“Literatura y Mito I”), una guía bibliográfica que recogiese, siguiendo el orden de los “libros” bíblicos y sus protagonistas, las obras de la literatura universal (poesía, teatro y narrativa) que o bien “representan” el relato bíblico o bien “interpretan” la realidad humana desde el mismo como arquetipo (un empeño claramente inabarcable). Tal guía ha ido incesantemente incrementándose y puede servir para lograr una primera impresión de lo descomunal del fenómeno. En nuestros días se han compilado enciclopedias de varios volúmenes sobre “La recepción de la Biblia”²⁸ y sobre “La presencia de la Biblia en la Cultura”²⁹, e incluso está en prensa un “Diccionario enciclopédico de la Biblia en la Literatura Universal”³⁰. Dejando de lado el sistemático tratamiento de ese cúmulo de obras esbozado en la mentada guía, vamos a fijarnos en tres relatos bíblicos que han alcanzado en nuestro mundo cultural, más o menos religioso judeo-cristiano, una significación que trasciende incluso la creación literaria para alcanzar un valor antropológico de primer orden. En concreto nos referimos a la “Vida de Adán y Eva” como prototipo existencial, al “Éxodo” como modelo político y al “Cantar” como la osadía verbal del lenguaje místico.

3.1. Adán y Eva

La “Vida de Adán y Eva”, dejando de lado su versión apócrifa, desde el drama de inspiración roussoniana de Friedrich G. Klopstock, *Der Tod Adams* (1757), a la novela de Pío Baroja *El árbol de la ciencia* (1911)³¹, desde Marc Twain (1892-)³² a Gioconda Belli (2008)³³, pasando por Imre Madách (1862)³⁴, Bernard Shaw (1921)³⁵, George Tabori (1991)³⁶ y otros varios, se ha tomado como el modelo simbólico de la existencia humana y sus momentos decisivos. En un relato ingenuo y casi fabuloso, que ha quedado como plasmación imprescindible, la Biblia nos ofrece una captación genial de los aspectos esenciales que determinan y agitan la existencia humana y que ha “inspirado” obras de una intensidad literaria realmente de primer grado. La intertextualidad es aquí manifiesta y explícita, incluso diríamos que trasciende la noción misma de “intertextualidad del prototipo” para alcanzar el sentido de “tesis resumida y encriptada” en un simbolismo casi plástico, que está reclamando su desarrollo, un texto que se hace “pre-texto” manifiesto. Recuérdese a este propósito la cita de Steiner aducida más arriba. Adán y Eva es el “hombre” (*’ādām*), somos nosotros, todo lo que se pueda decir a ese propósito resulta algo “*déjà vu*”. Atención especial recibirá el tema del origen del mal. El mal viene del maligno que aparece de repente en el mismo Paraíso y se halla en constante acecho para extraviar a los hijos de Dios y malograr

28. J.M. Klauck *et al.* (eds.), *Encyclopedia of the Bible Reception* (Berlín 2009-).

29. A. Beavis, N.J. Gilmour, *Dictionary of the Bible and Western Culture* (Sheffield 2012); Ph. Culbertson, E.M. Wainwright (eds.), *The Bible in/and Popular Culture: A Creative Encounter* (Atlanta 2010).

30. Cf. S. Parizet (ed.), *La Bible dans les Littératures du Monde. Dictionnaire* (París, en prensa: Les éditions du cerf).

31. Cf. P. Baroja, *El árbol de la ciencia* (Letras Hispánicas 225; Madrid 1994). En ésta el autor lleva a cabo una utilización arquetípica del tema bíblico como esquema antropológico válido para formular la antinomia vida / ciencia, como futuro ineludible del hombre, y a la postre la dialéctica histórica tradición / progreso, ciencia / religión. El tratamiento explícito del tema se lleva a cabo en un capítulo central, pero el planteamiento resuena en toda la obra.

32. Cf. M. Twain, *The Diaries of Adam & Eve* (1892-; versión española *El diario de Adán y Eva*, Madrid 2005). Una edición-versión más crítica y anotada de los diferentes textos de M. Twain la ofrece R. Santervás, *La Biblia según Mark Twain* (Avatares 50; Madrid 2002).

33. Cf. G. Belli, *El infinito en la palma de la mano* (Premio Biblioteca Breve 2008; Barcelona 2008).

34. Cf. I. Madách, *Az ember tragédiája* (1862; versión española *La tragedia del hombre*, Corvina 1978).

35. Cf. B. Shaw, *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch* (Harmondsworth 1921).

36. Cf. G. Tabori, *Die Goldberg-Variationen* (1991; versión española *Las variaciones Goldberg*, Adriana Hidalgo ed. 2003).

su obra. El mal, como el bien (divino), tienen un origen extraterrestre, vienen del *Más allá*, o lo que es lo mismo, tienen una consistencia o polaridad absoluta: “está ahí” y por eso no sabemos “de dónde viene”, por que no viene... El mal sale al paso a Dios en su propia obra ya desde el principio.

En nuestros mismos días la “vida de Adán y Eva” ha continuado seduciendo la pluma de otros muchos escritores, como le pasó a Marc Twain, por la oportunidad que les ofrecía el relato bíblico de imaginar y completar los temas y situaciones básicas de la existencia humana que allí se esbozan de manera simple y sucinta. En ese marco alucinante del jardín de Edén se ve nacer la conciencia humana y enfrentarse a todos los parámetros esenciales: la vida y la belleza, la soledad y la relación con los demás seres vivos, la palabra y el ordenamiento del mundo, la ley y la libertad, el amor entre hombre y mujer y sus exigencias, la seducción y el pecado, el dolor y la muerte, etc. Todo en estado germinal y sin apenas elaboración conceptual, en estado primario y simbólico, como material fácilmente maleable. Y por encima de todo está la aparición del hombre histórico, su caída, como un proyecto frustrado que deja supurando en carne viva la imagen de lo que pudo ser y no fue, como un destino orientado desde los inicios a la tragedia y el dolor. Dejando aparte obras como las de Platts Rutherford H., *The Forgotten Books of Eden* (1927), E. Pagels, *Adam, Eve and the Serpent* (1989), P. Norris, *Eve a biography* (1998), probablemente el tratamiento más espectacular de la primera pareja y su destino como encarnación del destino del hombre en su historia es el que nos ofrece el gran poeta y dramaturgo húngaro, citado más arriba, I. Madách, *Az ember tragédiája (La tragedia del hombre)* (1862/1978). Con una técnica de *flash-back-and-front* (que ya preconizaba Victor Hugo en su *La legende des siècles* [1859], que paradigmaticizaba Bernard Shaw en su *Back to Methuselah* [1921], y que retomará M. Vicent en su *Balada de Caín* [1987]). Madách hace reencarnarse a Adán y Eva en sucesivas épocas y situaciones históricas para someterlas a un enjuiciamiento crítico y valorar su sentido como respuesta al destino humano del que ellos son el paradigma original. Su visión es certera y su pensamiento de plena actualidad. A su vez una breve pero aguda y desenfadada versión del relato bíblico (Gn. 1–4) la ofrece el autor francés Michel Tournier en *La famille Adam* (1978). Las antinomias que plantean aquellas primeras figuras de hombre y sus comportamientos originales quedan al desnudo.

Después de tan abundante manoseo del tema podría suponérselo agotado. Pues no. Vamos a detenernos un momento en una obra reciente que resulta un prodigio de frescura e imaginación creadora: la más arriba citada de la escritora nicaragüense Gioconda Belli, *El infinito en la palma de la mano* (2008). Como en un relato apócrifo de los primeros momentos de la pareja primordial, pero que respeta el escenario que sugiere el relato bíblico, asistimos al despertar del hombre a la vida (arrojado del Paraíso, la gran ilusión: ficción y anhelo) y al encuentro, pertrechado ya con todos los parámetros primordiales mentados, a su amanecer a todas las cosas y también a las contradicciones y contrasentidos de la creación. Hay que transgredir para obtener sabiduría, matar para vivir, ser cruel con los seres vivos tus semejantes. El relato mantiene todo a lo largo de sus páginas un nivel de gran frescura y inmensa capacidad de metáfora, alcanzando cotas de gran calidad en la descripción y descubrimiento del “conocimiento” y ejercicio de la sexualidad, de la belleza y su atracción, de las funciones del propio cuerpo y de la sensación del tiempo, así como en la del lamento por la cadena trófica que obliga a la madre Eva, la madre de la vida, a aprender a comer carne de muerte. Estimo que estamos ante un espléndido ejemplo de relato parabíblico que desentraña a nivel prototípico las implicaciones descriptivas y antropológicas que el original entraña. Aquí no se trata de una novela histórica, puesto que no hay una historia que reconstruir, sino un reinención o desvelamiento de las implicaciones existenciales que el elemental

relato bíblico insinúa o deja entrever. Eso sí, dentro de un encuadre descriptivo que respeta el que éste supone. Estamos ante intertextualidad en estado puro.

3.2. *Moisés y el Éxodo de Egipto*

Por su parte la utilización de la épica del Éxodo de los hebreos de Egipto como arquetipo de movimientos de liberación resulta una obviedad cultural. Para no hablar más que de nuestro inmediato contexto, desde la emancipación de los esclavos y su redoblado eco en la música “blue” hasta la Teología de la Liberación el Éxodo de Egipto es un referente constante y prototípico. El reflejo socio-político de tal referencia salta a la vista. Estamos ante una intertextualidad que trasciende la esfera del relato, de la literatura en sí, para ser asumido y revivido éste como programa de acción reivindicativa, casi subversiva, revolucionaria. Una caso prototípico en el que se combina la esfera literaria con la política de manera total y eficaz, es decir, con efectos reales en el desarrollo posterior del destino del grupo que lo asumió, es el del “Mito de los orígenes de la Nación (norte-)Americana” a la que nos referiremos con más detención más abajo. El relato bíblico en sí ha alcanzado su expresión plástica más llamativa en el film de DeMille, *Los diez mandamientos*, mientras la transfiguración literaria más poderosa, a mi modo de ver, es la de Thomas Mann en su novela “Las tablas de la Ley”³⁷.

El texto bíblico no es asumido por Th. Mann en su valor facial sino que es leído desde la interpretación crítica que la exégesis y la historiografía oriental ya ofrecían en su momento. La recreación, por tanto, no será repetitiva o decorativa, sino interpretativa, descubridora del sentido y verosimilitud históricos. De todos modos, a su autor no le interesa sin más hacer un “comentario” al texto para ponerlo en su lugar, ordenarlo, sino que trata de “componer” un relato coherente y global con las “noticias” o retazos que el texto bíblico ofrece, lo cual implica la recomposición de todo el “virtual implícito” histórico, antropológico y psicológico de las situaciones esbozadas; es decir, hacer de un retablo más o menos colorista de escenas fijas una secuencia “cinematográfica” en el sentido etimológico de la palabra: el movimiento continuo de una existencia humana de valor prototípico universal, una situación histórica con sentido decisivo para el futuro del hombre, lo cual supone su reinterpretación a fondo, bajar al “pozo del pasado” que según Mann es de una “profundidad” alucinante³⁸.

Th. Mann nos ofrece un Moisés “mulato”, un ser desplazado en su entorno, condición que quedaría plasmada en el “medio nombre” egipcio que le impusieron: Moisés, el “hijo”, sin que se supiera exactamente de quién. Destruye así en el personaje central el mito de la raza y el posible orgullo que puede desprenderse para su pueblo como generador del personaje con misión universal. En aquel contexto crece la conciencia de su misión que llega a objetivarse en la visión alucinante: la de la zarza incombustible. El impulso del reformador religioso y el del libertador político se entrelazan inextricablemente. Incluso sus momentos de desfallecimiento se transforman en ocasión de afirmación de su voluntad de redención de su pueblo: ésta “en nada se diferenciaba de la de Dios, pues era una misma y única”. Se esboza, pues, una

37. Cf. Th. Mann, *Das Gesetz* (1945/1972; *Las Tablas de la Ley*, Barcelona 1972). Para lo siguiente remitimos a G. del Olmo Lete, “Representación y Arquetipo en Thomas Mann ‘Las tablas de la Ley’”: *Anuari de Filologia* 20/E/ (1997) 95-108. Sobre el film *The Ten Commandments* y el despliegue en el mismo del mito americano de “Israel-América” véase el comentario en la obra de M. Wright citada en n. 37, en particular pp. 104ss.

38. “Hondo es el pozo del pasado. Es más, podríamos llamarlo insondable. y esta afirmación también es válida, tal vez más nunca, cuando nuestra atención se dirige única y exclusivamente al pasado del ser humano”, Th. Mann, *José y sus hermanos I. Historias de Jacob* (Barcelona 2002), p. 15.

personalidad carismática que se construye desde un impulso interior en el que la objetivación religiosa da forma a una convicción personal. Incluso su momentáneo derrotismo ante “la misión recibida” se juzga como una excusa, un disimulo, ante lo que es propia pretensión, configurada e interiorizada como “celo divino”, la categoría que mantendrá también en pie a un Jeremías.

Así, este capítulo de la historia del Dios de Israel como historia de liberación y revelación acaba siendo el capítulo primero de la historia del hombre regenerado, de la humanidad posible aunque enormemente lejana. El código de esa nueva humanidad lo extrae Moisés de su conciencia iluminada por el “Invisible” y lo plasma en la lengua de su pueblo, como no podía ser menos, pues a él lo destina en primer lugar, pero lo cincela en una escritura que sirve para consignar cualquier lengua. Moisés es el autor de los dos: del decálogo y del alfabeto. La distorsión es intencionada. La palabra lleva no solo en su sentido sino incluso en su soporte y “simbolización” gráfica su valor universal. Como la raza, tampoco la lengua es motivo de orgullo étnico: la consignación, su eficacia cultural, le viene dada de fuera: el escriba Moisés, educado en las técnicas escribales de los pueblos del Oriente, descubre el sistema gráfico y consigna con él “Las Tablas de la Ley” a partir del contexto cultural no hebreo. La universalización del mensaje y del mensajero (el texto) queda así asumida.

Con genial percepción del sentido religioso del relato bíblico, Th. Mann ha remodelado personajes, configurado su psicología e integrado actitudes, hasta conseguir una narración viva y verosímil del pasado histórico-religioso de Israel. Y lo que es más, ha desvelado con fuerza el pragmatismo de la formulación canónica de aquel momento: el sentido universal y perenne de “Las Tablas de la Ley”: “Todo aquél que infrinja las divinas leyes, desde ahora en adelante, sentirá que se le hiela el corazón, porque la ley está escrita en su sangre y en su carne, y sabrá que Su Palabra tiene valor”. O lo que es lo mismo, como apuntábamos más arriba: cualquiera que en nuestro contexto cultural “suba al Monte” en busca de la organización de la existencia humana bajará con “Las Tablas de la Ley”.

Pero con esta novela de Thomas Mann no se agota la recreación literaria del personaje Moisés y su épica del Éxodo. A lo largo del siglo XX decenas y decenas de poemas y relatos, de autores cristianos y judíos, han vuelto sobre el tema. Vamos a limitarnos a un autor y a un aspecto específico del tema al que nos referíamos más arriba, como representativo de la amplitud de su influjo histórico: el prototipo Moisés-Éxodo como configurador del espíritu nacional de América y como tal así vivido por sus protagonistas. A diferencia de las épicas nacionales europeas que son rememorativas e idealizadoras, el mito americano es presente y encarnado, vivido como conciencia del momento³⁹: Europa es Egipto, los europeos / ingleses son el moderno Faraón con sus ejércitos, América es la tierra prometida, alcanzada después de una nuevo Éxodo y paso del mar a bordo del “Mayflower”, los colonos que huyen de la esclavitud de una sociedad y práctica religiosa opresivas son el nuevo Israel. La Biblia les describe a ellos, es su profecía, ellos su cumplimiento. Quizá una de las formulaciones más sorprendentes de este mito que resuena en toda la literatura religiosa americana de los siglos XVII-XIX (sobre todo en los sermones y literatura conductivista) la encontramos en la novela de William Faulkner *Go down Moses* (1940; “Desciende Moisés”), por lo que tiene incluso de superación del estricto mito mosaico y su absolutización: América no es solo la tierra prometida, es el Paraíso, la tierra primordial..., mito peligroso si los hay. De una obra literaria con el título “Desciende Moisés” se esperaría una manifiesta presencia en

39. M.J. Wright, *Moses in America. The Cultural Uses of Biblical Narrative* (Oxford 2003). El libro se centra en el análisis de tres obras paradigmáticas a tal efecto: el manifiesto político de L. Steffen, *Moses in Red* (1926), la novela de Hurston, *Moses, Man of the Mountain* (1939) y el film de C.B. DeMille, *The Ten Commandments* (1956).

ella de la figura bíblica. El caso es que ni el personaje ni su *épos* aparecen a lo largo de las páginas de la novela. El título (propriadamente del penúltimo episodio) es en cambio suficientemente explícito como para dejar en claro el sentido arquetípico que el autor otorga al texto bíblico sobre su relato centrado en la época que vivió el final de la guerra de secesión americana y la abolición de la esclavitud con el derrotado Sur. La obra se centra en un retrato de plano fijo de ese momento de transición. No hay apenas “trama”: se nos ofrece una pura descripción, la saga si se quiere, de una familia de colonos blancos y esclavos negros que comparten tareas de explotación de la tierra, la plantación de algodón, la caza del oso y mezclan a la vez su sangre en ese empeño. Junto a ellos, es la tierra misma del valle del Mississipi, condado de Yoknapatawpha, el otro protagonista de la obra. El armazón narrativo se estructura como un fabuloso doble relato de caza: del esclavo huido y de un viejo oso; y en ese escenario se inserta toda la vivencia de los personajes. Resulta así una novela profundamente histórica como descripción de una situación y una época, pero es a la vez pura literatura: cualquier dato o momento se convierte en materia literaria que adquiere un alto y tenso valor descriptivo y recuerda las mejores creaciones del género (Proust, Cortázar). A lo largo de esa intensa y con frecuencia dura inmersión estática (con paréntesis larguísimos que frenan el relato para dejar en carne viva una situación personal o un dato del entorno) en el ser y sentir de sus personajes, Faulkner revive toda una época de América, de su sociedad y su tragedia. A lo largo de todo ese buceo en profundidad, apenas resuenan leves alusiones a la Biblia o a la vivencia religiosa en general. Pero de repente (al final de “El oso”, apartado 4), cuando el relato está ya llegando a su agotamiento dramático, cuando la caza ya acaba, aparece “Él”, el Creador, y su obra, la “tierra”, según la describe el capítulo primero del Génesis. El relato-saga de los McCaslin se funde con el relato bíblico de la creación del hombre y de la tierra. El dios bíblico se integra en ese relato y aflora su intención y responsabilidad por haber creado esos hombres y esa tierra que adquiere la dimensión de la tierra de la primera creación sin más. Esta absolutización del ser y destino del Sur arrastra consigo la mención y apropiación de episodios bíblicos como el de Abrahán-Isaac y su sacrificio, así como el de Noé y el nuevo orden que sigue al diluvio. Se lleva a cabo aquí una especie de “Teología del Sur” y a través de él de la Nación americana como tierra predestinada a suplantarse a Europa en el plan divino: una sorprendente, casi alucinante formulación del mito fundacional americano en el que se encuadra el destino del pueblo indio, el de los esclavos negros emancipados, incluso el de los judíos, que se insertan también en el destino americano. El breve episodio último recoge la inserción frustrada del esclavo liberado del trabajo extenuante en la plantación de algodón en el contexto de la sociedad urbana, que le aboca al crimen y así a su ajusticiamiento. La abuela del chico lo interpreta como su venta al Faraón de Egipto (la sociedad blanca de Chicago) en cuyo ámbito encuentra la muerte; ella consigue recuperar su cadáver para devolverlo a la tierra de su esclavitud de la que no debió salir. Pero ésta es ya la historia de José —ella dice Benjamín—, no de Moisés. En todo caso es una variante de la esclavitud-liberación de la que éste fue el adalid y que en Faulkner revela toda su ambigüedad.

No cabe duda de que estamos ante una creación mayor de la Literatura en la que la Biblia mantiene una presencia dialéctica soterrada, que para nada interrumpe ni interviene en la percepción de la realidad histórica que la novela nos revela, pero que al fin irrumpe como el arquetipo, casi como el mito que mejor explica su sentido último. Así la intertextualidad bíblica, no la de la mitología clásica, alcanza su nivel más explícito en la pluma de un moderno creador de nuestro mundo cultural. Esta absorción del arquetipo bíblico ha sido vivida tan intensamente por la sociedad americana que llegó a generar por reacción ante la situación histórica el anti-mito. Así en 1926 el ya citado Lincoln Steffen, uno de los más conspicuos representantes del movimiento radical revolucionario americano de inicios del siglo XX, publicaba su

Moses in red (1926) en el que analiza el relato del Éxodo como arquetipo de toda “revolución” y, “a contrapelo de la retórica popular que identificaba América con el Nuevo Israel (como tierra prometida y como pueblo elegido para ser testigo de la voluntad divina en el mundo), se designa como tal al recién establecido estado Bolchevique en Rusia”⁴⁰. Ni que decir tiene que el libro fue atacado sin compasión ni comprensión y acabó relegado al olvido. No fue capaz de producir un modelo que compitiera adecuadamente con la visión socio-política vigente. La Biblia, no obstante, continuaba siendo el referente hermenéutico de la realidad histórica. Y los americanos en su subconsciente (o quizá algo más arriba) continúan “creyéndose” el pueblo elegido.

3.3. *El Cantar de los Cantares*

Por último vamos a referirnos someramente a la presencia arquetípica, a la intertextualidad que el sorprendente “relato” bíblico que es el “Cantar” ha generado en nuestra literatura, en este caso en la expresión poética mística. El mismo podría ser considerado como una dramatización de Gn. 2:18, que asegura “que no es bueno que el hombre esté solo”; y de Gn. 2:23, que hace exclamar a Adán en su encuentro con Eva: “ahora sí que ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne”; percepciones primordiales de la realidad del amor humano, de la inocencia de la carne y del exaltado regodeo que el encuentro y la complementariedad del hombre y la mujer suponían en el orden original de la creación. Esto es lo que el “Cantar” dramatiza. Aquí radica su valor religioso: en el descubrimiento de un elemento básico del gran orden de la creación como válido por sí mismo y, como tal, querido por Dios, en la más pura línea de la reflexión sapiencial sobre la naturaleza e “inspirada” por ella, la sólida palabra divina a la que hay que escuchar. Cabría incluso advertir en el “Cantar” una profunda intención teológica de liberar esta realidad creada de toda connotación mítico-idolátrica en una percepción espontánea y directa de su valor. Un caso más de ese ininterrumpido proceso desmitologizador que atraviesa toda la Biblia Hebrea, a propósito de una realidad vivida en todo aquel universo religioso-cultural de manera sacralizada y con frecuencia depravada. Es la secularidad de la sabiduría de Israel que se encuentra en otros casos, sobre todo en su polo opuesto, el *Libro del Qohelet*. El hecho de haber sido asumido en el Canon de los Libros Santos es el mejor reconocimiento de su valor religioso. Naturalmente que esta realidad humana, por ser genuina y haber sido adecuadamente percibida, adquiere una capacidad significativa que va más allá de sí misma, máxime cuando ya de hecho la antigua tradición bíblica la había usado en tal sentido, como señalábamos más arriba a propósito del *teologúmenon*: “Yahweh, esposo de Israel”, que en el NT será el de “la esposa y el Cordero” (Ap. 19:5-9). Por consiguiente, la aceptación de este material lírico en el Canon ortodoxo estuvo sin duda precedido de una “relectura” que lo elevaba a la categoría de símbolo religioso de la relación de Yahweh con su pueblo. Y en esta perspectiva lo leyeron la Iglesia cristiana y sus místicos, los fieles de la experiencia religiosa radical, personalizando tal relación como la del alma con su Dios en la unión mística: el matrimonio espiritual. De la pasión al éxtasis.

El místico incuba en su experiencia una tensión espiritual que cuando busca expresarse encuentra su cauce más homogéneo en el lenguaje poético; se halla inmerso en una esfera de vivencias inefables que sólo simbólicamente pueden decirse. Y el símbolo más adecuado es el que proporciona la vivencia del amor humano, en gran manera ella misma inefable en su propio plano, con su isomórfica pretensión de fusión y entrega, similar a la que configura la experiencia mística. Y es precisamente aquí, en el “Cantar”, donde el místico cristiano encuentra justificado y legitimado tal lenguaje. No es pues de extrañar que los

40. Cf. M.J. Wright, *Moses in America*, p. 39.

más altos poetas místicos lo evoquen en sus creaciones literarias, que ahora pueden sin más definirse como tales. Aparte, naturalmente, de los numerosos “comentarios” que del mismo se han hecho en tal clave en la literatura mística cristiana, sin duda el caso por excelencia más significativo del uso arquetípico del “Cantar” en un texto de creación es el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz. No se trata evidentemente de una traducción, ni siquiera de una “representación” de aquél al modo de los “misterios” medievales (aunque a ello se prestaría, dado su carácter “dramático-dialogal”). Su autor hace del mismo una utilización “prototípica” en el sentido más estricto. Asume su situación base: la relación amorosa, como búsqueda tensa y encuentro venturoso, y muchas de sus imágenes y términos; incluso, en casos en que su interpretación es absolutamente críptica en el texto hebreo, como en el caso de la mención de “Aminadab” de la estrofa 40, como para dejar fuera de toda duda la fuente de su inspiración. Así mismo, le es común con éste una cierta técnica de composición, que alterna las estrofas “personales” con una voz en “off”, a modo del coro del “Cantar”, que comenta la situación. Como en el caso de las unidades de éste, también en el Cántico se advierte falta de relación lógico-dramática entre las estrofas (sólo raramente un par de ellas manifiestan secuencia argumental o sintáctica): cada una es suficiente en sí misma, expresión de una vivencia concreta. Se crea así la impresión poética de una composición múltiple y yuxtapuesta, paralela, a modo de las pinturas del Renacimiento flamenco (Del Bosco), compuestas de escenas múltiples y autónomas en un contexto o paisaje que les da unidad. El *Cántico* asume así del “Cantar” el clima y paisaje en que se juega el lance místico: amantes que proclaman su amor (deseo y posesión) en un contexto de naturaleza embelesada. Será el propio autor, en su glosa en prosa, el que deje bien clara la fuente de su inspiración literaria, como no podía ser menos en un creyente y teólogo cristiano, que tiene en la Biblia la “Palabra de Dios”. Pero san Juan de la Cruz⁴¹ toma del “Cantar” solamente aquello que concuerda con el sistema literario del Renacimiento –lengua e imaginaria– y rechaza o modifica todo lo demás. Es típica en todo el proceso de la intertextualidad esta remodelación del arquetipo.

4. Intertextualidad subversiva

Acabamos así con la referencia a la literatura mística este breve esbozo de la intertextualidad de la Biblia, sobre todo del Antiguo Testamento, tal y como se constata en obras de nuestra creatividad literaria que encuentra en ella arquetipos sobre los que construir la expresión e interpretación de la propia experiencia / vivencia en los campos de la antropología, la socio-política y la religión a la segunda potencia. Pero antes de acabar, permítaseme añadir una nota final. A parte de los dos mencionados tipos básicos de intertextualidad, ascendente y descendente de la Biblia en la Literatura, cabe señalar un tercer tipo que definiríamos como intertextualidad subversiva, en el sentido etimológico del calificativo: “que da la vuelta, pone del revés” el modelo. Me refiero a la de aquellas obras que toman el relato bíblico no para “re-presentarlo” o “proto-tipificarlo”, sino para deshacerlo, cambiar su valor prototípico y darle un significado opuesto. En este sentido la figura de Caín (y su relato), desde George Gordon Lord Byron (1812)⁴² a José Saramago (2009)⁴³, pasando por el *Abel Sánchez* de Miguel de Unamuno (1940)⁴⁴ o *The*

41. Juan de Yepes – San Juan de la Cruz, *El Cántico espiritual* (clásicos españoles; Madrid 1995).

42. Cf. G.G. Lord Byron, *Cain. A Mystery* (London 1812; versión catalana, *Cain. Un misteri*, Barcelona 1997)

43. Cf. J. Saramago, *Caim* (Lisboa 2009; versión española, *Caín*, Madrid 2009)

44. Cf. M. de Unamuno, *Abel Sánchez. Una historia de pasión* (Colección Austral 102; Madrid 1990).

Very Model of a Man de Howard Jacobson (1992)⁴⁵, ha sido presentada insistentemente como la figura del auténtico hombre valiente y rebelde que no acepta su discriminación y cuestiona la justicia divina, frente a su dócil y mimado hermano Abel al que nada le cuesta la existencia: todo lo tiene por gracia y regalo. Curiosamente a Caín le presenta la misma Biblia como el padre de la ambigua creatividad cultural: ciudades, riqueza, armas. Ella misma da pie a su “tergiversación”. Este tercer tipo de intertextualidad muestra hasta qué punto los relatos bíblicos resultan prototípicos, paradigmáticos como percepciones geniales, clásicas, y por tanto ineludibles, de las experiencias humanas primordiales.

Creo que ha llegado el momento de que el estudio y difusión de esta significación cultural y antropológica del texto bíblico sea asumida como parte esencial de su comprensión, que los alumnos de estudios bíblicos junto al manejo de gramáticas y diccionarios de lenguas bíblicas se empeñen en el estudio de la literatura comparada y su metodología que les permita apreciar y proclamar la riqueza cultural de los textos que manejan⁴⁶. Hubo un tiempo en el que las Iglesias hicieron lengua y literatura de la Biblia, traduciéndola y representándola. Hoy desde fuera de ellas se “literaturiza” la Biblia, que se hace presente con sus tipos y arquetipos en el ámbito de la creación literaria. Este es un hecho que se debe recoger como expresión moderna de la vigencia de lo religioso en la historia y sociedad humanas, cuando otras manifestaciones del mismo están en crisis. La Biblia hecha literatura ayuda todavía al hombre a comprenderse a sí mismo por que la comprensión que de él contiene no ha perdido vigencia.

45. Cf. H. Jacobson, *The Very Model of a Man* (Viking/Penguin1992)

46. Quizá sea este el momento en el que la ABE debería elaborar y elevar a instancias responsables un *memorandum* en ese sentido.

La Biblia y sus materias dramáticas [2013]

La teoría dramática gira en torno a la dialéctica “texto” *versus* “representación”.¹ Se supone que el dramático es un texto destinado intrínsecamente a la representación hablada (texto para oír y ver, no para leer), es decir, de un texto que enuncia y pronuncia una situación-acción humana. Esto hace que, por un lado, sea obligado distinguir entre: 1) texto primario y texto secundario o “acotación” (explicitación de su dramaticidad), y por otro, hace que ese texto primario sea básicamente: 2) diálogo (monólogo u otras formas literarias son excepcionales), mientras éste entra en otros géneros, pero no de modo primordial y no destinado, más allá de su ser literario, a ser representado. Este hecho por otro lado hace que el texto dramático quede encuadrado dentro de: 3) un sistema de signos no verbales (accesorios, decorado, ...) con los que completa el sistema de comunicación que es el drama.

Dejando de lado los aspectos funcionales (catarsis) o éticos (educar, entretener, ejemplarizar) del género dramático, éste se caracteriza por ser esencialmente reproducción / representación, *mimesis* y *póiesis*; trata de reproducir / imitar y crear / desvelar el sentido oculto o simplemente implícito de una situación humana significativa o banal, según el género. Resulta así un acto de revelación concentrada. Tiene, pues, una intención didáctica innegable: la de hacer “caer en cuenta” y suscitar la reacción correspondiente. El espacio temporal en que se concentra la acción le obliga a comprimir las situaciones que en la vida real se prolongan en muchos de sus componentes.

La Biblia, transmitida como una antología de textos de género vario (narrativo, poético y parenético) no está compuesta, ni global ni sectorialmente, como obra dramática en sentido estricto. Pero por su carácter de literatura en gran parte de origen oral tiene ya en sí una teatralidad de base.² En ésta el tradicionista asume los papeles de todos los personajes de su relato, matiza sus palabras y las acompaña irremediabilmente de gestos no verbales. Se puede incluso pensar que la oralidad es un estadio o género de representación sin texto previo, en el que el relator o tradicionista crea el texto desde un pretexto meramente argumental y acotativo (para-texto), dirigido “performativamente” (del ing. *performance*) a un público que le escucha y reacciona, y en un escenario propio, familiar o urbano.

Es llamativo cómo en los tratados sobre la teoría del teatro se ignora este carácter “oral” del texto antiguo, mientras para el mismo la “escritura” es un sucedáneo posterior. Más tarde acabó por convertirse

1. Ver a este propósito los artículos básicos recogidos en la obra editada por Bobes Naves, 1997. Para la historia de la teoría puede consultarse Dukore, 1974; Sidnell, 1991.

2. Ver a este respecto Levy, 2000.

en una profesión, que produce más texto del que se puede representar y puede “presenciar” un público real. Aparece así el relato mudo, que nadie escucha, el texto dramático “enlatado”, a la espera de ser “abierto” y que solo es dramatizable imaginativamente: cada uno, guiado por las acotaciones del autor, construye la representación. En consecuencia “escucha” se transmuta en “lectura”, el público, múltiple por definición, en lectores aislados. Lo cual, evidentemente, no debe juzgarse una degradación, sino más bien un enriquecimiento y una economía.

Pero es claro que junto a episodios de naturaleza dramática virtual, la Biblia Hebrea contiene otro varío material que no se deja fácilmente dramatizar por pertenecer a niveles de expresión abstraídos del ámbito de la acción y del diálogo, es decir, de la representación. Esto acaece sobre todo en los casos de la “exaltación poética” (lo que no excluye que en la forma el drama pueda también ser poético) y de la “reflexión” moral, que constituyen géneros cerrados sobre sí mismos. Aun en estos casos, tal material puede quedar incluido en un marco dramático como material concomitante. Lo difícil es precisar si tal inclusión se dio realmente.

De hecho esa “oralidad” y “performatividad” virtuales aparecen de manera especialmente llamativa en el caso del texto cultual. En el culto texto, representación (gesto-mimo) y escenario son resueltamente “teatrales” (no por casualidad el teatro europeo arranca de los tropos litúrgicos). En este sentido, la escuela del *Myth and Ritual*, soportada en el ámbito bíblico sobre todo por la escuela escandinava (Engnell, Widengreen, Mowinckel, Pedersen; últimamente el holandés De Moor), trataron de restituir toda una liturgia dramática como marco de expresión y sentido de los llamados “Salmos de entronización”. Naturalmente, el escenario de tal dramatización no podría ser otro que el Templo de Jerusalén. El modelo para tal marco lo proporcionaba la liturgia de Año Nuevo, tal y como se desarrollaba en Babilonia (*akitu*).³ Tendríamos así una especie de “proto-tropos” litúrgicos, como los que están al origen del teatro medieval en el mundo cristiano occidental. Otras liturgias (festivales) podrían imaginarse como marco de material poético, ahora fuera de contexto dramático.⁴

A este propósito, por ejemplo, la exégesis bíblica ha visto aflorar en múltiples alusiones textuales la existencia de una festividad de “Renovación de la Alianza y Promulgación de la Ley del Sinaí”, cuyo libreto condensado, pero sobradamente alusivo (a modo de *mystery play*), lo ofrecería Ex. 19. Se ha llegado incluso a ver en este encuadre representativo de liturgia de fondo la explicación de la disociación de las tradiciones del Éxodo y del Sinaí, que parecen ignorarse mutuamente en sus “fuentes”. Una presupone la otra y adquiere en ella su sentido; no precisa, así, referirse textualmente a ella, como una obra de teatro no incluye la descripción del decorado en el que se desarrolla, sino que se deja normalmente a la creatividad de la puesta en escena. Una dramatización de ese tipo, en este caso en el escenario familiar que sustituye al del culto oficial del Templo, la ofrece la cena de Pascua judía en relación con la tradición del Éxodo.

Por su parte, el material de reflexión moral adquiere a veces un grado básico de dramatización en su género *bení*, “hijo mío”, como tropo igualmente de liturgia familiar, en cuyo escenario es fácilmente imaginable como diálogo entre padre e hijo. El prototipo del mismo lo constituirían los famosos textos de “Testamento” (Gn. 49; Dt. 33; 2Sam. 23, 1-7), que se suponen recitados por el Patriarca en el lecho de muerte, rodeado de todos sus hijos. Se puede apreciar la reacción de cada uno al ver pasar ante sus ojos su pasado y configurarse su futuro, en una especie de mezcla de reconvención moral y profecía. Otro acerca-

3. Ver S.H. Hooke, 1958; J.C. De Moor, 1972. Para el mundo clásico puede consultarse B. Kowalzig, 2007.

4. Ver a este respecto el “Sitz im Leben” cultual (fiestas y ceremonias) que se otorga a las diferentes “formas” de salmos.

miento al drama puede apreciarse, dentro de la literatura sapiencial, en la formulación autobiográfica que manifiesta alguna vez este tipo de discurso (Qohelet) y que podría ser configurado como “monólogo” dramático.

Por su parte la literatura profética ofrece materiales dramáticos altamente formalizados como tales. En primer lugar “las acciones simbólicas” de los profetas, auténticas *performances* en el más puro estilo del *happening* moderno, sobre las que volveremos más abajo. Pero son sobre todo sus “visiones”, y en primer lugar las visiones de “Vocación”, las que ofrecen una plasticidad y un desarrollo argumental en un marco dialogal que las convierten en material dramático alucinante. Los conjuntos de visiones de *Ezequiel* (37), *Daniel* (7-12) y *Zacarías* (1-6) preanuncian lo que acabará por ser todo un género de obras de alta dramaticidad sostenida, el género apocalíptico.

Pero es sobre todo en la parte narrativa del material bíblico, que se configura como una intervención dialogada de Dios en la historia del hombre, donde es posible apreciar con mayor claridad el carácter dramático de sus materiales. Carácter que ha sido bien captado y resaltado por la creación y recreación literaria posterior, que ha encontrado en la Biblia una inagotable fuente de inspiración para su plasmación dramática, aparte, claro está, de la plasmación narrativa (novela) y poética (lírica y épica sacras), que aquí soslayaremos.

En cuanto texto transmitido no está, pues, compuesta la Biblia como obra dramática en sentido estricto. Las aparentes excepciones, “las acciones simbólicas” de los profetas y un par de “libros” (*Job* y el *Cantar*), de los que hablaremos más abajo, no están destinadas a la reproducción / representación, sino a la lectura / reflexión. Su dramaticidad, con frecuencia desbordante, es puramente virtual. Diríamos incluso que en el contexto en que nace esta literatura no está concebida como representable ni destinada a desarrollar esa función. Su textualidad carece por tanto del elemento primordial que la convertiría en dramática, en teatro.⁵

De acuerdo con la taxonomía literaria clásica nos topamos así en ella con relatos, poemas, oráculos y consejas, también con meditaciones y autobiografías. No obstante el carácter dramático de base, que le hemos reconocido, consecuencia en gran parte de su original estadio oral, se refleja de sorprendente manera en la abundancia de diálogos en todos esos géneros mentados. Y ya sabemos que el diálogo es la forma textual del drama por antonomasia.

Desde la perspectiva de la teoría literaria, del dilema: “texto dramático” / “representación”, diríamos que la Biblia, como conjunto de escenas dramatizables, se ofrece como un “pre-texto” o secuencia de “argumentos” con carácter más bien de “acotación” o para-texto, de guión de director, en este caso de autor, que ha de crear el texto para hacerlo representable, incluyendo las propias acotaciones, a modo de farmacopea de píldoras concentradas, solo asimilables si disueltas en su virtual desarrollo, en drama –diálogo y acción–, creado por la capacidad de disolución (literaria y escénico-estética) de aquel núcleo por parte del autor moderno; píldoras teatrales o escenas germinales de efecto a veces tremendo.

Tomemos un ejemplo bien conocido: el relato del fratricidio de Caín sobre Abel. Se trata de dieciséis versículos (Gn. 4:1-16), una de esas píldoras concentradas de que hablábamos: en superficie, una

5. El teatro es un género griego y helenístico desconocido en el Oriente semita y egipcio, a excepción quizá del ámbito del culto. Distinguiendo los géneros literarios básicos podríamos decir que la *narrativa* pretende “reproducir” la realidad de la vida humana en dos dimensiones, en una proyección plana, mientras la *dramática* / el teatro pretende hacerlo en proyección volumétrica, en tres dimensiones. La primera verbaliza la realidad, la acción, la segunda, recrea la palabra (diálogo) como parte integrante de la misma acción, que en cuanto humana contiene siempre, sin remedio, un discurso, un diálogo, un *lógos*.

“anécdota” como relato, en profundidad, un “drama” germinal que supone y presenta in *nuce* el diálogo, o mejor, los diálogos que lo constituyen. En cuanto tal, cabe estructurarlo en un “paratexto” inicial (vs. 1-2) que encuadra la escena: estructura de la primera familia y su organización económica, lo que de por sí es ya un dato preñado de implicaciones) y tres escenas o unidades de representación. La primera (vs. 3-7) desarrolla descriptivamente la irrupción de la religión y sus implicación en la vida humana.⁶ El sentido de tal irrupción lo interpreta el “monólogo” divino en forma de pregunta que cuestiona la actitud arreligiosa del hombre y su cálculo de la relación con Dios, de cuya “gracia” (que es predilección) prescinde y le convierte en un autómatas. No hay respuesta (se supone negativa). O más bien ésta aparece en la segunda escena (v. 8), en que un diálogo inicial, solo esbozado, está suponiendo una respuesta a su vez afirmativa (Abel accede a la petición de Caín y le sigue), pero que se define sobre todo como una “acción” dramática de representación (*performance*): “Caín se echa sobre Abel y le mata” (aquí cabe todo el diálogo que se quiera, hasta el paroxismo). La tercera escena (vs. 9-14) dramatiza el desenlace, esta vez en un diálogo dilatado entre Dios y Caín que desvela el sentido del drama y sus consecuencias, que es lo que al narrador bíblico interesa sobre todo. Las “acotaciones” son mínimas: “dijo” / “respondió”. La acotación final (vs. 15-16) equivale a una bajada de telón y mutis de los protagonistas.

A lo largo de la historia de la literatura europea esta “nuez” dramática, fertilísima en su vigor antropológico y expresividad textual, ha germinado en la tierra fértil de las imaginaciones creadoras en forma de frondoso nocal. Por otro lado, imagínese por un instante el impacto y la reacción del público, de labradores y pastores, ante la simple transmisión oral de este “texto” en sus orígenes, acompañada irremediamente de la gesticulación del narrador.

Sobre el trasfondo de estas consideraciones vamos a ocuparnos de la Biblia Hebrea (BH) (y a ella nos referiremos en lo sucesivo cuando hablemos de Biblia), como textualización de la religión del Israel Antiguo. Se presenta como una teología narrativa, como una historia (relato) del Dios Yahweh y de su pueblo, o de Dios en diálogo (drama) con su pueblo. Pero se trata de una narración tardía, que antes de ser escrita fue contada y que arranca de una vivencia tridimensional de una historia vivida de veras, a lo largo de los siglos, antes de ser recordada y narrada.⁷ Su dramatización no es otra cosa que una recuperación de su forma primitiva, recreación que debe ser escenificación, conversión en momentos discontinuos o escenas para hacer su representación asumible.

De todos modos, la contextura dramática de tal historia resulta patente como acción dialogada, con el protagonismo de los episodios repartidos proporcionalmente entre Dios y el pueblo, y la intervención de las correspondientes *dramatis personae* que los representan y a los que prestan su voz. Si hubiéramos de definir de manera sucinta el género de este drama virtual hablaríamos de ritmo de tragedia con fondo de esperanza: la tragedia la genera el hombre con su desobediencia-pecado, la esperanza la sostiene Dios con su promesa .

6. La religión vivida por Israel, la de la elección y la gracia. Yahweh no es solo el Dios de la retribución automática del bien y del mal, del premio y el castigo, a la espera de la actuación del hombre. Yahweh es el Dios libre de la iniciativa del amor. Y amar es preferir, elegir, sin renunciar a querer a todos los demás. Yahweh ama todo lo que creó, pero no de la misma manera. Junto a la universal e irrenunciable religión del premio / castigo, inducida por el comportamiento del hombre, está la religión de la gracia, introducida por la libertad e iniciativa divina, que tiene en última instancia un beneficio universal. Por otra parte, aquí se introduce la contraposición de la religión del culto con la de la moral; es en esta donde el hombre puede obtener la excelencia y así la predilección divina.

7. Aunque esta afirmación debería ser matizada, pues el texto que tenemos resulta ser una “interpretación” de la historia, no su mero recuento. Y esa interpretación se refiere sobre todo a la vivencia religiosa que se le supone.

De entrada hemos de precisar dos tipos de material dramático bíblico: 1) el de escenas bíblicas *dramatizables*, dentro del continuo narrativo que forma la “historia” bíblica y cuya textura de acción dialogada se presta a ello; y 2) el de obras o composiciones ya configuradas hasta un cierto punto como “dramas” o representaciones en el sentido estricto del género, incluida la unidad de tiempo y escena, dentro de la más clásica preceptiva de la puesta en escena, y del que la Biblia nos ofrece dos egregios ejemplos. Pero no debe olvidarse que aun en estos casos se trata de “textos” destinados a la lectura, no a la representación. En la Biblia, como en el Antiguo Oriente en general, no hay propiamente textos teatrales.

1. Escenas dramatizables

I- Dentro de esta categoría sobresalen las cinco escenas que constituyen la “prehistoria bíblica” o “historia de los orígenes” (Gn. 1-11): creación, desobediencia original, conflicto Caín-Abel, Diluvio universal, Torre de Babel.

Ia.- El primer relato de la creación (Gn. 1) viene a ser como un retablo de fondo en forma de monólogo del único posible (inter)locutor en aquel momento, en el que resuenan seis / siete palabras que organizan la escena cósmica, introducen sus protagonistas y formulan las normas básicas de funcionamiento; el actor humano no habla ni en el momento de su aparición en escena, al final, cuando es interpelado. Todo acaba con la entropía divina: Dios se retira de la escena, no tanto descansa de una inexistente fatiga cuanto cesa de actuar, deja que aquel inmenso juguete, casi un puzzle, que ha montado como resultado del fogonazo de aquel septiforme verbo divino (en realidad eran solo dos palabras distintas repetidas...), se ponga en marcha y expanda. Este primer capítulo del Génesis resulta así el telón de fondo de toda la historia bíblica posterior, que no debe perderse de vista. Algo así como el telón de fondo que preside el Auto Sacramental en nuestro teatro clásico (ver *El Gran teatro del mundo*) y desde el que se hace inteligible la acción que se desarrolla en el escenario inferior. Se trata de un montaje típicamente teatral que volverá a aparecer en otros momentos del escenario literario bíblico en los que se precisa que se “abra el cielo” y se hace explícita la presencia divina, no solo su palabra.⁸ Su contrapunto, que retoma la escenografía trascendente y que suele aparecer en el epílogo de las representaciones dramáticas, lo forma la última escena del relato bíblico, la visión del Anciano de días y el triunfo de los Santos (Dn. 7:9-27) o si prefiere la visión de la Jerusalén Celeste con que se cierra la prolongación cristiana de la Biblia (Ap. 21:9 ss.).

Si esta escena de Gn. no se presta en exceso a recreaciones dramáticas (sí en cambio a las poéticas: Du Bartas, Klopstock, (D.H.) Lawrence, Schwartz, Eliot)⁹ el segundo relato (Gn. 2-3) sitúa a Dios a pie de obra y en contacto directo con sus criaturas, en diálogo con ellas, asistiendo al despertar de su primer comportamiento. Junto al colorido y la plasticidad del relato de la modelación de los cuerpos humanos y su revitalización, del acomodo en un escenario bien regado y así paradisiaco (calificativo prototípico de tal noción), el relato introduce de manera ciertamente elemental y colorista los temas básicos de la

8. Recuérdense a este propósito los “relatos de vocación” y el inicio del *Libro de Job*, del que hablaremos más abajo. Para los primeros, ver G. del Olmo Lete, 1973.

9. Para esta y sucesivas escenas bíblicas, puede hallarse un elenco provisional de poemas y relatos que las recrean, así como una ampliación del drama aquí ofrecido, en G. del Olmo Lete, 2010, de donde se han reproducido las partes documentales del presente trabajo. Limitada al ámbito de la literatura inglesa resulta imprescindible la obra de D.L. Jeffrey, 1992; así como el apartado dedicado a *Art and Literature* en las correspondientes entradas de la *Encyclopaedia Judaica*.

existencia y destino de la criatura que allí nace: el origen del lenguaje como dominio del entorno, la epifanía del amor como encuentro entre hombre y mujer, el surgir de la conciencia moral y sentido de la ley como pretensión de autonomía total (“ser como Dios”), la percepción del penoso destino humano y su desolador horizonte de muerte (“volver al polvo”, seco y sin aliento). Se comprende así que la dramatización de esta escena haya sido abundante y de alta calidad.¹⁰

Ib.- Pero sin duda, dentro de este ciclo prehistórico, la escena (¡16 versículos solamente!) que ha catalizado en mayor grado la creatividad de los dramaturgos ha sido la escena que enfrenta de cara a Dios, que continúa siendo el protagonista / actante principal, a los dos primeros hermanos, Caín y Abel, que ya analizamos más arriba. La creación poética (Coleridge, Blake, Baudelaire, Hugo, Lasker-Schüler, Machado. etc.), y sobre todo la dramática (a comenzar por el poema dramático de Lord Byron (*Cain*, 1812), calificado por él mismo como *A mystery (play)*), es abundante.¹¹ Se trata de un prototipo literario que define de manera nuclear y magistral el motivo de las relaciones entre los hombres, de la “fraternidad” humana; como tal, de perenne actualidad. Caín y el cainismo se han introducido también en nuestro acervo lingüístico.

Ic.- Las otras dos escenas de este ciclo literario bíblico, el Diluvio y la Torre de Babel han dejado menor impacto en la creación dramática de los siglos posteriores.¹² Por contrapartida, la segunda se ha convertido en referencia prototípica obligada de la narrativa y ensayística actuales, preocupadas por el tema lingüístico (Ponten, Zweig, Steiner, Marty, Zumthor, Byatt). Me permito señalar a este respecto la novela de F. Hernández, *Edén* (2000).

II.- En el ciclo de la proto-historia bíblica, que abarca las tradiciones patriarcales, de Abrahán a José (Gn. 12-50), y que tiene su magistral recreación narrativa global en la tetralogía de T. Mann (*José y sus hermanos, 1933-1942*), junto a una pléyade de composiciones poéticas y obras narrativas centradas en una u otra de sus *dramatis personae*, cabe resaltar, del punto de vista de la dramatización, tres escenas sueltas y una narración articulada, la “Novela de José” (Gn. 37[38]-49), quizá la primera unidad literaria a modo de *short story* que nos ofrece la Biblia. Tiene su modelo extranjero, egipcio, como lo tiene el relato del Diluvio, esta vez mesopotámico.

10 Dejando de lado las abundantes “Vidas de Adán y Eva” (v. g. Mark Twain) y los poemas correspondientes (Milton, Klopstock), los dramas del Paraíso se ofrecen tanto en las ingenuas representaciones de los respectivos *pageants* de los ciclos de “misterios” de Chester y York (con sus ecos en el *Mistère du Viel Testament* y en el *Códice de autos viejos*, como en las recreaciones de H. Sachs y J. van den Vondel), pasando por la dramatización que de la epopeya en *feedback* miltoniano hizo Dryden (*El estado de inocencia*, 1677), hasta las geniales reinterpretaciones-representaciones, del dramaturgo húngaro L. Madách (*La tragedia del hombre*, 1862) y el irlandés B. Shaw (*Vuelta a Matusalén*, 1921). Ambas dramatizaciones parten de aquella escena primera como paradigma de base que se va realizando en las sucesivas etapas de la historia humana, incluso en su horizonte futurista (Shaw). En esta perspectiva puede incluso incluirse la obra del dramaturgo, también húngaro, G. Tabori (*Las variaciones Goldberg*, 1987). Otras recreaciones menores pueden enumerarse, como las de Doughty (*Adán expulsado*, 1908), Moody (*La muerte de Eva*, 1912), etc., etc.

11. También la narrativa, de Steinbeck y Unamuno a Manuel Vicent, que tiene sus previas dramatizaciones en los ciclos ingleses mentados y se prolongan en las creaciones contemporáneas como la incluida en la obra citada de B. Shaw, así como en las de Ch. Morley (*Al este del Edén*, 1924) y J. Oliver (*Allò que tal vegada s’esdevingué*, 1987).

12. El gremio de aguadores (*Water-leaders and Drawers in Dee*) de Chester tenía a su cargo la representación del *pageant* correspondiente, mientras en nuestros días autores como Barlach (*El diluvio*, 1924), Obey (*Noé*, 1931), Odets (*El melocotonero florecido*, 1954) y Oliver (*Noé al port d’Hamburg*, 1977) han incidido sobre el tema. Por su parte el episodio de *La Torre de Babel* aparece menos productivo en la dramaturgia moderna; Calderón (1600-1681) compuso una comedia (*La Torre de Babilonia*) ca. 1650.

Iia.- La primera de las escenas mentadas es la de “Agar e Ismael” (Gn. 21:9-21). La tradición judía exalta ya a la esclava convertida en esposa legal del Patriarca, otorgándole la categoría de princesa egipcia, y se detiene en explicar y entender la conducta aparentemente injusta para con ella de Abrahán y de su esposa Sara, sobre la que se echa en gran medida la responsabilidad del caso. Es un tema que preocupó mucho a la tradición judía por afectar a la honorabilidad de la figura de su Patriarca como modelo religioso y ético, así como a su relación histórica con el mundo agareno.¹³ Algunos autores lo incluyen en la dramatización de la figura y vida del Patriarca Abrahán en su conjunto, mientras otros lo desarrollan como pieza dramática específica.

Iib.- La escena segunda, la de “Sodoma y Gomorra”, ha pasado a ser un arquetipo de nuestro mundo cultural y ha excitado la imaginación de poetas y novelistas (para no hablar de cineastas que han escenificado el ambiente recreado por el Marqués de Sade en su obra *Les 120 journées de Sodome*, 1785). Desde una perspectiva diferente, mención especial merece el drama poético de N. Kazantzakis (*Sodoma y Gomorra*, 1956), que trata el tema de una manera arquetípica, combinando la tradición bíblica con otras posteriores. Otorga a sus personajes una poderosa fuerza psicológica y hace del tema bíblico una confrontación antropológica y religiosa entre Abrahán y Lot, un poco en la línea de la reivindicación romántica de Caín frente a Abel.¹⁴

Iic.- Finalmente, la tercera escena del subciclo de Abrahán, la *Aqueda* o “Sacrificio de Isaac”, ha sido objeto de atención, sobre todo, por parte de autores judíos, de acuerdo con la importancia que adquirió en su tradición religiosa, como prototipo del propio pueblo.¹⁵

Iid.- Aparte de estas escenas sueltas tenemos la mencionada narración articulada (Gn. 37[38]-50), que hemos denominado “Novela de José”, el más productivo, del punto de vista literario, de todos los episodios de la saga patriarcal. Representa a su vez la primera creación literaria de la BH como unidad narrativa, la primera novela bíblica, con modelos orientales muy definidos y próximos culturalmente, de los que guarda el recuerdo y el influjo (registros egipcios de la bajada de Semitas a Egipto, cuento de “Los dos hermanos”). Sus recreaciones dramáticas, a parte de las poéticas y narrativas, más de un centenar, muchas de ellas bajo los títulos de “José y sus hermanos”, “El casto José”, “José reconocido por sus hermanos”, “José y Asenet (Zulaika)”, son numerosas y llegan hasta nuestros días (en 1920 se descubrió todavía un poema de Goethe, titulado “José y sus hermanos”).¹⁶ Estas dramatizaciones

13. Ver Lavater, *Abrahán e Isaac* (1776); Bodmer, *Abrahán* (1778); la Marquesa de Genlis, *Agar en el desierto* (1781) y Lindheimer, *El amor de Agar* (1896).

14. Otras dramatizaciones de la escena bíblica las ofrecen los ciclos ingleses medievales, así como, a partir del Renacimiento, la de Saurius, en latín, *La conflagración de Sodoma* (1607), Lesley, *Fuego y azufre* (1675), Giradoux, *Sodoma y Gomorra* (1943) y Oliver, *Biografía de Lot* (1963).

15. Su representación arranca ya de los misterios de la Edad Media (en los ciclos de Chester, York y Townley, así como en las colecciones de misterios y autos franceses y españoles); nos han llegado incluso dramas anónimos del “Sacrificio de Abrahán”: griego (s. XII), inglés (s. XIV) y español (s. XVI). A partir del Renacimiento lo dramatizaron autores como Belcari, *Abrahán e Isaac* (1449), Beza, *Abrahán sacrificador* (1550), Weise, *El sacrificio de Isaac* (1680), Wiseman, *El sacrificio* (1956).

16. Del Medievo, además de la presencia en sus ciclos y colecciones, nos han llegado varios anónimos (inglés y alemán), mientras en el s. XVI aparecen obras dramáticas como las de Birck, *José* (1539), Van Langhveltd, *José, Fabula sacra* (en latín, 1544), Gart, *José* (1549), Matelli, *José, hijo de Jacob* (1565), y la del español De Carvajal, *Tragedia Josefina* (1545). En el XVII dramatizan el tema entre otros Calderón, *Sueños hay que son verdad* (1670), el inagotable dramaturgo bíblico Van den Vondel, *José, José en Egipto, José en Dotán* (1635-1640) y De Groot, *Sophomopaneas* (1650); el XVIII se manifiesta especialmente fecundo con dramas del prolífico Bodmer, *José y Zulaika, José reconocido, El casto José* (1753-1754), More, *José reconocido por sus hermanos* (1782), Ducrets de Saint-Aubin, *José reconocido por sus hermanos* (1786), el anónimo español, *El más feliz cautiverio y los sueños de José* (1792); en el s. XIX proliferaron obras en yiddish como las de Loeb, *El poder de José* (1797),

acostumbran a reducir el escenario geográfico y temporal que supone el relato (de Canaán a Egipto), concentrando las sucesivas escenas en el cuadro de la corte egipcia en la que José ha adquirido preeminencia. La secuencia argumental se desarrolla de manera ejemplar desde la tensión dramática al *happy end*, tanto en el caso del protagonista (de esclavo a virrey) como en el de sus antagonistas (de hambrientos a potentados, pasando por el clímax del reconocimiento del hermano como angustiosa prueba).

En los dos primeros casos (Hagar, sacrificio de Isaac), se trata de escenas que comportan situaciones de gran tensión emocional, incluso de auténtico conflicto de valores y creencias que afectan a los fundamentos de la estructura de lo religioso, aun dentro de su formulación elemental y folclórica, propia del material de la tradición oral. Convenientemente aisladas del resto del material narrativo en que se encuentran involucradas, tales escenas adquieren la unidad temática y representativa que les hace aptas para su dramatización.

III.- Con los ciclos épicos, el normativo o fundacional (Ex.-Jos.) y el heroico, “menor” y “mayor”, de las primeras tradiciones nacionales (Juec.-1 Rey.), entramos en un relato histórico en el que el protagonismo de Yahweh se va progresivamente oscureciendo como sujeto textual. Es como si, después del esfuerzo que supuso la nueva creación, la del pueblo, desde la elección de Abrahán hasta el asentamiento en su tierra, con lo que el compromiso de Dios quedaba cumplido, Éste se retirara en un segundo día séptimo / sábado histórico para dejar que el pueblo asumiera ahora el protagonismo y El pudiera ver cómo funcionaba el nuevo plan bajo la responsabilidad del hombre. Solo de tanto en tanto asomará en escena, a través de sus profetas, para tratar de enderezar el rumbo, decididamente fatal, que aquél iba tomando. Al final habrá de imponer un correctivo total y, sin darse por vencido, comenzar prácticamente de cero, esta vez sobre nuevas bases, a partir de la religiosidad personal a la que el shock del Exilio babilónico obligó y que a la vez possibilitó.

Este decidido aumento del protagonismo humano hará que las posibles dramatizaciones del material bíblico estén ahora centradas en las figuras de héroes y líderes de la historia y en los episodios que en la misma protagonizan.

IIIa.- Así, en primer lugar, como toda épica nacional, también la del Éxodo de Egipto y Conquista de Canaán gira en torno al héroe que es su protagonista, tanto divino, Yahweh, como humanos, Moisés y Josué. En realidad, es una épica teológica que interpreta religiosamente los orígenes del pueblo y sus más primitivos avatares que conserva la memoria histórica. Esta doble vertiente divino-humana estará presente en todo momento: el Dios de Israel solo es perceptible en la acción de su intermediario; éste solo actúa bajo el mandato y la fuerza de Aquél.

El héroe Moisés aparece ya dramatizado en los ciclos ingleses de los *mystery plays*.¹⁷ Pero será sobre todo a partir del s. XVI cuando la figura de Moisés se convierta en epicentro de múltiples recreaciones dramáticas, bien globalmente, bien en algunas de sus facetas (infancia, plagas, Éxodo, Sinaí / Mandamientos), recreaciones que alcanzan hasta nuestros días, incluidas las musicales y cinemato-

Raschkow; *José y Asenet* (1817), Kalckart, *El poder de José* (1834); y en el XX continuó la moda: Cohen, *José, el niño* (1906), Parker, *José y sus hermanos* (1913), Renard, *José vendido por sus hermanos, figura del Mesías* (1920), Asch, *El drama de José* (en yiddish 1924).

17. De Chester: (*Balaán y su asno*); de York (*Éxodo de los israelitas de Egipto, Las plagas, Paso del Mar Rojo*); de Townley (*El Faraón*); y del *Ludus Coventry* o N. Town (*Moisés y Las dos Tablas de la Ley*); también aparecen estos motivos en el *Ordo Prophetarum* y en el *Mistère du Viel Testament*, así como en el *Códice de Autos viejos*.

gráficas,¹⁸ con la “muerte de Moisés” como tema predilecto de grandes poetas (Stoddard, Montgomery, Rilke, G. Eliot, Nathan, Bonhoeffer).

IIIb.- En la novela de T. Mann, *Las tablas de la Ley (Das Gesetz)* es el lugarteniente de Moisés, Josué, el que encarna el papel del guerrero vencedor, y de hecho se convierte en el modelo de tal para todo el combativo Medieval cristiano, el prototipo del cruzado lanzado a la conquista de la Tierra Santa y Prometida, que sin embargo no nos deja dramatización significativa alguna en este periodo. Como héroe por antonomasia lo dramatiza la tradición cristiana posterior, centrándose con predilección en la alucinante aventura de la conquista de Jericó y su episodio preparatorio de los espías que consiguen la ayuda de Rahab.¹⁹ Con Josué se cierra lo que hemos denominado ciclo épico normativo o fundacional de la nación, presidido por la acción y presencia directa de Yahweh: las victorias de Josué, por ejemplo, se deben todas a estrategias e intervenciones divinas que el héroe secunda.

IV.- Los héroes legendarios que inauguran el ciclo siguiente manifiestan ya una actuación divina mucho más difusa, a través del carisma o don que garantiza la eficacia de su intervención y así la elección divina para tal función, no a través de comunicación profética (todavía presente en el caso de Gedeón). Manifiestan incluso una patente inadecuación religiosa en su conducta y creencias, no están expuestos a un proceso sistemático de teologización, como los anteriores. Son los denominados “Jueces”. Se trata de figuras que la tradición oral ha epificado enormemente hasta convertirlos en personajes de leyenda, por lo que no es de extrañar fueran fácilmente asumidos en creaciones literarias posteriores. Sobre todo, los así llamados “Jueces Mayores” (Gedeón, Débora, Jefé, Sansón), han sido objeto de múltiples recreaciones y reinterpretaciones en la literaturas occidentales, en especial los dos últimos. Poemas, novelas, dramas, así como oratorios, óperas y films han hallado inspiración en los relatos bíblicos que narran sus hazañas y andanzas. Son figuras de trazado épico-trágico, casi según el modelo de los héroes griegos. Desarrollan grandes gestas militares y sufren un destino trágico: sacrificio de la hija de Jefé, muerte de Sansón cegado. Las “obras y los días” de este Juez en particular, textos profundamente folclóricos y legendarios, han resultado enormemente productivos.²⁰ Recuérdese, a este propósito, el poema de Lord Byron, *La hija de Jefé* (1815) y la epopeya de Milton *Samson Agonistes* (1671).

18. De la treintena básica citaremos media docena de dramaturgos: Van den Vondel (*La Pascua o salida de Israel de Egipto*, 1612), Calderón (*El viático cordero*, 1665; *La serpiente de metal*, 1676), Jennens (*Israel en Egipto*, 1738, musicado por Haendel), Lynday (*La plaga de las tinieblas / La última plaga*, 1822), Chateaubriand (*Moisés*, 1836), Kokoschka (*La zarza ardiente*, 1911), Rosenberg (*Moisés*, 1916).

19. Ver: Rowley (*Josué*, 1602), Aznar Vélez (*El sol obediente al hombre*, 1720), Morell (*Josué, un drama sacro*, 1748, musicado por Haendel), Von Gottschal (*Rahab*, 1898), Burton (*Rahab*, 1906), Shoharn (*Jericó*, 1923), Wipf (*El cordel rojo*, 1952).

20. De la cuarentena de obras dramáticas recogidas por mí, que tienen a estos personajes como protagonistas, ofrezco a continuación unas cuantas referencias. Sobre Débora: Calderón, *¿Quién hallará mujer fuerte?* (1672); Humphreys, *Devora* (1739, musicado por Haendel); Gedeón: Moell, *Gedeón* (1927); Schmidlin (*Gedeón. Drama heroico bíblico del tiempo de los jueces*, 1932); Chayefsky, *Gedeón* (1962); Jefé: Buchanan, *Jefé o el voto* (en latín, 1542); Sachs, *Jefé y su hija* (1555); Van den Vondel, *Jefé* (1659); Diamante, *Cumplir la palabra o la hija de Jefé* (1670-1674); Alexander, *Ella o el Príncipe del voto de Galad* (1847); Lissauer, *La mujer de Jefé* (1928); Sansón: Ziegler, *Sansón, tragedia nueva* (en latín, 1547); Roselli, *La representación de Sansón* (1551); Sachs, *Sansón* (1556); Van den Vondel, *Sansón* (1660); Pérez de Montalbán, *El divino nazareno, Sansón* (1720); Voltaire, *Sansón* (1730); Andreyev, *Sansón en el cepo* (1923); Berstein, *Sansón* (1907).

V.- Pero serán los grandes personajes del que denominamos “ciclo heroico mayor” (Samuel) / Saúl / (Jonatán-Michol), David y Salomón, los creadores, según la tradición bíblica, de la monarquía hebrea y los introductores del pueblo en el contexto histórico de su época, los que acapararán en mayor medida la atención de la imaginación creadora de los autores posteriores. Como en el caso de la figuras del ciclo anterior, las representaciones medievales son escasas. Este fenómeno hay que verlo en relación con la importancia del Pentateuco sobre los otros libros de la BH, tanto en la tradición judía como en la cristiana.

Va.- Pero a partir del s. XVI el primero de estos personajes, Saúl, personaje especialmente trágico, ha sido objeto de varias geniales reinterpretaciones arquetípicas, amén de una cuarentena de recreaciones históricas. Algunas otras se refieren a episodios relativos a sus hijos Jonatán y Mikhol en los que el subciclo de Saúl se mezcla con el de David.²¹ Creo que debe resaltarse entre todas la tragedia compuesta por Gide (*Saul*, 1890/1922), por la profundidad con que analiza el desgarramiento interior que sufre el protagonista, muy por encima del fracaso que supone su destino histórico.

Vb.- El personaje David posiblemente carece del *páthos* trágico que rezuma Saúl. Al contrario, es una figura heroica y gloriosa que como tal se convierte en fuente de inspiración para escritores judíos y cristianos. Es el gran Rey, al que el orgullo nacional o religioso convirtió en símbolo de triunfo. La enorme significación histórica que se le atribuye y la amplitud, variedad y viveza de su tradición literaria, con episodios altamente llamativos (Goliat, Absalón, Tamar, Betsabé, Urías, la Sunamita) han encontrado eco en gran cantidad de obras; una cincuentena merecería una mención (sin contar las que comparte con Saúl).²² Y existe, por supuesto, gran cantidad de obras líricas y dramáticas de autores judíos, escritas en hebreo o en yiddish, que tienen a David por protagonista. Pero ninguna de ellas, en mi opinión, alcanza el nivel literario de la mentada a propósito de Saúl. No obstante, los dos personajes, Saúl y David, se hallan profundamente implicados en la tradición, de manera que se les pueden considerar como co-protagonistas de un mismo sub-ciclo.²³

Vc.- Cosa semejante pasa con la figura de Salomón, dados los muchos elementos coloristas de su tradición, entre los que resalta por su pintoresquismo el de la Reina de Saba, que la tradición etíope tiene como elemento clave de su saga nacional (*Kebra Nagast*). La tradición escritural bíblica complicó su figura al atribuirle, por encima de su historia canónica, la autoría autobiográfica de dos obras completamente opuestas en su género literario y en su contenido ideológico: el exultante poema dramático *Cantar de los Cantares*, con la “Sulamita” como la esposa deseada, y el en apariencia pesimista compendio de consejos el *Ecclesiastés*. Obras literarias de nuestro ámbito cultural reflejarán esas contradictorias facetas: el Salomón rey glorioso, el cantor enamorado, el sabio desengañado. Hay, además, un tema que aparente

21. De entre el cúmulo de obras mencionaremos solo unas cuantas dramatizaciones: Díaz Tanco, *Tragedia de Amón y Saúl* (1552); De la Taille, *Saúl el furioso* (1572); Voltaire, *Saúl* (1763); Lamartine, *Saúl* (1818); Alfieri, *Saúl* (1782); Gómez de Avellaneda, *Saúl* (1849); Shimki, *El Zar Saúl* (1937).

22. Entre las más significativas dramatizaciones del material davidico se encuentran: la trilogía de Desmases, *David combatiente, David triunfante, David fugitivo* (1566), Calderón, *Los cabellos de Absalón* (ca. 1638), posiblemente la mejor y más lograda comedia calderoniana, tan peculiar por su misma composición, que la emparenta con la de Tirso, *La venganza de Tamar* (1634), Klopstock, *David* (1722), Feuchtwanger, *La mujer de Urías* (1907), D.H. Lawrence, *David* (1926), Jacobson, *Amnón y Tamar* (1970).

23 La tradición bíblica de David es, con todo, profundamente ambigua. Nos presenta a la vez un David rey y bandolero, súbdito fiel y traidor, devoto de Yahweh a la vez que adúltero y asesino sin piedad, generoso y vengativo. Ver a este propósito Halpern, 2001. La novela histórica sobre la vida de David es abundante y se ha desbordado en nuestras días (Messadié, Massie, Bosch, García Valiño, Kirsch, Mckenzie...). Entre todas yo resultaría la obra de St. Heym, *The King David Report* (1972).

mente resulta trascender la tradición hebrea sobre Salomón, pues existen paradigmas antiguos en otras tradiciones literarias, en concreto en la china, desde las que parece más probable que se haya inducido su tratamiento en nuestra literatura moderna. Nos referimos al tema del “Juicio de Salomón”, cuya estructura temática subyace en la obra (mejor dicho, en su episodio final que da título a la obra), entre otras, de B. Brecht, *El círculo de tiza caucásico* (1945).²⁴

VI.- El resto de las tradiciones históricas de Israel-Judá, las correspondientes a la Crónica histórica (Rey.-Esd.-Neh.-Cro.-Mac.) encuentran muy escaso eco en la creación literaria. Ésta se centra a lo sumo en algún episodio o personaje más llamativo, dentro de la sucesión cronística de sus reyes, los cuales aparecen ahora ya completamente desepificados y condenados a un enjuiciamiento teológico de buenos y malos, en una especie de recuento del desastre en que acabaron el Estado y la Monarquía hebreos antiguos. Tampoco la crónica personal de la restauración (Esd.-Neh.) llegó a generar una tradición literaria significativa.

Los grandes momentos épicos de la historia judía, caída de Jerusalén y Exilio babilónico (ver más abajo a propósito de Daniel), no alcanzaron excesivo eco en nuestra literatura occidental y sí en cambio personajes como Atalía, dramatizada por Racine (1691) y Weise (1687), o fuera ya del ámbito canónico, la figura de Judas Macabeo, que ésta sí fue abundantemente dramatizada, sobre todo en el ámbito judío, a partir de la comedia de Calderón (*Judas Macabeo*, 1623); figura épico-patética epigonal que significó el enfrentamiento del judaísmo con el mundo moderno. Al quedar los *Libros de los Macabeos* fuera de la compilación canónica hebrea y a pesar de la enorme carga épica y nacionalista de las hazañas de sus protagonistas, la figura de Judas el Macabeo quedó inicialmente fuera del circuito literario judío, como pasaría con los líderes de las revueltas posteriores contra los romanos. Solo será recuperada esporádicamente a partir de la *Haskalá* o ilustración judía, y en nuestros días, de manera intensa, por la sensibilidad sionista, para la que el *makkabi* y Masada son paradigmas de heroísmo nacional de primera magnitud.

VII.- En cambio, donde la BH recobra su influjo y mantiene una presencia múltiple en la literatura occidental es a través de los personajes que protagonizan las que podríamos llamar *short stories* bíblicas: Rut, Ester, Judit, Tobías, Jonás. El carácter netamente literario de estos escritos, es decir, imaginativo y creacional, los hace ya de por sí aptos para nuevas recreaciones y enfoques. En ellos la BH alcanza una tesitura narrativa que los hace profundamente modernos: Rut o la piedad familiar; Ester o la hija del pueblo vengado; Tobías o el justo recompensado; Judit o la fuerza de la piedad; Jonás o el profeta ridiculizado. Se cuentan por centenares las obras que en nuestra literaturas se han inspirados en tales “historias ejemplares”.

VIIa.- El relato de la piadosa moabita Rut, tatarabuela de David, dejó pocos reflejos literarios en la Edad Media. Pero a partir del s. XVII se cuentan más de 20 obras que glosan, desarrollan o recrean la narración bíblica. El personaje fue protagonista de obras mayores del teatro clásico español del s. XVII Tirso (*La mejor espigadora*, 1634) y Calderón (*Las espigas de Rut*, 1663).²⁵

24. Entre las múltiples dramatizaciones salomonianas mencionaremos: el anónimo ruso *Cuento del centauro*; Sánchez, *Farsa de Salomón* (1530); Días, *Auto del Rey Salomón* (1612); Calderón, *El árbol de mejor fruto* (ca. 1665-1969) y *Sibila del Oriente o Gran Reina de Saba* (1634-1636); Klopstock, *Salomón* (1764); De Castro Almeida, *Belkiss, Reina de Saba, de Axum y de Hymiar* (1894); Gronemann, *La Reina de Saba* (1915).

25. También de Bornier, *La moabita* (1880); Millán Astray, *Ruth la israelita* (1923).

VIIb.- Mucho más amplia fue, tanto en el Medievo como en épocas posteriores, la resonancia del personaje de Ester en la literatura moderna. La buena estructuración dramática de su libro y lo exótico de su ambientación oriental (la corte persa) ejercieron un profundo atractivo en la imaginación creadora de nuestros literatos, que nos dejaron innumerables recreaciones y alguna elaboración arquetípica de primera importancia. Craig supone más de un centenar de recreaciones de Ester en una docena de lenguas (latín, inglés, francés, italiano, español, holandés, alemán, griego, sueco, polaco, checo, hebreo), sin contar las innumerables recreaciones judías del personaje y su relato con ocasión de la fiesta de *Purim*, que es su conmemoración. Es bien conocido, desde luego, el drama de Racine, *Esther* (1689). Como elaboración arquetípica, merece la pena llamar la atención sobre la obra del poeta y dramaturgo catalán S. Espriu, *Primera història d'Ester* (1948), que a través de diferentes planos históricos lleva a cabo una sátira del poder político de honda significación en su momento y circunstancia social.²⁶

VIIc.- Los otros dos relatos, Tobías y Judit fuera ya de la BH gozaron asimismo de notable repercusión en la literatura europea. Mientras del primero se pueden registrar unos 10 títulos, de escasa significación literaria (ver: Torrente Eallester, *El viaje del joven Tobías*, 1938), del segundo, como en el caso de Ester, Craig enumera una setentena de recreaciones dramáticas, en diferentes lenguas europeas (8 en latín, 20 en francés, 26 en italiano, 23 en alemán).²⁷

VIIId.- De similar hechura literaria es el Libro bíblico de Jonás, aunque se halle situado entre los profetas. Se trata de un relato prototípico que ha servido de pauta para analizar el sentido del profeta en general y su valor en la historia humana. A partir del s. XIV se cuentan más de una veintena de recreaciones del personaje Jonás y sus avatares, que forman parte desde antiguo del folclore cristiano, el cual ha idealizado de muy diferentes formas el relato de “Jonás y la ballena”. Quizá una de las recreaciones más intensas y significativas, por encima de los elementos coloristas, sea la del poeta catalán J. Carner en su *Nabí* (1941).²⁸

VIII.- Pero con este relato nos salimos ya del ciclo narrativo de la BH, que continúa siendo productiva también a partir de su serie profética y sapiencial, eso sí, profundamente historizadas y dramatizadas. De hecho la figura de Jonás no agota la significación de la figura del profeta en la BH, aunque ciertamente representa su extrapolación y desbordamiento, en el fondo, su crítica. La existencia del profeta hebreo es una existencia agónica, atrapado como se encuentra entre la fidelidad a su Dios, con sus inexorables exigencias, y el rechazo de su pueblo. Su vida es una pasión en el doble sentido de celo por la “Palabra” y sufrimiento, debido a las terribles consecuencias que ésta acarrea al ser desoída. En ese sentido Jonás se presenta como el antitipo, que pretende escapar a su misión, mientras Jeremías sería el prototipo, que la asume con todas sus consecuencias. Resultan así dos paradigmas de “el profeta contra todos”: agonía e ironía del profetismo. La BH ha hecho de ellos personajes queridos y recordados, el

26. Otras dramatizaciones incluyen: Sachs, *Esther* (1530); Godínez, *Amán y Mardoqueo o la reina Ester* (s. XVII); Cohen de Lara, *Comedia famosa de Amán y Mordochay* (1699); Martín, *La soberbia castigada* (1781); Polack, *Esther la judía regia* (1835); Dumas-Leconte, *Esther, princesa de Israel* (1912); Goller, *Sueño de la noche de Purim* (1931).

27. Ver Sachs, *La entera historia de Tobías* (s. XVI), Tamaro, *Tobías y el ángel* (1998); Du Bartas, *Judit* (s. XVI), Sylverter, *Rescate de Bethulia* (s. XVI), Godínez, *Judit y Holofernes* (1620), Aldrich, *Judit y Holofernes* (1896), Berstein, *Judit* (1922), Giroudoux, *Judit* (1931).

28. Entre las dramatizaciones pueden citarse el anónimo inglés *El arrepentimiento de Ninive* (1565), Beer, *El profeta de Ninive* (1877), Bridie, *Jonás y la ballena* (1932), Housman, *La carga de Ninive* (1950), Rutenbom, *El signo de Jonás* (1955-1960).

rescuerdo de una religión en lucha. Una recreación poética, aunque no estrictamente bíblica, de tal figura es la ofrecida por el famoso poemario de G.J. Gibran, *The Prophet* (1975). Esta figura excepcional, antagónica e insoportable del profeta hebreo ha ejercido, como no podía ser menos, profundo influjo en la creatividad literaria del mundo cristiano, que la ha visto muchas veces como su mejor aliado en su enfrentamiento con el judaísmo y el mejor exponente de sus esperanzas escatológicas y mesiánicas. Los profetas resultan figuras rebeldes y patéticas que se prestan fácilmente a la dramatización. Su tradición se halla recogida en el ciclo narrativo de Elías-Elíseo (1Rey. 17-2Rey. 9) y en los *Libros de Isaías, Jeremías, Ezequiel* (a los que el cristianismo juntó el apocalíptico de *Daniel*) y el de los llamados *Doce Profetas Menores*, figuras casi sin rostro; a los que han de añadirse algunos otros personajes cuya memoria se recoge en los ciclos narrativos de la BH. La productividad literaria del conjunto es muy importante y se centra en el desarrollo de la figura de los grandes profetas de los que la tradición nos ha transmitido actuaciones, no solo “divinas palabras”; es decir, elementos de dramatización. Las palabras quedan para los sermones, para la reflexión y exhortación conductual. Los profetas, con todo, manifiestan una notable disposición en el ejercicio de su función a hacer de su palabra una *performance*, a convertirse en actores de su mensaje, como lo llevan a cabo en las llamadas “acciones simbólicas”. Estas nos presentan p. e. a un Isaías andando desnudo por la ciudad (Is. 20:2-4), en una especie de *happening avant la lettre*, a Ezequiel montando una especie de guñol del asedio y toma de Jerusalén (Ez. 4:1-3) o, lo que es más grave, al profeta Oseas entablado, por orden de Yahweh, matrimonio con una meretriz, para encarnar y poner escandalosamente de relieve el comportamiento adulterino de Israel con su esposo divino. Se trata de fulgurantes y breves escenas que se pierden en el inmenso mar de su discurso profético, pero que dejan claro el valor pedagógico que la dramatización de la palabra alcanza en ese género, que podríamos definir como el prototipo de los futuros “tropos” litúrgicos.

VIIIa.- En tal sentido resulta privilegiada una figura como la de Elías, protagonista de episodios coloristas y evocadores: la viuda de Sarepta, la viña de Nabot, la lucha contra Baal en el Carmelo, la teofanía en el Horeb, su ascensión en el carro de fuego; así como los de su discípulo y sucesor, Elíseo, tanto de carácter idílico como político-militar.²⁹

VIIlib.- En menor medida, en cambio, debido a su menor carga narrativa, aparecen en la literatura contemporánea los profetas Isaías (Víctor Hugo ofrece un esbozo dramático en *William Shakespeare*, 1864); Jeremías (Zweig, *Jeremías*, 1917); y Ezequiel (Cohen, *Ezechiel*, 1933). El colorismo, en cambio, de las historias de Daniel le ha reservado un lugar de privilegio en la narrativa y arte dramático occidental con gran cantidad de obras que las recrean.³⁰ El resto de las figuras proféticas no dejaron huellas literarias significativas. En general esta productividad más reducida se debe en gran parte a ser sus libros lectura menos accesible; el relato y la figura se quedaron perdidos en textos exhortativos, en los libros de piedad y en los sermonarios, como apuntábamos más arriba.

29. Ver la Marquesa de Genlis, *La viuda de Sarepta* (1746-1830); Davidson, *Elías, un drama sacro* (1860); Dane, *La viña de Nabot* (1925); el Duque de Longford, *La viña* (1943); Nicholson, *El viejo de las montañas* (1946); Buber, *Elías, un misterio* (1963).

30. Ver, entre otros varios dramas, p. e., Calderón, *La cena de Baltasar* (1632), *Mística y real Babilonia* (1662); Goethe, *Belsazar, esbozo de drama* (1749-1832); More, *Belsazar* (1782); Novikov, *La comedia de Nubocodosor* (1791).

2. *Composiciones dramáticas*

Junto a todo este material dramático en bruto, incrustado a modo de escenas sueltas en la trama narrativa de la Biblia, que en su conjunto podríamos definir como “El gran teatro del mundo bíblico” o “El retablo de la historia bíblica”, su imagen fija, material, que los dramaturgos han sabido estructurar en representaciones teatrales en su estricta acepción, se nos ofrecen en ella un par de obras que revelan hasta cierto punto, como decíamos más arriba, una estructura dramática en su composición, que definiríamos como “trama dialogada”, apta para ser oída y vista, no solo leída.

I.- En ese sentido hay en la Biblia una obra que escapa a su categorización por géneros: no es historia del pueblo ni de su Dios (su protagonista ni siquiera es israelita ni aparece en ella el nombre de Yahweh), no es profecía ni ley (más bien desecha su enseñanza clásica), tampoco parénesis moralizante (pone en tela de juicio la base de la acción moral, la dialéctica premio-castigo; resulta así más disuasoria y escandalosa que edificante). Nos estamos refiriendo al *Libro de Job*.

La obra está ceñida por un marco narrativo en prosa compuesto por un “prólogo” o “pre-ludio” (cap. 1-2) y un “epílogo” o “post-ludio” (cap. 42, 12-17). En ambos se platea la tesis, en forma de caso concreto, el caso de Job, el husita, de la retribución del justo, como si se tratara de un caso de alcance general, más allá de lo previsto en la religión yahwista. Y eso en un trasfondo trascendente, “ante el trono de Dios”, con su solución igualmente desde esa esfera, en el más puro estilo de “auto sacramental”: el cielo como telón de fondo que el espectador contempla, pero que los actores ignoran. No se trata, pues, de una mera acotación escenográfica al texto dramático. La escena tiene valor de tal por sí misma y se desarrolla en forma dialogada a dos bandas: Dios y Satán, con el reflejo inducido, pero oculto, en la esperada reacción de Job y su mujer, que también dialogan al respecto, casi replicando el diálogo celeste y sus interlocutores. Abre el diálogo Dios, presentando al protagonista y su valor; Satán cuestiona tal valor, la sinceridad de la piedad de Job, y reclama ponerle a prueba. La respuesta a la creciente crudeza de la misma es *La paciencia de Job*,³¹ que nada sabe del experimento a que está siendo sometido. No encuentra en sus sufrimientos motivo alguno para renegar de Dios: “Dios me lo dio, Dios me lo quitó. ¡Bendito sea su santo nombre!” (Job 1:21). Aparece así como el hombre tranquilo y seguro en su fe en la soberanía incondicional e incuestionable de Dios por la que no se siente injustamente agredido.

Si este prólogo lo uniésemos directamente con el epílogo estaríamos ante la dramatización de la ortodoxa creencia en la desgracia del justo como elemento transitorio que al fin obtiene su reparación en el desenlace feliz. Es la imagen del “paciente” Job que ha transmitido la tradición cristiana. El sufrimiento del justo es una “prueba”, Job así lo intuye, aunque desconozca la trama, y con ello enseña a los demás a descubrirla. Job la supera poniéndose incondicionalmente de parte de Dios y Este le restituye al estado propio que corresponde al justo, el de la felicidad. Como tesis, este marco es el elemento más antiguo, aunque se haya diseñado como una interpretación teológica que haga asumible la figura del Job que a continuación presenta la obra.

Porque hete aquí que entre prólogo y epílogo se inserta un drama (cap. 3:1-42:16) de factura poética esta vez y tenor contestatario, por no decir heterodoxo. Al Job paciente sucede un Job rebelde y osado que no reconoce en su caso la justicia de Dios y se sabe, al contrario, completamente inocente y no merecedor de la suerte que se le infringe, y osa emplazar a Dios mismo para que se justifique. La ortodoxia clásica es

31. Título de un auto sacramental falsamente atribuido a Calderón cuya paternidad él mismo rechaza en el prólogo (parte IV) a la edición de 1672; ver Valbuena Prat, 1973, p. 49.

sometida con ello a una crítica radical. Y son estos cuarenta capítulos los que constituyen el núcleo duro de esta obra genial. En su estructura dramático-literaria tal núcleo está compuesto por: a) una controversia de tres series de discursos-monólogos en la que interviene cada uno de los tres amigos, a los que Job responde (cap. 3-27 + 29-31; la secuencia textual resulta a veces revuelta); b) la intervención de un cuarto joven amigo que pretende superar los argumentos de aquéllos, pues en su opinión no habían respondido a la auto-justificación de Job y “habían dejado a Dios como culpable” (cap. 32-37); este amigo introduce c) la respuesta de Dios (Job no ha replicado a su argumentación), que toma ahora la palabra (cap. 38-41) y remacha el argumento nuevo que ha ido preparándose y del que el cap. 28 resulta una *prolatio*: el dolor injustificado teológicamente forma parte del misterio de la creación que se hunde a su vez en el misterio de Dios, al que no se pueden pedir cuentas, solo aceptar su designio que se manifiesta incomprensiblemente grandioso. Cierra la controversia d) la respuesta de Job (cap. 42:1-6), que lo reconoce y se retracta de su osadía. Ésta, cuya formulación ha permitido una creación teológicamente tensa y literariamente riquísima, es convertida en nueva ortodoxia. En un breve epílogo e) en prosa (cap. 42:7-11) (casi como un paratexto / acotación *en pendant* con la que abría el texto dramático, cap. 2:11-13), Dios mismo da la razón a Job y reprueba a sus amigos, cuya menguada ortodoxia de premio-castigo le molesta y no le hace justicia: no todo dolor en el mundo es un castigo. Job tenía razón, aunque le ha costado entenderlo e integrar su “injusto” e injustificado dolor en la gran “justicia” / “sabiduría” del cosmos. Su dolor fue real, pero no le tocaba a él, por eso Job es restablecido en su antiguo estado; fue una prueba que hará soportable su situación a todo posible Job, aunque no sea Satán quien la induzca: el dolor es un ingrediente del misterio del cosmos creado por el Dios insondable. El epílogo final (cap. 42, 12-17) del marco en prosa se deleita en detallar los elementos de la restauración de Job en un estado mejor que el anterior, de modo increíble, pura fantasía.

Del punto de vista, pues, de su organización literaria la estructura del drama poético es transparente. Se abre con una acotación escénica de una fuerza aterradora (Job 2:11- 13): tres amigos venidos de lejos se quedan siete días mudos de espanto ante Job que se disuelve en un muladar. A continuación y haciendo eco a un patético monólogo inicial de Job (cap. 3), el drama-diálogo se distribuye, como veíamos, en tres series más una cuarta de discursos-monólogos de sus amigos (cap. 4-27), a los que Job puntualmente responde; es un decir, pues cada interlocutor se muestra cerrado en su propia “tesis” y su diálogo, o más bien una declamación-monólogo, es lo más parecido a un diálogo de sordos: su argumentación es reiterativa, no dialéctica, una inacabable variación sobre el mismo tema. Una especie de “Bolero de Ravel” en el que la sutileza de la expresión literaria es lo que cuenta, no la novedad de la réplica argumental. No tenemos en esa controversia un progreso dialéctico de un tema básico, si exceptuamos las tímidas insinuaciones del cuarto amigo. No se trata en realidad de auténticas réplicas a lo que el contrincante ha dicho; se trata más bien de una reconsideración recurrente y circular del tema básico desde diferentes perspectivas. Su valor literario está en el juego de contraposiciones que produce y en la reverberación metafórica que crea.

El libro de Job se presenta así en apariencia como una clásica obra / texto teatral, con unidad de acción, tiempo y lugar. Su texto es totalmente dialogal, reglado hasta el extremo en la sucesión de las interpelaciones y réplicas como hemos visto; la acción es la simple conversación en tiempo real, con un solo interludio descriptivo (cap. 28) que prepara la solución final y en ese sentido la adelanta y forma parte de la misma; conversación que se desarrolla toda en un muladar, como la más precisa unidad de lugar. Los otros espacios dramáticos –cielo y vuelta a casa– se sitúan ya a los extremos del drama, fuera en realidad del mismo. Esta elementalidad de escenario y acción exime del paratexto, que queda reducido

a breves acotaciones de introducción de los personajes. Pero éste, bajo la forma aparente de drama, ha sido compuesto como obra de reflexión, de lectura, no como obra de representación.

La prosa inicial se ofrece como “pantalla fija” (retablo) de fondo de la que Job no es consciente, sí el espectador, lo que hace tolerable su osadía teológica (“¡pobre hombre, no sabe lo que dice!”), sin que llegue, no obstante, a ser rebelión. La prosa fija así el decorado y da sentido a la tragedia: rodea el diálogo perverso y le da sentido (teología) y solución (confianza). El espectador puede marchar tranquilo: todo acaba bien, dentro del más exigente equilibrio; no hay razón para sublevarse, ni siquiera desde una situación extrema como la vivida por Job. Éste al final aprende la lección.

A través de esta obra la reflexión sapiencial del Israel Antiguo dejó profunda huella en nuestras literaturas. El personaje Job, protagonista del libro mejor estructurado literariamente de toda la BH, constituyó siempre un modelo de reflexión y recreación: Job o el justo doliente. Naturalmente, el Job de las secciones en prosa, prólogo y epílogo, mientras el largo diálogo poético de la parte central, enormemente difuso e iterativo (pura expresión poética, y como tal irreplicable y válida por sí misma) resultó poco adaptable a una recreación literaria. Pero una traducción-dramatización del libro, como la llevada a cabo por M. Buber, revela por sí misma, mejor que ninguna otra recreación representativa, toda la fuerza de esta obra bíblica.

En ella Job protagoniza una rebelión contra la tradición y plantea la exigencia de una nueva teodicea. El problema del bien y del mal no se resuelve desde la simple dialéctica del premio y el castigo. Encierra un misterio más profundo que se abisma en el insondable divino y se integra en el plan general de la creación, obra del Dios bueno. La rebelión de Job no recibe una respuesta, pero tampoco una rotunda descalificación: simplemente deja patente un misterio dentro de un orden que se revela en sí mismo misterioso. La potencia poética del “drama” bíblico, su estructura escénica y su perfecta composición, simple y dialógica, pero sobre todo su osadía teológica, que lleva a Job hasta emplazar a Dios para que se explique ante su caso, enajenaron en un primer momento el interés de judíos y cristianos ante un tema en apariencia acabado literariamente y escandaloso religiosamente.

Algunos intérpretes han encontrado una relación estructural entre las figuras de Job y el *Fausto* de Goethe (1808) o el capitán Achab de *Moby Dick* (1851) de Melville, así como entre sus respectivas formulaciones literarias. Solo en nuestro siglo, de todos modos, el tema volvió a ser tomado en toda su intensidad y produjo algunas valiosas reinterpretaciones dramáticas, como la del moderno Job dibujado por MacLeish (*J. B.*, 1958), que mereció el premio Pulitzer, o la novela de Roth, *Job. Historia de un hombre sencillo* (1974).³²

II.- Sorprende en cambio la poca repercusión que tuvo en la literatura occidental, ya a partir de la Edad Media, otra figura sapiencial, la del *Qohélet*. Su libro, aunque de reflexión, se presenta como autobiográfico y podía haber dado pie a recreaciones, al menos líricas y dramáticas (monólogo). Pero de nuevo, la identificación del personaje con Salomón, que disponía de una figura normativa heroica, difícilmente conciliable con la que sugiere el libro sapiencial, y sobre todo la aparente heterodoxia de su pensamiento, hicieron, como en el caso de Job, que quedase en la antigüedad al margen de toda representación. El libro ha ejercido, no obstante, fuerte influjo en muchas obras de enfoque existencialista

³² Aparte de la mentada versión dramática de Buber, podemos señalar algunas otras dramatizaciones: el anónimo *Mystère de Job* (del s. XV-XVI); Radcliffe, *Las aflicciones de Job* (1550); Godínez, *La gran comedia de los trabajos de Job* (1638); Leroux, *Job* (1886); Kokoschka, *La esfinge y el espantapájaros / Job* (1907/1917); Angioletti, *Job, hombre solo* (1955).

por su poderosa evocación de la “insoponible levedad del ser”, dando lugar a una recreación de Salomón como prototipo del desengaño y de la frustración vital.³³

III.- En los antípodas del Libro de Job, pero coincidiendo con él en parte en la estructura dramática, se encuentra la otra obra que la Biblia nos ofrece así configurada literariamente, aunque según parámetros diferentes: el llamado *Cantar de los Cantares*, que se podría traducir menos literalmente por *Canzonissima* o “Canto sin rival”, “La madre de todos los cantos”. Su influencia en la literatura europea ha sido muy profunda. Presenta una estructura formal específicamente literaria, así como un desarrollo dramático-dialogal y un contenido centrado, como en el caso del *Libro de Job*, en un tema concreto, igualmente como una serie de variaciones sobre el mismo: la exaltación y celebración del amor humano. Posee un tenor lírico y musical (introduce el coro en el drama, de acuerdo con el modelo griego), enormemente vitalista y regocijante, como corresponde al tema. Queda en él patente la enorme versatilidad del saber sapiencial de Israel en sus formas y temas.

Su estilo, como en el caso del *Libro de Job* y otros poéticos de la BH, es recurrente y procede por una especie de ritmo de “aproximación y fuga”: los temas vuelven una y otra vez, sin un desarrollo lineal. Bajo este ritmo lúdico se descubre y describe el juego mismo del amor, que es tensión y reposo, búsqueda apasionada y pérdida desconsolada, regodeo y desespero, que preparan el encuentro final, la posesión mutua definitiva, con la belleza de los amantes como acicate y expresión del amor: el amor descubre y crea la belleza. Se incorpora a este juego toda la creación: paisaje, animales y plantas, aromas y sabores, flores y frutos aportan lo más atractivo de su valor simbólico para exaltar la persona amada. El resultado es una expresión lírica profundamente sensual, corpórea, a nivel del sentimiento físico directo, sin ninguna sublimación. Se despliega un intenso regodeo en la descripción del cuerpo del amado, como si fuera la justificación del amor hacia él (sentimiento amoroso), cuando es solo su cauce. Se ama tanto lo bello como se «embellece» lo que se ama. El amor se soporta en la belleza, pero la trasciende. Es el inefable encuentro de dos personas en y por encima de sus cuerpos.

Se podría organizar el libro en una secuencia alternante de dos formas expresivas: una monologal (rememorativa y descriptiva), y otra dialogal (personal y coral); y de temáticas recurrentes: deseo del encuentro, belleza corporal, posesión mutua, ausencia inopinada, etc. Una distribución de sus unidades menores³⁴ podría ser la siguiente:

Primera declaración: beso y diálogo de primeros piropos y encuentro añorado; coda final (ella-él): silencio en el coro de muchachas (él) (1:2b-2:7).

Soliloquios: prefiguración del encuentro en una primavera florida; regodeo y encarecimiento (ella-él) (coro ausente) (2:8-17).

Soliloquio / nocturno: la primera escapada en busca del amor; coda final (ella): silencio en el coro de muchachas (3:1-5).

Ensoñación: retablillo del cortejo nupcial del novio-rey; coda final (ella): convocatoria del coro de doncellas (3:6-11).

33. Ver entre otras obras: anónimo alemán, *El teatro de la vanidad* (1668); Bodmer, *Las locuras del rey sabio* (1776); Bueschenthal, *El anillo de Salomón* (1820); Paquet, *Markolph o el rey Salomón y el labriego* (1924, que remite al poema del siglo XV *Dialogus Salomonis et Marcolphi*); Gronemann, *El sabio y el necio* (1942).

34. Ver B. Landsberger, 1954, pp. 203-216.

Primer canto de amor del amante enamorado: cuerpo serrano (él) (4:1-7).

Invitatorio, cita y encuentro: el “jardín” cerrado se abre; coda final (él-ella): (coro ausente) (4:8-5:1).

Cita furtiva: remoloneo, rendición y fuga del amante (ella).

Búsqueda y primer canto de amor de la amada enamorada: cuerpo serrano (ella): diálogo a coro de doncellas (5:9-6:3).

Segundo canto de amor del amante enamorado: cuerpo serrano, paseo en solitario y encuentro: coro de doncellas (6:4-12).

Canto coral a la amada: cuerpo serrano (7:1-6).

Diálogo de amor: deseo y entrega recatada, en lugar secreto; coda final (él-ella): coro de muchachas (7:7-8:4).

[Restos de cinco *tonadillas*: la sinrazón del amor (8:5); la fuerza del amor (8:6-7); el amor no es cosa de niños (8:8-10); el amor no se compra ni se vende (8:11-12); el amor apremia (8:13-14)].

El resultado final es un desfile (retablo o teatrillo) de cuadros móviles, recurrentes e iterativos en sus imágenes y motivos literarios. Se suceden sin lógica aparente, pero con gran plasticidad; resultan, como decíamos, variaciones sobre un mismo tema lírico, con colores muy semejantes.

El único elemento simbólico-ficticio es su atribución a Salomón (1:1): el gran sabio-poeta y el gran rey-novio. Su *atrezzo* nupcial (carroza, litera, palanquín, corona), aparece involucrado también en la simbólica del Cantar (cfr. 1:9; 3:7, 9, 11; 8:12). En realidad, la obrilla se compuso o compiló posiblemente a finales del s. V o inicios del IV a.C., dadas las reminiscencias persas del vocabulario, aunque sus modelos mesopotámicos y egipcios son antiquísimos.

La interpretación de este texto se ha preguntado siempre: ¿qué es lo que de veras se canta en este breve y bellísimo escrito? Es claro que su letra nos describe y ofrece a dos amantes separados que se buscan anhelantemente, proclaman su mutuo amor, se unen y son separados de nuevo, esperan llegar, después de una prueba superada finalmente por la amada, a la posesión definitiva. Pero ¿quiénes se supone son estos amantes? La tradición exegética judeo-cristiana, es decir la interpretación de la BH como texto religioso, ha visto en este libro una bellísima alegoría y multiplicado simbolismo de la relación, de la historia de amor de Yahweh con su pueblo, en definitiva, la dramatización de ese tema profético. Pero en esta perspectiva sorprende la completa secularidad, la profanidad del símbolo. Por otra parte, tal sentido alegórico original no parece verosímil, ya que la relación esponsalicia Yahweh-Israel es un tema profético, histórico-salvífico, de raíces baálicas, que no pertenece a la reflexión sapiencial originaria de que esta obra forma parte en forma lírica. Por otra parte, aquí no aparece para nada Yahweh, de referencia irrenunciable en este caso, por ser demasiado explícito el tema, si se lo quería glosar, y arriesgado, si no se precisaba bien su sentido. Resulta más coherente entender que su valor religioso es estrictamente empírico-sapiencial; es decir, se trata de la percepción acertada, estéticamente exaltada, de una realidad de orden natural, el amor y la belleza del hombre y la mujer como encuentro de relación personal. En el contexto oriental esto supone una conquista antropológica de la religión de Yahweh más significativa que la mera glosa lírica de la gran metáfora profética del esponsalicio de Yahweh con su pueblo.

Se lo podría considerar así una dramatización de Gn. 2, 18, que asegura “que no es bueno que el hombre esté solo”; y de Gn. 2, 23, que hace exclamar a Adán en su encuentro con Eva: “ahora sí que ésta es hueso de mis huesos y carne de mi carne... Por eso el hombre abandona padre y madre, se apega a su mujer y se hacen una sola carne. Los dos estaban desnudos, el hombre y su mujer, y no sentían

vergüenza”. Es esa inocencia de la carne y exaltado regodeo en el encuentro y la complementariedad, que el orden original de la creación suponía, los que el *Cantar* dramatiza. Aquí radica su valor religioso: en el descubrimiento de un elemento básico del gran orden de la creación como válido por sí mismo y, como tal, querido por Dios, en la más pura línea de la reflexión sapiencial y “revelada” sobre la naturaleza. Cabría incluso advertir en el *Cantar* una profunda intención teológica de liberar esta realidad creada de toda connotación mítico-idolátrica en una percepción espontánea y directa de su valor. Un caso más de ese ininterrumpido proceso desmitologizador que atraviesa toda la BH, a propósito de una realidad vivida en todo aquel universo religioso-cultural de manera sacralizada y con frecuencia depravada. Se refleja aquí la secularidad de la sabiduría de Israel que se encuentra en otros casos, sobre todo en su polo opuesto, el *Libro del Qohelet* o *Eclcesíastés*.³⁵

El hecho de haber sido asumido en el Canon de los Libros Santos es el mejor reconocimiento de su valor religioso. Naturalmente que esta realidad humana, por ser genuina y haber sido adecuadamente percibida, adquiere una capacidad significativa que va más allá de sí misma, máxime cuando ya de hecho la antigua tradición bíblica la había usado en tal sentido. Por consiguiente, la aceptación de este material lírico en el Canon ortodoxo estuvo sin duda precedido de una relectura que lo elevaba a la categoría de símbolo religioso de la relación de Yahweh con su pueblo y en esta perspectiva lo leyeron la Iglesia cristiana y sus místicos, personalizando tal relación como la del alma con su Dios en la unión mística: el matrimonio espiritual, del *eros* al éxtasis.

La BH toca aquí un punto de ineludible significación en toda literatura y por consiguiente de irremediable influjo en el ámbito cultural occidental. Literariamente es un “canto de amor”, mejor dicho, una colección de cantos de amor; género conocido en todo el Oriente, en toda la literatura universal habríamos de decir, que encuentra su marco específico en las fiestas de bodas (epitalamios). Como tal suscitó el interés de muchos poetas (p.e. Spencer, Milton, Victor Hugo, Heine, etc.), con frecuencia desde la perspectiva de la amada, la Shulamit. La identificación del protagonista con Salomón favoreció asimismo la dramatización del texto y generó algunas representaciones del mismo, amén de innumerables composiciones musicales, muchas de ellas dedicadas a la Virgen María³⁶. Su mayor significación literaria le viene sin duda de haber sido el paradigma del lenguaje de nuestros místicos. Pero éste es ya otro cantar que no toca en este concierto. Acabamos, pues, este breve esarceo a la búsqueda del material dramático en la Biblia Hebrea con el sublimado tratamiento que ella hace, en esa tesitura literaria, de un tema que llena todos los escenarios, naturalmente, porque llena todas nuestras vidas.

3. Bibliografía

Bobes Naves, María del Carmen, *Teoría del teatro*, Madrid, Arco/Libros, 1997.

De Moor, Johannes Cornelius, *New Year with Canaanites and Israelites. Part One: Description. Part Two: The Canaanite Sources*, Kampen, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1972.

Del Olmo Lete, Gregorio, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1973.

35. Ver A.-M. Dubarle, 1954, pp. 67-86; J. Winandy, 1960.

36. Ver J. Zeyer, *Sulamit* (1883); P. Heyse, *La sabiduría de Salomón* (1896); A. Capdevila, *La sulamita* (1916), J. Giraudoux, *El Cantar de los Cantares* (1928).

- Del Olmo Lete, Gregorio, *La Biblia Hebrea en la literatura moderna. Guía temática y bibliográfica*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2010.
- Dubarle, André-Marie, “L’amour humain dans le *Cantique des Cantiques*”, *RB*, 61 (1954), pp. 67-86.
- Dukore, Bernard Frank, *Dramatic Theory and Criticism. Greeks to Grotowski*, Austin TE, Holt Rinehart & Winston, 1974.
- Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, 1978.
- Halpem, Baruch, *David’s Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor; King*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 001.
- Hooke, Samuel Henry (ed.), *Myth, Ritual, and Kingship: Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1958.
- Jeffrey, David Lyle (ed.), *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids, MI. Eerdmans, 1992.
- Kowalzig, Barbara, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, O.U.P., 2007.
- Landsberger, Franz, “Poetic Units within the *Song of Songs*”, *JBL*, 73, (1954), pp. 203-216.
- Levy, Shimon, *The Bible as Theatre*, Brighton, Sussex Academic Press, 2000.
- Sidnell, Michel J., *Sources of Dramatic Theory*, 4 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Valbuena Prat, Ángel, *Don Pedro Calderón de la Barca. Obras Completas I. Comedias*, Madrid, Aguilar, 1973.
- Winandy, Jacques, *Le Cantique des Cantiques. Poème d’amour mué en écrit de sagesse*, Maredsous, Casteman, 1960.

Los relatos bíblicos de los orígenes: de Adán a Babel en la Literatura Occidental [2009]

Los *relatos bíblicos de los orígenes* del mundo y de la humanidad, contenidos en los once primeros capítulos del libro bíblico del *Génesis*, se despliegan a modo de ingenuos frescos. Pero su elementalidad descriptiva encierra una profunda intuición de lo que aquellos orígenes llevan implícito para la auto-comprensión del hombre y de su desarrollo histórico. De ahí la profunda y larga influencia que han ejercido en la posterior recreación literaria del avatar humano. Proporcionan una serie de arquetipos que de manera singularmente acertada ayudan a la comprensión del desarrollo social e individual del hombre: los del espacio y el tiempo de la existencia ideal, de la relación de pareja, del origen del amor, del lenguaje y de la cultura y su desarrollo, el arquetipo de la incoercible pretensión del hombre de alzarse sobre sí mismo y ser absolutamente libre, “como dios”; pero también la “explicación” arquetípica del porqué de la decadencia de la existencia, de la rebelión autodestructiva, de la trasgresión inacabable, del pecado como conciencia de limitación y dependencia, de la condena del hombre a la discordia y la muerte.

Este simposio quiere seguir el rastro de esos temas en nuestra literatura y destacar sus momentos más señeros. Como marco para una comprensión más amplia de tal rastro parece adecuado esbozar, aunque nada más sea que de manera sumaria, la presencia del influjo de tales arquetipos en la *literatura occidental* en general. Dentro de ese marco la literatura española encuentra su referente obligado y se manifiesta en perfecta consonancia histórico-cultural con el mismo a este respecto.

Los relatos de los orígenes conforman lo que yo he dado en definir como el “ciclo prehistórico” de la narrativa bíblica, el primero de los ocho en que la reparto. Se contienen en los mencionados once primeros capítulos del libro del *Génesis*. Téngase, con todo, en cuenta que el concepto de capítulo y libro diverge mucho, en el caso de la Biblia, de lo que en nuestro mundo cultural entendemos por tales: la extensión de esos once “capítulos” no va más allá de las 15 a 20 páginas en una edición generosa del Libro Sagrado.

Tal ciclo prehistórico (Gn. 1-11) se compone de dos series de documentos: *relatos* y *genealogías*, que historiográficamente abarcan desde los orígenes del mundo y del hombre (inicio total) hasta la aparición en escena del “padre del pueblo”, el “hebreo” Abrahán, supuestamente en algún momento del II milenio a.C., y con él el inicio de la historia (sagrada) del pueblo de la Biblia.

Los *relatos*, teología y tradición, son cinco y describen: 1) la *creación* del mundo, en doble versión (Gn. 1:1-2, 4ª // 2:4b-25), y la 2) *primera escena de la historia*, el “primer pecado”, contra Dios (Gn. 3:1-

24); 3) la *segunda escena de la historia*, el pecado contra el hermano (Gn. 4:1-16); 4) el *pecado cósmico* y la *vuelta al caos* por el “Diluvio”, es decir, la anulación del primer mundo y organización del nuevo orden (Gn. 6-9); 5) finalmente, el *nuevo pecado original*, el de la “Torre de Babel”, como constatación del renovado fracaso del plan divino y aceptación de la nueva realidad histórico-religiosa (Gn. 11:1-9).

Por su parte, las *genealogías* pretenden llenar el vacío historiográfico y ordenar así el pasado mudo con nombres y números de valor arquetípico, copiados de la tradición oriental que los usa abundantemente. En ellas se albergan, intencionadas algunas “noticias” que avivan el monótono cuadro de fórmulas repetidas. Tales genealogías son básicamente tres, en razón de su contenido, aunque transmitidas por diversas tradiciones, que se solapan: 1) los *primeras descendientes de Adán*, origen de las “dos ciudades” o sociedades, la de los malos y la de los buenos (Gn. 4:17-26); 2) la *época feliz antediluviana*, diez generaciones al ritmo diacrónico de una aritmética sacra (Gn. 5); y 3) finalmente, las *tablas de las naciones* o el mundo empírico y sincrónico, sin profundidad descriptiva (Gn. 9:18-29; 10; 11:10-32). Su carácter formular y meramente onomástico haría suponer *a priori* una repercusión nula en la narrativa posterior, pero adviértase la eclosión literaria y religiosa que supondrán las simples “noticias” que nos ofrecen sobre Lamec (Gn. 4:19-24) y principalmente sobre Henoc (Gn. 5:21-24).

Por el contrario, el simple enunciado del contenido de los relatos pone ante los ojos la significación de sus temas como arquetipos antropológicos perdurables. Culturalmente resultan la ordenación del cosmos histórico, de la convivencia global y lejana, en los que se copia y remeda la cultura ambiente. Estos relatos reproducen elementos sin duda externos y anteriores a la propia tradición hebrea. Luego, en el contacto de gran altura cultural que supuso el Exilio en Babilonia se organizaron siguiendo el modelo de ordenación de la tradición histórica y religiosa que surge en el s. VI y continuará en los posteriores: tradición historiográfica griega (Hesíodo, Heródoto, Tucídides), pero también babilónica (Beroso), egipcia (Maneto) y fenicia (Sanjunyaton). Lo peculiar y genial del tratamiento bíblico de esos materiales dimana de la perspectiva religiosa propia en la que fueron enmarcados.

El ciclo es, pues, breve, pero está cargado de significación antropológica. No es de extrañar que sus “temas” o escenas hayan sido recreados e interpretados ampliamente en nuestras literaturas, dado su valor prototípico. Junto con ello, su configuración y valor plásticos han hecho de estos primeros capítulos de la Biblia Hebrea (BH) una fuente de permanente representación y recreación literaria y artística. Aquí nos vamos a limitar a esbozar esa presencia permanente en la literatura occidental, al margen de la española que ocupará a nuestros ponentes, dejando asimismo para otra instancia el análisis del mentado contenido literario y antropológico de los relatos en sí.

1. *Creación del mundo y del hombre rebelde* (Gn. 1:1-2:4a; 2:4b-3:24)

Gn. 1-3 resulta ser, en ese sentido, el relato cumbre de los “orígenes”, es decir, de los problemas humanos básicos. En él se concentra la mayor parte y la más significativa de los arquetipos mencionados.

Ya en el *Medievo* la escenificación de estos relatos fue abundante. Véanse p. e. los “pageants” correspondientes de los diferentes ciclos de los “mystery plays” ingleses (*Creation and Fall* [Chester]; *Creation. The Creation of Adam and Eve* [York]; *Creation* [Townley]), así como los dramas célticos

Origo Mundi y “Creation of the World” (*Gwreans an bys*) y la pieza correspondiente (*La Création*) del gran “ciclo” francés medieval *Mistère du Viel Testament*¹.

A partir del *Renacimiento* el tema de los orígenes del mundo y del hombre, según la versión bíblica, se integra en las grandes creaciones de conjunto en las que la literatura occidental (J. Milton, *Paradise Lost*, V; Dante Alighieri, *La divina Commedia*, III, 26; P. Calderón de la Barca, *El Gran Teatro del Mundo*, v. 67ss.) e incluso la pintura (Miguel Angel Buonarroti, fresco frontal de la Capilla Sixtina) y más tarde la música (Fr.J. Haynd: la cantata/coral *The Creation*), plasmarían su visión de la creación del mundo y del hombre.

Pero también se continúa componiendo piezas literarias autónomas de temática inspirada en Gen 1-3. Así la representación de la *Creación* reaparece a partir del s. XVI hasta el XX de manera ininterrumpida. El poeta francés A. D'Aubigné (1552-1630) compone el poema *La création*, eclipsado por su compatriota G. Du Bartas que acomete el mismo tema en dos grandes composiciones: *La semaine ou création du monde* (1578) y *La seconde semaine* (1584). La primera de ellas, la más original y significativa, será adaptada al danés por A. Arrebo: *Hexaemeron* (1661). Años más tarde la adaptará al inglés Joshua Sylvester (1605)² y tal adaptación influirá de manera notable en la gran creación posterior de J. Milton, *Paradise Lost* (1667). Con la obra de este autor se alcanza una cota expresiva tan alta que prácticamente el tema de la Creación queda agotado por un par de siglos, centrandó ahora en el aspecto más concreto del “paraíso”, como escenificación religiosa del destino humano, y no tanto en el de la creación. Por su parte, J. Dryden llevó a cabo en *The State of Innocence and Fall of Man* (1677), una dramatización de la gran epopeya miltoniana.

De época posterior cabe resaltar el poema, de tema bíblico pero de inspiración roussoniana esta vez, del autor alemán F.G. Klopstock, *Morgengesang am Schoepfungsfeste* (“Canción matinal en la fiesta de la Creación”; 1757), musicado por C.Ph.E. Bach (1784).

En el s. XIX mención especial merece la obra de M. Shelley, *Frankenstein* (1818), en especial el cap. 17, por la glosa tan significativa que supone de la Creación, como pretensión prometeica, y de su producto, el hombre, creado por Dios o por la ciencia (el tema ya había sido anunciado en el *Faust* de W. Goethe: el “homúnculo”, II, 2).

Recreaciones poéticas contemporáneas fueron llevadas a cabo por D.H. Lawrence, *Let There be Light* (1922); D. Schwartz, *Genesis* (1943)³, una *retractatio* del tema que desborda el planteamiento bíblico; y por T.S. Eliot en su poema *The Rock* (VII) (1986; en *Selected Poems*). De mencionar en relación con el tema de la Creación es también el relato de C.S. Lewis, *The Fight at the Lamp-Post* (1955)⁴.

1. Cf. L. Petit de Julleville, *Les Mystères*, Tome I, París 1880/2005, Hachette (Elibron Classics) ; M. Lazar, “La dramatisation de la matière biblique du Mystère du Viel Testament”, en: *Mélanges Rita Lejeune*, Gembloux 1969, Duculot, pp. 1433-1451 ; L.R. Muir, *The Biblical Drama of Medieval Europe*, Cambridge 1995, C.U.P.

2. Hay traducciones al castellano de siglo XVII (Barcelona, 1610, en verso; Amsterdam 1612, en prosa). Véase C. Barbolani, “Las traducciones al castellano de la ‘Première Septemaine’ de Du Bartas”, en Fr. Lafarga, ed., *Imágenes de Francia en las letras hispánicas*, Barcelona 1989, PPU, pp. 209-216.

3. Cf. St.J. Whitfield, “Is It True What They Sing About Dixie?”, *Southern Cultures* 8/2, 2002, 9-37 (sobre la inmigración judía en América).

4. Capítulo 8 de *The Magician's Nephew*, en el que “he borrows from the accounts of the Creation in the Bible, but he shows significant differences...”.

El tema específico del *Paraíso* y el drama humano que en él se juega, el del primer y fundamental “pecado original”, así como el del destino de sus protagonistas, Adán y Eva, fue objeto asimismo de múltiples representaciones medievales que se continuaron en siglos posteriores⁵. Tenemos así el antiguo poema anglo-normando *Jeu d’Adam* (s. XII), el poema / cantar anónimo inglés del s. XV *Adam lay ibounden* (“Adam está encadenado”)⁶ y los “pageants”, *Adam and Eve in Eden*, *The Fall of Man*, de los ciclos de York, Chester y Townley, así como las escenas “La Transgresión” y “La Expulsión” de *Le Mystère du Viel Testament* y el “Misterio de Adam y Eva”, de *Los misterios del Corpus de Valencia*⁷. Al parecer en una obra posterior del italiano G. Andreini, *L’Adamo* (1613), se inspiró también J. Milton, para componer su gran epopeya, ya mencionada, *Paradise Lost* (1667), seguida, como su contrapunto, por otra, *Paradise Regained* (1671), de temática ya neotestamentaria, centrada en las “Tentaciones de Jesús”, en oposición a la tentación del Paraíso, a la que Adán y Eva sucumbieron. Anteriores a Milton se pueden citar también las retractaciones del tema por el Minesinger H. Sachs, *Der farend Schueler im Paradeiss* (“El discípulo errante en el Paraíso”; 1550), los holandeses H. de Groot, *Adamus Exul* (1601) y J. van den Vondel, *Adam in Ballingschap* (“Adán desterrado”; 1664); y el poeta inglés A. Cowley, *The Tree of Knowledge* (s. XVII).

A partir del s. XVIII resurge el tema en las obras dramático-poéticas de F.G. Klopstock, *Der Tod Adams* (“La muerte de Adán”; 1757); y de los ingleses J. Wilmot, *The Fall* (s. XVIII); C.M. Doughty, *Adam Cast Forth* (1908), inspirada en una leyenda judeo-árabe; W.V. Moody, *The Death of Eve* (1912); y A. Nadel, *Adam* (1917); y la del americano A. MacLeish, *Nobodaddy* (1926); así como en la última novela de J. Joyce, *Finnegans Wake* (1939), montada sobre el arquetipo caída / redención⁸. Una obra clásica que destaca entre las demás es la que nos ofrece M. Twain (1835-1910), *The Diaries of Adan and Eve*, un proyecto inacabado, que le urgió durante toda su vida. En la misma pone de relieve con fresca y punzante ironía las antinomias que entraña el relato bíblico⁹.

Pero probablemente el tratamiento más espectacular de la primera pareja y su avatar, como encarnación del destino del hombre en su historia, es el que nos ofrece el gran poeta húngaro I. Madách, *Az ember tragédiája* (*La tragedia del hombre*, 1862). Emplea una técnica de “flash-back-and-front”, que ya preconizaba V. Hugo en su poemario *La Légende des siècles* (1859; “Le Sacre de la Femme”)¹⁰ y paradigmaticizaba B. Shaw en su obra de teatro *Back to Methuselah. A Metabiological Pentateuch* (1921), en cuyo primer acto se dramatiza el relato bíblico, mientras sus protagonistas reaparecen de nuevo en el último. Similar esquema de proyección del relato bíblico de la Creación lleva a cabo el también húngaro G. Tabori en *Las variaciones Goldberg* (1992): el ayudante de escena intenta corregir el plan original de

5. El tema tiene antiguas raíces en la literatura apócrifa judeo-cristiana; cf. J.P. Monferrer, *Historia de Adán y Eva*, Granada 2006, Editorial Athos-Pérgamos.

6. Hay varias versiones modernas de este “carol”.

7. Cf. p. 286 de la Obra de Muir, cf. *supra* n. 1.

8. La obra de K. Meyer, *Das Buch von Eden* (versión esp. *El libro del Edén*, Barcelona 2005) contiene dos relatos titulados “La tierra del Edén” y “El Paraíso”, pero se trata de denominaciones alegóricas simplemente. Véase también J. Ray, *Adán y Eva y el jardín del Edén*, Barcelona 2004, Ed. Blume (literatura infantil).

9. Hay varias ediciones en español. Los diferentes textos se recogen en (M. Twain) *La Biblia según Mark Twain* (Madrid 2002), edición preparada por H.G. Baetzhöld y J.B. McCullough. Para una nueva revisión del relato bíblico de la tentación por la serpiente véase P. Kuebel, *Metamorphosen der Paradieserzählung*, Fribourg Schw. 2007, Academic Press; también T. Stordalen, *Echoes of Eden, Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature*, Leuven 2000, Peeters.

10. El primer poema nos ofrece el nacimiento de la humanidad, el segundo, la historia de Caín: Victor Hugo, *La Légende des siècles* (*Suivi de La fin de Satan et Dieu*), París 1984, J. Truchet.

la obra pero es al final sacrificado por su Director. Madách, por su parte, hace reencarnarse a Adán y Eva en sucesivas épocas y situaciones históricas para someterlas a un enjuiciamiento crítico y valorar su sentido como respuesta al destino humano. Su visión es certera y su pensamiento de plena actualidad.

De todos modos, del cúmulo de obras dependientes de este tema y modelo bíblico destaca de manera clara la mentada epopeya de J. Milton, *Paradise Lost*, ampliamente conocida y que no es menester glosar. Ella nos invita, sin embargo, a poner de relieve un dato que trasciende la perspectiva explícita de la Biblia: la obra de Milton está planteada desde una Creación y pecado previos, los del universo “angélico”, hasta tal punto que para algunos críticos sería Lucifer el verdadero protagonista de su epopeya. Pero de tal planteamiento no se habla en Gn. 1-3. Milton integra en su composición dramática la posterior angelología judeo-cristiana que se consideró implícita en la figura de la “Serpiente” y en la referencia a los “hijos de Dios” de Gn. 6:1-4. De este modo se situaba en su lugar y momento precisos el universo angélico y se explicitaba el ingreso del “Mal” en el mundo, dando nombre y cara a la tal serpiente, que de repente aparece en el segundo relato bíblico de la Creación. El Mal viene del “Maligno”, que se halla en constante acecho (Gen 3:15) para extraviar a los hijos de Dios y malograr su obra. El Mal, como el Bien (divino), tienen un origen extraterrestre, vienen del “Más allá”.

En este sentido, como ampliación de horizonte temático, la visión épica miltoniana debe no poco a otra dramatización medieval del universo teológico cristiano, la *Divina Comedia*, de Dante Alighieri (1265-1321), que Milton sin duda conoció durante su viaje y estancia en Italia. Pero en esta obra, más que de la representación o reproducción de un arquetipo “bíblico”, hemos de hablar de la dramatización narrativa de toda una concepción cristiana del mundo, hecha ya credo y teología: la configuración del espacio teológico del “Más allá” como correlato del “Más acá” y sus conductas. Lo que convierte a la obra de Dante en una visión moral de la historia y de su época.

Por su parte, el tema del “Ángel caído” será ampliamente desarrollado en la literatura europea, dando lugar a numerosas “historias del diablo”, poemas “Lucifer”¹¹ e incluso films (*Dogma*, 1999; *El sexto día*, 2000)¹². Aparece ya en los ciclos de “misterios” ingleses (*Fall of Lucifer*; Chester y York) y estará presente en las grandes creaciones literarias de nuestra cultura cristiana (Dante, Milton, Calderón, Goethe). Por lo demás, se hace presencia protagonista en la novela barroca de J. Cazotte, *Le diable amoureux* (1772) y reaparecerá en obras como la *Revolte des Anges* de A. France (1914), alucinante, burlona e ideológica remodelación de la bíblico-teológica rebelión angélica, así como en la novela de C. Malaparte, *Viaggio in Inferno* (1938)¹³. Entre otras obras contemporáneas de tema “diabólico”, en las que el demonio aparece en su oficio de “tentador”, se pueden citar la clásica novela de G. Flaubert, *Les tentations de S. Antoine* (1874). Quizá la obra maestra en la utilización de la figura diabólica sea la de M. Bulgákov, *El maestro y Margarita* (vs. esp. 1999). En varias de estas obras se resalta el interés de la figura diabólica por la existencia humana, como manera de precisar ambos modelos existenciales. En concreto, la vivencia del amor humano, que ya prefiguraba Gn. 6:1-4, es básica en estas recreaciones, como en las mencionadas de Cazotte y France.

11. Véase a este propósito J.B. Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona 1995, Alertes; A. M. di Nola, *Historia del Diablo. Las formas, las vicisitudes de Satanás...* (Nuevos temas), Madrid 1995, Editorial EDAF.

12. Cf. T.R. Wray, G. Mobley, *The birth of Satan. Tracing the Devil's Biblical roots*, New York 2005, Palgrave MacMillan.

13. Una historia de “Lucifer / Iblis” nos ofrece Victor Hugo en su tercer poema de *La Légende*. Entre nosotros véase últimamente F. Delgado, *Escrito por Luzbel*, Barcelona 2000, Planeta-DeAgostini (“Historieta de religiosidad turbia de frailes y obispos, de curas y conventos, con el diablo como hermeneuta de los desvaríos de sus prototipos”).

En este mismo contexto “satánico” no podemos dejar de mencionar un subtema que se desarrollará ampliamente en la literatura posterior y que tiene sus orígenes también en la tardía angelología judía o quizá antes: el de *Lilit*, la contrafigura femenina de Lucifer, “el Ángel perfecto” y por ello el más alto modelo de mujer¹⁴. El tema aparece en los poetas románticos europeos (entre otros, Eisenmenger, Goethe, De Vigny, Victor Hugo, Browning), culminando su elaboración en obras como el drama *Lilith* del francés R. de Gourmont (1892), en el que ésta resulta un primer intento fallido de mujer de Adán, y las baladas del poeta D.G. Rossetti, *Lilith y Eden Bower* (1913); en las mismas se dramatiza la venganza de Lilit contra Adán, que la ha abandonado por Eva. En ambos casos Lilit acaba siendo un aliado de Lucifer, su contrapartida femenina. Con el relato breve de A. France *La fille de Lilit* (1889) se inicia una visión positiva y reivindicativa de esta figura. Aparece allí como un ser que pertenece a la existencia del primer Adán, anterior a la caída y por tanto dotado de belleza, inmortalidad e inocencia. Una de sus hijas, Leila, enamorada de un joven parisino, anhela la existencia humana de éste y le encarga un amuleto por cuyo sortilegio pueda librarse de la inmortalidad: “¡Dios mío, concédeme la muerte, para que pueda gozar de la vida; concédeme remordimiento para que pueda experimentar alegría! ¡Dios mío, hazme igual a las hijas de Eva!”. Tema que el autor retomaría años más tarde en su novela *La révolte des anges*, comentada más arriba.

Por su parte, la novela del escocés G. Macdonald, *Lilith* (1895), aun partiendo de la primitiva concepción de Lilit como ser maléfico y vampíresco, encuentra una manera de redimirla a través del amor de su propia hija, angélica criatura escapada a su infanticida poder destructor. En el drama en verso del suizo J.V. Widmann, *El Santo y la bestia* (1905), es el santo varón, objeto de sus acechanzas, que ella despliega forzada por su tiránico dueño Asasel, el que logra con su pureza y humildad vencer su seducción. Un planteamiento similar ofrece la obra del dramaturgo yiddish S. Anski en su drama en verso *Ashmedai* (1905), con el resultado que su Lilit, redimida por un santo *zaddik* de su perversión original y del influjo de su dueño Ashmedai, se ve condenada a llevar una existencia marginada de todos: de los buenos, que recuerdan su pasado, y de los impíos, que se burlan de su conversión. Excluida del cielo y del infierno será una eterna sombra vagabunda por la tierra.

Con el relato poético de I. Kurz, *Los hijos de Lilit* (1908), se abre camino definitivamente una visión positiva y rehabilitadora de la figura de Lilit, como expresión de la revuelta feminista que entonces comienza a gestarse. La hijas de Eva, sometidas al marido y recluidas en su función de atractivas procreadoras, lo más intelectualmente neutras posible, comenzaban a reclamar su emancipación. Isalde Kurz reivindica una Lilit original, luminosa, encantadora y alada angel-mujer, compañera de Adán y encargada de motivar incesantemente su creatividad y búsqueda de la perfección. Su misión iba progresando en tensa consecución de metas intelectuales y artísticas, cuando Lucifer, el espíritu más perfecto y próximo a la divinidad, temeroso de verse suplantado por la nueva criatura creciente, puso una trampa en su camino. Creó a Eva, la mujer simple cuerpo, que arruinó la progresión espiritual de Adán y su amor por Lilit. Ésta escapa de su lado, el Paraíso se derrumba y nace una generación sensual y egoísta que se debate entre el pecado y el sufrimiento. Pero un oculto hijo de Adán y Lilit, criado en los cielos, aparecerá repetidamente y bajo diferentes formas entre sus hermanos, hasta conseguir vencer su oposición y encaminarlos de nuevo hacia la meta que Dios pretendió al crear al hombre: su perfección espiritual.

Esta rehabilitación de Lilit culmina en la comedia citada de G.B. Shaw, *Back to Methusela* (1921), en cuyo final aparece Lilit, madre ahora de Adán y Eva, haciendo el balance de su estirpe después de

14. Véase J. Bril, *Lilith: ou la mère obscure*, Paris 1981, Payot.

milenios de resultado incierto. La fuerza creadora que es ella, transmitida a su hija Eva en forma de curiosidad, está presente en su estirpe y la empuja a la superación que asegura el triunfo de la vida y del espíritu sobre la inercia y la materia. Esta sublimación de Lilit la convierte en la creadora de la especie humana, principio de sus sufrimientos y sus logros, abierta a un futuro cada vez más pleno.

La Organización Feminista Judía de América fundaba en 1976 la revista *Lilith*, como su órgano de expresión. La vieja leyenda, múltiples veces reeditada y reelaborada, se había convertido en nuestro siglo, a través de sucesivas transformaciones recreadoras llevadas a cabo a partir del romanticismo, en un prototipo literario de validez antropológica universal¹⁵.

2. *El pecado contra el hermano* (Gn. 4:1-16)

A partir de esta doble escena primordial en que se ha diseñado el marco y los protagonistas de la historia, del avatar humano, los siguientes relatos y “noticias” de este ciclo se configuran como una progresiva invasión del mal en el nuevo / viejo mundo que generó el primer pecado. A esta primera escena de rebelión contra Dios seguirá, como veíamos más arriba, las del pecado de Caín o primer pecado contra el hermano (Gn. 4:1-16), el pecado de Lamec o pecado contra la sociedad naciente (guerra y tiranía) (Gn. 4:17-24), el pecado de los mundos o pecado cósmico, con su desenlace: el diluvio o la vuelta al caos primitivo (Gn. 6-9); y finalmente el nuevo pecado original: la Torre de Babel (Gn. 11, 1-9). Los engarza una serie de tablas genealógicas que resumen y constatan el crecimiento, multiplicación y difusión de la humanidad: misión cumplida, pero sólo a medias, pues lejos de presentarse como el dominador y guardián de la creación, el ser humano se revela cada vez más como un poder avasallador y destructor, abandonado a sí mismo y sufriendo sin cesar la dentera e indigestión de una fruta, la del árbol de la ciencia, inadecuada para su paladar y su estómago. Estos capítulos son como la biografía en escorzo de este dios menor condenado a morir y buscar su felicidad al mismo tiempo. Esta visión moralizante de la prehistoria de sí mismo responde bien a la conciencia de Israel como pueblo que a través de la Alianza de su protoparente Abrahán con Dios recobró la vida y la esperanza de felicidad en la obediencia a su ley, convertida en el nuevo árbol de la Ciencia y de la Vida. Si no que ahora el árbol se ha convertido en una maraña boscosa que hay que saber transitar; su fruto antiguo, único y simple, se ha metastasiado y replicado en todos los momentos del hacer humano. El antiguo precepto resulta ahora un código, la antigua docilidad requerida es ahora un arduo ejercicio de obediencia: el esquema es el mismo, pero el hombre ya no es el Adán primero salido directamente de las manos y palabra de Dios, sino el producto de su propia rebeldía que le ha desorganizado y debe recomponerse a través de una minuciosa y pesada pedagogía. Desde esta perspectiva antropológica hay que leer estos capítulos y desde ella han ejercido una auténtica fascinación en muchos creadores literarios de nuestro mundo cultural.

De entre los relatos que emergen en Gen 4-11 resalta, por su incidencia e importancia arquetípica en la literatura occidental, el del “Caín y Abel”: la historia, como decíamos, del primer pecado contra el hermano, del inicio del desarreglo histórico-social, que de modo tan sucinto como intenso ejemplifica el relato bíblico (Gn. 4:1-16).

Sus recreaciones aparecen ya en el *Medievo* en el poema anónimo *Mactatio Abel* (s. XII) y en los “pageants” correspondientes de los ciclos ingleses de Townley, “Morder of Abel” y de York, “Sacrifice

15. Véase últimamente: E. Panleeva, *Regalos para Lilit*, Barcelona 1985, Editorial Lumen.

of Cain and Abel”. A partir de la época del *Barroco* el tema se convirtió en prototipo de poemas y dramas, del romanticismo y de la literatura en general de los ss. XVIII y XIX:

Poesía: S. Gessner, *Der Tod Abels* (1758); V. Alfieri, *Abele* (1797); S.T. Coleridge, *The Wanderings of Cain* (1798); G.G. Lord Byron, *Cain* (1812); W. Blake, *The Ghost of Abel* (1822); Ch. Baudelaire, “Abel et Cain” (1857, en *Les Fleurs du mal*); V. Hugo, “La conscience” (1859, en *La Légende des siècles*); F. Paludan-Mueller, *Abels død* [danés] (1844); G. de Nerval, *Tale of the Queen of the Morning and Salomon, the Prince of the Genii* (1844); Leconte de Lisle, “Qain” (1869, en *Poèmes Barbares*). **Teatro:** Ch. Weise, *Kain und Abel* (1704).

El siglo XX verá a su vez la eclosión de la utilización arquetípica del modelo bíblico. He aquí una lista de sus creaciones:

Poesía: E. Lasker-Schüler, “Abel” (1913, en *Hebräische Balladen*); Chr. Morley, *East of Eden* (1924); Ch. Fry, *A Sleep of Prisoners* (1951); U. Birnbaum, en *Biblische Sonette* (1956); Ch. Reinig, *Gott ruft Kain* (1967); W.H. Fritz, *Kain* (1971). **Teatro:** A. Wildgans, *Kain* (1920); B. Shaw, *Back to Methuselah* (1921); Ch. Morley, *East of Eden* (1924); J. Oliver, *Allò que tal vegada s’esdevingué* (1987). **Narrativa:** J. Steinbeck, *East of Eden* (1952); M. Rodoreda, *Quanta, quanta guerra* (1980); L. Estang, *Le jour de Caïn* (1967).

En la actualidad (con posterioridad al 2000) la producción de literatura “cainita” no se ha detenido, en gran parte traducida a nuestra lengua¹⁶: H. Jacobson, *The Very Model of a Man* (1992); A. Perry, *Cain and his Brother* (1966) (= *Su hermano Caín* [2006]); C. Dexter, *The daughters of Cain* (1995); J. Archer, *Kane and Abel* (1997) (= *Kane y Abel* [2007]), criollización del arquetipo.

En este contexto se ha de señalar la significación que alcanza el *Cain* de Lord Byron (1812), como máximo exponente de una nueva interpretación, romántica y revolucionaria, de la figura bíblica: Caín es el auténtico prototipo humano, creador y rebelde, frente al conformista e hipócrita Abel. Esa es, por ejemplo, la figura de Caín que se reproduce en el acto segundo de la primera parte (“In the Beginning”) de la obra mentada de B. Shaw, *Back To Methuselah* (1921). Ya en el s. XX, las grandes recreaciones del tema por parte de M. de Unamuno, *Abel Sánchez* (1940), y J. Steinbeck, *East of Eden* (1952), utilizarán de manera refleja y persistente el arquetipo bíblico para analizar situaciones sociológicas tan aparentemente diferentes como las de Salamanca y California de los años anteriores a la I guerra mundial. Análisis que trasciende la circunstancia histórica de sus protagonistas para convertirse, por su genialidad creativa, en paradigma de situaciones existenciales de validez universal. Una última recreación arquetípica del mito de “Caín y Abel” nos la ofrece H. Jacobson en su mentada novela *The Very Model of a Man* (1992), de acuerdo con la revaloración romántica de la figura de Caín.

Siguiendo su estructura de “historia del pecado incesante de la humanidad”, el relato bíblico incrusta en la genealogía de los descendientes de Caín la “noticia” sobre la figura de Lamec (Gn. 4, 17-24). Viene a ser éste el padre de todos los logros de la civilización urbana que se atribuye a su linaje, a partir de su protoparente Caín que inventó la ciudad: ganadería / propiedad acumulada, arte, metalurgia, poligamia, así como el promotor de toda violencia. En referencia expresa a él, Lamec, se rememora el viejo y

16. En muchos casos se trata de mera utilización del nombre de Caín para indicar una interpretación de hechos literarios o culturales, por ejemplo: K. Yuki, *Cain Saga* (1-5) (tiras de comics); X.C. Caneiro, *Os dominios de Cain: estética e libertade en la literatura*, Vigo 2006 (interpretación de la literatura); D. Bajram, *Universal War One 3: Cain and Abel*, Barcelona 2006; E. Risso, R. Barreiro, *Cain*, Barcelona 2006 (comics); M. Gray, *Au nom de tous les hommes: Cain et Abel*, Paris 2004; W. Collins, *The legacy of Cain*. 3 vols., London 1889 (= *El legado de Cain*, Madrid 2002); T. Rosenberg, *Children of Cain: Violence and the violent in Latin America*, New York 1991.

popular “Canto de la vengaza”, de la reacción desmedida del “intocable”, del mafioso. Lo que en la historia de Caín era un pretensión de contener la venganza en cadena por parte de Dios que negaba la validez de la ley del talión aplicada al asesino, aquí se convierte en su desbordamiento como respuesta a cualquier injuria: “si la vida de Caín sería vengada dos veces siete, Lamec se vengará setenta y siete por cualquier rasguño que se le haga”.

De esa manera el pecado de Lamec se presenta como el pecado contra la sociedad naciente: guerra y tiranía, opresión desmedida por parte del jefe, aquí el padre del clan. Resulta así el caínismo extendido a dimensión general en la humanidad: la desmesura en la violencia como norma de conducta en los conflictos que pueden enfrentar a grupos o individuos.

Llama la atención, sin embargo, la escasa influencia que el personaje Lamec ha tenido en la literatura moderna, a pesar de su innegable carga argumental como encarnación de una interpretación crítica de la civilización y sus mecanismos históricos. Véase al respecto el poema del poeta inglés del s. XIX A.H. Clough, “The Song of Lamech” (1849-1850).

3. El fracaso de la primera creación: el Diluvio

El relato bíblico del Diluvio Universal (Gn. 6:1-9:17) es el más extenso de este ciclo y recoge una mítica y universal tradición del Oriente Antiguo: el relato sumerio, con su héroe Ziuzudra, la tablilla XI del poema épico de Gilgameš, con Utunapishtim como protagonista, el mito de Atrahasis y la versión de Beroso en su *Babiloniaca*, son los cuatro más egregios representantes de una tradición épica sobre el tema que se extiende durante más de dos milenios. Pero la BH la asume no como “dato” histórico simplemente, sino que lo inserta en su propio esquema interpretativo de los tiempos primordiales. En concreto, como su anulación por fracaso y derribo. El Diluvio adquiere así una valoración moral que no tiene en aquellas versiones.

Todo arranca de un motivo mítico, posiblemente el único no desmitologizado o integrado que encontramos en la BH, el de la perversión del orden cósmico: los “hijos de Dios” se unen a las “hijas de los hombres” y el producto son unos seres bastardos y desorbitados (Gn. 6:1-4) de los que el Israel histórico creía haber encontrado todavía epígonos en su lucha por la tierra (*refa'im*, *anaqim*, *nefilim*, *'emim*, *zamzummim*, Goliat)¹⁷ y que formaron naturalmente parte de sus enemigos. La bigamia de Lamec desemboca en poligamia desenfadada y descontrolada. Pero son sobre todo la perversión del orden cósmico y el imperio de la seducción, que ha alcanzado a otras esferas superiores, de las que por cierto no se había hablado, los que hacen ya insoportable el primer mundo. Estamos al fin de una historia de pecado que iniciaron Adán y Eva, continuaron Caín y Lamec y consuman ahora dioses y hombres en cósmica promiscuidad. Dios había intentado sostener aquel orden primero, a pesar de la transgresión creciente, pero al fin se vio obligado a abolirlo, a reconocer su fracaso: “se arrepintió en su corazón” (Gn. 6,5).

Al contrario del anterior episodio de Lamec, el relato del Diluvio tuvo desde siempre un notable influjo en el imaginario creador de los escritores cristianos¹⁸. Lo hallamos ampliamente representado en el *teatro medieval*, en primer lugar en los ciclos ingleses: *The Deluge*; *Noah's Flood* (Chester / Coventry);

17. Cf. últimamente H. Rouillard-Bonraisin, “L'enigme des *refa'im* bibliques resolu grâce aux *rapa'uma* d'Ougarit?”, en J.-M. Michaud, éd., *La Bible et l'héritage d'Ougarit. Mélanges bibliques et orientaux en hommage posthume à Monsieur André Caquot*, Sherbrooke (Québec) 2005, GGC Éditions, pp. 145-182.

18. Cf. N. Cohn, *Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought*, New Haven CT/London 1996.

The Building of the Ark (Townley); *Noah and his Wife* (York); *Noah's Ark, or the Shipwrights' Ancient Play or Dirge* (Newcastle). Aparece a partir del Renacimiento en repetidas recreaciones, entre ellas en el poema de O. Basselin, *Éloge de Noé* (s. XV), en el de M. Drayton, *Noah's Flood* (s. XVII) y en los dramas de J. van den Vondel, *Noah, of the ondergang der eerste weerelt* (*Noé o la decadencia del primer mundo*, 1667), y de Ed. Ecclestone, *Noah's Flood* (1679). Una versión novelada del mismo la ofrece ya en aquella primera época A. de Viterbo en sus *Antiquitates o Pseudo-Beroso* (1498). En el s. XVIII el poeta alemán J.J. Bodmer le dedicó dos poemas: *Noah ein Heldengedicht* (1750), refundido en *Noachide* (1765), y *Die Synd-Flut* (1751). Su propio carácter literario como relato completo y muy estructurado hace que predominen éstas poetizaciones sobre otras utilizaciones arquetípicas del tema, que por otra parte resulta de un interés antropológico más diluido en proporción a su significación específicamente religiosa.

Ya en *época moderna*, aparte abundantes y simbólicas alusiones al mismo en la poesía o en relatos como *Moby Dick* (1851), de H. Melville, no es fácil individuar una obra de significación primordial basada o dependiente de este relato bíblico. Dejando de lado diversas y fantásticas reconversiones del mismo al estilo Julio Verne, cabe destacar los relatos de H.G. Wells, *All Aboard for Ararat* (1940) y de R. Godden, *In Noah's Ark* (1949). Como en el caso de la figura de Caín, Noe y su aventura serán objeto también de inversión argumental en modernas reescrituras, como en las obra narrativas de E. Barlach, *Die Suendflut* (1924); T. Findley, *Not Wanted on the Voyage* (1984); Th. Pynchon, *Gravity's Rainbow* (1973); y H. Loetscher, *Noah. Roman einer Konjunktur* (1970); y las dramáticas de A. Obey, *Noé* (1931); C. Odets, *The Flowering Peach* (1954); así como el drama poético de C. Day-Lewis, *Noah and the Waters* (1936).

4. *El nuevo orden a la sombra de la Torre de Babel*

El ciclo de la prehistoria del pueblo de Israel se cierra con el relato de “La Torre de Babel” (Gn. 11:1-9)¹⁹, a modo de etiología que trata de explicar el fracaso del nuevo orden de creación inaugurado por el nuevo Adán, Noé. A partir de éste arranca un nuevo tramo de la historia del pecado que inaugura la desvergüenza de su hijo Cam y consume la protervia de la raza humana que pretende afirmarse en la tierra como poder absoluto que alcance hasta el cielo. Tal pretensión se quiso ver encarnada en la torre de los templos mesopotámicos, símbolos de acercamiento autónomo del hombre a Dios (en el yahwismo es Dios libremente quien se acerca al hombre) y signo del poder político-divino de sus imperios. Históricamente Israel había vivido en su propia carne el envite de tal poder y en general el conflicto de poderes de que estaba hecha toda la historia de Oriente. Este desarreglo humano se veía de nuevo como consecuencia de un desarreglo religioso, de una pretensión de autoafirmación del hombre aupándose hasta el cielo. El horizonte de un solo poder opresor resultaba aún más agobiante que el de un poder fraccionado.

Lo interesante es que esta discordia permanente del hombre se la radicaliza en su falta de comprensión mutua, en la diversidad de las lenguas que habla. Resalta aquí la antigua significación que el semita ha otorgado siempre a la palabra. El lenguaje, que fue una característica primordial del primer Adán, como instrumento y expresión de su control y conocimiento del mundo, de su mundo, se despedaza por

19. Para un análisis literario moderno del relato bíblico, cf. J. Fokkelmann, en *Narrative Art and Genesis*, Amsterdam 1975.

orden divina y queda convertido en una barrera que limita el poder del hombre. Las lenguas son sólo fragmentos de la primera creación de la palabra, en su multiplicidad, un castigo.

El relato plantea un problema antropológico de primera magnitud y de absoluta actualidad. De hecho, ha sido en nuestros días, frente a la improductividad de épocas anteriores (no aparece en los ciclos de los *mystery plays* ingleses ni parece interesar al teatro del Renacimiento y el Barroco; recuérdese no obstante la comedia de Calderón, *La Torre de Babilonia*, 1600-1668), cuando el tema se ha afirmado en la creación literaria y en la reflexión ensayística, reflejo de la conciencia social sobre el significado e importancia de la diversificación lingüística. Bajo el título “La torre de Babel” han aparecido a lo largo del siglo XX tres novelas, dos en lengua alemana, obra de J. Ponten, *Der Turm zu Babel* (1918) y de St. Zweig, *Der Turm zu Babel* (1964), así como otra en inglés de A.S. Byatt, *Babel Tower* (1977).

Las obras de reflexión y ensayo, con igual o parecido título, han sido numerosas, reflejo de una preocupación que afecta a la antropología y sociología modernas: *After Babel*, de G. Steiner (1975); *La bénédiction de Babel*, de Fr. Marty (1990); y *Babel*, de P. Zumthor (1997), entre otras. Más centradas en el relato bíblico es la obra de J. de Vicari, *La Torre de Babel* (2006).

Por su parte Fr. Dürrenmatt plasmó su visión de la Torre de Babel en su composición pictórica *Ein Engel kommt nach Babilon* (1948). También algunos poetas dedicaron composiciones a este tema como el judío inglés R. Nathan, *A Cheddar Box* (1929). En nuestros días E.-E. Schmitt en *L'enfant de Noé*²⁰ (2004) nos presenta a un Noé coleccionista, salvador de la creación en sus diferentes formas. Él da sentido al empeño de salvar una tradición, una religión en riesgo de ser aniquilada. Una gran parábola de valor universal, ambientada en el holocausto judío.

Por lo común, las obras que usan Babel en su título hacen de él un uso de referencia remota sin nada que ver con el relato bíblico, convertido en una gran metáfora²¹. Dejamos de lado los numerosos títulos de autores españoles aparecidos en estos últimos años, varios de ellos centrados en el problema del plurilingüismo español o en el estudio de la dialectología lingüística desde una perspectiva científica del problema simbolizado en el episodio bíblico, v. g. I. Buruma, *El camino a Babel* (2002).

* * *

De este rápido repaso que hemos dado al panorama que ofrece la Literatura Occidental en su ocupación con los relatos bíblicos de los orígenes la impresión primera que se desprende es sin duda la de fertilidad creativa. Desde las ingenuas recreaciones literarias del Medievo a las modernas actualizaciones arquetípicas se percibe un abundante recurso al imaginario que aquellos relatos desplegaron. En las épocas más antiguas tal recurso viene impuesto por el adoctrinamiento religioso, que hace de ellos tema casi obligado de reconsideración; forman parte casi exclusiva del prisma sagrado a través del cual se

20. París 2004, tr. esp. *El hijo de Noé*, Barcelona 2005.

21 Cf. J. Du Brul, *La clave Babel*, Barcelona 2008 (novela de espionaje y suspense con sólo el título babélico); C. Parkhurst, *The dogs of Babel*, New Port Beach CA 2004, Back Bay Book (= *El perro de Babel*, Barcelona 2003) (novela escasamente babélica en la trama); D. Pennac(chioni), *Kamo: l'Agence Babel*, París 1992 (literatura para adolescentes, sobre el aprendizaje de una lengua extranjera y su implicación personal); S.R. Delany, *Babel-17*, London 2002 (novela de ciencia-ficción, en torno a un poeta envuelto en la guerra de las estrellas); P. Smith, *Babel*, New York 1978 (libro de poemas, como interpretación del arte actual: “el rock and roll es la forma de expresión más alta y universal desde la lengua perdida (época pre-Babel)”); M. de Hagerman, *Babel*, Köln (Taschen) 2006 (libro de fotografías tomadas durante el rodaje de la película y que llevará el mismo título del film); IAN (E. Martínez Zamora, A. Pacios), *Descenso al infierno de Babel*, Mérida (Badajoz) 2005 (libro de una exposición que trata de recrear el universo borgiano).

percibe la realidad: la pasada y la absoluta. La visión moderna ha sabido y querido ver en ellos poderosos arquetipos que paradigmatican la realidad humana en su profunda realidad.

Sin embargo, una segunda impresión es la que invita a ver en este caso un influjo quizá más de cantidad que de calidad literaria. En ese sentido, de todo ese cúmulo de obras yo resaltaría tres que han alcanzado ciertamente el más alto nivel: la *epopeya Paradise Lost*, de Milton, el *drama poético Cain*, de Byron, y la *novela East of Eden*, de Steinbeck (su contrapunto español estaría en la obras correspondientes de Calderón, Machado y Unamuno). La primera es una *recreación*, la segunda, una *reinterpretación*, y la tercera, una *versión arquetípica* del correspondiente relato bíblico de los orígenes. En las tres obras el poder creativo de sus autores ha sabido transformar aquel material aparentemente elemental en fuente de inspiración que les ha llevado a desentrañar su potencial significativo. A través de esas obras, del siglo XVII al XX, el influjo del imaginario bíblico se ha mantenido vigente en la creación literaria de nuestra sociedad.

Grandes hallazgos de textos antiguos
(Biblioteca de Nínive, Piedra de Rosetta, Qumrán, Nag-Hammadi)*
[2008]

En el escrutinio del pasado, que lleva a cabo la arqueología, el hallazgo de documentación escrita representa el súbito resplandor de un haz de luz en la cerrada oscuridad del túnel del tiempo por el que el arqueólogo se aventura a penetrar. Todos los demás hallazgos tienen su propio fulgor que nos ilumina aspectos de la vida y quehaceres de sus creadores. Pero comportan a la vez un cúmulo de problemas, de oscuridades, cuando no de misterios. Las pirámides nos maravillan y extasían, pero a la vez nos llenan de perplejidad cuando queremos entender su origen y funcionalidad. Un simple y deleznable papiro que nos “explicara” su modo de construcción y su finalidad traería tanta calma a nuestra inteligencia como placer procura a nuestros ojos su contemplación. Los artefactos arqueológicos constituyen así un lenguaje de signos, casi diría de guiños, cuando no permanecen tozudamente mudos, a la hora de pretender reconstruir con ellos el pasado. En este panorama, un texto, entiéndase bien, un texto coetáneo, no posterior y doctrinal, resucita de repente a sus gentes y nos permite escuchar su voz, sentir casi su inquieto vivir. Y eso aunque a veces tal voz sea ronca y cueste distinguir su intención. Pero en definitiva, saltando por encima del foso del tiempo, nos regala un *tête-à-tête* con los antepasados. Resulta ser como el mensaje en la botella que, salvando el periplo a través de la laguna opaca del tiempo, llega a nuestra playa. Podemos quizá decir, no estoy seguro, que un buen texto proporciona mayor inteligibilidad del pasado que mil artefactos, retorciendo así el famoso *dictum* sobre el valor de la palabra y de la imagen. Al inventar la escritura, los antiguos se ayudaron a manejar la realidad y se crearon a la vez una especie de inmortalidad, consignaron y salvaron su propia historia, la escribieron para nosotros. Y la supieron guardar.

Si ahora nosotros (nos) la descubrimos es porque ellos la guardaron “para las futuras generaciones”: escribir tiene siempre un sentido de futurición. A este respecto hay descubrimientos pequeños y grandes. Aquéllos salpican el hacer del arqueólogo o del buscador con leves satisfacciones otorgadas a una labor ingrata y con frecuencia frustrante. Estos desbordan toda pretensión, son pura e insólita gracia, con frecuencia de mano del azar, que de repente ilumina el pasado como una avenida de luz que nos hace más

* Una versión italiana de este estudio, con variantes (“I grandi ritrovamenti di testi ebraici e cristiani nel sec. XX. *Il Monastero del Sinai, La Ghenizà del Cairo, Qumran, Nag Hammadi*”) se publicó en la obra conjunta editada por P. Stefani: *I vangeli gnostici*, Brescia 2011, pp. 55-78.

inteligible nuestro presente. Hurgar en el pasado y reconstruirlo es aclarar el presente y así abrir un futuro más previsible y predecible, más seguro.

Dentro de esta perspectiva se nos ha adjudicado hablar de cuatro grandes descubrimientos de palabras del pasado que corresponden a otros tantos hitos o momentos fuertes como paradigmas de las cuatro grandes tradiciones que han forjado nuestra identidad cultural: la Biblioteca de Nínive, como prototipo de todo el saber y crear del Próximo Oriente, muy por encima, en cuanto biblioteca, de cualquier otro acervo de textos hallados en aquellas latitudes. La Piedra de Rosetta como símbolo del acceso a todo el verbo egipcio que no se recogió en una estancia sino que se desparamó esplendoroso sobre las piedras de sus monumentos. Esta piedra fue la llave de esta biblioteca de miles de anaqueles dispersos por todo el valle del Nilo. Qumran ejemplifica a su vez la intensidad de una cultura que hizo de un breve canon de escritos la expresión del vigor de su mensaje. Su pueblo no tuvo tiempo ni oportunidad para hacerlo reposar en su casa y se lo llevó al desierto a la vez que lo hundía en su propio corazón para garantizar su vigencia y permanencia. Finalmente el alijo de Nag-Hammadi participa también de ese refugio en el desierto de una tradición en lucha con la ortodoxia establecida y tozudamente aferrada a la primitiva utopía y ruptura que supuso la predicación de Jesús, negándose a entregarse a una espera acomodada al ritmo de este mundo. Una tensión que perdurará a lo largo de toda la historia y la vida del cristianismo y que nos ayudará a mejor comprender sus orígenes y su consolidación. Cuatro hallazgos clave de palabras, pues, que desentierran nuestras raíces y nos sitúan descaradamente frente a nuestra conciencia e inconsciencia históricas.

Faltaría rememorar algún hallazgo de palabras de la cultura de Grecia-Roma. Pero curiosamente podemos asegurar que eso no es posible ni necesario. Sus grandes bibliotecas, Pérgamo, Alejandría, Roma (palatina y trajana) se disolvieron por si solas, fagocitadas por la ortodoxia de la Iglesia cristiana que las expurgó, las asimiló y las conservó bajo los cuidados de sus más dedicados hijos, los monjes cristianos, entregados a copiar y re-copiar incluso textos con los que no podían comulgar. Montserrat es un buen lugar para rendir homenaje a esa labor que tiene su más originario y paradigmático modelo en el cenáculo de *Vivarium*, donde se retira el patricio e intelectual romano Flavio Casiodoro (487-583) y una vez nombrado abad del mismo, impuso a sus monjes, junto a la dedicación al estudio, lo que resulta más significativo, una dedicación también a la copia de libros, tanto de literatura religiosa cristiana como secular y pagana, en un intento de armonización. Se retira de su mundo para encontrar a Dios con más tranquilidad y preservar a la vez las palabras que van perdiendo actualidad y sentido, el mundo que se le muere, siguiendo el ejemplo de su maestro el cónsul Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius (Boecio) (480-524), el último romano.

1. *El Próximo Oriente Antiguo*

1.1. *La Biblioteca de Nínive*

Las antiguas civilizaciones del Mediterráneo, Mesopotamia, Anatolia, Egipto, manifiestan ya desde el III milenio a.C. gran cuidado por conservar su documentación escrita. A estos conjuntos de textos se les denomina normalmente “archivos” y a veces “bibliotecas”. Pero en ninguno de los dos casos se puede hablar de biblioteca como expresión de una voluntad de preservar y hacer accesible la documentación al gran público en aquellas épocas tan lejanas. La doble denominación deriva del género de materiales que custodian: el archivo, una documentación funcional, destinada a preservar datos de utilización en el presente; la biblioteca, al contrario, pretende conservar la documentación por encima del tiempo. Reúne y

copia obras de diversas épocas, incluso las actualiza y refunde; obras que escapan a la utilidad económica: religiosas, literarias, históricas, científicas, mágicas. Pero el acceso a las mismas es siempre restringido: no existe todavía el público lector. Serán bibliotecas del rey y para sus escribas. Éstos constituyen un cuerpo profesional con sus propias escuelas y sus talleres o *scriptoria*. En los grandes palacios el *scriptorium* formaba parte de la chancillería regia donde se redactaba y custodiaba la documentación oficial. El escriba como pieza clave de la administración y colaborador necesario de la clase dirigente se convierte él mismo en un personaje político. El poder de la palabra escrita se desvela desde antiguo en toda su ambigüedad, de la que hoy en día somos testigos.

Así pues, y como consecuencia de esta actividad de conservación llevada a cabo a partir del IV milenio, la arqueología ha encontrado archivos de tablillas económicas, unas veces en templos y otras en palacios, los dos polos de control de tal actividad. Son de interés sobre todo para trazar la historia de la economía de aquellas épocas. En los grandes palacios de Siria, Ebla, Mari y Ugarit, han aparecido diferentes espacios destinados a albergar archivos de contenido específico: comercial, diplomático, jurídico... También se han hallado numerosos archivos particulares o familiares, a partir sobre todo del segundo milenio. De hecho, de los 250 archivos y bibliotecas hallados en Levante entre 1500 y 300 a.C., unos 127 estaban situados en edificios públicos, el resto en casas particulares. De época sargónica (segunda mitad del III milenio) se cuentan una veintena, mayormente palaciales: Lagash, Umma, Girsu, Susa y un poco posterior el de Ur III con decenas de miles de tablillas, lo que puede dar una idea del minucioso control contable que aquella sociedad llevaba de su economía. Quizá ya se había experimentado suficiente corrupción como para intentar atajarla en profundidad. Otros grandes archivos, aparte de los mencionados, son los de: Kish, Abu Salabih, Tell Beydar, Drehem, Telloh, Uruk, Kanish, Ġemdet Nasr, para el III milenio; Babilonia, El Amarna, Emar, Alalakh, Nuzi, Boğazköy, Susa, Assur, Sippar, del II. Tales archivos han proporcionado desde unas decenas de textos a decenas de millares de tablillas de arcilla cruda, muchas veces cocida por el incendio de las destrucciones sufridas por los edificios que las albergaban. Han aparecido esparcidas por el suelo, al haberse colapsado los estanterías que las soportaban. En tal sentido “la biblioteca del templo de Sippar (s. II) es la biblioteca más antigua de la historia que se ha encontrado con textos literarios todavía dispuestos en su posición original en los anaqueles” (Pedersén 1998, p. 244).

En el tercer milenio a.C. la biblioteca de Nippur nos ha conservado el catálogo de obras sumerias como expresión de la preocupación de la clase sacerdotal por registrar y conservar los relatos de sus creencias (mitos) y de su antigua tradición literaria (leyendas épicas) junto con los textos que fijaban la praxis cultural. Nace así la “biblioteca del templo”, que se encuentra por todo el Oriente. Pero pronto los palacios y las casas particulares comienzan a imitarlas, reuniendo textos de todo tipo, administrativos y literarios, como es el caso de las bibliotecas palaciales de Ebla, Shuruppak y Babilonia. De la cifra mencionada más arriba para el periodo de 1500 a 300 a.C., solo unas treinta son bibliotecas propiamente dichas; el resto son archivos administrativos. A veces la documentación se conserva en espacios separados según su naturaleza, como pasa en el palacio de Ugarit o en el templo de Eanna en la Uruk neobabilónica. A la vez comienzan a proliferar los sistemas de identificación como colofones escritos al borde de las tablillas con el título de la composición. La biblioteca de Hattusas nos ha conservado incluso un catálogo bibliográfico que resume el contenido de la obra, ofrece a veces el nombre de su autor y da datos sobre el estado de la tablilla, superando así los primeros catálogos como el mencionado de Nippur que solo proporcionaban los títulos o *incipit*-s de las obras.

Por otra parte, el hallazgo fortuito de una o dos tabletas nos avisa de la existencia de un posible archivo desaparecido; otros no han dejado ni ese endeble rastro, en particular los que utilizaron un soporte biodegradable, papiro o pergamino. Las “bulas” o sellos de arcilla que los clasificaban han permanecido como testigos mudos de su existencia, p.e., las del palacio de Senaquerib (s. VII a.C.), de Persépolis y de la Uruk selúcida. Igual destino sufrió la documentación consignada en tablillas de cera, como las del palacio de Asurbanipal (s. VII).

De todos modos, el prototipo de biblioteca en la antigüedad oriental fue sin duda, como apuntábamos más arriba, la Biblioteca de Nínive. Nace en un momento de euforia política del Imperio Neo-asirio bajo la égida de Asurbanipal (669-626), que se siente y quiere reafirmarse como heredero de la antigua tradición mesopotámica, que ordena reunir y guardar. Fue descubierta y excavada por A.H. Layard y H. Rassam en 1853 y se guarda básicamente en el British Museum.

Se la puede denominar con toda razón biblioteca y *scriptorium*. En ella se guarda y restituye, por medio de la copia y la revisión de los textos, toda la entera tradición literaria mesopotámica, al margen de su función práctica, bien fuese política (inscripciones), cultural (rituales) o doctrinal (cuentos, leyendas, poemas sapienciales...). Se trataba de reunir de manera sistemática todo el acervo documental del pasado de Babilonia y Asiria en la lengua común, el acadio. Utilizando la confiscación de colecciones particulares o encargando copias de los textos, copias que con frecuencia suponían su restitución, Asurbanipal intentó expresamente crear una “biblioteca de referencia”. Llevó a cabo incluso una actualización y armonización ortográfica con un silabario que quedaría como el estándar en la transcripción de los textos mesopotámicos, incluso los más antiguos (p.e. el código de Hammurapi).

Los colofones certifican con frecuencia la pertenencia del documento a la biblioteca real y contra quien robe o dañe una tablilla se invocan en ellos las más terribles maldiciones divinas. Se nos ha conservado incluso el catálogo de esta biblioteca. De la de su predecesor, a finales del segundo m., Tiglat-pileser I, nos ha llegado también un catálogo de composiciones musicales con anotaciones para su ejecución. Podemos así conocer lo que de estas bibliotecas se ha conservado y lo que se nos ha perdido. Las copias de los textos que la biblioteca de Nínive nos ha legado son de hecho los originales más completos que hoy en día poseemos de la creación literaria y jurídico-administrativa mesopotámica. Se puede definir la Biblioteca de Nínive como el prototipo de salvaguarda de una cultura, según el modelo de lo que intentará cuatro siglos más tarde la Biblioteca de Alejandría en relación con la cultura griega. Huelga insistir en su valor y significación. La arcilla y la arqueología colaboraron en su recuperación.

1.2. *La piedra de Rosetta*

En el mundo egipcio la situación se presenta de una manera un poco diferente. Si bien poseemos documentos escritos desde el III milenio, éstos provienen sobre todo de monumentos funerarios (*Textos de las Pirámides*) y de tumbas (*Textos de los sarcófagos*). Estos textos estaban escritos en los muros de los monumentos así como en el interior de las tumbas. Ya en esta época antigua comienzan a aparecer manuscritos, esta vez sobre papiro, que nos transmiten el texto más o menos completo del *Libro de los muertos* y demás literatura del Más allá, de la que las paredes de las tumbas ofrecían solo un extracto. Los muros de los templos, como en Mesopotamia los de los palacios, continuaron proporcionando numerosos textos o inscripciones de carácter histórico.

Hubo ciertamente en Egipto archivos, denominados “La oficina de escritura del Visir”, e incluso bibliotecas o “Casas de los rollos”, como la del templo de Abydos, donde el faraón Neferhotep de la XII dinastía encontró el “Antiguo Libro de Atum”. Sabemos también de la existencia de la biblioteca de

Amenofis III, y Diodoro de Sicilia (s. I a.C.) menciona la de Ramsés II, llamada “La clínica del alma”. También los templos guardaban su propia documentación, administrativa y literaria. Incluso nos han llegado restos de bibliotecas particulares, como la hallada en una tumba del Imperio Medio, perteneciente con toda probabilidad a un médico-mago. El famoso papiro Chester Beatty formaba parte también de una colección privada del Imperio Nuevo que recogió documentación de diverso tipo. Pero la naturaleza biodegradable del papiro nos privó de la documentación de esos archivos y bibliotecas. En tal sentido es muy ilustrativo el caso del archivo de El Amarna (Amenofis III y IV [Akhenaton]) del que solo se nos ha conservado la documentación escrita en tablillas de arcilla, provenientes del Levante asiático.

Pero por otra parte la utilización de este nuevo soporte de escritura, el papiro, además de facilitar la difusión de la documentación, dada su mayor maniobrabilidad, abrió la vía a la creación de un instrumento más adecuado para recoger la documentación, el “rollo” o “volumen”, que a su vez llevaría en época posterior, a partir del final del s. I p.C., a nuestro modelo de libro, el “códice” (*codex*). Esta invención romana se extendió muy rápidamente en Oriente (la veremos en acto en el siguiente conjunto de documentos proveniente también de Egipto) y suplantó progresivamente al rollo, que continuó siendo usado en documentos de archivo y en la copia de los textos sagrados en el judaísmo. Para la consignación de obras literarias se dará la preferencia al *codex*, al libro.

Pero al lado de la documentación de archivo, Egipto tenía una larga tradición literaria, la cual nos ha llegado. En su transmisión las bibliotecas, de las que hablábamos más arriba, jugaron un papel fundamental. Sabemos de ellas por ciertos testimonios que nos hablan de su existencia en templos y palacios, pero que la arqueología no nos permite corroborar. Por otro lado, la persistente copia de textos antiguos egipcios hasta época romana es la mejor prueba de su existencia. Podía tratarse de bibliotecas públicas o privadas. La transmisión de los mentados *Textos de las Pirámides*, incorporados después en los *Textos de los sarcófagos* y finalmente en el *Libro de los muertos*, así como obras literarias de diversos géneros de los Imperios Medio y Nuevo, son un buen testimonio de las mismas. Pero sólo a partir de la época helenística o ptolemaica se pueden identificar en los templos ciertos espacios como bibliotecas, en los que a veces se ha tenido la fortuna de hallar un paquete de papiros que lo confirma. Los papiros hieráticos de Elefantina, Dimai o Fayum son buenos ejemplos de lo dicho. En esta época se configura un cierto canon de textos literarios: libros de “sabiduría”, obras escatológicas, cuentos, fábulas, mitos y dramas rituales, biografías y relatos políticos, poesía lírica e himnica, cartas. En el caso de los templos se compilaban textos religiosos y mágicos, como certifica la lista, incisa en sus muros, de la biblioteca del templo de Horus en Edfú. Tal tipo de inventario parece que fue normal en las bibliotecas egipcias

Pues bien, todo este “Verbo egipcio” permaneció silente durante siglos hasta que un fortuito hallazgo nos dio la clave de su código lingüístico. Las tropas de Napoleón descubrían en 1799, en las proximidades de la ciudad de Rosetta, el puerto otro tiempo competidor de Alejandría, un fragmento de una estela fechada en 196 a.C. El artefacto pasaría a formar parte del botín que las tropas inglesas se llevaron después de derrotar a Napoleón en 1801. Se puede ver en el British Museum. La pieza en sí misma y el texto que reproduce diríamos que son de género menor en una civilización que tuvo sus momentos de máximo esplendor miles de años antes. No puede compararse con los grandes monumentos egipcios ni con los textos arriba mencionados. Simbólicamente diríamos que tiene la insignificancia y la importancia de una llave. El texto grabado en ella es un texto trilingüe: egipcio jeroglífico, egipcio demótico y griego y reproduce un “Decreto del sínodo sacerdotal” a favor y honor del faraón Ptolomeo V Epifanes con fecha 27 de Marzo de 196 a.C. Se podía a priori presuponer que los tres textos eran paralelos, pero aun sabiendo lo que en ellos se decía, como se leía en la versión griega, no se sabía verbalizar las otras dos

escrituras. Fue cuestión de tiempo y paciencia lo que costó a Champolion descubrir el valor fonético de los signos que transcribían nombres griegos y que estaban resaltados en cartuchos como nombres de reyes. Completado el elenco fonético, apareció delante de los ojos de su descifrador una lengua que se dejaba interpretar no tanto por las escasas correspondencias semánticas que proporcionaba el triple texto de la piedra de Rosetta, como por su proximidad con el copto, último estadio evolutivo de la antigua lengua egipcia.

Y se cerró curiosamente así el círculo que se había abierto con la invención del alfabeto. Éste, surgido de la escritura pictográfica egipcia (jeroglífica) como alefato consonántico semítico, se configuró por obra de los griegos en alfabeto propiamente tal y se utilizó luego en una versión acomodada, para transcribir y escribir la lengua egipcia de época ptolemaica, continuando en uso hasta nuestros días en el cristianismo copto. Pero una vez olvidada esta conexión, la estela de Rosetta permitió reiniciar la recuperación de la lectura e inteligencia del egipcio clásico de cuya escritura aquél había nacido, cerrando así el círculo aludido.

El hallazgo arqueológico, relativamente menor en términos de significación monumental, se convirtió en el instrumento de recuperación de la palabra egipcia en su totalidad, en la recuperación de un mundo perdido, esencial y fascinante.

2. El Helenismo: nueva situación y punto de transición

Después de la conquista de Alejandro todo este mundo oriental se unificó y sometió a un nuevo modelo de configuración cultural, que asumirá los antiguos modelos mesopotámico y egipcio y permitirá su continuación durante un cierto tiempo, acabando por suplantarlos. El modelo griego tenía él mismo una historia antigua propia en relación con la consignación y transmisión de la documentación escrita. Desde luego el modelo era deudor a Oriente del sistema de escritura alfabética, los *kadméia grámmata*, y del soporte material, el papiro, que hicieron posible el desarrollo, pero los griegos les dieron a los dos una nueva vía de expansión, creando nuevas instituciones culturales (la escuela, el teatro, la academia, el gimnasio) que abrieron los textos al público. La biblioteca en sentido moderno resultará su natural desarrollo.

La de Alejandría es su mejor exponente. Ésta reunió toda suerte de documentación, sobrepasando de esta manera las bibliotecas reales y privadas precedentes. Fue creada por Ptolomeo I Soter (367-283) y desarrollado por su hijo, Ptolomeo II Filadelfo (308-246), a comienzos del s. III a.C., unos 30 años después de la fundación de la ciudad por Alejandro Magno, como parte integrante del Museion, la gran institución cultural del nuevo Egipto helenístico. La Biblioteca de Alejandría nació así como un espacio abierto a toda la comunidad de sabios atraídos por el nuevo espíritu. De esta manera se reunió en Alejandría toda suerte de obras, tanto literarias como científicas, con preferencia por las copias antiguas que se suponían menos defectuosas. Naturalmente, tuvieron la preferencia las grandes obras de la tradición literaria griega. Pero también se encargaron traducciones de obras no griegas, como la Biblia de los Setenta, la síntesis de Maneto sobre la historia faraónica u otras sobre el zoroastrismo y el budismo, con el que las conquistas de Alejandro habían tomado contacto. Obsérvese cómo la literatura egipcia en su lengua propia no tuvo allí cabida: era en el fondo una empresa cultural colonialista.

Calímaco de Cirene, que si no director al menos fue uno de los miembros de su *staff*, redactó en su descomunal obra *Pinakes* la lista de los autores de la literatura griega y de sus obras sobre la base y de hecho como catálogo de la Biblioteca de Alejandría que las poseía casi todas. La obra fue organizada por

categorías y en orden alfabético, con anotaciones biográficas, siguiendo la distribución de los rollos en la biblioteca. Este catálogo fue el más completo registro de la producción griega antigua jamás redactado.

2.1. *La biblioteca de Qumrán*

En la época bíblica de los reinos hebreos se debe suponer la existencia de archivos del tipo funcional que encontramos en todo el Oriente Antiguo, incluso del tipo documental como supone la misma Biblia, que cita algunas obras en las que se podía encontrar documentación adicional, y testimonia la figura del escriba como personaje estable de la administración estatal. Pero tales archivos desaparecieron. Solo el hallazgo de un grupo de etiquetas de arcilla (*bullae*) en Samaría permite suponer la existencia de un archivo administrativo. Es por otra parte normal suponer que en el Templo de Jerusalén y en otros santuarios, así como en los palacios reales de Samaría y Jerusalén se llevara registro de actuaciones administrativas y políticas, así como de las religiosas y culturales respectivamente. Un episodio como el del hallazgo del “Libro de la Ley” en el Templo de Jerusalén en tiempos del rey Josías nos hace pensar en la existencia de una biblioteca en la que documentos legales, culturales y quizá administrativos eran conservados. Un buen ejemplo ilustrativo a este respecto, aunque sea de naturaleza periférica, es el archivo encontrado en Elefantina, en el Alto Egipto, en el que se recogen las vicisitudes civiles y religiosas de una colonia de mercenarios judíos de época persa. Las peculiares condiciones climáticas de la zona han permitido la conservación de esta documentación a pesar de estar escrita en papiro.

Pero es sobre todo la Biblia misma la que se presenta como una biblioteca cuya compilación, posterior al Exilio en el siglo VI, se apoya sobre una documentación escrita cuyos contenidos no pueden remitirse a la sola tradición oral. Es a partir de este momento cuando comienza a desarrollarse la biblioteca de la comunidad judía, desprovista ahora de instituciones políticas propias y de la que puede considerarse el reconstruido Templo de Jerusalén el depositario principal. El gran movimiento literario que se gesta en este momento entre judíos y samaritanos, el nacimiento de la Sinagoga como lugar sagrado de la Liturgia del Libro y de su lectura, así como la consolidación de la función del “Escriba de la Ley” hacen pensar en la proliferación de pequeñas colecciones de escritos en las comunidades judías. Con todo, los testimonios que tenemos son indirectos. El historiador Flavio Josefo menciona la existencia de un “Archivo de Jerusalén”, destruido durante la revuelta contra Roma en los años 60-70 p.C., en el que se guardaban en especial las genealogías de la clase sacerdotal. Los mismos grupos de sublevados mantuvieron sus propias “bibliotecas”, como se constata en Masada, incluso un núcleo de registro administrativo, como se refleja en ciertas cartas de Bar-Kochbah, halladas en cuevas en los alrededores del Mar Muerto. Y con esto llegamos al tercer punto de nuestra encuesta.

Son precisamente los denominados “Documentos del Mar Muerto”, básicamente del s. II a./I p.C. y pertenecientes a un grupo disidente del judaísmo oficial, representado por el sacerdocio de Jerusalén, los que nos ofrecen un ejemplo único de biblioteca judía de la época. Está organizada en torno a la Biblia, de cuyos libros nos transmite textos más o menos completos, junto a obras propias del grupo que nos sirven para esbozar sus características.

Fueron hallados en 1947 por un joven pastor beduino, Muḥammad edh-Dhib, de la tribu Taamireh, dentro de unas vasijas de barro depositadas en una de las cuevas excavadas en la pendiente que rodea el Mar Muerto. Lo sensacional de este hallazgo es doble: por un lado nos permiten ver aparecer la Biblia en la tierra de la Biblia. Hasta entonces los más antiguos manuscritos del AT provenían del s. IX-XI y eran copias de copias. La ortodoxia leía sus textos y los iba sustituyendo progresivamente, segura de su validez y antigüedad. Por otro lado asistimos en estos textos al contraste vivo y directo entre diferentes grupos

religiosos sobre el que se fraguó tal ortodoxia. Nos testimonian en concreto la pujanza del momento histórico-religioso en que surgió el propio cristianismo.

Como en el caso de éste, el grupo de Qumrán se distanció, incluso físicamente, del judaísmo oficial y se dio su propia Biblia complementaria, que añadir a la tradicional y común de la que en ningún caso renegó. Nos dejó así, como mensaje o palabra propia, una serie de obras que alumbran otra manera de entender el mensaje bíblico-judaico: “La regla de la comunidad” o “Manual de disciplina”, “La regla escatológica o mesiánica”, “El documento de Damasco”, “La regla de la guerra”, “El rollo del templo”, “Himnos, Salmos y Bendiciones”, con otros fragmentos menores. Una larga serie de comentarios y complementos bíblicos. El total de obras representadas en Qumrán, dejando aparte los mss. bíblicos, giran en torno a la cincuentena. Miles de fragmentos están todavía sin identificar.

El tono general de estos escritos es así mismo doble: por un lado suponen una adhesión estricta al más acendrado puritanismo legal, sobre todo cultural, tal y como lo exige la tradición bíblica, y por otro delinea una comunidad instalada en el fin de los tiempos e implicada en una lucha escatológica que desborda tal puritanismo y le sitúa en un ambiente de confrontación histórica que lo proyecta más allá de sí mismo y le proporciona una dimensión universal. En este grupo se juega el destino de la humanidad, el triunfo de la luz sobre las tinieblas.

El descubrimiento de esta biblioteca, de este legado que sus autores encomendaron al desierto para salvarlo para las futuras generaciones, supone un episodio de salvación de la palabra como ningún otro en el ámbito de nuestra tradición judeo-cristiana. Como tal interpela a las dos ortodoxias, la judía y la cristiana, y plantea una larga cadena de cuestiones sobre sus influjos e interferencias. De hecho esboza un modelo o paradigma religioso binario (fidelidad a la tradición / proyección al absoluto espiritual e histórico) que se manifestará vivo y reaparecerá sin cesar en la historia de estas ortodoxias, sobre todo cuando el cansancio institucional les haga perder sentido.

2.2. *La biblioteca de Nag-Hammadi*

La implantación del cristianismo como religión de Estado en el Imperio romano, pronto dividido en dos partes, supuso una nueva situación también en el mundo de la producción y conservación del patrimonio escrito. El cristianismo había nacido como un movimiento religioso que muy pronto, siguiendo el modelo judío del que arrancó, configuró sus propios documentos sagrados, su “relato”, como “religión del libro”. Creó en primer lugar su propia Biblia, asumiendo la judía y añadiendo la cristiana, el Nuevo Testamento. En torno a ésta se desarrolló una gran actividad literaria, como imitación apócrifa y como desarrollo teológico y regulación de la vida interna del grupo por parte de sus teólogos y pastores. Toda esta literatura, durante los tres primeros siglos de persecución del movimiento cristiano, no se pudo preservar sino de manera oculta, en colecciones o bibliotecas privadas por así decir. Sobre todo fue la persecución de Diocleciano la que llevó consigo una masiva destrucción de pequeñas bibliotecas que los cristianos conservaban en sus espacios de culto para su uso litúrgico. Solo algunas colecciones más grandes alejadas de Roma, como las de la Jerusalén, Cesarea y Cartago lograron escapar a la destrucción.

Desde sus inicios la comunidad cristiana asumió el *codex* como modelo de soporte de escritura para la reproducción de la Biblia y de otros escritos religiosos, adelantándose en este aspecto al uso de su época que continuó favoreciendo el rollo, quizás bajo la influencia romana o como manera de distinguir sus escrituras de las de los judíos y paganos. Al mismo tiempo el pergamino comenzó a imponerse sobre el papiro como soporte de escritura. Este formato y material serán los típicos de la copia de libros durante toda la Edad Media.

Después de la legalización del cristianismo esta literatura alcanzó un impulso todavía más fuerte, tanto en griego como en latín, conocida bajo el epígrafe de “Literatura patristica”, una inmensa producción de literatura religiosa que no cesó de crecer hasta las puertas de la Edad Media. A partir de este momento la Iglesia tuvo necesidad de organizar sus propias bibliotecas, mientras las antiguas bibliotecas romanas serían absorbidas, expurgadas y conservadas como testigos de un pasado ambiguo, glorioso pero ajeno, pagano. Para llevar esto a cabo la Iglesia disponía ahora de sus propios espacios: los amplios lugares de culto o de reclusión ascética, templos-basílicas y monasterios-cenobios.

A comienzos del monacato las bibliotecas eran más bien pequeñas colecciones al servicio de la comunidad de monjes, pero también hubo algunas grandes colecciones que comenzaron a formarse desde aquel tiempo. Un ejemplo ilustre es en Oriente la biblioteca del monasterio de Sta. Catalina en el Sinaí, en el que se han conservado (el desierto fue su mejor garante) los más antiguos textos bíblicos y cristianos (es una biblioteca de la ortodoxia) en diferentes lenguas hasta nuestros días. Otras lauras de Palestina y Siria poseyeron sin duda también buenas colecciones. En Occidente estas colecciones crecieron también con el tiempo, sobre todo cuando el fundador del monacato occidental, a principios del siglo VI, San Benito de Nursia, impuso la lectura como obligación fundamental a sus monjes y consiguientemente la obligación de mantener bibliotecas en sus monasterios (¡Y hoy somos testigos de cómo sus hijos de Montserrat la cumplen!). Pero se trató de un actividad abierta y generosa que, como en el caso de Casiodoro, superó la inicial ambigüedad que el cristianismo experimentó frente a la herencia clásica y que ciudadanos romanos como Agustín y Jerónimo, educados en las más pura retórica y estética paganas, intentaron poner al servicio de su nueva fe religiosa.

Esta ambigüedad / ambivalencia encontrará su última expresión de manera paradójica en el monaquismo oriental. Éste nace en el sur de Egipto a comienzos del siglo IV d.C. como rechazo de la cultura urbana, como *fuga mundi* y búsqueda de comunión con la divinidad, coincidiendo en esto con sus hermanos de Occidente. Recuérdese la inscripción en el frontal del monasterio / cueva de Subiaco: *Hic sanctus Benedictus per triennium in superni inspectoris oculis habitavit secum*. Pero curiosamente, desde sus inicios se requería de todos sus miembros, los futuros monjes, saber leer. Lo que es del todo normal en miembros de una religión basada en la Escritura Santa, la Biblia, y como parte de una comunidad que debía seguir las enseñanzas de sus maestros condensadas en “Reglas”.

Y este era también el caso de las sectas o movimientos gnósticos de los primeros siglos del cristianismo, volcados también en codificar su biblia, como nos lo muestra la famosa biblioteca de Nag Hammadi con su colección de una cincuentena de tratados recogidos en 13 códices. La colección fue hallada, encerrada en una gran jarra, por los hermanos Muhammad y Khalifah Ali de la tribu as-Samman en diciembre 1945, cuando andaban con sus camellos por la zona de Jabal at-Tarif. Cogieron los libros y los llevaron a su aldea, al-Qasr, la antigua Chenobóskion, donde Pacomio, fundador del monaquismo oriental, inició su vida de monje. Comenzó entonces una rocambolesca odisea, digna de una novela a lo Agata Christie o para el caso de Humberto Eco, con asesinatos incluidos, que llevó los códices por diversos países, hasta acabar en el Museo copto de El Cairo. Como puede apreciarse, las semejanzas con el descubrimiento de los rollos del Mar Muerto son totales: beduinos de por medio, trapicheo camuflado, periplo internacional, vuelta a su lugar de origen. Solo que en esta vez la aventura estuvo teñida de sangre. La UNESCO se encargó de 1972 a 1978 de hacer una edición facsímil de los códices.

Diversas ediciones y traducciones, así como numerosos estudios se han llevado a cabo sobre estos difíciles textos, tratando de descifrar su origen y sentido. De los 52 tratados, todos en lengua copta, pero traducidos del griego y escritos sobre papiro, seis son duplicados y otros seis eran ya conocidos por su

original griego o en traducción; nos quedan pues 40 textos nuevos, aportados por la biblioteca de Nag-Hammadi. Problemas del tipo: cómo llegaron esos textos al lugar, su relación con los monasterios de Pacomio, quién los tradujo y encuadernó, usando otros papiros escritos para formar tapas duras, a quién iban destinados, etc., ocupan a los estudiosos de este fenómeno. Se les puede considerar dentro de la polémica anti-herética como textos a combatir y que como tales formarían parte de la biblioteca de algún monasterio; o más probablemente como expresión de los inquietos y alucinados grupos semisecretos y heréticos de monjes que, en el frenesí de sus anhelos de conseguir un acceso al Más-allá inminente y transformador, se adueñaron de las más extrañas y sorprendentes especulaciones escatológicas y místicas, gnósticas, nacidas en los siglos I-IV p.C.

Junto a textos de género bíblico: evangelios, hechos, apocalipsis, plegarias, comentarios a pasajes del AT, tratados teológicos, brotados de un intento por completar y desentrañar la tradición bíblica, hay obras de desenfadada y oscura especulación pseudo-neoplatónica. *La hipóstasis de los Arcontes, Sobre el origen del mundo, La exégesis del alma, La sofía de Jesu-Cristo, El segundo tratado del Gran Seth, El Evangelio de la Verdad, La Trimorfe Protonoia*, etc. Cualquiera de estos escritos encierra más sorpresas y complicaciones ideológicas que las que puede ofrecer el relativamente previsible *Evangelio de Judas*, recientemente descubierto y que se ha querido vender como algo insólito.

Estamos ante una explosión de la sed de saber de lo divino y así de lo humano, que la revelación del misterio cristiano, del Dios hecho hombre, muerto por nuestros pecados y resucitado para nuestra salvación, desencadenó en aquellos moradores del tórrido y mudo desierto, en completa soledad consigo mismos y con la mirada vuelta sin cesar hacia la luz oscura y cegadora del misterio de su fe.

Los textos de Nag-Hammadi nos descubren la tremenda lucha del primitivo cristianismo por acercarse a su límite de conocimiento en respuesta a otros movimientos que la filosofía del momento había desencadenado por su cuenta. Esos códices son la imagen más clara de la temperatura a la que hervía el cristianismo primitivo y nos recuperan una palabra en verdad insólita, que puede leerse como herejía pero también como poesía, como un desborde de la imaginación sobre el entendimiento.

Podemos decir que la Biblioteca de Nag-Hammadi es al cristianismo, lo que Qumrán es al judaísmo. Ambas colecciones ocultadas en y preservadas por el desierto son la imagen viva de una palabra que clamó en vano ante sus contemporáneos, ahogada y desbordada por la palabra de la ortodoxia, pero que resucita ahora como un grito poderosísimo que nos habla del vigor de la vivencia religiosa llevada al extremo de aquellas gentes enardecidas por el encuentro con Dios y alucinadas por el resplandor de los misterios en que se les había revelado.

Los cuatro hallazgos que hemos glosado, dos de la antigüedad poderosa pero extinguida, a la que debemos tantas cosas, y dos de la antigüedad viva todavía entre nosotros, los cuatro originarios de Oriente, de un zona restringida del mismo, representan cuatro fogonazos que iluminan con toda viveza el curso de nuestra historia y cultura, aunque nada más sea a la manera como el zumbido de los bajos en una orquesta o en un órgano resalta la brillantez de la melodía.

3. Bibliografía básica

H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur* (Grundzüge 8), Darmstadt 1980.

- Ph. R. Davies, *The Damaskus Covenant. An Interpretation of the 'Damascus Document'* (JSOT, Suppl. S. 25), Sheffield, 1983.
- Fl. García Martínez, "Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis", *FoIOr* 24, 1988, 113-136.
- Fl. García Martínez, E. Tigchelaar, eds, *The Dead Sea Scrolls. A Study edition...* Leiden 1997-1998.
- H. Haag, Hrg., *Bibel-Lexikon*, Zürich-Köln 1956.
- A.H. Layard, *Nineveh and Its Remains*, Vol. I/II, Piscataway NJ 2001 (repr. of 1850).
- J. Maier, *The Temple Scroll. An Introduction, Translation & Commentary* (JSOT, Suppl. S. 34), Sheffield 1978.
- O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East*, Bethesda MD 1998.
- J.E. Reade, "Ninive (Nineveh)", *RIA* 9, pp. 388-433 (421), Berlin 1988-2001.
- J.M. Robinson, ed., *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1984.
- G. Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona 1981.

Les bibliothèques de l'Antiquité, de la Chrétienté et du Judaïsme* [2007]

1. Introduction : archives et bibliothèques

Dans le domaine des anciennes civilisations de la Méditerranée, c'est à dire, de la Mésopotamie à l'Égypte, la première difficulté consiste à rassembler une documentation écrite selon deux systèmes d'écriture différents: le cunéiforme akkadien et le hiéroglyphe égyptien, qui renvoient au III^e millénaire avant notre ère. Ces recueils sont appelés habituellement "archives" et "bibliothèques". Mais pour aucun des deux on ne peut parler de bibliothèque comme l'expression d'une volonté de préserver et de rendre accessible la documentation au grand public, à un moment aussi reculé dans le temps. La dénomination dérive donc du genre de matériaux recueillis: les archives gardent une documentation qu'on qualifierait de fonctionnelle, dont le but est de préserver des données d'utilisation pour le présent historique (textes administratifs et économiques, comme des billets de comptes et listes de denrées), ou bien légaux (comme des transactions, contrats, prêts, ventes, adoptions etc., et même des lettres). Par conséquent, leur chronologie ne dépasse pas d'habitude les cent ans et ils sont destinés à la destruction ou à la réutilisation. La bibliothèque, au contraire, a une fonction préservatrice ou traditionnelle de la documentation et sans limite de temps, elle rassemble et copie des oeuvres de différentes époques, parfois en plusieurs exem-

* Les données de cette synthèse ont été empruntés à: J. Buck, W. T. Tait, "Archives and Libraries in the Ancient Near East", dans J. M. Sasson, ed., *Civilisations of the Ancient Near East*, Vol. IV, New York 1995, pp. 2197-2209; L. Cassin, *Libraries in the Ancient World*, New Haven/London 2001; D. Charpin, "L'archivage des tablettes dans le palais de Mari: nouvelles données", dans W. H. Van Soldt, éd., *Veenhof Anniversary Volume. Studies presented to Klaas R Veenhof on the occasion of his sixty-fifth birthday* (Uitgaven van het Neederlands Historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 89), Leiden 2001, pp. 13-30; W. Hoepfner, éd., *Antike Bibliotheken* (Bildbände zur Archäologie IV), Mainz 2005; B. Lion, D. Parayre, "Archives et bibliothèques en Mésopotamie", dans B. Gratjen, R. Hanoune, eds., *Lire l'écrit. Textes, archives, bibliothèques dans l'Antiquité* (Ateliers-Cahiers de la Maison de la Recherche, 12), Lille 1997; O. Pedersén, *Archives and Libraries in the Ancient Near East*, Bethesda MD 1998; K. R. Veenhof, ed., *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale, Leiden, 4-8 July 1983* (Uitgaven van het Neederlands historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 57), Leiden 1986, pp. 1-36 (K. R. Veenhof, "Cuneiform Archives. An Introduction"), 46-52 (B.R. Foster, "Archives and Empire in Sargonic Mesopotamia") – Une version plus réduite de cet essai a été publiée dans l'ouvrage collectif *Les Trésors manuscrits de la Méditerranée* (Dijon 2005, pp. 16-27), généré par le projet MANUMED: "Manuscrits de la Méditerranée. Sauvegarde et conservation préventive des manuscrits du Proche-Orient méditerranéen", dans le cadre du programme de la Commission Européenne EUROMED HERITAGE, d'appui à la valorisation du Patrimoine culturel Euro-Méditerranéen. – Esta síntesis recoge en parte materiales aportados en el trabajo precedentemente citado.

plaires, et arrive même à les actualiser (textes littéraires, historiques, religieux, scientifiques ou magiques). Mais ces œuvres sont toujours d'accès restreint: le public lecteur n'existe pas. De toute façon la séparation n'est pas toujours totale et on peut trouver documentation des deux types au même endroit physique. Néanmoins la distinction entre "document" (archives) et "livre" (bibliothèque) a perduré jusqu'à nos jours. Dans les deux cas on suppose l'existence, dès l'époque ancienne, d'un corps d'ecrives et d'une institution orientée à leur formation, l'école, ainsi que des *scriptoria*, officiels ou professionnels, qui garantissaient pour l'avenir la transmission de la documentation écrite ainsi que son stockage. Dans les grands palais le *scriptorium* ou l'on rédigeait la documentation officielle et ou on la gardait faisait partie de la Chancellerie. Le scribe, pièce maîtresse de l'administration et collaborateur nécessaire de la classe dirigeante est devenu lui-même, souvent, un personnage d'importance politique.

La culture classique gréco-romaine, parallèle et continuateur de ces cultures orientales mentionnées, fait elle aussi preuve d'un sens très avancé de la préservation de la documentation écrite, aussi bien fonctionnelle que traditionnelle, voire très proche du sens moderne. Ce sont surtout les pouvoirs publics qui se chargent de la création de grands centres de documentation, tandis que prolifèrent les particuliers qui aiment avoir leur propre collection d'écrits.

De leur côté, les sociétés religieuses nées dans ce contexte oriental et gréco-romain (judaïsme et christianisme), sans pouvoir politique à l'origine, nous ont laissé quelques anciennes bibliothèques et encouragé leur multiplication, sous la forme de la bibliothèque et du *scriptorium* médiévaux, les archives ecclésiastiques étant une réalité plus tardive.

Dans cet aperçu on laisse de côté le Moyen et Extrême Orient qui ont leur propre tradition dans ce domaine.

2. La Mésopotamie et la Syrie

Depuis la période néolithique, les premiers systèmes de consignation de données de production ("tokens") apparaissent dans tout l'Orient Ancien à l'époque proto-urbaine. Ce n'est pas encore de la vraie écriture, mais ces systèmes révèlent déjà une volonté d'enregistrement, même circonstancielle, qui préfigure les futures "archives" à contenu économique, dont ils sont les précurseurs. C'est à partir de la fin du IV^e millénaire av. J.-C. qu'on trouve des archives de cette nature où sont réunis différents manuscrits (tablettes d'argile) qui enregistrent des données qui font référence surtout à la vie économique (billets de comptes, listes de denrées, transactions, contrats, prêts, ventes, adoptions et autres textes légaux). Certaines d'entre elles ont été trouvées dans des temples et sont le reflet de l'administration de leurs domaines. D'autres proviennent des palais et répondent à l'économie centralisée de l'époque. De toute façon, c'est une nécessité identique de contrôle de l'économie qui apparaît dans les deux cas, par ailleurs moins éloignés l'un de l'autre qu'il ne pourrait le sembler. On doit tenir en compte qu'à ce moment palais et temple constituent une seule unité administrative. C'est surtout pour l'histoire économique de l'époque que les archives ont le plus grand intérêt. Dans certains grands palais comme ceux d'Ebla, de Mari et d'Ougarit il y a plusieurs chambres destinées à abriter des archives de contenu spécifique.

A côté des archives de temples, palais ou bâtiments publiques, à des époques plus tardives, à partir du II^e millénaire, commencent à proliférer les archives personnelles ou familiales, trouvées dans des maisons privées. En fait, des 250 archives et bibliothèques de 1500 à 300 av. J.-C. trouvées dans le Levant quelque 127 se trouvaient dans des édifices publics, le reste dans des maisons privées (Pedersén).

Pour la période sargonique, seconde moitié du III^e millénaire, plus d'une vingtaine d'archives ont été récupérées (Foster), la plupart des archives administratives de palais, aussi bien en sumérien qu'en akkadien (Lagash, Umma, Girsou, Susa...); un peu plus tard apparaissent les formidables archives d'Ur III avec des dizaines de milliers de tablettes. Et ici comme partout ailleurs la présence d'une ou deux tablettes dans une fouille permet de supposer qu'il y avait des archives ou une bibliothèque qui a disparu et sur laquelle nous ne pouvons plus compter. Et bien sûr beaucoup d'autres ont été perdues ou n'ont pas été repérées. Surtout la documentation du Levant consignée sur support périssable (papyrus ou parchemin) a totalement disparu, seules les étiquettes (*bullae*) qui les classifiaient nous sont parvenues comme témoins muets de leur existence, par exemple, celles du palais de Sennachérib. Toute la documentation qu'elles étiquetaient, probablement des papyrus en araméen, comme c'était aussi le cas à Persépolis, ou des papyrus en grec dans l'Uruk séleucide, a disparu. De même, la riche documentation écrite au I^{er} millénaire sur des tablettes de bois recouvertes de cire, connue par les morceaux provenant de la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive, n'a pas résisté à l'érosion. Les étiquettes d'argile ont été utilisées aussi pour sceller les récipients qui gardaient des tablettes d'un certain contenu, par exemple de recensement, et qui au palais de Mari sont apparues en plusieurs exemplaires. Ces étiquettes permettaient de trouver aisément les tablettes dont on avait besoin, comme le certifient les lettres de Mari. L'étiquetage des tablettes représentait en fait une activité très significative de la bureaucratie de cette époque et servait à l'adéquation classification des documents placés dans les différents récipients. En ce sens l'administration du temple de Lagash révèle un haut niveau d'organisation.

Parmi les plus célèbres civilisations on peut signaler : pour le III^e millénaire les archives d'Ebla, Ur, Umma, Drehem, Telloh, Uruk, Kanish, Jemdet Nasr; pour le II^e, celles de Mari, Babylonie, El Amarna, Ugarit, Emar, Alalakh, Nuzi, Boğazköy, Susa, Sippar, Umma (Kish, Abu Salabih, Tell Beydar en Occident...); pour le I^{er}, Assour. Ces centres de documentation peuvent abriter de quelques dizaines de textes jusqu'à plus de vingt mille.

Cette abondance de collections de documents témoigne d'une société dynamique et bien organisée dont les classes dirigeantes et plus riches exerçaient un contrôle strict sur leurs activités économiques et commençaient à montrer un certain intérêt pour la tradition culturelle. Une autre donnée est significative du point de vue de l'organisation sociale: quelquefois on trouve plusieurs archives placées dans différentes pièces d'un même édifice, en raison de leur différent contenu ou titre. Les tablettes apparaissent normalement renversées par terre, tombées des rayonnages (en bois ou briques), ou des creux dans les murs où elles étaient placées. Souvent elles apparaissent aussi dans un récipient, panier, boîte ou jarre, constituant quelquefois un fonds documentaire particulier, ou bien déposées dans une sorte de banc le long des murs, la disposition du lieu de stockage ayant disparu. Dans un cas (Sippar) on a trouvé les tablettes sur les étagères originelles (Pedersén 1986, p. 244). Dans un autre (Uruk, temple d'Eanna) on a disposé sur le sol une sorte de treillis avec de petits murets parallèles sur lesquels les tablettes étaient déposées. Quelquefois leur groupement manifeste un certain critère de classification par données ou par dimensions et disposition extérieure, critères reliés d'ailleurs entre eux et que des étiquettes ou des épigraphes sur les bords confirment.

D'un autre côté, dans les mêmes archives la documentation peut avoir parfois une valeur officielle ou faire référence aux affaires d'une personne privée, sans qu'on puisse déceler toujours la justification d'un tel mélange. Documents privés, ou leurs copies, de contenu plutôt économique-juridique (mais aussi des lettres) pouvaient être placés, surtout dans la dernière époque, dans le palais (celui-ci agissant en tant qu'"archives notariales" à effets de contrôle administratif), même si normalement ils se trouvent dans des

maisons privées. En ce sens les archives de Telloh de la fin du III^e millénaire, avec plus de deux cents décisions judiciaires, représentent une exception exemplaire que l'on ne peut pas généraliser. Dans quelques cas les documents pourraient appartenir aux scribes officiels qui les gardaient dans leur bureau. Au contraire, des documents officiels apparaissent dans des archives privées, sans doute parce qu'ils intéressaient leurs propriétaires. Ces archives privées résultent quelquefois de vraies archives de famille et peuvent couvrir plusieurs générations, documentant les avatars de leurs propriétés et des leurs activités. En ce sens les fameuses archives vieilles-assyriennes d'Imdilum et Innaja ou les néo-babyloniennes d'Egibi et Murashu sont des archives familiales typiques, s'étendant sur plusieurs générations de familles de commerçants. Deux archives de Nippur et Sippar dépassent les 130 ans de vie, celles de Tell ed-Dēr arrivent à six générations et 200 ans de durée. Néanmoins la documentation se limite normalement aux activités économiques des deux dernières générations, avec la conservation de quelques attestations anciennes de propriétés familiales. Les archives de Šilli-Ishtar de Kuttala (1740 av. J.-C.) représentent un bon exemple d'archives familiales cachées *in extremis* comme garantie documentaire dans l'attente d'une normalisation à venir d'une situation. C'est dans ce contexte d'accréditation de droits de propriété ou d'autre nature, que les verdicts judiciaires se trouvent de préférence dans des archives privées. La signification de pareils documents certifiant des droits de propriété ou de remboursement expliquent le souci qu'on mit à la sauvegarde de ces archives privées. Les lettres, en plus de leur valeur informative, peuvent devenir aussi des documents de garantie et par conséquent des pièces à conserver, même pour les copies. Mais elles sont surtout une source énorme de renseignements sur la situation et la politique intérieure et extérieure, quand il s'agit d'archives de palais, comme c'est le cas à Mari.

Tres tôt, et par une motivation qui dépasse la simple fonction pratique, un nouveau souci pour rassembler l'information naît sous la forme de listes lexicographiques. Celles-ci pouvaient être ordonnées par catégories sémantiques, comme une sorte de dictionnaire, quelquefois plurilingues, enregistrant tous les objets de l'univers empirique et culturel de l'époque, devenant une sorte de "bibliothèque brève", d'organisation de la réalité environnante, à caractère gnoséologique. Au III^e millénaire les bibliothèques de Nippur et d'Ebla nous offrent des textes de cette nature et la première contient même deux catalogues d'oeuvres littéraires sumériennes. En fait, à côté du premier essai d'organisation de l'information, représenté par les listes lexicographiques recopiées un peu partout dans le monde oriental ancien, le clergé des temples commence à se préoccuper d'enregistrer et de garder les récits de la croyance (mythes) et de l'ancienne tradition littéraire (légendes épiques), ensemble avec les textes fixant la pratique rituelle et magique. Naît ainsi d'abord ce qu'on peut appeler la "bibliothèque du temple". On en trouve partout dans le Levant Ancien, de la basse Mésopotamie jusqu'à la cote méditerranéenne. Mais bientôt les palais et les maisons privées commencent à abriter des textes de la tradition littéraire, par opposition aux archives à caractère plutôt administratif. Quelquefois archives administratives et bibliothèques, comme c'est le cas, dans d'autres endroits, à Ebla, Shuruppak et Babylonie, partagent le même lieu de stockage et on les considère d'une ou autre nature selon le type de documentation conservée qui y prédomine. Du chiffre mentionné plus haut pour la période 1500-300 av. J.-C., seulement une trentaine, seraient des "bibliothèques" proprement dites, le reste étant des archives administratives. Mais dans les grands palais ou bâtiments publics il n'est pas rare de trouver différents blocs de documentation dans des endroits distincts. C'est le cas, par exemple, du palais d'Ougarit ou du temple Eanna de l'Uruk néo-babylonienne. Dans le cas des archives appartenant à des particuliers, la bibliothèque est en rapport souvent avec les activités parareligieuses (dévins) ou surtout professionnelles (scribes) de leurs propriétaires, ces textes servant de support à ces activités. Les bibliothèques, qui à cette époque commencent à proliférer,

développent des systèmes d'identification des documents, p.e. des colophons écrits sur les bords de la tablette avec le titre du contenu. Hattouša nous a livré même un vrai catalogue bibliographique qui résume son contenu et donne quelquefois le nom de l'auteur et des renseignements sur l'état complet ou non de la tablette, ce qui dépasse les premiers catalogues déjà mentionnés de Nippur qui donnaient simplement les titres-incipit de l'ouvrage. À la fin du II^e millénaire Tiglat-Pileser I crée à Assour une importante bibliothèque dont nous est parvenu un catalogue de compositions musicales avec notations pour leur exécution.

Mais ce sera surtout au I^{er} millénaire que le roi assyrien Assurbanipal (VII^e s.) créera, avec la fondation de la bibliothèque de Ninive, le paradigme de ce qu'on appelle au sens propre une bibliothèque: le dépôt et même la restitution, par le moyen de la copie et la révision des textes, de la tradition littéraire mésopotamienne toute entière; au-delà de sa fonction pratique, qu'elle soit politique (inscriptions), culturelle (rituels) ou doctrinale (mythes, légendes, poèmes sapientiaux...), il s'agissait en fait de rassembler d'une façon consciente et systématique toute l'ancienne tradition littéraire, rituelle et magique de la Babylonie et de l'Assyrie. Soit en confisquant des collections soit en faisant des copies, le Roi avait l'intention de créer une bibliothèque "centrale" de référence. Les colophons certifient souvent l'appartenance du document à la bibliothèque royale et celui qui essaye de voler ou d'abîmer une tablette s'expose à de terribles malédictions divines. Le catalogue de cette bibliothèque nous est même parvenu. C'est en fait des copies de cette bibliothèque, que proviennent les textes les plus complets de l'ancienne création littéraire mésopotamienne, aussi bien sumérienne qu'akkadienne. Mais on trouve aussi dans cette bibliothèque des textes administratifs, qu'on pourrait appeler "documents d'archives", peut-être en raison de leur intérêt historique.

En tout cas, l'étude des collections de tablettes, aussi bien des archives que des bibliothèques, est souvent très difficile à mener à son terme, du fait que beaucoup d'entre elles manquent du contexte archéologique adéquat ou ont été obtenues par des fouilles furtives. Toutefois, une étude attentive des archives peut conduire à tirer des conclusions significatives sur l'organisation économique et politique des anciens empires orientaux ainsi que sur les différents systèmes de comptabilité et de contrôle de la production.

3. Égypte

Dans le monde égyptien la situation se présente d'une façon un peu différente. Si nous possédons des documents écrits depuis le III^e millénaire, ils proviennent surtout des monuments funéraires (*Textes des Pyramides*) et des tombeaux (*Textes des sarcophages*). Ces textes, écrits d'abord sur des murs mais aussi l'intérieur des tombes, commencent à apparaître à cette époque reculée sous la forme de manuscrits cette fois-ci sur du papyrus; ils nous donnent le texte plus ou moins complet du *Livre des morts* et d'autre littérature de l'Au-delà, dont les murs offrent seulement un raccourci. Les murs des temples, pourtant, comme en Mésopotamie ceux des palais, continuent à nous fournir de nombreux textes / inscriptions de caractère historique. Il y avait certainement des archives, nommées *Le bureau d'écriture du Vizir*, et même des bibliothèques: *Les Maisons des rouleaux-livres*, comme celle du temple d'Abydos ou le pharaon Neferhotep de la XII^e dynastie trouva *Le livre anciens d'Atum*. On connaît aussi l'existence de la bibliothèque d'Aménophis III et Diodore de Sicile (I^{er} siècle av. J.-C.) mentionne, on ne sait pas d'après quelle source, celle de Ramses II, appelée *La clinique de l'ame*. Les temples gardaient aussi leur documentation propre, administrative et littéraire. Le grand développement social, économique et politique

del empire égyptien tout au long de son histoire nous fait supposer l'existence d'une tres grande diversité de documentation. Il y a encore des bibliothèques privées qui nous parviennent, comme celle trouvée dans une tombe de l'Empire Moyen, et qui appartenait probablement à un magicien-médecin. Les fameux Chester Beatty papyrus faisaient partie aussi d'une collection privée de l'Empire Nouveau qui comprenait de la documentation des genres les plus divers. Mais la nature biodégradable du papyrus nous a privés de la documentation conservée dans ces archives. Un exemple tres illustratif est celui des archives d'El Amarna dont la seule documentation à nous parvenir est celle écrite sur des tablettes d'argile, en provenance de la Syrie et d'ailleurs.

En fait l'utilisation de ce nouveau support d'écriture qu'est le papyrus, ouvrit la voie à la création d'un instrument plus complet et continu pour assembler la documentation: le rouleau ou volume, qui à son tour aboutit postérieurement, à partir de la fin du Ier siècle ap. J.-C. à notre modele de livre, le *codex*. Cette invention des romains se répandit très rapidement en Orient aussi et remplaça progressivement le rouleau, lequel continua à être utilisé pour des documents d'archives, de telle façon que la plupart des papyrus trouvés correspond à cette disposition en feuilles. Pour les ouvrages littéraires de toute espèce on préférera le *codex*, le "livre". D'autre part, l'extension de ce support, le papyrus, facilitera la diffusion de la documentation écrite grace à sa plus grande manœuvrabilité, mais en revanche aura comme conséquence la disparition d'une grande partie de la documentation ainsi consignée, à cause de son caractère biodégradable.

En effet, comme nous l'avons dit, le papyrus est un matériau tres fragile pour survivre dans des conditions normales. On l'élabore à partir de plantes qui poussent sur les rives du Nil selon un processus de fabrication que l'on n'a pas encore réussi aujourd'hui à reproduire d'une façon exacte. On a trouvé des papyrus surtout dans des tombeaux, des nécropoles et des temples funéraires situés dans la zone désertique de la rive gauche du Nil (Abusir, Deir al-Medinat, Medinat Habu). C'est seulement dans ces conditions spécialement favorables d'isolement et de sécheresse que les papyrus ont pu survivre. D'autres matériaux comme les tablettes en bois ou les rouleaux de cuir, utilisés aussi comme support d'écriture, n'ont pas survécu non plus. Par des témoignages indirects on sait que, gardés dans des boîtes ou des sacs, les papyrus étaient placés dans des chambres spéciales qu'on peut définir comme des archives ou bibliothèques, même si, à la différence de la Mésopotamie, nous ne savons rien du système d'étiquetage des papyrus. On peut supposer qu'ils disposaient d'une étiquette extérieure comme nous savons que c'était le cas dans tout le Levant. On utilisait le papyrus pour écrire toutes sortes de documents, aussi bien administratifs que littéraires. Contrairement aux tablettes d'argile, les papyrus pouvaient être collés pour former de longues bandes qu'ensuite on enroulait. On pouvait de cette façon réguler le papyrus à la longueur du document à transcrire, ce qui était sans doute un avantage pour rapport au système mésopotamien d'écriture sur argile. Il pouvait même être réutilisé en effaçant ou en lavant l'encre. Le système égyptien d'écriture, sous ses modalités hiératique et démotique, qui utilisait le calame et l'encre pour écrire (non pas inciser, comme ce que supposait le système cunéiforme) perdure jusqu'à l'époque romaine.

L'empire Egyptien durant sa longue histoire était apparemment tres bureaucratisé, comme le suggerent les papyrus d'Abusir (temple funéraire de Neféirkare, de la V^e dynastie) avec leur registre détaillé de personnes et de denrées, et même des lettres, ce qui permet de supposer l'existence d'un réseau d'archives étendu et bien organisé, mais dont nous ne connaissons pas l'articulation. L'image du scribe égyptien est bien connue par différentes reproductions plastiques: peintures, bas-reliefs, sculptures. Mais les papyrus ont tous disparu, au contraire de la section cunéiforme des archives du palais d'Akhenaton,

déjà mentionnées. Seule la possibilité, à laquelle nous avons fait allusion, de réutilisation des papyrus nous a permis d'accéder à la connaissance de quelques documents d'archives que les techniques modernes ont réussi à lire. Cette même circonstance nous renseigne sur la nature essentiellement fonctionnelle des archives égyptiennes qui n'étaient pas destinées à être conservées. C'est ce qu'on peut constater aussi dans des nombreux *ostraca* dont on se servait comme support d'écriture pour enregistrer des données circonstancielle non destinées à être conservées à long terme. Néanmoins des documents importants de chancellerie ont sans doute reçu un autre traitement.

Cependant à côté de cette documentation d'archives l'Égypte avait une longue tradition littéraire qui elle, nous est parvenue. Dans sa transmission, ont eu un rôle fondamental les bibliothèques, dont on parlait plus haut. Nous avons le témoignage des bibliothèques de l'époque ancienne dans certains récits qui parlent de leur existence dans palais et temples, mais aucune donnée archéologique n'a pu le corroborer. La persistante transmission des textes anciens jusqu'à l'époque romaine est la meilleure preuve d'une activité de copie qui présupposait l'existence de textes à copier et de lieux où préserver aussi bien les originaux que les copies. Ceux-ci pouvaient être des bibliothèques publiques ou des bibliothèques privées. La transmission des textes (incisés) des Pyramides, incorporés ensuite dans les textes (écrits) des sarcophages et finalement dans le *Livre des morts*, mais aussi des oeuvres littéraires de l'Empire Moyen, en sont les témoins. C'est seulement à partir de l'époque hellénistique ou ptolémaïque, que l'on peut identifier comme des bibliothèques, certains espaces dans les temples, et que vient confirmer quelquefois, l'heureuse découverte d'un paquet de papyrus. Les papyrus hiératiques d'Éléphantine, Dimai ou du Fayoum en sont des bons exemples. C'est à cette époque qu'un certain canon de textes littéraires a été rédigé, et dans le cas des temples il s'agit de textes religieux et magiques, comme le certifie la liste sur les murs de la bibliothèque du temple d'Horus à Edfou. « Il semble probable qu'un inventaire de contenus devait avoir été toujours un élément standard des bibliothèques égyptiennes » (J. A. Black, W. J. Tait, « Archives and Libraries in the Ancient Near East », J.M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, p. 2208).

Archives et bibliothèques orientales de ces anciennes civilisations ont servi d'un côté au développement de l'administration publique et à l'adéquation de la gestion des affaires privées, et de l'autre à la préservation de leur patrimoine littéraire, en créant en même temps le cadre initial de leur étude par les futures générations. Mais c'était seulement une esquisse: la bibliothèque comme espace public ouvert au public lettré intéressé à la lecture et à l'étude des textes n'était pas encore née.

C'est l'époque hellénistique, héritière de ces cultures, et surtout de l'égyptienne, qui continuera cette façon de transmettre la documentation écrite, le système cunéiforme mésopotamien de la tablette d'argile n'ayant pas de continuité, et elle culminera avec la création de la célèbre bibliothèque d'Alexandrie, expression la plus haute de la volonté classique de sauvegarder le patrimoine littéraire, qui eût ses antécédents dans la Grèce classique avec des institutions comme la Stoa et l'Académie, comme nous le verrons plus loin. Mais comme tant d'autres consignations sur papyrus de l'époque égyptienne, toute cette masse de documentation a disparu avant même la conquête islamique.

4. Grèce et le monde hellénistique

Après les conquêtes d'Alexandre tout ce monde oriental sera unifié et soumis à un nouveau modèle de configuration culturelle, qui assumera les anciens modèles mésopotamien et égyptien et permettra leur continuité pendant un certain temps, puis finira par les supplanter. Le modèle grec avait lui-même une

ancienne histoire propre en ce qui concerne la consignation et la transmission de la documentation écrite. Certes, le modèle était débiteur envers l'Orient du système d'écriture alphabétique, les *kadméia grámmata*, et du support matériel, le papyrus, qui en permirent le développement; les grecs donnèrent à l'un et à l'autre une nouvelle voie d'expansion, en créant des institutions culturelles nouvelles (l'école publique, le théâtre, l'académie, le gymnase) qui ouvrirent les textes aux regards du grand public. La bibliothèque au sens moderne en résultera le prolongement naturel.

À l'époque mycénienne (seconde moitié du II^e millénaire av. J.-C.) la documentation est écrite sur des tablettes d'argile, comme en Mésopotamie, toutefois avec un autre système d'écriture syllabique, et les palais de l'époque nous ont conservé la riche collection de leurs archives administratives. Après l'effondrement de cette civilisation, la nouvelle civilisation adopta et adapta l'alphabet phénicien-araméen, en y ajoutant des signes pour les voyelles et en en faisant ainsi un outil facile à manier. Avec l'alphabet comme système d'écriture, les grecs adoptent maintenant le papyrus comme support. Facile à manier et pas cher, le papyrus fut employé aussi pour enregistrer les affaires publiques et privées constituant des archives qu'on gardait dans des bâtiments sacrés ou administratifs ou aussi dans des maisons particulières. Mais le papyrus était périssable et en fait ces documents ne nous sont pas parvenus. Il ne nous reste que les sceaux qui les scellaient et qui, dans certains cas comme celui de Kallipolis, nous permettent d'envisager un cercle étendu de relations personnelles et commerciales. Conscients de la fragilité des papyrus, les grecs avaient l'habitude d'enregistrer sur la pierre les données les plus significatives qui se trouvaient dans les papyrus. Ces inscriptions gravées sur des stèles étaient placées à l'entrée des temples ou sur leurs murs et avaient la même validité légale que le document écrit.

On créa ainsi les bases pour l'apparition d'une classe nombreuse de lecteurs et la conséquente demande de textes à lire, non seulement fonctionnels mais aussi littéraires. Malheureusement nous n'avons que des témoignages indirects pour suivre les premières étapes de ce processus. On sait que déjà au VII^e siècle les lois de Solon étaient consignées par écrit, archivées à Athènes et conservées à l'Agora, pour être placées plus tard, au V^e siècle, à la Stoa Basileus. Sa postérieure réforme à la fin du siècle et la création de l'Ephébie semble inclure une petite bibliothèque attachée au gymnase où les jeunes recevaient leur éducation. Un siècle plus tard Platon installa son lieu d'enseignement (*mouséion* et *exédra*) dans les espaces de l'Académie et commença la rédaction de son immense oeuvre philosophique. Pour faire tout cela il eut besoin de rassembler une vaste bibliothèque qui mettait à sa disposition et à celle de ses élèves les oeuvres de ses prédécesseurs philosophes et scientifiques. Cette bibliothèque, dont on croit avoir trouvé les traces, serait le modèle des grandes bibliothèques à venir. Après sa destruction par Sulla, l'Empereur Hadrien, au II^e siècle, en bâtit une somptueuse réplique au centre d'Athènes. La nouvelle Académie maintiendra ses activités jusqu'à sa confiscation par l'Empereur Justinien au VI^e siècle.

La promotion des arts et des sciences depuis l'époque des Tyrans à Athènes et leur abondante prolifération font croire à l'existence de la copie et à la circulation des oeuvres écrites ainsi qu'à leur conservation dans des collections privées. Sous cette influence, le Tyran Kléarchos d'Hérakleia Pontique, disciple de Platon, créera la première bibliothèque royale. Philippe II de Macédoine suivra son exemple et on raconte même de son fils Alexandre le Grand qu'il transportait dans ses campagnes d'Asie une petite collection d'oeuvres d'auteurs tragiques.

On peut estimer, d'après le témoignage des représentations graphiques, qu'à partir du V^e siècle av. J.-C. une bonne partie de la société grecque était capable de lire. Cela implique l'existence d'un certain système scolaire d'enseignement, comme le certifie le témoignage d'Hérodote, Pausanias et Thucydide. C'est alors aussi que les premiers philosophes et poètes commencent à écrire leurs ouvrages, suivis

immédiatement par une pléiade d'historiens, dramaturges et théoriciens écrivant sur les sujets les plus variés. La littérature était donc présente dans la société et on l'a utilisée dans les écoles et dans la lecture privée. La demande de livres croissait et pour la satisfaire on adopta la matière la plus adéquate et bon marché: le papyrus. Des représentations plastiques de l'époque nous montrent des personnages lisant et Aristophane se moquait de ses concitoyens qui aimaient se présenter en publique avec un rouleau à la main. Cette forme de livre se poursuivra jusqu'au IV^e siècle av. J.-C. où il sera remplacé par le *codex*, la forme actuelle du livre.

Laissant de côté dynasties et personnes privées qui rassemblaient des petites collections d'oeuvres à la mode, les institutions académiques fleurissantes et les auteurs eux-mêmes, historiens, philosophes et savants, en avaient besoin pour mener à terme leur travail; la reproduction de plusieurs copies d'un texte s'imposait et avec elle sa commercialisation. Il y avait à Athènes un lieu où les livres se trouvaient en vente, que les *scriptoria*, avec ou sans la permission des auteurs, s'occupaient d'approvisionner, les "droits d'auteur" étant encore inconnus à l'époque. Ce commerce fleurit partout dans la Méditerranée. A fin de surveiller la reproduction correcte d'oeuvres devenues patrimoine commun, comme c'était le cas pour celles des auteurs tragiques, les autorités d'Athènes créèrent un espace spécial où des copies authentiques étaient déposées. Pratiquement la bibliothèque publique était née. À l'époque romaine un certain Pantainos bâtit à ses frais une bibliothèque dans l'Agora d'Athènes, à côté du marché des livres et de l'Odéon d'Agrippa récemment construit. C'était la zone de prestige et même l'Académie avait transféré la son siège dans le gymnase Ptolemaion.

Mais ce n'est pas seulement le pouvoir qui s'occupa d'organiser des bibliothèques. Comme on l'a signalé, les auteurs qui travaillaient sur des données historiques et scientifiques avaient besoin d'avoir à leur disposition un fonds bibliographique. En ce sens l'exemple le plus illustre est celui d'Aristote. Son énorme curiosité intellectuelle le porta à rassembler une formidable collection d'oeuvres, surtout philosophiques et scientifiques, de ses prédécesseurs. À celle-ci s'ajouta sa propre production en tout genre de traités, dans lesquels il cite ces auteurs. Cette bibliothèque acquit une grande réputation dans l'antiquité et des auteurs postérieurs ont laissé des témoignages au sujet de son périple. Placée dans le Lykeion, dans la partie de la ville opposée à l'Académie, à la mort du philosophe elle passa à son disciple et successeur Théophraste, lequel à son tour, l'enrichit avec sa propre collection, et probablement pour la sauver ou bien en raison d'un changement dans l'orientation académique la légua, on ne saurait dire si entière ou en partie, à Neleus, membre aussi du Lykeion aristotélique. Celui-ci l'amena à sa patrie natale, Skepsis, dans l'Asie Mineure, où elle resta cachée, selon la tradition hellénistique. On peut supposer que des copies des oeuvres les plus significatives soient restées à Athènes. Tout un réseau de légendes, en grande partie contradictoires, entoure le destin de cette collection aristotélique. Selon certaines sources elle finit par être vendue à la toute récente bibliothèque d'Alexandrie et selon d'autres, elle serait tombée entre les mains d'un certain Apellikon, qui l'aurait trouvée et achetée aux héritiers de Neleus. Après la conquête d'Athènes, le général Sulla emporta la bibliothèque d'Apellikon à Rome où, quelques années plus tard, elle semble avoir été utilisée par Andronikos de Rhodes dans son édition du *corpus* aristotélique. De toute façon, la relation de la bibliothèque d'Alexandrie avec les successeurs d'Aristote dans le Lykeion (Théophraste, Straton, Démétrios de Phalère) est assurée. Ptolomeus Philadelphe avait été lui même leur élève.

Cette histoire fait le lien entre la Grèce classique et le monde hellénistique qu'introduisirent les Diadoques, les successeurs d'Alexandre le Grand: antigonides, séleucides et lagides. On constate la continuité culturelle, mais une nouvelle perspective apparaît. La bibliothèque d'Alexandrie en est son

meilleur représentant. Elle rassemblait toute sorte de documentation, dépassant de cette façon les bibliothèques royales et privées précédentes. Elle fut créée par Ptolémée I et développée par son fils, au commencement du III^e siècle av. J.-C., comme partie intégrante du *Mouséion*, la grande institution culturelle de la nouvelle Égypte hellénistique, quelque 30 ans après la fondation de la ville par Alexandre le Grand. La bibliothèque d'Alexandrie est née comme un espace ouvert à toute la communauté des savants attirés par le nouvel esprit.

Pour la réaliser on disposait maintenant de ressources financières abondantes et surtout de quantités illimitées du matériau d'écriture, le papyrus, dont l'Égypte détenait le monopole. Les Ptolémées du III^e siècle, tous avec une bonne formation et de la curiosité intellectuelle, étaient dans la meilleure position pour entraîner le grand essor de la culture grecque en cette nouvelle époque. Ils furent capables d'attirer dans leur capitale les plus illustres hommes de lettres et de sciences du moment, comme Démétrios de Phalère, illustre représentant des mouvements culturels de l'Athènes de son temps. La fondation du dit *Mouséion*, un centre pour le développement de tous les arts, dont les membres jouissaient d'un bon salaire et des frais de manutention et de logement payés, fut l'initiative de base. La bibliothèque originalement créée pour tenir compte de leurs besoins, continua son imparable développement (elle eut besoin bientôt d'un deuxième emplacement pour des oeuvres d'intérêt plus général, destinées peut-être au grand public), grâce à une politique agressive d'acquisitions et de confiscations partout dans le monde grec, menée à terme par cette dynastie. De cette façon on rassembla à Alexandrie toute sorte d'oeuvres, aussi bien littéraires que scientifiques, avec une préférence pour des copies anciennes, supposées plus authentiques. Naturellement les grandes oeuvres de la tradition littéraire grecque eurent la préférence et la possession de différentes copies d'une même oeuvre amena à la nécessité de préparer des éditions critiques d'Homère et d'autres auteurs classiques, quelquefois avec des commentaires illustratifs. La bibliothèque d'Alexandrie devint ainsi l'initiatrice de la critique textuelle. Néanmoins, des traductions d'ouvrages non grecs furent aussi commandées, comme la célèbre version de la Bible Hébraïque, dénommée la *Septante* pour le probable nombre de ses traducteurs, et qui deviendra plus tard l'Ancien Testament de l'Église chrétienne. Une oeuvre comme la synthèse de l'histoire pharaonique par Manéthon, commandée aussi par le roi, ne pouvait certainement pas manquer dans la bibliothèque de la capitale de l'Égypte hellénistique. On favorisa aussi la compilation d'oeuvres sur d'autres religions, comme le zoroastrisme et même le bouddhisme, avec lequel la conquête d'Alexandre avait ouvert le contact.

Les nouvelles acquisitions étaient soigneusement étiquetées par contenu et par auteur, ordonnés alphabétiquement, selon l'ordre que l'on attribue à Aristote lui-même pour sa propre collection. La bibliothèque du palais possédait un fonds de 490.000 rouleaux, distribués dans différentes pièces (à part les 42.800 de la bibliothèque du Sérapeum) et avait à sa tête un directeur, aidé sans doute par une cohorte d'auxiliaires. Une longue liste de détenteurs de cette charge nous est parvenue: Zenodotos, Apollonios de Rhodes, Eratosthène, Aristophane de Byzance, Apollonius Eidograph, Aristarchos de Samothrace, Kydas, ...Didyme, ...Onosander..., pour beaucoup des savants illustres et auteurs d'importants ouvrages eux-mêmes. S'il n'en fut pas le directeur, Callimaque de Cyrène fut au moins un des membres du premier staff. Dans son énorme oeuvre *Pýnakes*, il rédigea la liste des auteurs de la littérature grecque et de leurs oeuvres, sur la base et en fait comme catalogue de la bibliothèque d'Alexandrie qui les avait presque toutes. L'oeuvre fut rédigée par catégories et par ordre alphabétique, avec des annotations biographiques, en suivant la distribution des rouleaux dans la bibliothèque. Ce catalogue fut le registre le plus complet de la production grecque jamais rédigée. Le système concret de registre de la bibliothèque, néanmoins, nous a été transmis par Gallus. À son tour les poètes Philétas, Zenodotos, Aristophane et Didyme composèrent

des précis lexicographiques sur des mots rares ou difficiles, qui se trouvaient dans les auteurs et poètes anciens ou qui devenus obsolètes avaient besoin d'être commentés. La grammaire fut la contribution de Dionysos Thracios, qui rédigea le traité classique de la langue grecque, modèle de toutes les grammaires qui suivirent plus tard.

Tous ces travaux académiques eurent comme foyer la bibliothèque d'Alexandrie laquelle, d'après différentes et confuses traditions des écrivains de l'époque, finit par être brûlée pendant les turbulentes luttes entre magnats romains de la fin du I^{er} siècle av. J.-C. qui eurent lieu dans le sol égyptien. D'autres traditions prolongent sa vie jusqu'aux siècles postérieurs. De toute façon, les autorités romaines, qui prirent le pouvoir en Égypte à la fin du siècle I^{er} av. J.-C., ne furent pas capables de maintenir le niveau académique des institutions hellénistiques et la bibliothèque disparut avec toute probabilité dans la dévastation d'Alexandrie par l'Empereur Aurélien l'an 270 ap. J.-C.

Mais la bibliothèque d'Alexandrie ne fut pas la seule dans l'Orient à l'époque hellénistique. La capitale rivale des Séleucides, Antioche, en avait une; ainsi que Rhodes, Nysse, Tralleis et d'autres villes. Mais la plus fameuse fut celle de Pergame, fondée au commencement du II^e siècle av. J.-C. par le roi Eumènes II, de la dynastie des Attalides, grands promoteurs des arts et des lettres. Heureusement l'archéologie a retrouvé les restes de l'édifice, attaché au temple d'Athéna et dans le contexte des autres installations du gymnase, restes qui ont permis en grande partie la reconstruction et la distribution du bâtiment. Les Attalides mirent eux aussi en pratique une politique agressive d'acquisition de rouleaux et la tradition, ou plutôt la légende, raconte que les héritiers de Néléos cachèrent la collection d'Aristote pour la soustraire à l'avidité du roi de Pergame. De l'amplitude de cette bibliothèque pourrait parler une autre tradition, transmise par Plutarque, qui prétend qu'Antoine fit cadeau des ses 200.000 rouleaux à Cléopâtre, destinés naturellement à la bibliothèque d'Alexandrie, que la bibliothèque de Pergame avait cherché à imiter. Peut-être son destin final fut-il plus prosaïque et tomba-t-elle, comme beaucoup d'autres en Orient, entre les mains des nouveaux maîtres, les romains, avides de créer leurs propres collections. Par ailleurs, les autorités de cette ville développèrent la préparation des peaux d'animaux, nommés "parchemin" d'après le nom de la ville, comme matériau d'écriture, en se libérant de cette façon de la dépendance du papyrus égyptien. Ainsi Pergame deviendrait le principal fournisseur de Rome en parchemin. Comme à Alexandrie, autour de la bibliothèque de Pergame, fleurit une école rivale d'érudits.

Le gymnase de Rhodes possédait aussi une bibliothèque, dont on a récupéré les restes. Une des inscriptions offre une liste d'oeuvres et d'auteurs qui se trouvaient dans cette bibliothèque. Le cas de Nysse est plus spectaculaire du point de vue archéologique, même s'il est d'époque postérieure. Située comme d'habitude dans la zone du gymnase, la bibliothèque se présente comme un complexe d'espaces entourés de murs, de couloirs et de fenêtres, à deux étages autour de la grande salle où se trouvaient les niches pour les rouleaux, le tout pensé pour en garantir l'aération et la sécheresse.

À côté de ces grandes bibliothèques, destinées plutôt aux savants, de plus modestes collections étaient destinées au grand public, qui à cette époque avait déjà accès à la lecture et à l'éducation de base. On connaît l'existence à l'époque hellénistique et romaine d'écoles privées pour l'éducation des jeunes gens, financées par des fonds des particuliers et des autorités. L'alphabétisation (écriture et lecture) et la formation littéraire étaient communes si non universelles, comme on peut le déduire de la grande quantité de papyrus, écrits par des scribes officiels et par des personnes privées. Leur contenu est fréquemment fonctionnel, mais des textes littéraires classiques ne manquent pas. Cela oblige à supposer un commerce de livres fleurissant, semblable, et sans doute plus intense, que celui de l'Athènes classique. On peut observer un phénomène très curieux: le recyclage des papyrus. Le scribe réutilisait le matériau d'écriture

pour copier des textes qu'il avait dans sa propre collection ou qu'il empruntait à la bibliothèque, publique ou privée. Sans doute, comme proclament certaines inscriptions, il y avait des bibliothèques partout, dans les grandes villes, comme Athènes et Rhodes, et dans les plus petites, peut être attachées aux gymnases, comme à Smyrne ou à Delphes, et non pas seulement dans les grandes capitales culturelles comme Alexandrie ou Pergame. De ces deux villes-là on a trouvé une partie du catalogue du fonds fondamental de la bibliothèque du gymnase, inscrite dans la pierre.

4. *Le monde romain*

La culture grecque avait d'ailleurs une expansion ancienne aussi vers l'occident, la Sicile, le sud d'Italie: la *Magna Graecia*. À partir de cette avant-garde les peuples italiques prirent contact avec elle et parmi les éléments qu'ils lui emprunterent se trouvait l'alphabet et avec lui l'accès à la documentation écrite et naturellement à la production littéraire des grecs.

En fait à Rome, dès les temps les plus reculés, eut dispersées, dans les différents temples de la ville, des archives politico-administratives, *tabularia*. La plus importante de celles-ci, où l'on gardait les actes du Sénat, les plébiscites, les traités de paix, les listes des magistrats et d'autres documents d'État, fut le *tabularium* installé pres du temple de Saturne au Forum. Après l'incendie dont il souffrit en 83 av. J.-C., on batit quelques années plus tard, en 75 av. J.-C., le grandiose bâtiment, pour héberger cette documentation, qu'on peut voir encore.

Quand les romains entrent en scene comme la grande puissance de l'époque, ils étaient déjà marqués et séduits par la culture grecque qui était pour eux le paradigme à suivre. La continuité culturelle grecque dans la civilisation romaine est claire, et ses premières manifestations sont les traductions de comédies grecques faites au III^e siècle av. J.-C. par Livius Andronicus et, un peu plus tard, les adaptations de Plaute. On pouvait trouver ces oeuvres dans les bibliothèques et commerces de livres de la Magna Graecia, où les familles romaines riches et les marchands de livres de comédies pouvaient les acheter pour former leurs propres collections privées, avant que le commerce des livres ne se répande partout dans l'Empire romain. Cela devint une mode de distinction parmi les romains, ensemble avec la connaissance de la langue grecque et l'éducation de leurs enfants que l'esclave "pédagogue" menait à l'école. Ce haut niveau d'alphabetisation culturelle entraîna une grande demande de livres et la conséquente création de bibliothèques, aussi bien publiques que privées.

La première grande bibliothèque à Rome dont nous ayons nouvelle est celle des Scipions, transportée à Rome après la conquête de la Macédoine. Comme dans la Grèce classique, les auteurs romains, qui commencent à fleurir à ce moment, deuxième partie du II^e siècle av. J.-C., avaient besoin de leurs propres collections pour accomplir leur travail scientifique: astronomes, historiens. Les nouvelles conquêtes romaines ouvrirent l'opportunité de s'emparer d'autres bibliothèques grecques comme butin de guerre. Nous avons mentionné plus haut le cas du général Sulla, confisquant la collection aristotélique d'Apellikon. Ce fut pareillement le cas de Lucullus, qui fit placer la grande bibliothèque réunie par lui à disposition des érudits, parmi eux Cicéron, à la manière des grandes bibliothèques de l'Orient.

Mais tout ne fut pas fruit de butin. En ce moment de grands savants et écrivains se procurèrent de bonnes collections, mus par leur amour des lettres et aussi par leurs besoins d'information: Cicéron, Atticus, Varron, Vitruve. Dans certains cas, ces bibliothèques étaient si grandes, par exemple celles de Cicéron et d'Atticus, que le catalogage et l'étiquetage s'imposaient. D'après le témoignage de Vitruve, toutes les maisons grecques possédaient une bibliothèque, comme on peut le voir dans les grandes

maisons fouillées à Délos et ailleurs et qu'on chercha sans doute à imiter à Rome. Évidemment, le modèle à suivre était celui de la bibliothèque d'Alexandrie. Même la disposition architectonique de celles-ci semble suivre le modèle de cette grande bibliothèque, comme on peut le constater par les ruines de la "Villa des papyrus" d'Herculanum, cent ans plus tard. Celle-ci est une des quatre bibliothèques privées trouvées parmi les ruines causées par l'éruption du Vésuve à Pompéi et à Herculanum. Fouillée au XV^e siècle, il s'agit d'une formidable collection de 1800 rouleaux, spécialisée en oeuvres de Philomène de Gadara, qui était peut être le propriétaire, mais elle a hébergé probablement d'autres rouleaux. Le site continue de nos jours à fournir de nouvelles trouvailles. Les autres bibliothèques privées de Pompéi étaient celles de "La maison de Ménandre", de la maison no. 17 de la région VI, insula 17, et de "La maison du Poète Tragique". Nous avons ici un clair témoignage de la signification du phénomène à l'époque romaine.

Achat et copie furent sans doute les systèmes suivis pour se procurer une bibliothèque. Le commerce des livres et le métier d'esclave scribe étaient bien établis à Rome en ce moment, même si le grand commerce se développait à Alexandrie ou à Athènes.

La situation culturelle était donc mûre pour la création des bibliothèques publiques de la part des nouveaux maîtres, les empereurs romains, en suivant l'exemple des dynastes orientaux. Le premier projet qui s'est matérialisé fut la bibliothèque que César avait l'intention de créer et qui fut réalisée par son ami Asinius Pollion. Elle avait deux sections, une de livres écrits en grec et l'autre de livres en latin, une distribution qui allait rester classique pour les bibliothèques romaines. Naturellement, la section latine prit la prééminence avec le temps. Le premier empereur, Auguste, fonda deux bibliothèques, une au Palatin et une autre au Portique d'Octavia. Quelques restes archéologiques nous sont parvenus de celle attachée au Temple d'Apollon au Palatin, où Auguste avait déjà amené les livres sibyllins depuis le temple de Jupiter au Capitole, mais ces restes appartiennent au remaniement sous l'Empereur Domitien. À l'intérieur du palais on a trouvé une troisième bibliothèque, aussi à deux chambres, cette fois-ci comme bibliothèque privée du palais. Le premier directeur de la grande bibliothèque palatine fut Gneus Pompeius Macer, suivi par Caius Iulius Hyginus. L'organisation de l'espace semble être similaire à nos salles de lecture, avec les rouleaux déposés dans des armoires autour des murs, une organisation qui cherchait la commodité des lecteurs et se distinguait nettement de celle des bibliothèques grecques. Ce fut la première bibliothèque d'État créée à Rome. Tibère et Vespasien créèrent aussi d'autres bibliothèques à Rome. Toutefois, les restes archéologiques les plus importantes sont celles de la bibliothèque fondée par Trajan en 112 ap. J.-C. dans le forum qui portait son nom: "La bibliothèque Ulpia". Elle a pu contenir quelque 20.000 rouleaux entre les deux sections.

Des bibliothèques furent créées aussi par les empereurs dans les bains ou termes publiques qu'ils construisirent à commencer par Néron et suivi par Trajan et Caracalla, et probablement aussi par Dioclétien. Un catalogue des édifices les plus importants de la Rome de 350 ap. J.-C. indique qu'il y avait vingt-neuf bibliothèques, générales ou spécialisées. Les noms de beaucoup de leurs directeurs, ainsi que de leurs scribes et assistants, nous sont parvenus par la voie des témoignages littéraires, inscriptions et épitaphes. Donation, achat et surtout copie étaient les voies normales de l'acquisition de nouveaux exemplaires et du remplacement de ceux endommagés ou perdus. Ces exemplaires, soigneusement copiés et gardés dans les bibliothèques publiques, servaient à leur tour d'originaux pour les copies que les marchands de livres vendaient dans leurs boutiques. Quelques sources parlent aussi de la possibilité d'emprunter des rouleaux à la bibliothèque publique, au moins pour certains citoyens de haut rang.

Des bibliothèques fleurirent néanmoins aussi hors de la capitale de l'Empire en correspondance avec le niveau culturel répandu dans les provinces aussi bien de l'Orient grec que de l'Occident latin. En plus des témoignages graphiques et des restes archéologiques de la bibliothèque de Pompéi, beaucoup d'inscriptions mentionnent des bibliothèques partout ailleurs en Italie: Como, Sessa Aurunca, Bolsena, Tivoli... Hors de l'Italie, cependant, dans toute la partie occidentale de l'Empire, seulement à Carthage et à Timgad, en Algérie, on connaît l'existence de bibliothèques. Mais cette situation est due probablement au hasard de la découverte archéologique. Il est impensable que les grandes villes de la Gaule et d'Hispanie, qui donnèrent des écrivains comme Sénèque et Martial ou même des grammairiens comme Quintilien, n'eussent pas de bibliothèques, ou que Trajan, qui avait créé les susdites bibliothèques à Rome, eût pu tolérer leur absence à Italique, sa ville natale, ou que les grandes capitales de province comme Tarraco et Emerita Augusta, avec leurs théâtres, amphithéâtres, cirques et thermes n'eussent pas de bibliothèques. De toute façon, c'est surtout en Orient où, sur le modèle architectural romain, furent bâties de grandes bibliothèques dont les restes sont encore visibles. L'empereur Claudius agrandit la bibliothèque d'Alexandrie, à laquelle Antoine avait donné le fonds de celle de Pergame deux siècles plus tôt. Ici la nouvelle et plus petite bibliothèque fut fondée au II^e siècle ap. J.-C. sous l'Empereur Hadrien. Elle était jointe au temple d'Asclépios et ses restes ont été récupérés. À Athènes nous avons fait mention de deux autres bibliothèques construites sur l'Agora, dont nous avons parlé plus haut, confirmées aussi par l'archéologie. Plus petite, la bibliothèque de Celse à Ephèse nous est parvenue presque entière et représente un merveilleux exemple de l'architecture romaine et de la splendide munificence de son fondateur, le consul Aquila Polemaenus qui la bâtit en l'honneur, et aussi comme mausolée, de son père Celse. Elle est restée comme l'un des plus spectaculaires monuments d'époque romaine qu'on peut contempler aujourd'hui en Asie Mineure. D'autres villes moins significatives du point de vue politique, comme Halicarnasse, Rhodiopolis, Patras possédaient aussi des bibliothèques d'après le témoignage des sources écrites.

5. *Le monde juif et chrétien*

On doit supposer que les royaumes juifs de l'époque biblique ont eu des archives du type fonctionnel que nous avons trouvé dans tout l'Orient Ancien, même de type documentaire, comme le suppose la Bible en citant quelques ouvrages ou l'on pouvait trouver la documentation additionnelle et en témoignant de la figure du scribe comme figure stable de l'administration étatique. Mais ces archives ont disparu, suite à l'usage du papyrus comme support de l'écriture dans cette région. Seule la découverte d'un groupe d'étiquettes d'argile (*bullae*), comme dans le cas mentionné plus haut de Samarie, permettent de supposer l'existence d'archives administratives. Les *ostraka* de Samarie, Lakish et Arad nous permettent de parler aussi dans une certaine mesure d'archives administratives et militaires. Il est donc tout à fait normal de supposer que aussi bien dans le Temple de Jérusalem que dans d'autres sanctuaires comme dans les palais royaux de Samarie et Jérusalem on gardait des registres des activités administratives et politiques ou, respectivement, religieuses et culturelles. Un épisode comme celui de la trouvaille du "Livre de la Loi" dans le temple de Jérusalem au temps du roi Josias nous fait penser à l'existence d'une bibliothèque où documents légaux, culturels et peut-être administratifs étaient conservés. Un bon exemple pour illustrer cette perspective, encore que périphérique et de nature différente, correspond aux archives trouvées à Eléphantine, en Haute Égypte, qui recueillent les vicissitudes civiles et religieuses d'une colonie de mercenaires juifs d'époque perse (V^e siècle av. J.-C.).

Les conditions climatiques spéciales de la zone ont permis la conservation de cette documentation, malgré le fait qu'elle soit écrite sur papyrus.

Mais c'est surtout la Bible elle-même qui se présente comme une bibliothèque dont la compilation après l'Exil du VI^e siècle s'appuie sur une documentation écrite indispensable, dont les contenus ne peuvent se réduire à la seule tradition orale. À partir de ce moment la bibliothèque de la communauté juive, désormais dépourvue d'institutions politiques propres, commence à se développer, et le Temple de Jérusalem rebâti peut en être considéré le dépositaire principal. Le grand mouvement littéraire qui se déclenche à ce moment chez juifs et samaritains, la naissance de la synagogue comme lieu sacré de la liturgie du Livre et de sa lecture ainsi que la consolidation de la fonction du scribe de la Loi font penser à la prolifération de petites collections d'écrits partout dans les communautés juives. Les témoignages que nous en avons sont cependant indirects. L'historien Josèphe mentionne l'existence d'archives à Jérusalem, détruites pendant la révolte contre Rome dans les années 66-70 ap. J.-C. Dans ces archives on gardait en particulier les registres généalogiques de la classe sacerdotale. De leur côté les autorités romaines pendant la période d'occupation ont maintenu sans doute des archives administratives normales dans tout l'Empire. Même les groupes de la révolte juive ont maintenu leurs propres bibliothèques, comme on le constate à Massada, et même un noyau d'administration comme le reflètent certaines lettres de Bar-Kochbah trouvées dans une cave près de la mer Morte.

Mais ce sont surtout les dits *Documents de la mer Morte*, fondamentalement du I^{er} siècle ap. J.-C. et appartenant à un groupe opposé au judaïsme officiel représenté par le sacerdoce de Jérusalem, qui nous offrent un exemple unique de bibliothèque juive de l'époque. Elle a été organisée autour de la Bible, et nous avons des témoins de tous ses livres, complétés par des commentaires de ceux-ci et d'autres écrits propres du groupe.

Avec le commencement de la période rabbinique (II^e siècle ap. J.-C.), apparaît une nouvelle situation. La compilation des grandes encyclopédies, Mishna et Talmud, et l'entrée en scène concomitante des académies talmudiques de Babylone et de Palestine, réclament l'existence d'archives et de bibliothèques pour maintenir le registre des communications de tout type entre elles, des demandes et des réponses émises ainsi que des données sur leur organisation interne, comme par exemple les listes des chefs de l'institution, ou les sentences de la *bêt dîn*.

D'ailleurs, l'évolution de la communauté juive à ce moment a développé des institutions indépendantes et parallèles à la synagogue qui impliquent la formation de bibliothèques qui rassemblent leur propre tradition écrite. Ce sont la *bêt sefer* et la *bêt talmûd*, plus tard les *battê midrâsh* et des institutions similaires, qui s'occupent de l'éducation, surtout religieuse mais aussi civile, des membres de la communauté. La synagogue elle-même possédait sa propre collection de rouleaux bibliques et d'autres livres de culte, et aussi une cachette où déposer les rouleaux abîmés, la *g'nîzâh*. Dans le cas de la fameuse *g'nîzâh* d'Ezra du Caire, qui dépasse le sens et la fonction originels, nous nous trouvons face à une formidable archive-bibliothèque où sont conservés, à côté de manuscrites bibliques, des oeuvres de littérature médiévale et documents d'archives de commerçants privés. Mais avec cela nous sommes déjà en plein Moyen Âge quand l'éclosion de la créativité littéraire juive, d'un côté, et l'interaction sociale du judaïsme avec les pouvoirs politiques du moment, de l'autre, multiplient les possibilités et les nécessités de bibliothèques chez les juifs et leur présence dans les archives de ces sociétés.

D'ailleurs, après la division de l'Empire Romain en deux moitiés, l'occidentale et l'orientale, l'implantation de la religion chrétienne comme religion d'État dans les deux supposa une nouvelle situation aussi dans le monde de la production et conservation du patrimoine écrit. Le christianisme était né

comme un mouvement religieux qui très tôt, suivant le modèle juif, configura sa propre littérature sacrée comme “religion du livre”. D’abord sa propre Bible, assumant la Bible juive et en y ajoutant la chrétienne, le Nouveau Testament. Autour de celle-ci se développa une grande activité littéraire, aussi bien d’imitations apocryphes comme de développements théologiques et de régulations de la vie interne du groupe de la part de ses théologiens et pasteurs. Toute cette littérature, pendant les trois premiers siècles de persécution du mouvement chrétien, ne put se conserver que d’une façon cachée, dans des collections ou des bibliothèques privées pour ainsi dire. C’est surtout la persécution sous Dioclétien qui entraîna la destruction massive des petites bibliothèques que les chrétiens gardaient dans leurs lieux de culte pour l’usage liturgique. Seules quelques collections plus grandes comme celles de Jérusalem, Césarée et Carthage purent échapper à la destruction par le feu.

La communauté chrétienne, dès son commencement, prit le *codex* comme modèle de support d’écriture pour la reproduction de la Bible et les autres écrits religieux, peut être sous influence romaine ou comme signe de distinction de ses écritures de celles des juifs et des païens. Elle anticipait sous cet aspect un nouvel usage à une époque qui continua à favoriser encore le rouleau. En même temps, le parchemin commença à s’imposer sur le papyrus comme support d’écriture. Cette forme et ce matériau deviendront les typiques de la reproduction des livres au Moyen Âge.

Après la légalisation du christianisme, cette littérature prit un essor encore plus vaste, en grec et en latin. Une immense production de littérature religieuse ne cessa de croître jusqu’au Moyen Âge, recueillie sous l’épigraphie de “Littérature Patristique”. À partir de ce moment l’Église eût besoin de ses propres bibliothèques, tandis que les anciennes bibliothèques romaines seraient réabsorbées, expurgées et conservées comme témoins d’un passé ambigu, glorieux mais étranger, païen. Pour cela faire l’Église avait maintenant ses propres espaces: les lieux de culte et de réclusion ascétique, temples et monastères.

En Occident les invasions des barbares eurent comme conséquence la disparition de tout le réseau de bibliothèques, aussi bien publiques que privées de l’époque impériale, Rome incluse. L’Église resta seule à défendre son patrimoine littéraire. Par contre, dans l’Empire de Byzance les Empereurs continuèrent à favoriser les arts et les lettres. En concret, sous l’Empereur Justinien, au commencement du V^e siècle, Constantinople possédait trois grandes bibliothèques qui perdurèrent au long du Moyen Âge, tandis que les autres, se trouvant dans des villes orientales, ou bien avaient été consommées par le feu, comme celle d’Alexandrie, ou alors ne survécurent pas au premier fondamentalisme de la conquête arabe au VII^e siècle ou au zélotisme de quelques évêques chrétiens, tous les deux fondés sur l’axiome que “ce qui est conforme au Livre est superflu et ce qui lui est contraire est pernicieux”; dans les deux cas les livres étaient à brûler. Pourtant bientôt, aussi bien le christianisme que l’Islam seront les plus fidèles garants de la conservation et transmission de la tradition littéraire gréco-latine.

Certaines sources parlent de l’existence de larges bibliothèques ecclésiastiques à Jérusalem et à Césarée depuis le III^e siècle. Eusèbe, Origène et après eux Jérôme purent la consulter pour élaborer leurs créations encyclopédiques. À Rome on constate l’existence d’archives et peut-être d’une bibliothèque papale depuis la fin du IV^e siècle, limitée à des œuvres de littérature chrétienne. Dans d’autres villes d’Occident, comme à Séville, nous trouvons la grande bibliothèque que rassembla l’évêque Isidore et dont il se servit pour composer sa propre encyclopédie des connaissances de l’Antiquité. Ceci est un bon exemple de l’ambiguïté que le christianisme primitif a expérimenté devant l’héritage classique et que des citoyens romains comme Augustin et Jérôme, élevés dans la plus pure rhétorique et science païenne, cherchent à mettre au service de leur nouvelle foi religieuse.

Cette ambivalence trouvera sa dernière expression d'une manière paradoxale dans le monachisme chrétien. Il est né au sud de l'Égypte au commencement du IV^e siècle comme négation de la culture citoyenne, comme *fuga mundi*, il cherche la communion avec la divinité. Mais curieusement, dès son commencement, il était obligatoire pour tous les membres, les moines, de savoir lire. C'est tout à fait normal comme membre d'une religion fondée sur l'Écriture Sainte, la Bible, et comme communauté qui devait suivre les enseignements de ses maîtres. Mais ceci était aussi le cas des sectes ou groupes gnostiques des premiers siècles du christianisme, comme le fait voir la fameuse bibliothèque de Nag Hammadi avec sa belle collection de plus d'une cinquantaine de livres ou traités. Le maintien de cette attention aux textes sacrés était un élément essentiel de ces communautés et c'est là que se trouve l'origine de ce que plus tard seront les bibliothèques monastiques.

Aux commencements du monachisme les bibliothèques sont plutôt des petites collections au service de la communauté de moines, mais il y a eu aussi quelques grandes bibliothèques depuis ces temps-là. Un exemple illustre de celles-ci en Orient est la bibliothèque du monastère de Sainte Catherine au Mont Sinaï où les plus anciens textes bibliques et chrétiens en plusieurs langues ont été conservés jusqu'à nos jours. D'autres lares de la Palestine et de la Syrie avaient sans doute aussi de bonnes collections. En Occident les collections s'accrurent aussi avec le temps, surtout quand le fondateur du monachisme occidental, au commencement du VI^e siècle, Benoît de Nursie, imposa la lecture comme une obligation fondamentale à ses moines, et consécutivement l'obligation de maintenir les bibliothèques de leurs monastères. Pour sa part, à la même époque, Cassiodore, le noble politicien et intellectuel romain, fonda et dirigea le monastère de *Vivarium* avec une plus claire vocation de se consacrer à l'étude et, ce qui est encore plus significatif, à la copie des livres, aussi bien de la littérature religieuse chrétienne que de la littérature séculaire et païenne, une fonction propre jusqu'à ce moment-là des marchands de livres à Rome et dans d'autres villes. Ce furent les bibliothèques monastiques, détentrices des originaux et de la multiplication des copies dans leurs *scriptoria*, celles qui sauvèrent la tradition littéraire gréco-romaine. Ce sera désormais une mission des monastères, comme le prouvent les anciens monastères de Bobbio, St. Gallen, Fulda et beaucoup d'autres, dont quelques uns remontent au VII^e siècle. On pourrait à ce propos citer les monastères de l'Espagne wisigothique, Dumio et Validara, et aussi les bibliothèques épiscopales de Saragosse et de Tolède, à côté de celle de Séville déjà mentionnée. Mais la diffusion de ces bibliothèques au Moyen Âge dans les cathédrales et monastères et leur participation à la formation des bibliothèques de la Renaissance dépassent déjà l'horizon de cette synthèse.

Le levant comme espace documentaire*

[1999]

C'est pour moi une grande honneur et une grande satisfaction, cette rentrée au Liban, après mon séjour en été 1964 dans la Montagne qui entoure Beirut (Harissa). Un grand nombre d'événements se sont écoulés depuis mon dernier séjour, et je me réjouis beaucoup de pouvoir reprendre le rythme des activités scientifiques dans cette terre si féconde et riche. Pendant plus de 10 ans je me suis approché de ses bords, au moins deux fois chaque année, pour des raisons qui concernaient notre activité archéologique dans l'Euphrate syrien. Cette année, enfin, et après avoir terminé cette activité archéologique, il m'a été donné de venir à Beirut pour entreprendre une nouvelle tâche qui, elle non plus, ne se trouve pas très éloignée de mon dernier travail dans l'Euphrate. Dans les deux cas, il s'agit de collaborer dans le sauvetage du Patrimoine de l'Humanité, auquel ces terres ont largement contribué. Dans cette occasion, de toutes façons, on mettra davantage l'accent sur les documents que sur les monuments.

Néanmoins, on connaît très bien l'importance qu'a l'activité archéologique tant qu'elle nous fait découvrir le patrimoine documentaire, et le conserve. La grande illusion, parfois cachée, de l'archéologue (et plus encore s'il a la moindre formation philologique) c'est de découvrir parmi les vestiges archéologiques, un archive de tablettes (ce serait impossible de penser aux parchemins) qui puissent lui parler et lui expliquer toutes ces réalités muettes qu'il est en train de tirer de l'oubli. En elle-même une tablette est un document manuscrit, même si le support matériel, l'argile, est apparemment éloigné de ce qu'on a l'habitude de définir comme document écrit.

Dans ce sens là le territoire du Levant –et on comprendra comme tel celui qui correspond à l'ancienne province Impériale Romaine de Syrie, ou bien la Transeuphratène, ou 'Abar Naḥara' de l'époque Perse-Achémenide, c'est à dire: depuis les bords de l'Euphrate et son prolongement dans le désert syro-arabique et jusqu'à la mer Méditerranée; depuis la frontière de l'Anatolie jusqu'au désert du Sinaï y compris aussi, en ce qui nous concerne, l'Égypte et Chypre– a été très fertile dans son apport documentaire, tout à fait indispensable pour connaître l'Histoire de cette région, et l'Histoire de la Civilisation méditerranéenne postérieure, pendant les III-I millénaires avant l'ère comune. Les archives des sites d'Ebla, Mari, Alalakh, Ugarit et Emar ont illustré cette assertion. On doit encore attendre des

* Texte de la conférence lue à l'occasion de l'ouverture du premier cours de formation organisé par les coordinateurs du projet MANUMED: "Manuscrits de la Méditerranée. Sauvegarde et conservation préventive des manuscrits du Proche-Orient méditerranéen", dans le cadre du programme de la Commission Européenne EUROMED HERITAGE, d'appui à la valorisation du Patrimoine culturel Euro-Méditerranéen.

sites comme Mesrefe (Qatna) et Tell el-Qeddah (Hasor) une nouvelle information qui pourrait compléter le panorama documentaire avec des nouvelles archives.

À partir de l'hellénisation de cette zone (IV siècle avant l'ère commune) commence une phase documentaire nouvelle et encore plus riche mais qui, pour des raisons de manque de conservation, a été complètement perdue. L'énorme floraison documentaire à ce moment –littéraire, bureaucratique et administrative– a été confiée à des supports biodégradables, papyrus et parchemin dans la plupart des cas, qui n'ont pas pu résister les dégâts produits par cet environnement. Ainsi donc la documentation phénicienne, araméenne, hébraïque, nabatéenne, arabe et surtout la propre documentation hellénistique grecque a été, pour la plupart, perdue.

Il existe, cependant, un remède à cette situation: face à l'activité du scribe / auteur qui rédige les documents anciens, plus tard apparaît (il était déjà apparu dans la culture assyro-babylonienne) la figure du copiste, lequel reproduit les documents rédigés auparavant; et il le fera autant que nécessaire. La copie est, en essence, un processus pour sauvegarder et transmettre cette documentation ancienne en une lutte continue contre le temps et son action impitoyable. Le résultat est une activité documentaire avec un sens sacré, dans beaucoup des cas: il s'agit de la sauvegarde de ce qui est valable et canonique dans la propre tradition. Mais cette activité est assujettie aux intérêts idéologiques et sociaux, principalement religieux, du groupe social; de ces intérêts le copiste en est l'expression historique. Le manuscrit est, au fond, un témoin du pouvoir dans toutes ses expressions et il se trouve soumis à ses décisions. Tout au long de l'histoire le pouvoir a créé les bibliothèques, mais il est capable de les détruire, aussi.

Dans ce contexte il s'est produit dans le Levant un triple événement qui a été décisif pour l'Histoire Universelle, et toute sa documentation débute de ce fait: la configuration du Judaïsme à partir du V s. avant l'ère commune; la naissance du Christianisme à partir du I s. de l'ère commune et l'implantation de l'Islam depuis le VII s. de l'ère commune. Il s'agit, sans doute, d'événements qui touchent le fond religieux, mais qui n'y restent pas réduits, mais ils ont une répercussion sociale et culturelle beaucoup plus large. À partir de ces trois événements vont être créées trois sociétés qui vont fonctionner sur tous les niveaux: religieux, politique et culturel, et, comme conséquence ils vont laisser des traces documentaires; même si l'aspect religieux va acquérir, inévitablement, une prééminence incontestable, vue l'importance qui lui a été reconnue dans la configuration stable et permanente du groupe. Seulement les textes religieux vont acquérir le rang de "canoniques", par conséquent ils ont eu le droit d'être représentés d'une façon massive et abondante dans la documentation totale. Même cette valeur sacrée qui les définit va être très importante dans la configuration globale du corps documentaire. Les documents qui vont s'opposer au *Canon* ou qui vont être suspects d'hétérodoxie vont être laissés dehors du circuit de transmission, soit par décision officielle, soit par désuétude socio-religieuse: on peut brûler une bibliothèque ou un livre par décret des autorités ou, tout simplement les faire disparaître parce-que le groupe qui l'a engendré ou s'en a servi, disparaît. La naissance des livres religieux juifs (Bible / Ancien Testament) en est un exemple illustratif, comme processus de sélection et d'abandon de tout le patrimoine littéraire qui ne coïncide pas avec les thèses qui vont déterminer la configuration canonique de la tradition. Y compris la grande masse de documentation qui naît autour du Canon et qui ne contredit pas ses pré-supposés (la littérature dite 'apocryphe'), mais qui ne peut pas être incluse dans le même pour des raisons de doctrine et qui perd alors la possibilité de se voir perpétuée par une transmission documentaire.

Une des activités qui, indirectement, peut arriver à corriger cet état socio-religieux des choses, et de signifier en soi une source primaire pour sauver le patrimoine documentaire, est la traduction. Cette activité signifie le transfert d'un document dans un autre milieu social, différent de celui où il est né. Le

fait de la traduction peut être du à une concomitance préalable, culturelle ou religieuse entre les deux milieux (par exemple les traductions des Livres Saints), ou bien, tout simplement à l'intérêt culturel suscité par les oeuvres qu'on veut traduire. Ce processus de traduction acquiert une importance spéciale dans le cas précis du transfert de la science grecque à l'arabe par l'intermédiaire des traducteurs syriens, à l'époque omeyyade surtout. Ainsi, certaines oeuvres qui avaient perdu tout leur intérêt dans leurs communautés d'origine ou avaient même été rejetées, arrivent à survivre dans d'autres communautés qui les accueillent par le moyen de cette voie, indirecte, si on peut ainsi le dire. Dans le cas particulier des littératures marginales, voire apocryphes ou gnostiques, représente une voie de transmission très importante.

De cette manière, on a trois processus de génération et de transmission du patrimoine documentaire, d'atteinte générale, qui vont être actifs dans le milieu levantin. Deux des ces processus seraient de type génératif: la rédaction et la traduction (qui revient à une recreation); le troisième serait la transmission: la copie, qui touche aux deux premiers, lesquels se présentent généralement sous forme de seconde copie, tandis que la première copie aura été toujours faite à partir de l'oeuvre originale ou de sa version. Les trois processus nommés sont, en réalité, des processus formels de transmission quel que soit leur degré (rédaction / consignation symbolico-graphique d'une pensée ou bien de sa formulation orale; traduction / transfert dans un autre système symbolique linguistico-graphique; copie / reproduction externe sur un nouveau support matériel). Le contenu de ces processus est donné par le sens des événements culturels dont on a parlé plus haut, et sa formulation verbale. Cette verbalisation en assure leur incidence dans l'histoire, en même temps que leur textualisation ou leur conversion en document sera le garant de leur vigueur dans le futur, et va les tirer de la précarité de la transmission orale. Cette dernière voie est la seule possible dans les sociétés qui ne possèdent pas l'écriture, et elle est concomitante avec le document écrit dans celles qui la possèdent, mais qui est réglée par d'autres méthodes de contrôle tout à fait différentes. Voyons, donc, la valorisation de cette supposée teneur documentaire et ses aspects dans le milieu dont on s'occupe.

Les vicissitudes particulières de la communauté juive dans l'histoire de cette zone font que la masse documentaire non inventoriée que nous pouvons encore trouver soit, prévisiblement, très peu abondante (tandis que son accumulation actuelle a été déjà faite par la voie de l'importation et sous le stricte contrôle officiel). Les successives destructions de cette communauté, depuis l'époque romaine, l'ont mené à sa dispersion. On doit relever, néanmoins, trois données paradigmatiques qui garantissent l'importance du Levant, même dans un cas si particulier.

L'existence du plus parfait code de la Bible Hébraïque, le dénommé Codex d'Aleppo, gardé jusqu'aux années cinquante dans la synagogue de cette ville, en est l'exemple le plus illustre de l'importance de la Syrie-Palestine comme espace documentaire; où, non seulement fut rédigée (Talmud, Midrash, Poesie), traduite (Targum) et copiée toute une branche de la tradition juive (Palestinienne), mais ce fut là où fut établie la forme définitive de transmission de la tradition écrite canonique (les masorètes de Tibériade). Ce codex est, donc, seulement un représentant, mais illustre, de l'importance de cette zone. Comme les autres, il dut suivre des voies tortueuses jusqu'à son emplacement définitif. D'autres nombreux codex qui se trouvent éparpillés dans toutes les bibliothèques du monde, doivent aussi avoir une origine syro-palestinienne.

Le deuxième exemple qui montre l'importance de cette zone pour la conservation du patrimoine juif, est l'archive de Qumran. Cette découverte permet de reconstruire la situation religieuse de la Palestine dans les débuts de l'ère comune. Ses fonds représentent aujourd'hui le témoignage écrit le plus ancien de la documentation hébraïco-biblique et, en même temps, c'est une preuve de l'importante créativité

littéraire qui, d'accord avec ce qu'on a dit plus haut, resta hors du procès de transmission et de copie, à cause de son appartenance à une communauté hétérodoxe qui n'arriva pas à survivre, ignorée par l'orthodoxie fariséenne qui façonna le judaïsme postérieur. Une destinée similaire subira au Moyen Age le courant caraïte et sa tradition documentaire.

Enfin, la Geniza de la synagogue de Ben-Ezra dans le vieux Caire, en est l'exemple opposé; il s'agit de la conservation de la documentation en raison des usages idéologiques de sa propre communauté. Il s'agissait d'un dépôt de vieilles copies des livres sacrés: ces copies ne peuvent pas être détruites, on doit les garder (et finalement enterrer), même si on ne les utilise plus. Mais la Geniza, plus loin de cet usage idéologique en ce qui concerne les Livres Sacrés, nous a transmis une quantité élevée de documentation séculaire de toutes sortes qui nous a permis de reconstruire l'histoire socio-économique de cette zone dans le haut Moyen Age. Toute cette documentation a été dispersée dans les musées et bibliothèques d'Europe.

C'est peu sûr pour notre Mission de tomber sur des documents en hébreux, pour des raisons déjà signalées: des genizas du type de celle du Caire, n'ont été pas remarquées dans les synagogues qui continuent à fonctionner encore de nos jours. Seule la possibilité de la possession familière de pièces documentaires nous laisserait la possibilité de nouvelles découvertes (il faut se souvenir de l'histoire hallucinante de la Haggada de Sarajevo, pour une histoire de ce genre). Dans l'état juif, où se localise de nos jours cette documentation, elle se trouve sous la protection et le contrôle officiel. Seulement dans des cas de propriétés particulières ce serait encore possible de tomber sur une pièce qui ne soit pas encore cataloguée et hors contrôle.

Dans le cas du Christianisme c'est tout à fait différent. Le Levant est le berceau où il naît, se développe, se raffermi et subsiste au cours des siècles. Son patrimoine documentaire naît et reste dans son sein, où il est constamment utilisé. Le rythme de production et de conservation dépend uniquement des événements historiques, endogènes ou exogènes, que vont subir les respectives communautés. Dans ce sens là, on doit tenir compte de trois moments dans l'histoire: 1er) l'organisation du christianisme (I-IV siècle), 2ème) la prééminence (IV-VII siècle) et 3ème) la soumission et la cohabitation (à partir du VII siècle).

La première période, c'est le moment où la documentation canonique se configure et va se développer la première phase de la littérature patristique. On ne peut pas attendre une découverte de manuscrits, si ce n'est que sous la forme de papyrus, un matériau qui reste sous réserve des recherches archéologiques, très contrôlées de nos jours, par les autorités. L'oeuvre des copistes a fonctionné comme sauvegarde des grandes figures (Origène, Clément d'Alexandrie, etc.), tandis que le reste a été conservé de façon plus fragmentaire.

De la deuxième période, par contre, surtout à partir de l'instauration de l'empire de Bizance, nous parviennent des manuscrits datables; comme par exemple les plus précieux exemplaires de la Bible Chrétienne (Codex du Vatican et du Sinaï et d'autres Onciales). Il s'agit, en outre, de la période de floraison des écrivains chrétiens, les oeuvres desquels, comme celles de ses ancêtres, vont être copiées et recopiées pour la postérité. Leur survivance restera seulement assujettie aux limites imposés par la dégradation des matériaux, ou bien par les vicissitudes internes du christianisme, dans des moments précis, et les luttes internes qui mènent à la disqualification de certaines oeuvres et leurs auteurs. Les Églises d'attribution byzantine et langue grecque vont être, en premier lieu, les héritières et celles qui vont transmettre tout ce patrimoine. Patrimoine qui va rester conservé dans leurs centres religieux: monastères, couvents et laures. Il ne faut pas oublier l'importance du monastère de Sainte Catherine dans le Mont

Sinaï. Ce seront ces mêmes centres qui vont acquérir la responsabilité de transmettre, pour la plupart, les biens communs de la tradition classique pré-chrétienne au fur et à mesure qu'ils vont assumer d'être les représentants culturels de ce moment historique.

Et ce sera aussi à ce moment-là que, et de façon parallèle à la tradition grecque, les églises nationales vont se développer, surtout les églises syrienne, copte et arménienne (l'église étiopienne restera hors de notre atteinte). La traduction, surtout des Livres Sacrés, origine dans son sein un processus de transmission documentaire qui ira jusqu'à atteindre un intérêt pour la transmission de la propre création littéraire. Ce moment aura une très grande importance pour nous, c'est le milieu choisi par notre programme: là où se forge, se transmet et survit ce patrimoine documentaire. Les villes de Nisibe et Édesse (et aussi Aléxandrie pour le monde copte) deviennent les poles de développement de la doctrine des nouvelles communautés, et le centre de production de nombreux textes qui vont se transmettre dans leur sein. C'est à ce moment que la patristique orientale atteint son plus haut degré de floraison, en grec et en syriaque. Ces textes, copiés et recopiés sans cesse, vont être réunis dans les bibliothèques et les collections, petites et grandes, des centres religieux et d'études de ces églises. Ou bien ce fut l'intérêt personnel des fidèles qui permit leur conservation.

Dans la troisième période, après la conquête par l'Islam de tout le Proche Orient (même dans le siècle d'avant), la création littéraire de ces églises aura souffert une éclipse (un peu moins dans le milieu grec), elle va même avoir des problèmes en ce qui concerne le processus de transmission de leur patrimoine documentaire, même plus que par son élargissement. Le changement politique et l'affirmation d'une culture et d'une religion nouvelles qui vont être dominantes, vont imposer des lignes nouvelles. D'abord il faudra assumer le nouveau véhicule de transmission des documents: la langue arabe, qui va s'imposer rapidement comme langue officielle de ce milieu géographique. Bien qu'on va conserver la propre langue intra-muros, spécialement dans l'exercice religieux. Et, ce qui est plus décisif, fait son apparition un nouveau milieu de production et transmission documentaire: la tradition arabo-islamique qui aura ses propres centres de production et de copie. Elle va se montrer spécialement productive dans les premiers siècles de cette période, avant la chute du Califat et de l'imposition de la domination ottomane sur le monde arabe.

Un point très important dans ce contexte de la rencontre culturelle due à la conquête arabe, est le transvasement de la tradition scientifique et littéraire grecques à la langue et cultures arabes. Et c'est à ce moment-là que le rôle joué par les chrétiens siriens est décisif. Cette contribution reste dans le monde documentaire arabe, l'éclaircissement de cette contribution devient une affaire de critique historique qui surpasse l'intention immédiate de notre programme.

Une des conséquences est que le patrimoine documentaire du Proche Orient s'accroît et se diversifie. Même si les relations de pouvoir ont beaucoup changé et, par conséquent, la survie de la propre tradition: les chrétiens, dans leurs communautés, se trouvent être minoritaires, hôtes tolérés (*dimmis*). Même les arabes vont être soumis au pouvoir politique turc qui deviendra le catalyseur de l'influence religieuse et de l'intérêt culturel. En fait, à partir du XV^{ème} siècle et jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, toute la zone éprouve une forte dépression culturelle. Par contre, le grand nombre de manuscrits arabes qui ont été conservés dans la zone (seulement dans la Bibliothèque Al-Asad al-Wataniyah de Damas, on a conservé plus de 20.000 manuscrits islamiques) témoignent du grand effort et de l'intérêt tout au long des siècles pour préserver le patrimoine culturel et la propre tradition.

En général, on peut assurer que toutes les communautés qui doivent supporter les différentes modalités culturelles, tant religieuses que civiles, du Proche Orient, ont développé tout au long des siècles

un intérêt très fort pour sauvegarder et transmettre leur patrimoine documentaire, mis de côté le moment précis de leur proces créatif. Cette sauvegarde était comprise et sentie par ces communautés comme le seul moyen d'assurer leur propre identité religieuse et nationale; et d'assurer en même temps leur future en tant que communauté humaine différente. C'est ce même intérêt que notre programme veut servir, une aide de la part des nations européennes, tributaires et bénéficiaires de ce patrimoine documentaire dans autant d'aspects de leur propre développement historique et culturel. Nous voudrions nous aider nous mêmes, et collaborer avec nos frères d'Orient dans une entreprise qui doit avoir un intérêt universel, puisque faisant partie du patrimoine culturel de l'humanité.

Tenant compte du panorama historique esquissé, nous pouvons faire une courte synthèse des textes qui nous sont parvenus, que nous pourrions manier et qu'on prétend cataloguer et conserver. Ce sera essentiellement:

- Les textes sacrés (de la chrétienté et de l'Islam).
- La littérature de leur développement religieux et culturel, tant concernant l'ordonnance de la communauté (textes juridiques), que doctrinale (textes théologiques et mystiques).
- Les oeuvres des auteurs classiques (les Pères de l'Église ou les autorités Islamiques).
- Les chroniques historiques, d'un point de vue général ou bien se centrant dans les vicissitudes d'une communauté ou d'une famille précises.
- Les oeuvres de pure création littéraire (récits et poèmes).
- Les oeuvres de compilation scientifique (médecine, astronomie, etc.).
- Les oeuvres d'intérêt linguistique (lexiques et grammaires).

Le double effort qu'on va essayer: aider à la catalogation et à la conservation, a comme objet d'insérer ce patrimoine dans les circuits d'information, ce sera un premier stade pour son traitement scientifique, édition et étude (seul ce qui est connu existe), fixer par la technique de la digitalisation leur survie et, en même temps, faciliter son utilisation à des fins scientifiques (la nouvelle façon rapide et multiple de copier) et empêcher sa détérioration physique comme pièces d'une grande valeur archéologique et patrimoniale. Ce sont les seuls intérêts qui nous poussent dans cet engagement; pour les accomplir on espère susciter l'attention, voire, l'amour de leurs gardiens naturels.

Registro de la publicación original de los estudios reimpresos en este volumen con la autorización de sus editores

- “Problemas de la traducción de lenguas sin hablantes (desde la perspectiva del Semítico Occidental)”, *Anuari de Filologia* 26, E/12, 2004, 9-23 – Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions (véase también: “Biblia (traducción) (Antiguo Testamento)”, in F. Lafarga, L. Pegenaute, eds., *Diccionario histórico de la traducción en España*, Madrid 2009, pp. 118-120).
- “Los estudios hebraicos en la Universidad de Barcelona. Síntesis histórica”, *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* 37-38, 1988-1989, 305 -316 – Publicaciones Universidad de Granada (véase también: “(Hebrew in) Spain”, en G. Khan, ed., *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, Vol. 3 P-Z, Leiden/Boston 2013, pp. 591-601).
- “Descubrimiento del Oriente Antiguo y su impacto cultural en Occidente”, en *Séptimo Centenario de los Estudios Orientales en Salamanca*, Salamanca 2012, pp. 139-151 – Publicaciones Universidad de Salamanca.
- “De la tienda al palacio // de la tribu a la dinastía. Evolución del poder político en el mundo semítico antiguo”, en P.G. Borbone, A. Mengozzi, M. Tosco, eds., *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden 2006, pp. 219-236 – Harrassowitz.
- “Amorrites, Hyksos, Araméens, Cananéens [Hébreux]. À la recherche de la continuité historique au BM/BR/F1 en Syrie-Palestine”, en C. Roche, ed., *D'Ougarit à Jérusalem. Recueil d'études épigraphiques et archéologiques offert à Pierre Bordreuil* (Orient & Méditerranée, 2), Paris 2008 – De Boccard.
- “De los 1000 y más dioses al Dios único. Cuantificación de los panteones egipcio-semíticos: de Babilonia a Cartago”, en A. González Blanco, G. Matilla Séiquer, A. Egea Vivancos, eds., *El Mundo Púnico. Religión, Antropología y Cultura Material. Actas del II Congreso Internacional del Mundo Púnico. Cartagena, 6-9 abril de 2000*, Murcia 2004, pp. 19-32 – Centro de Estudios del Próximo Oriente Antiguo.
- “De Baal a Yahvé (el ‘toro’ como representación de la divinidad)”, en *Toros. Imatge i culte a la Mediterrànea antiga*, Barcelona 2002, pp. 198-203 – “la Caixa”.
- “Los mitos siro-cananeos de creación”, en M.L. Sánchez de León, ed., *Religions del món antic. La creació* (II cicle de conferències), Palma de Mallorca 2001, pp. 63-87 – Unversitat de les Illes Balears / Caixa de Balears, “Sa Nostra”.
- “El caos y la muerte en la concepción siro-cananea”, en W.G.E. Watson, “*He unfurrowed his brow and laughed*”, *Essays in Honour of Professor Nicolas Wyatt* (AOAT 299), Münster 2007, pp. 219-226 – Ugarit-Verlag.
- “Ugarit e Israel: la religión de la vida y la muerte”, en J. Campos Santiago, V. Pastor Julián, eds., *Congreso internacional “Biblia, Memoria Histórica” y encrucijada de culturas. Actas* (Asociación Bíblica Española), Estella (Navarra) 2004, pp. 149-156 – Editorial Verbo Divino.
- “Escatología, redención y culto en el mundo cananeo y en la Biblia más allá de la lengua y la literatura”, en *II Simposio Bíblico Español*, Valencia 1987, pp. 111-126 – Fundación Bíblica Española.
- “Religión y pueblo en la perspectiva judía y cristiana”, *Salmanticensis* 24, 1977, 147-161 – Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- “Moisés y la Ley”, *Historiae* 11, 2014, 1-17.

- “Antecedentes y concomitantes del culto hebreo-bíblico”, en G. Hansen, ed., *Los caminos inexhaustibles de la Palabra, Homenaje a J. Severino Croatto*, Buenos Aires 2000, pp. 115-132 – Editorial Lumen, Buenos Aires.
- “El espíritu humano desde la Biblia. Perspectiva religiosa y humanística”, en M.P. Manero Sorolla, ed., *Literatura y espiritualidad. Actas del Seminario internacional (Universitat de Barcelona, 3-4 abril 2000)*, Barcelona 2000, pp. 15-33 – Publicacions Universitat de Barcelona (véase también “La imagen de la pareja y del matrimonio en la Sagrada Escritura”, *Iglesia Viva* 11, 1976, 363-390).
- “La Biblia del Exilio”, *Aula Orientalis* 31/2, 2013, 333-339. – Editorial AUSA.
- “La conquista de Jericó y la leyenda ugarítica de Krt”, *Sefarad* 25, 1965, 1-15 – Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- “Kirta y David: dos reyes en apuros”, *Folia Orientalia* 49, 2012 (Fs. Zaborski), 357-363 – Polish Academy of Sciences Kraków.
- “David’s Farewell Oracle: a Literary Analysis (2 Samuel XXIII. 1-7). A Literary Analysis”, *Vetus Testamentum* 24/4, 1984, 414-437 – Editorial Brill.
- “Los títulos mesiánicos de Is. 9, 5”, *Estudios Bíblicos* 24, 1965, 239-243 – Asociación Bíblica Española.
- “Estructura literaria de Ez. 33, 1-20”, *Estudios Bíblicos* 22, 1963, 5-31 – Asociación Bíblica Española.
- “El libro de Sofonías y la filología semítica nor-occidental (A propósito de L. Sabottka, Zephanja)”, *Estudios Bíblicos* 32, 1973, 291-303 – Asociación Bíblica Española.
- “El salmo 29 y su posible origen cananeo. A propósito de una obra reciente”, *Anuario de Filología* 4, 1978, 250-256 – Universitat de Barcelona Publicacions i Edicions.
- “Notas a una traducción del Cantar de los Cantares”, en V. Collado Bertomeu, ed., *Palabra, prodigio, poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel, S.J.* (AnBib 151 / ALAS 1), Roma/Jávea (Alicante) 2003, pp. 301-316 – Pontificium Institutum Biblicum,
- “Nota sobre Prov 30, 19 (w^ederek geber b^{ec}almāh)”, *Biblica* 67, 1986, 68-74 – Pontificium Institutum Biblicum.
- “Antecedentes cananeos (ugaríticos) de formas literarias hebreo-bíblicas”, en *Simposio Bíblico Nacional*, Madrid 1984, pp. 83-114 – Editorial de la Universidad Complutense.
- “Frases y fórmulas ugarítico-hebreas”, en *Mélanges...M. Mathias Delcor*, Münster 1985, pp. 79-95 – Ugarit-Verlag.
- “Sintagmas ugarítico-hebreos. Ensayo de esclarecimiento comparativo”, en *Corollas Philologicas* (Fs. J. Guillén Cabañero), Salamanca 1983, pp. 149-162 – Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- “Algunos pares ugarítico-hebreos preteridos”, *Aula Orientalis* 2, 1984, 11-22 – Editorial AUSA.
- “La preposición ’aḥar / ’aḥ^arê (cum) en ugarítico y hebreo”, *Claretianum* 10, 1970, 339-360.
- “’aḥar šillūḥēhā (Ex. 18, 2)”, *Biblica* 51, 1970, 414-416 – Pontificium Institutum Biblicum.
- “Traduction, reproduction, actualisation: trois modèles d’intertextualité, ou pourquoi s’intéresser à la Bible dans la littérature”, *Folia Orientalia* 47, 2010, 193-205 – Polish Academy of Sciences Kraków.
- “La Biblia y su intertextualidad”, *Estudios Bíblicos* 71, 2013, 407-432 – Asociación Bíblica Española.
- “La Biblia y sus materias dramáticas”, en Fr. Domínguez Matito, J.A. Martínez Berbel, eds, *La Biblia en el Teatro Español*, Vigo (Pontevedra) 2012, pp. 941-961 – Fundación San Millán de la Cogolla / Editorial Academia del Hispanismo.
- “Los relatos bíblicos de los orígenes: de Adán a Babel en la Literatura Occidental”, *Biblias Hispánicas* 1, 2009, 41-57 – Fundación San Millán de la Cogolla Cilengua (véase también: “Théâtre latin, théâtre de

- collège xvi^e-xviii^e siècles”; “Proverbes (Livre et Genre)”; “Maccabées (les)”, en S. Parizet. ed., *La Bible dans les littératures du Monde. Dictionnaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, en prensa).
- “Grandes hallazgos de textos antiguos (Biblioteca de Nínive, Piedra de Rosetta, Qumrán, Nag-Hammadi”, in P.-R. Tragán, ed., *Los evangelios apócrifos. Origen – Carácter – Valor. Actas de las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista en Montserrat, 23-24 de marzo de 2007*, Estella (Navarra) 2008, pp. 45-64 – Editorial Verbo Divino.
- “Les Bibliothèques de l’Antiquité, de la Chrétienté et du Judaïsme”, *Studia Monastica* 49, 2007, 377-401 – Publications de l’Abadia de Montserrat.
- “Le Levant comme espace documentaire”, *ARAM* 11-12, 1999-2000, 609-616 – ARAM Society Oxford University.

ÍNDICES

ÍNDICE TEMÁTICO

- Acadia, lengua 34, 40
Academia (Atenas) 445s.
Adivinación (cf. Magia) 170
Adquisición del lenguaje 12
Alfabeto 99, 159s., 381, 389, 432
Aldea / Ciudad 43, 46, 52, 54
Alianza (yahwista) 84, 121, 123, 124, 143,
146, 150, 155, 156, 159, 196, 224, 225,
226, 300, 307, 382, 421
Altar 168, 171
Altos, culto en 167, 168, 170, 171
Amor 103, 104, 107, 109, 115, 116, 121,
400
Amorreos 48, 51, 57ss., 61
Ángel caído / Demonio / Lucifer 419
Ancianos, consejo 44, 46, 48, 50, 51, 54
Aniconismo 169, 170
Anunciación/Salutación 332
Anuncio de salvación 194
Año Nuevo, festival 176
Apocalíptica 95, 96, 119, 128, 129, 132,
182, 192
Aramea, lexicografía y lengua 26, 27, 61
Arameos 52s., 61, 62s., 65
Árbol de la ciencia, 421
Arca del Templo 83
Archivo 428ss., 439ss.
Arquetipo / prototipo 91, 96, 378, 379-381
383-385, 387, 390, 392, 393, 401, 415,
416, 418, 419, 422, 426
Asamblea de dioses 70, 71, 75, 77
Asiriología 32ss., 39ss.
Asonancia / Aliteración 222, 270
Astrales, deidades 169
Astrología / Astronomía 37s., 112
Auto Sacramental 399, 408
Avéstica, lengua 34
Banquete celestial 90, 94, 129, 133
Banquete-sacrificio 290ss., 304
Beduino 46
Biblia Hebrea, *passim*
Biblia Políglota 27
Biblioteca 428ss., 439ss., 442ss.
Bicolon intercalado 215s., 218s., 221ss.,
338
Bien / Mal 379s., 386, 419
Cábala 27, 96
Cabirias 80
Cadena constructa 257, 259
Calendario 38, 136
Campo semántico 13, 20, 310, 312
Cananea, escritura y lengua 32, 61
Cananeos 76, 99
Canon 182s., 188, 268, 391, 413, 458
Caos-Cosmos 68ss., 75, 100ss., 109ss.,
113ss., 120, 129, 132, 134, 179ss., 379
Carisma 46, 53, 55
Catálogo de biblioteca 429s., 432s., 442s.,
448, 450s.
Caza 326s.
Ciudad-Aldea 43, 46, 54
Colocación léxica 11, 13, 14, 19
Colofón 443
Combate proto-, escatológico 104, 129,
131s., 133
Comparatismo 18, 19, 287ss.
Componentes semánticos 14
Conciencia moral 106
Contexto cananeo 21
Contexto léxico-semántico 13
Contexto remoto / cultural 18, 20
Copia 458ss.
Corán, El 99, 184
Correlación semántica 17
Cosmogonía / Cosmología 68ss., 77, 99s.,
105, 109ss., 115ss.

- Creación 67ss., 80, 100s., 103, 105ss.,
109ss., 113ss., 131, 133, 415ss., 421,
423ss.
- Creación literaria 37s.
- Cristianismo 145ss., 181, 184, 428, 432,
434s., 436
Crítica textual, filológica 251ss.
Crítica literaria 193ss., 261
- Culto 121s., 128, 132, 136ss., 142, 146,
148, 150s., 168s., 171s., 176s., 193s., 196,
396
- Cuneiforme, escritura 33s., 40
- Decálogo 156s., 159
- Demonios (siete) 71, 80
- Desierto 63s., 101, 106, 130s., 155ss.,
161s., 164, 293s.
- Deslizamiento semántico 15, 17
- Diáspora 192
- Diccionario bilingüe 18
- Dichos de promesa 193
- Diezmo 292
- Diluvio 35s., 39, 161, 380, 390, 416, 421,
423
- Dimorfismo, sedentario / nómada 43, 45,
50, 58, 60ss., 64
- Dinástico, principio 44, 49s.
- Dios personal 73
- Dios supremo / inmediato 68ss.
- Dios de la tempestad 71, 83, 85
- Discurso 11, 13ss., 20s.
- Distancia cultural 20s.
- Divinidades astrales 78
- Divinización del rey 54
- Double duty partículas 215s., 273, 276
- Drama 183ss., 186ss., 395ss.
- Egiptología, escritura 34
- Egiptología 40
- Ejército 54
- Elección 144
- Enéada 68ss., 80
- Enemigos 203, 206, 423
- Epigrafía semítica 32
- Escatología / Protología 70, 119, 121,
128ss., 132, 136, 172s., 384
- Escriba 429, 433, 440, 442, 444, 449, 451s.,
453, 458
- Escritura 32s., 34, 37, 40, 159, 427, 430ss.,
434s., 459
- Espíritu 116, 179ss., 187ss.
- Espacio cósmico-tripartito 72, 100
- Estelas 169
- Estilo 11, 14, 16
- Etimología 18
- Etiología 424
- Euhemerismo 77
- Exilio 79, 123s., 156s., 163s., 170, 177,
192ss., 242, 245, 259, 381, 416, 433, 453
- Éxodo 144, 156s., 163, 380s., 386s., 396,
402s.
- Expansión por sonantes /-l,-r/ 269
- Expiación 133, 135, 137
- Familia 44ss., 50, 54s., 70s., 75, 80
- Faraón 70, 131, 155, 161, 163, 328, 381,
389s.
- Farmacopea botánica 37
- Filisteos 64
- Fórmula(rio) 16, 134, 137, 150s., 173s., 175,
205, 215, 233ss., 240ss., 244ss., 325,
331s.
- Genealogía 415s., 422
- Geocentrismo 112
- Hapaxlegómenon* 14, 18s., 326, 328
- Hebrea, lengua 251ss.
- Hebreos 79
- Heterogeneidad sémica / cultural 13, 20s.
- Hierogamia 123
- Historia 130ss.
- Hitita, imperio 51, 53, 60, 67
- Hitita, lengua 32, 39
- Hombre-mujer 99ss.
- Huérfano-viuda 207
- Hurritas 60
- Hyksos (*hk3w h3šhwt*) 58ss.
- Ideología regia 55, 119, 122s., 137, 215,
217, 224, 226s., 332

- Idioma 12, 15s., 20
 Ídolo 128, 169s., 172
 Iglesia 146ss., 150s.
 Imperio Egipcio Medio 59, 69, 444s.
 Imperio Egipcio Nuevo 59, 63, 444
 Imperio Neobabilónico 191s.
 Imperio Persa Aqueménida 191
 Imperio Romano 434, 450, 453
Incubatio 289ss., 304s.
 Infierno 92, 95, 121, 142, 172
 Inmortalidad 123, 129, 136, 379s.
 Intertextualidad, 368ss., 372, 374
 Islam 150, 458, 461s.
 Isotopía sémica 20
 Juez 44
 Judaísmo 79, 156s., 161, 192, 458, 460
 Justicia regia 55, 207s.
 Lamentación 193, 256
 Lapislázuli 88
 Lenguaje 12ss., 20s., 107, 377s., 383, 386, 391
 Leviatán 384
 Ley 102, 106s., 110, 155ss., 163
 Libación 292
 Liberación 144, 147, 152
 Líder 44, 46, 55, 227
 Lista de dioses (*Anu*) 72ss.
 Listas lexicográficas 442
 Lista de reyes 47, 51, 55
 Magia-advinación 37s., 67, 102, 104, 111, 134, 136, 137, 304, 380
 Mar-Tierra 99ss., 110
 Marcador del discurso 15
 Matemáticas 37s.
Mater lectionis 215
 Medicina 37
 Mensaje 289s., 293, 295, 297ss., 305ss.
 Mesianismo 133, 154, 226, 228
 Metáfora muerta / lexicalizada 15ss., 20
 Midrash 187, 254, 383, 459
 Monoteísmo / Politeísmo 67ss., 72, 75, 79s., 124, 137, 144, 151
 Montaña primordial 100
 Monstruo(s), dragón 129, 131s., 333, 379, 384
 Muerte-Vida 75, 79, 92, 100s., 103ss., 109s., 115, 117s., 129, 132s., 134ss., 169, 171s., 238, 240ss., 250, 379s., 384, 387, 390
 Muerte / Resurrección de Baal 79, 129, 133s.
 Muertos, culto 169, 171
 Neolítico 37, 43
 Nombre 101, 109ss., 195
 Nuevo Testamento / Biblia Cristiana 79, 99, 181, 434, 454
 Ogdóada 68ss., 76, 80
 Oráculo sacerdotal 155, 176, 182, 225s., 233, 289, 297, 300, 304
 Oráculo de juicio 231, 237, 248, 297, 300s., 303
 Oráculo de salvación / salud 237, 241, 247s., 289, 293, 300, 303s.
 Oráculo contra las naciones 123, 194, 302, 331
 Oral, literatura 395, 396, 397s., 402s.
 Oro y plata 88, 90, 201s.
 Pahlavi, lengua 34
 Palacio 44, 49, 87ss., 94ss., 101, 103s., 107, 173s., 440ss., 448, 451s.
 Palabra divina 99, 105, 113ss., 124, 155ss., 159s., 163, 180, 182s., 189, 194, 203, 225, 233ss., 239ss., 246, 248s., 290, 292s., 302s., 379, 382, 389, 391s.
 Panteón 67, 69s., 71ss., 77ss., 290
 Panteón dinástico 73, 75
 Papiro 427, 430ss., 441, 443ss., 451s., 454
 Paradigma, 377, 387
 Paraíso 386s., 389, 417s., 420
 Paralelismo 19, 262, 264, 336s., 339ss., 348s.
 Pareja / Díada divina 68ss., 77ss., 103, 110s., 114
 Partes del cuerpo 362
 Pastor, título regio 47
Paterfamilias 46s., 55

- Pecado 84, 106, 135ss., 156, 159, 379s., 387
 Persa, lengua 33, 34
 Pirámides 427, 430s.
 Poder regio, origen divino 45s., 48, 52, 55
 Poder, sistema 44ss., 48s., 50, 52s.
 Poesía 11, 19, 182ss., 219, 222s., 334
 Profeta, profetismo 154ss., 162s., 180, 182s., 187, 191s., 194, 196, 223, 225ss., 233ss., 239ss., 249, 293s., 297, 300, 302, 305s.
 Pueblo (de Dios) 142ss., 147, 149ss.
 Pueblos del Mar 53, 60ss.
 Puntuación 15, 17
 Reacción 289s., 292, 295ss.
 Redención / Expiación 133, 135ss., 137
 Relación esponsalicia dios-pueblo-tierra 135, 412
 Relato de infancia 55
 Relato de los orígenes, 379ss., 415s., 425s.
 Religión 141ss.
 Renacimiento 186, 189, 392, 417, 424s., 455
 Resurrección (el dios que muere y resucita) 79, 123s., 133ss., 155, 305, 384
 Rey 44, 47, 49, 48, 50ss., 119s., 122ss., 147, 154, 163s., 167s., 171ss., 2017ss.
 Rima 222, 224
 Sabiduría 134, 180s., 189, 227s., 387, 391
 Sacerdote 55, 163, 167s., 170s., 174, 191, 196
 Salmo 193
 Sangre 329s.
Scriptorium 429s., 440
 Sema básico / nuclear 14, 17
 Semántica 11, 13s.
 Semitas 57s., 63ss.
 Semíticas, lenguas 57
 Sentido / semema 14
 Sentido pragmático 14
 Sermón 194
 Serpiente 129, 131s., 379s., 384, 419
 Sexualidad, sacral 170
 Sheol 155, 284
 Siete / Septena 200s., 204ss.
 Sinagoga 433, 453, 459s.
 Sintagma (binario) 17s., 20s., 253, 275, 285, 309ss., 312ss., 323s., 325ss., 336
 Sinónimo 16, 20
 Siriaca, lexicografía 26s.
 Sistema sacrificial 136
 Sud-arábica, lengua 40
 Suplantación, principio de 71, 75
 Supra-segmental, nivel 15s.
Tabularium 450
 Talmud 453, 459
 Temas y arquetipos (cf. *supra*) 183s., 416
 Tempestad (/ Rayo-trueno) 71, 83, 85, 89s., 100, 103, 129
 Templo 87, 91s., 95s., 134, 136, 139, 193, 195s., 209, 396, 429ss., 433ss., 440ss., 449ss.
 Teofanía 202s., 204ss., 261, 290ss., 297
 Teogonía 68, 70
 Texto consonántico 251s., 254ss., 259
 Terraza / Tejado, culto en 170, 176
 Torre de Babel 416, 421, 424s.
 Toro, imagen divina 83ss.
 Trabajo forzado 88
 Traducción 11ss. 458s., 461
 Tríada divina 76s., 100
 Trinidad 80
 Ugarítica, lengua y cultura 33
 Ugarítica, escritura alfabética 33s.
 Ugarítica, mitología 74s., 78
 Unción 173s., 227
 Universo virtual 20s.
 Versiones bíblicas 252, 257
 Vida 119ss., 124
 Vestido, cultural 169, 171
 Vocalización masorética 252, 257
 Voto 288s., 292, 300, 307
 Yahwismo 63, 67, 79, 80, 119, 123, 124, 130, 136ss., 143ss., 150s., 171s., 182, 227, 424

ÍNDICE TEXTUAL

a) *Textos hebreo-biblicos*

- Gn. 1-11 186, 195, 399, 415
Gn. 1-4 387
Gn. 1-3 416s., 419
Gn. 1-2 113
Gn. 1:1-2:4 289, 415s.
Gn. 1 69, 181ss., 379, 399
Gn. 1:1-2:4^a 106, 120, 289
Gn. 1:2 120
Gn. 1:1-5 288
Gn. 1:1 105
Gn. 1:2-3^a 120, 180
Gn. 1:2 114, 120, 169, 179, 181
Gn. 1:9s. 120
Gn. 2:4-3:24 416
Gn. 2:4-25 106, 415
Gn. 2-3 399
Gn. 2:17 115
Gn. 2:18 182, 391, 413
Gn. 2:20 182
Gn. 2:23 391, 413
Gn. 3:1-24 415s.
Gn. 3:6 275
Gn. 3:8 269
Gn. 3:15 419
Gn. 3:19 333
Gn. 4-11 421
Gn. 4:1-16 397, 416, 421
Gn. 4:1-2 398
Gn. 4:7 275
Gn. 4:8 398
Gn. 4:1-16 421
Gn. 4:9-14 398
Gn. 4:15-16 398
Gn. 4:17-26 111, 415, 421
Gn. 4:17-24 422
Gn. 4:19-24 416
Gn. 5 153, 416
Gn. 5:21-24 416
Gn. 5:22 354
Gn. 5:24 155
Gn. 6-9 416, 421
Gn. 6:1-9:17 423
Gn. 6:1-4 101, 419, 423
Gn. 6:1-3 419
Gn. 6:5-8 296, 298
Gn. 6:5 423
Gn. 7:15 323
Gn. 8-9 350
Gn. 8:22 339
Gn. 9:18-29 416
Gn. 10 153, 416
Gn. 11:1-9 153, 416, 421, 424
Gn. 11:10-32 153, 416
Gn. 11:22-25 289
Gn. 12-50 186, 194, 400
Gn. 12-25 153
Gn. 12:1-3 153
Gn. 15:9-21 294
Gn. 15:9 269
Gn. 16:10ss. 203
Gn. 17:3 203
Gn. 17:15-17 298
Gn. 17:17 203
Gn. 18:2 203
Gn. 18:9 304
Gn. 19:9s. 304
Gn. 19:15 352
Gn. 19:23 352
Gn. 19:28 312
Gn. 19:31 346
Gn. 19:32 322
Gn. 19:34 346
Gn. 21:9-21 401
Gn. 21:14-21 203
Gn. 21:14-15 315
Gn. 21:14 341
Gn. 22 375
Gn. 22:4 203
Gn. 22:10-18 203
Gn. 22:10 314
Gn. 22:13 203
Gn. 23:16 330

Gn. 24:5	354	Gn. 37:32-34	299
Gn. 24:11	339	Gn. 38:20	342
Gn. 24:13	321, 340	Gn. 39-50	153
Gn. 24:23-27	298	Gn. 40:20	317
Gn. 24:39	354	Gn. 41:3	357
Gn. 24:43	321, 340	Gn. 41:19	357
Gn. 24:61	354	Gn. 42:27-28	298
Gn. 24:63	203	Gn. 43:33	346
Gn. 24:67	363	Gn. 44:3	352
Gn. 25-50	153	Gn. 45:2	338
Gn. 25:10	320	Gn. 45:16-18	298
Gn. 25-28	153	Gn. 45:26-28	298
Gn. 25:19-35	289	Gn. 45:27	317
Gn. 25:29	289	Gn. 46:29-30	297
Gn. 26:31	352	Gn. 48:15ss.	203
Gn. 27:3	326, 347	Gn. 48:22	323
Gn. 27:27-28	327	Gn. 49	226, 396
Gn. 28:10-19	291, 294	Gn. 49:24	84
Gn. 28:16	288, 292	Gn. 49:29-30	298, 320
Gn. 28:18	292	Gn. 50:13	320
Gn. 28:20-22	288, 291	Ex. 1-24	153
Gn. 29:10-12	298	Ex. 1ss.	380
Gn. 29:13-14	298	Ex. 2-Dt.34	154
Gn. 29:31ss.	296	Ex. 2	154
Gn. 30	153	Ex. 2:7-9	340
Gn. 30:14	313	Ex. 2 :16-22	365
Gn. 31:11-13	203	Ex. 3	154
Gn. 31:29	230	Ex. 3:2	341
Gn. 32:4-5	288, 306	Ex. 3:3	330
Gn. 32:10-33	294	Ex. 3:5	203
Gn. 32:20	360	Ex. 3:14s.	186
Gn. 33:1-6	298	Ex. 3:15s.	187
Gn. 33:1	203	Ex. 3:18	347
Gn. 33:5	203	Ex. 4:18-26	360
Gn. 33:9, 11	312	Ex. 4:18-20	365
Gn. 35	153	Ex. 5:7	257
Gn. 35:18	319	Ex. 5:12	257
Gn. 36:9	231	Ex. 6	154
Gn. 37-49	380, 400	Ex. 6:8	317
Gn. 37	153	Ex. 6:9	320
Gn. 37:7-50	289	Ex. 6:20	313
Gn. 37:18-20	296	Ex. 7:28	313
Gn. 37:26	289	Ex. 9 :34	320

Ex. 11:5	362	Ex. 30:12	317
Ex. 11:7	328	Ex. 32-34	157
Ex. 12:19-20	338	Ex. 32:19-21	299
Ex. 12:30-32	298	Ex. 32:1-6	84
Ex. 14:7	323	Ex. 34:2	352
Ex. 14 :10-12	298	Ex. 34:4	352
Ex. 14:17	356	Ex. 34:5-9	298
Ex. 14:19	352	Ex. 34:10	288
Ex. 14:23	356	Ex. 34:27	288
Ex. 14:27	352	Ex. 35-40	91
Ex. 14:28	356	Ex. 39	294
Ex. 15:1-18	289	Lv. 1-7 (-9-10)	157
Ex. 15:2	214	Lv. 4-5	138
Ex. 15:11	230	Lv. 5:1	236
Ex. 15:13, 16	144	Lv. 9:22	317, 343
Ex. 15:20	356	Lv. 11-16	157
Ex. 15:21	349	Lv. 13:29-30	346
Ex. 16:14	314	Lv. 13:41	346
Ex. 18	365s.	Lv. 15:2	330
Ex. 18:2ss.	359, 365s.	Lv. 15:25	330
Ex. 18:6-8	298	Lv. 17:7	258
Ex. 18:8-11	298	Lv. 17-27	157
Ex. 18:20	239	Lv. 17:13	319
Ex. 19-20	156	Lv. 18:12-13	338
Ex. 19	396	Lv. 18:17	338
Ex. 19:3-8	288	Lv. 19:27	346
Ex. 19:5-8	143	Lv. 19:31	172
Ex. 19:5	144	Lv. 20:5	358
Ex. 19:16	352	Lv. 20:6	337, 358
Ex. 20:1-17	156	Lv. 21:18	209
Ex. 20:2-17	288	Lv. 23:33-43	176
Ex. 20:18-19	298	Lv. 25:29	338
Ex. 21-23	156	Lv. 26:6, 7, 8	321
Ex. 22:21	207	Lv. 26:25	236
Ex. 23:2	359	Lv. 27:24	320
Ex. 23:20-25	203, 206	Nm. 1:3	315
Ex. 23:22	203	Nm. 1:10-20	157
Ex. 24:5-11	294	Nm. 2:34	339
Ex. 24:12-40:38	289	Nm. 3:15	339
Ex. 25-40	156	Nm. 3:47	350
Ex. 25-31	91	Nm. 4:22	339
Ex. 28	294	Nm. 4:23	319
Ex. 29:7	350	Nm. 4:34	339

Nm. 4:38	339	Nm. 24:8	84
Nm. 8:4	319	Nm. 24:17	316
Nm. 10:9	311	Nm. 25:1-3	84
Nm. 11:9	340	Nm. 25:8	356
Nm. 11:10-15	298	Nm. 26:2	315
Nm. 11:29	144	Nm. 28:9-29	288
Nm. 12:4-5	323	Nm. 28:38	288
Nm. 13:31-34	299	Nm. 29:12-34	176
Nm. 14:24	360	Nm. 30:13	315
Nm. 14:1	338	Nm. 32:11-12	360
Nm. 14:30	317	Nm. 32:15	356
Nm. 14:43	355	Nm. 35:17	310
Nm. 15:32s.	257	Dt. 1:1-4	288
Nm. 15:39	358	Dt. 1:4	122, 172, 315, 345
Nm. 16:2-7	299	Dt. 1:34-36	299
Nm. 16:20-22	299	Dt. 1:36	360
Nm. 16:25	354	Dt. 1:40	288
Nm. 16:26	342	Dt. 3:11	330
Nm. 17:9-11	299	Dt. 4	194
Nm. 18:16	350	Dt. 4:3	355
Nm. 19:11-16	172	Dt. 5:2-27	143
Nm. 20:3-8	299	Dt. 5:5	288
Nm. 20:14	288	Dt. 5:28	288
Nm. 21:2	288	Dt. 6:11	262
Nm. 21:4-5	299	Dt. 6:14	355
Nm. 21:4	317	Dt. 7:3	357
Nm. 22:23	203	Dt. 7:4	357
Nm. 22:28ss.	203	Dt. 7:6	144
Nm. 22:31-34	298	Dt. 7:25	363
Nm. 23:3	347	Dt. 8:3	319
Nm. 23:4	226, 347	Dt. 8:19	355
Nm. 23:7	227	Dt. 9:4-6	237
Nm. 23:9	344	Dt. 10:4	156
Nm. 23:16	226s.	Dt. 10:18	207
Nm. 23:22	84	Dt. 11:14	311
Nm. 23:31	203	Dt. 11:28	355
Nm. 24:2	203	Dt. 11:30	363
Nm. 24:3-11	299	Dt. 12:11-13	237
Nm. 24:3	226s.	Dt. 12:30	363
Nm. 24:15	26s.	Dt. 13:3	355
Nm. 24:17	316, 344, 346	Dt. 14:2	144
Nm. 24:21	227	Dt. 14:29	207
Nm. 24:23	227	Dt. 15:21	209

Dt. 16:11, 14	207	Jos. 6	210
Dt. 16:13-15	176	Jos. 6:1	200
Dt. 17:3	319	Jos. 6:2-5	202
Dt. 17:18	316	Jos. 6:2	200
Dt. 18:11	172	Jos. 6:5	201
Dt. 18:18	155	Jos. 6:6-7	200, 202
Dt. 20:1-17	156	Jos. 6:6, 7	201
Dt. 20:7	210	Jos. 6:8-9	202
Dt. 21-23	156	Jos. 6:9	201
Dt. 22:13-14	312	Jos. 6:10	200ss.
Dt. 22:19	365	Jos. 6:11-16	202
Dt. 22:29	365	Jos. 6:13	202
Dt. 23:15	356	Jos. 6:14-15	202
Dt. 24:5	315	Jos. 6:15	204
Dt. 24:13	365	Jos. 6:16-19	200, 202, 211
Dt. 24:17, 19, 21	207	Jos. 6:16, 17	201, 205
Dt. 25:18	321	Jos. 6:19	205
Dt. 26:5-9	52	Jos. 6:20-25	202
Dt. 26:12s.	207	Jos. 6:20	205
Dt. 26:18	144	Jos. 6:22	200, 202
Dt. 27:19	207	Jos. 6:20-25	202s.
Dt. 28:32	230	Jos. 6:20, 22	200, 202
Dt. 28:49	346	Jos. 6:23	201s.
Dt. 28:60-30:20	288	Jos. 6:24	202
Dt. 29:6	320	Jos. 6:26	346
Dt. 29:17	349	Jos. 7:5-9	299
Dt. 29:18	338	Jos. 8:17	356
Dt. 30:15-20	194	Jos. 9:12s.	112
Dt. 31:16	358	Jos. 10:21	328
Dt. 31:21	344, 349	Jos. 11:23	311
Dt. 32:8s.	78, 138	Jos. 12:4	122, 172, 315, 345
Dt. 32:11	317	Jos. 12:18	356
Dt. 33	226, 396	Jos. 12:23	356
Dt. 33:10	320	Jos. 12:29	356
Dt. 33:17	348	Jos. 13-21	153
Dt. 34	154	Jos. 13:12	122, 172, 315, 345
Dt. 34:5	155	Jos. 13:31	122, 172, 315, 345
Dt. 34:10	155	Jos. 14:8	360
Jos. 1-24	153	Jos. 14:9	360
Jos. 3:3	353	Jos. 14:14	360
Jos. 5:13-6:27	199ss.	Jos. 14:15	311
Jos. 5:13-16	200, 202	Jos. 22:16	356
Jos. 5:13, 14	204, 298	Jos. 22:18	356

Jos. 22:23	356	Jue. 11:35	299
Jos. 22:29	356	Jue. 13:9	307
Jos. 23	288	Jue. 13:11	355
Jos. 24	288	Jue. 16:1	317
Jos. 24:11	203, 206	Jue. 16:2	344
Jos. 24:15-24	143	Jue. 16:13	337
Jos. 24:32	320	Jue. 16:16	230
Jue.-1Rey.	402	Jue. 16:19	321, 337
Jue. 1-16	153	Jue. 17-21	153
Jue. 2:12	355	Jue. 17:5	294
Jue. 2:17	358	Jue. 18:14ss.	294
Jue. 2:19	355	Jue. 19:3	353
Jue. 3:2	356	Jue. 19:17	203
Jue. 3:22	356	Jue. 19:19	312
Jue. 3:28	357	Jue. 20:22-23	299
Jue. 4:14	357	Jue. 20:25-28	299
Jue. 5	289	1Sam. 1-10	154
Jue. 5:5	156	1Sam. 1:9-11	299
Jue. 5:11	144	1Sam. 1:11	288
Jue. 5:17	333	1Sam. 1:9	316
Jue. 6:27ss.	52	1Sam. 2:5	342
Jue. 6:36-40	341	1Sam. 2:24	144
Jue. 6:34	316, 359	1Sam. 4:1	320
Jue. 6:35	359	1Sam. 4:6-8	299
Jue. 6:37	313	1Sam. 4:13	316
Jue. 7:14-15	298	1Sam. 4:14	256
Jue. 7:16-22	201	1Sam. 4:20-22	299
Jue. 7:20	205	1Sam. 6:5	320
Jue. 8:27	294, 358	1Sam. 6:12	355
Jue. 8:33	143, 358	1Sam. 6:19-20	299
Jue. 9:3	357	1Sam. 7:7-8	299
Jue. 9:4	143, 307, 354	1Sam. 8	52
Jue. 9:7-15	228	1Sam. 9:11	321
Jue. 9:15	228	1Sam. 10-2Sam. 31	154
Jue. 9:44	143	1Sam. 11:1	288
Jue. 9:49	354	1Sam. 11:4-7	299
Jue. 10:6	311	1Sam. 11:7	356
Jue. 11:12	306	1Sam. 11:9-10	298
Jue. 11:13	355	1Sam. 12	288
Jue. 11:14	306	1Sam. 12:14	357, 359
Jue. 11:17	306	1Sam. 12:18-19	299
Jue. 11:18	317	1Sam. 12:20-21	357
Jue. 11:30-31	288	1Sam. 13:4	359

ÍNDICES

1Sam. 14:3 294	2Sam. 2:19 353
1Sam. 14:12 357	2Sam. 2:23 351
1Sam. 14:46 357	2Sam. 2:25 358
1Sam. 15:11 356	2Sam. 3:16 354
1Sam. 15:30 355	2Sam. 3:31 353
1Sam. 15:31 355	2Sam. 12:17-18 288
1Sam. 16-1Rey. 2 154, 289	2Sam. 5:6-8 209s.
1Sam. 16:14 357	2Sam. 5:23 357
1Sam. 17:13, 14 354	2Sam. 5:24 328
1Sam. 17:23-26 299	2Sam. 6:7-9 299
1Sam. 17:35 356	2Sam. 6:21 144
1Sam. 17:49 203	2Sam. 7 228
1Sam, 17:56 349	2Sam. 7:8 360
1Sam. 18:6-7 298	2Sam. 7:13-14 336
1Sam. 18:12-13 357	2Sam. 7:14 330
1Sam. 20:28-31 299	2Sam. 9:3 258
1Sam. 21:2 299	2Sam. 9:6 203
1Sam. 21:10 294, 362	2Sam. 9:12 338
1Sam. 21:18 294	2Sam. 11:8 357
1Sam. 23:6ss. 294	2Sam. 11:15 356
1Sam. 23:27 307	2Sam. 11:18-25 306
1Sam. 24:9-10 299	2Sam. 11:22 307
1Sam. 24:15 356	2Sam. 12:1-6 299
1Sam. 24:16-18 298	2Sam. 12:17-18 288, 320
1Sam. 25:6-7 288	2Sam. 12:19-23 299
1Sam. 25:13 357	2Sam. 13:30-32 299
1Sam. 25:23-25 298	2Sam. 13:34 203
1Sam. 25:40-41 298	2Sam. 14:22 203
1Sam. 25:42 355	2Sam. 15:1-6 207
1Sam. 26:3 356	2Sam. 15:13 359
1Sam. 28:3-25 136	2Sam. 15:24ss. 363
1Sam. 28:3-9 172	2Sam. 17:9 362
1Sam. 28:12 299	2Sam, 18:24-27 241
1Sam. 28:13 136	2Sam. 18:24 203
1Sam. 28:15-23 299	2Sam. 18:28 298, 322
1Sam. 30:7 294	2Sam. 19:29 312
1Sam. 30:21-22 354	2Sam. 20:2 357
2Sam. 1:6-13 299	2Sam. 20:7 357
2Sam. 1:12 144	2Sam. 18:31-19:1 299
2Sam. 1:26 332	2Sam. 20:9 311
2Sam. 2-1Rey. 2 289	2Sam. 20:11 362
2Sam. 2:10 359	2Sam. 20:14 356
2Sam. 2:14 294	2Sam. 21-24 224

2Sam. 22:16	342	1Rey. 8: 35ss.	139
2Sam. 23:1-7	213ss., 228, 332, 396	1Rey. 8:36	311
2Sam. 23:1-4	223	1Rey. 9:22	323
2Sam. 23:1-3	222	1Rey. 9:1-7	194
2Sam. 23:1	213ss.	1Rey. 9:6	356
2Sam. 23:2-6	222	1Rey. 9:16	359, 365
2Sam. 23:2-4	222	1Rey. 10:1-2	288
2Sam. 23:3-5	222	1Rey. 10:4-6	298
2Sam. 23:3	221	1Rey. 10:19	351
2Sam. 23:4	221s., 332	1Rey. 11:3	271
2Sam. 23:5-7	221	1Rey. 11:5	311, 355
2Sam. 23:5-6	222s.	1Rey. 11:6	360
2Sam. 23:5	221s.	1Rey. 11:10	355
2Sam. 23:6-7	218, 223s.	1Rey. 11:33	311
2Sam. 23:6	219	1Rey. 11:41	154
2Sam. 23:10	355	1Rey. 12-2Rey. 25	154
2Sam. 24:9-10	299	1Rey. 12	156
2Sam. 24:16	299	1Rey. 12:20	359
2Sam. 24:20-21	299	1Rey. 12:28-30	84
1Rey. 268		1Rey. 13:4	353
1Rey. 1:2ss.	271	1Rey. 14:8	354
1Rey. 1:3-4	53	1Rey. 15:18-19	288
1Rey. 1:7	359	1Rey. 16:2	359
1Rey. 1:14	356	1Rey. 16:22	362
1Rey. 1:16	356	1Rey. 17-2Rey. 9	407
1Rey. 1:20	315s.	1Rey. 17:10	257
1Rey. 1:23, 25	298	1Rey. 18:7	298
1Rey. 1:27	315	1Rey. 18:18	355
1Rey. 1:35	357	1Rey. 18:21	355
1Rey. 1:40	357	1Rey. 18:42	321
1Rey. 1:46	315	1Rey. 19:1-18	156
1Rey. 2-11	154	1Rey. 19:(1-2) 3-21	293
1Rey. 2:12	316	1Rey. 19:2-4	299
1Rey. 2:24	316	1Rey. 19:2	306
1Rey. 2:28	357	1Rey, 19:6	322
1Rey. 3	53	1Rey. 19:12	180
1Rey. 3-11	289	1Rey. 19:20	354
1Rey. 3:4-9:9	289	1Rey. 19:21	354, 356
1Rey. 3:4-15	292	1Rey. 20:2-3	288, 306
1Rey. 5:16-20	288	1Rey. 20:15	361
1Rey. 5:21	298	1Rey. 20:19	362
1Rey. 8:13	343	1Rey. 21:14	306
1Rey. 8:20	316	1Rey. 22:21	343

1Rey. 27:46	316	2Rey. 21:8ss.	54
1Rey. (43)49-51	299	2Rey. 22:10-13	300
2Rey. 1:2	306, 338	2Rey. 22:19	97
2Rey. 1:3-4	300, 306	2Rey. 23:4-20, 24,	167
2Rey. 1:6	338	2Rey, 23:4ss.	78, 172, 181
2Rey. 1:13	307	2Rey. 23:6	171
2Rey. 1:16	338	2Rey. 23:7	170, 172
2Rey. 2ss.	154, 187	2Rey. 23:8	170
2Rey. 4:30	354	2Rey. 23:10	171
2Rey. 5:6	288	2Rey. 23:12	170, 172
2Rey. 5:7	299	2Rey. 23:14	169, 171
2Rey. 5:10-12	300	2Rey. 23:16ss.	171
2Rey. 5:10	306	2Rey. 23:20	171
2Rey. 6:10	239	2Rey. 23:24	171
2Rey. 6:19	354	2Rey. 24:15	230
2Rey. 6:30-31	300	2Rey. 25:27	317
2Rey. 6:32-33	306	Is. 1:17, 23	207
2Rey. 7:15	307, 353	Is. 1:24	84
2Rey. 9:6	144	Is. 3:10	288
2Rey. 9:17-20	241	Is. 3:17	346
2Rey. 9:18	307, 351	Is. 3:26	321
2Rey. 9:22	173	Is. 4:10	217
2Rey. 10:1-4	300	Is. 5:6	217
2Rey. 10:1-2	288	Is. 5:22	340
2Rey. 10:8	307	Is. 5:26	346
2Rey. 10:15-27	173	Is. 6:1ss.	97
2Rey. 10:1-2	288	Is. 6:6-7	344
2Rey. 10:21	78, 169	Is. 6:9	257
2Rey. 10:22	294	Is. 7:14	231, 332
2Rey. 10:29	357	Is. 8:1	330
2Rey. 11:6	362	Is. 8:19	136, 172, 337
2Rey. 11:13-14	300	Is. 9:5-6	229ss., 318, 344
2Rey. 13:2	355	Is. 9:6	349
2Rey. 13:14	299	Is. 9:16	207
2Rey. 14:14	342	Is. 10:2	207
2Rey. 17:15	355	Is. 11:1-9	289
2Rey. 17:21	361	Is. 11:2	230
2Rey. 18:6	357	Is. 12:2	214
2Rey. 18:20	230	Is. 13:10	349
2Rey. 19:9-10	306	Is. 14:9ss.	123
2Rey. 19:20	306	Is. 15:2	346
2Rey. 19:32	337	Is. 18:2	306
2Rey. 20:1-4	300	Is. 18:4	339

Is. 20:2-4	407	Is. 52-53	133
Is. 21:11	241	Is. 52:7-12	289
Is. 24-27	120	Is. 52:13-53:12	134
Is. 24:1-25	289	Is. 54:13	349
Is. 24:8	289	Is. 55:4-8	193
Is. 24:12	258	Is. 57:8	361
Is. 25:6	129	Is. 59:13	358
Is. 25:8	105, 121	Is. 59:15-20	289
Is. 26:19-27:5	128	Is. 59:21	318
Is. 27:1	132, 384	Is. 60:16	84
Is. 28:29	230	Is. 63:7-64:11	193
Is. 30:21	363	Is. 63:1-6	289
Is. 32:4	318	Is. 63:19-64:2	289
Is. 32:18	349	Is. 66:11	340
Is. 33:11	257	Is. 66:15-25	289
Is. 33:13	347	Is. 66:17	362
Is. 34:11, 15	363	Jr. 1:16	312
Is. 34:35	289	Jr. 2:1ss.	135
Is. 36:5	230	Jr. 2:2	354
Is. 37:9-10	306	Jr. 2:5	355
Is. 37:21	306	Jr. 2:8	355
Is. 37:33	337	Jr. 2:10-11	142
Is. 38:12	363	Jr. 2:23	355
Is. 41:8-13	193	Jr. 2:25	354
Is. 42:2-16	289	Jr. 3:1	358
Is. 41:14-16	193	Jr. 3:17	355
Is. 41:17-20	194	Jr. 3:19	356
Is. 42:14-17	194	Jr. 7:1-15	194
Is. 43:1-4	193	Jr. 7:6	207, 355
Is. 43:5-7	193	Jr. 7:9	338, 355
Is. 43:10	359	Jr. 7:17	339
Is. 43:16-21	194, 289	Jr. 7:34	339
Is. 44:1-5	193	Jr. 8:2	319, 346, 355
Is. 45:6	318	Jr. 8:16	310
Is. 45:14-17	194	Jr. 8:23	341
Is. 49:7-12	194	Jr. 9:12	349
Is. 50:1	365	Jr. 9:13	355
Is. 51:1-2	262	Jr. 9:17	341
Is. 51:1	2262	Jr. 11:13, 17	312
Is. 51:9-16	289	Jr. 12:5	321
Is. 51:9	384	Jr. 13:9-10	348
Is. 51:17	322	Jr. 13:27	339
Is. 51:22	316	Jr. 14:2-3	350

ÍNDICES

Jr. 14:6	315	Jr. 48:45	341, 346
Jr. 14:13	321	Jr. 49:11	207
Jr. 15:9	314	Jr. 50:2	331
Jr. 16:12	355	Jr. 50:3-4	331
Jr. 16:16	319	Jr. 50:8	331
Jr. 17:5-8	227	Jr. 50:22	312
Jr. 17:16	361	Jr. 52:31	317
Jr. 17:19-27	194	Ez. 1	96
Jr. 18:12	355	Ez. 1:6	337
Jr. 18:18	163	Ez. 1:11-12	337
Jr. 19:4	312	Ez. 3:16-21	234, 248s.
Jr. 19:13	170	Ez. 3:18-19	250
Jr. 21:12	207	Ez. 3:20-21	250
Jr. 22:1-5	194	Ez. 3:20	250
Jr. 22:3	207	Ez. 4:1-3	407
Jr. 22:13-17	207	Ez. 5:1	346
Jr. 23:23	347	Ez. 6:9	358
Jr. 25:26	361	Ez. 10:11	353
Jr. 25:28	316	Ez. 13:10-15	237
Jr. 25:36	256	Ez. 14:1-11	194
Jr. 26:27, 28	193	Ez. 14:7	358
Jr. 27	192	Ez. 14:12-23	249
Jr. 27:3-8	306	Ez. 16:1ss.	135
Jr. 29:23	348	Ez. 16:33ss.	358
Jr. 30:10-11	194	Ez. 16:34	358
Jr. 31:30	236	Ez. 16:52	237
Jr. 32:7	313	Ez. 18	194, 250
Jr. 32:18	229	Ez. 18:1-20	250
Jr. 32:29	170	Ez. 18:1-4	250
Jr. 32:40	356	Ez. 18:1	250
Jr. 35:2	322	Ez. 18:12	245
Jr. 39-43	192	Ez. 18:18-20	250
Jr. 39:18	321	Ez. 18:18	250
Jr. 42:10-17	194	Ez. 18:19	245
Jr. 42:16	361	Ez. 18:21-33	234, 250
Jr. 44:12	321	Ez. 18:21	250
Jr. 46-51	194	Ez. 18:22	250
Jr. 46:9	348	Ez. 18:23	250
Jr. 47:3	310	Ez. 18:24	250
Jr. 48:2	353	Ez. 18:30:32	250
Jr. 48:3	256	Ez. 20:16	359
Jr. 48:12	314	Ez. 20:24	359
Jr. 48:37	346	Ez. 20:30	358

Ez. 22:7	207	Ez. 33:16	241, 245
Ez. 23:23	323	Ez. 33:17-20	241, 245ss., 249
Ez. 23:29	339	Ez. 33:17	246ss.
Ez. 23:30	358	Ez. 33:18-19	246
Ez. 23:35	339	Ez. 33:18	246ss.
Ez. 25:32	194	Ez. 33:19-20	246
Ez. 27:14	346	Ez. 33:19	246ss.
Ez. 27:27	285	Ez. 33:20-21	249
Ez. 27:30	318	Ez. 33:20	246s.
Ez. 28	123	Ez. 33:21-22	235
Ez. 28:3	51	Ez. 33:23	235
Ez. 29:7	350	Ez. 34:15	358
Ez. 31:15	345	Ez. 34:16	358
Ez. 32:21	230	Ez. 37	397
Ez. 33	234, 250	Ez. 40-48	95, 289
Ez. 33:1-20	194, 233ss., 237, 247	Ez. 41:15	351
Ez. 33:1-9	235s., 249	Os. 1-3	135
Ez. 33:1-6	234s., 241, 249	Os. 1:2	358
Ez. 33:1-2	235	Os. 1:5	323
Ez. 33:1	235s., 242s.	Os. 2	383
Ez. 33:2-9	240, 243, 248	Os. 2:4s.	85
Ez. 33:2-6	240	Os. 2:7	354
Ez. 33:2-4	235	Os. 2:15	354
Ez. 33:2	235s., 238	Os. 2:20	312, 323
Ez. 33:3	235s., 237ss.	Os. 5:7	314
Ez. 33:4	235s., 237ss.	Os. 5:8	363
Ez. 33:5	236ss., 248	Os. 5:11	355
Ez. 33:6	235s., 238ss.	Os. 6:6	145
Ez. 33:7-9	234ss., 239ss., 248s.	Os. 6:8-9	347
Ez. 33:7	239 / 240, 242	Os. 7:5	314
Ez. 33:8-9	240	Os. 8:5	84
Ez. 33:8	239, 240s.	Os. 9:4	245
Ez. 33:9	237, 240	Os. 10:15	352
Ez. 33:10-20	234ss., 237ss.	Os. 11:10	355
Ez. 33:10-11	242s., 248s.	Os. 13:2	84
Ez. 33:10	236, 242ss. 247	Os. 13:14	105
Ez. 33:11	236, 242s.	Joel 1:20	311
Ez. 33:12-20	234, 246, 248	Joel 2: 8	321
Ez. 33:12-16	243 ss.	Joel 2:10	346
Ez. 33:12	243ss.,	Joel 4	194
Ez. 33:13-16	244ss.	Joel 4:15	346
Ez. 33:13	245s.,	Am. 1:2-2:16	194
Ez. 33:14	245	Am. 1:15	306
Ez. 33:15	244, 245, 249		

ÍNDICES

Am. 2:12 322	Sof. 3:8 255
Am. 4:4-13 194	Sof. 3:9 259
Am. 4:4-6 84	Sof. 3:10 256, 259
Am. 7:15 360	Sof. 3:13 259
Am. 7:17 321	Sof. 3:14 259
Abd. 17 339	Sof. 3:15 259
Abd. 194	Sof. 3:17 259
Jon. 289	Sof. 3:18-20 259
Miq. 1:10 318	Sof. 3:18 259
Miq. 1:14 359, 365	Sof. 3:19 259
Miq. 2:1 230	Nah. 1:2 338
Miq. 2:7 320	Nah. 2-3 194
Miq. 3:7 318	Mal. 3:5 207
Miq. 4:7 318	Mal. 3:10 217
Miq. 6:8 145	Zac. 1:8 362
Hab. 2:15-16 322	Zac. 2:12 360
Hab. 3:12 313	Zac. 3:5 341
Sof. 1:1 256	Zac. 6:6 363
Sof. 1:2-3 256	Zac. 7:10 207
Sof. 1:2 256s.	Zac. 9-10 289
Sof. 1:3 256, 318, 344	Zac. 9:1-8 194, 265
Sof. 1:5 170, 356	Zac. 11:8 320
Sof. 1:6 358	Zac. 12 289
Sof. 1:9 256	Zac. 14 289
Sof. 1:10 256	Sal. 1:3-4 227
Sof. 1:12 257	Sal. 2 289
Sof. 1:14 257s.	Sal. 6:6 121
Sof. 1:15 257	Sal. 9 289
Sof. 1:18 311	Sal. 9:5 333
Sof. 2:1 256s.	Sal. 11:6 341
Sof. 2:2 344s.	Sal. 12:6 207
Sof. 2:4 257	Sal. 13:3 322
Sof. 2:5-15 194 /	Sal. 14:4 347
Sof. 2:6 257	Sal. 15:5 316
Sof. 2:8 257	Sal. 16:5 341
Sof. 2:10 258	Sal. 16:10 121
Sof. 2:12 258	Sal. 17:11 317, 343
Sof. 2:13 258	Sal. 18:14 214
Sof. 2:14 258	Sal. 18:16 342
Sof. 2:15 258.	Sal. 24 289
Sof. 3:1 258	Sal. 28:23 361
Sof. 3:5 258	Sal. 29 261ss., 289, 382
Sof. 3:7 258s.	Sal. 29:1-2 262

Sal. 29:1	265, 138	Sal. 72:5-6	227
Sal. 29:3	262, 265, 320	Sal. 72:6	217
Sal. 29:4-6	264	Sal. 73:4	230
Sal. 29:4	320	Sal. 73:23	311
Sal. 29:5	264, 320	Sal. 73:24	360, 366
Sal. 29:6	263	Sal. 74	193
Sal. 29:7	262s.	Sal. 74:12-17	289
Sal. 29:8-9	262	Sal. 74:14	384
Sal. 29:9	261, 263	Sal. 75:9	322, 341
Sal. 29:10	262, 333	Sal. 76	289
Sal. 29:11	261, 265, 338	Sal. 76:10	207
Sal. 35:6	285	Sal. 77	193
Sal. 36:7	230	Sal. 77:17-21	289
Sal. 41:4	319	Sal. 78	156
Sal. 42:2	311	Sal. 78:70-71	360
Sal. 44	193	Sal. 79	193
Sal. 44:2-4	206	Sal. 80:11	230
Sal. 44:3	206	Sal. 82:3-4	207
Sal. 44:22	285	Sal. 85	193
Sal. 45:15	356	Sal. 88:5	230
Sal. 46-48	289	Sal. 88:11s.	121
Sal. 46:10	312	Sal. 89	193
Sal. 48:13	206	Sal. 89:6-19	289
Sal. 49:16	121	Sal. 89:7	138
Sal. 49:18	357	Sal. 89:43	340
Sal. 50:10	230	Sal. 94:6	207
Sal. 53:5	347	Sal. 92:11	348
Sal. 56:3	348	Sal. 93	289
Sal. 60	193	Sal. 94:15	362
Sal. 60:5	322	Sal. 96:7	265
Sal. 63:9	361	Sal. 97-99	289
Sal. 65	289	Sal. 104	107, 289
Sal. 65:11-12	322	Sal. 104:6-9	120
Sal. 68	289	Sal. 104:9	115
Sal. 68:6	207, 313	Sal. 104:26	384
Sal. 68:9	156	Sal. 106:9-13	289
Sal. 68:16-17	138	Sal. 110	289
Sal. 68:18	348	Sal. 110:3	227, 332
Sal. 68:26	362	Sal. 113:2	318
Sal. 68:33-36	262	Sal. 115:6-7	337
Sal. 69:4	315	Sal. 115:18	318
Sal. 72:1-4	207	Sal. 118:12	228
Sal. 72:12-14	207	Sal. 119:82	315

Sal. 119:123	315	Pr. 22 :17-24 :22	383
Sal. 119:129	230	Pr. 22 :17-18	288
Sal. 122:3	347	Pr. 23:10	207
Sal. 124:6	329	Pr. 23:14	288
Sal. 125:2	318	Pr. 23:22-25	288
Sal. 125:3	314	Pr. 23:30	339
Sal. 131:3	318	Pr. 23:31-35	288
Sal. 132:2, 5	84	Pr. 24:15-16	288
Sal. 133:1	332	Pr. 25:7-8	288
Sal. 133 :2	346	Pr. 25:9-10	288
Sal. 133:3	340	Pr. 27 :13	342
Sal. 137:6	318	Pr. 30:1-33	283
Sal. 139:7	343	Pr. 30:1-14	283
Sal. 139:10	311	Pr. 30:1	226
Sal. 140:4	328	Pr. 30:10	288
Sal. 142:3-4	343	Pr. 30:15-33	283
Sal. 146:9	207	Pr. 30:15-16	283
Sal. 147:8	311	Pr. 30:18-19	283
Sal. 147:13	338	Pr. 30:19	283s., 386, 345 /
Sal. 148:7-8	312	Pr. 30:20	283
Pr. 1:9	337	Pr. 30:21-23	284
Pr. 1:17	312	Pr. 30:24-28	285
Pr. 1:20-21	337, 339	Pr. 30:39-31	284
Pr. 3:3-4	288	Pr. 30:31	284
Pr. 4:10	288	Job 1-2	408
Pr. 4 :18	216	Job 1:6ss.	97, 138
Pr. 5:23	288	Job 1:14	307
Pr. 6:16-19	268	Job 1:16-18	307
Pr. 7:4	337	Job 1:16	319
Pr. 7:22	354	Job 1:21	408
Pr. 7:24-27	288	Job 2:11-13	409s.
Pr. 8:22-31	181	Job 3:1-42:16	409
Pr. 8 :22-24	79	Job 3-27	409s.
Pr. 8:24ss.	108	Job 3:8	384
Pr. 9 :2	339	Job 5:10	311
Pr. 9 :5	339	Job 5:23	322
Pr. 9:8	288	Job 6:9	314, 333
Pr. 9:18	288	Job 7:13	345
Pr. 10:18	315, 341	Job 11:20	315
Pr. 11:22	312	Job 17:5	315
Pr. 14 :31	313	Job 18:4	343
Pr. 15:25	207	Job 19:9	344
Pr. 20 :16	342	Job 19:26	334

Job 22 :9 207	Cant. 1:17 273
Job 24 :3, 21 207	Cant. 2:2 25
Job 28 409s.	Cant. 2:3 272
Job 29-31 409	Cant. 2:6 269
Job 29 :12s. 207	Cant. 2:7 269, 273s.
Job 29:15 209	Cant. 2:8-17 412
Job 31:7 353	Cant. 2:9 273
Job 31:16 207	Cant. 2:12 269
Job 32:2 343	Cant. 2:13 269
Job 32-37 409	Cant. 2:14 273
Job 33:15 321	Cant. 2:15 269, 272
Job 33:20 337	Cant. 2:17 269, 273
Job 34:27 357	Cant. 3:1-5 412
Job 36:13 314	Cant. 3:2 317
Job 38-41 409	Cant. 3:3 269, 317, 344
Job 38:16 342	Cant. 3:4 269
Job 39:2 317	Cant. 3:5 273s.
Job 39:10 363	Cant. 3:6-11 412
Job 40:25 384	Cant. 3:6 269
Job 40:28 316	Cant. 3:7 268, 412
Job 41:17 138	Cant. 3:9-10 277
Job 42:1-6 408s.	Cant. 3:9 268, 412
Job 42:7-11 409	Cant. 3:10 273
Job 42:12-17 409s.	Cant. 3:11 268, 276, 412
Cant. 1:1-4 275s.,	Cant. 4:1-7 412
Cant. 1:1 268, 412	Cant. 4:1 273, 278
Cant. 1 :2-3 275	Cant. 4:3 269, 272, 278
Cant. 1:2-2 :7 411	Cant. 4:6 269
Cant. 1:2 268, 265	Cant. 4:8-5:1 412
Cant. 1:3 267	Cant. 4:8 270, 275
Cant. 1:4 268, 272ss., 363	Cant. 4:9 278
Cant. 1:5 268, 278	Cant. 4:10 275
Cant. 1:7 268, 274	Cant. 4:11 278
Cant. 1:8 273s.,	Cant. 4:12 270,
Cant. 1:9 348, 412	Cant. 4:13 270, 273
Cant. 1:10 268	Cant. 4:15 272s.
Cant. 1:12 269	Cant. 4:16 272s.
Cant. 1.13 268	Cant. 4:17 412
Cant. 1.14 270, 274	Cant. 5:1 273, 276
Cant. 1.15-16 276	Cant. 5:2 273
Cant. 1:15 273	Cant. 5:3 274
Cant. 1:16-17 276s.	Cant. 5:4 270
Cant. 1:16 270	Cant. 5:5 270

ÍNDICES

Cant. 5:6	270	Rut 4:11-12	289
Cant. 5:7	317	Rut 4:16	342
Cant. 5:8	274	Lam. 1:1	348
Cant. 5:9-6 :3	412	Lam. 1-2	193
Cant. 5:9	274	Lam. 1:8	313
Cant. 5:10-16	288	Lam. 2:10	333
Cant. 5:11	270, 273	Lam. 2:11	315, 341
Cant. 5:12	273, 278	Lam. 2:12	339
Cant. 5:13	270, 273, 278	Lam. 3	193
Cant. 6:4-12	412	Lam. 3 :38	319
Cant. 6:5	271s.,	Lam. 4-5	193
Cant. 6:5	317	Eccl. 2:18	359
Cant. 6:8	271	Eccl. 3:22	359
Cant. 6:9	271, 273	Eccl. 6:12	359
Cant. 6:10	271	Eccl. 7:16-17	288
Cant. 7:1-6	412	Eccl. 7:25	344
Cant. 7:2	277	Eccl. 10:14	359
Cant. 7:5	276, 278	Eccl. 10:20	312, 313
Cant. 7:7-8:4	412	Eccl. 12:2-7	288
Cant. 7:7	273	Eccl. 12:2	355
Cant. 7:9	273, 276	Eccl. 24:3-6	108
Cant. 7:11	275	Eccl. 24:8	79
Cant. 7:12-14	313	Eccl. 43:1ss.	108
Cant. 7:13	268s., 270	Est. 1 :2	316
Cant. 8:2	275, 276	Est. 2:2ss.	271
Cant. 8:4	269, 273s.	Est. 7:8	319
Cant. 8:5	412	Dan. 2-7	192
Cant. 8:6-7	412	Dan. 3:31	288
Cant. 8:6	278, 316	Dan. 7	79
Cant. 8:7	278	Dan. 7-12	397
Cant. 8:1-10	412	Dan. 7:2-15	289
Cant. 8:11-12	412	Dan. 7:3ss.	132
Cant. 8:11	268, 275s.	Dan. 7:9-27	399
Cant. 8:12	268, 412	Dan. 7:9s.	97
Cant. 8:13-14	412	Dan. 7:13	133
Rut 1:15	355	Dan. 8:6	312
Rut 1:16	355	Dan. 8:20	312
Rut 2:8	354	Dan. 8:24	344
Rut 2:9	354	Dan. 10:13	133
Rut 2:21	354	Dan. 12:1	133
Rut 2:22-23	354	Esd. 1:5	193
Rut 3:10	354	Esd. 4:11	288
Rut 4:4	362	Esd. 2:17	288

Esd. 3:1-5:6	192	2Cr. 8:9	323
Esd. 7:12	288	2Cr. 11:16	356
Esd. 8:22	345	2Cr. 11:20	360
Esd. 8:25	230	2Cr. 13:13	356
Esd. 9-10	288	2Cr. 18:12	306
Esd. 10:8	230	2Cr. 19:10	239
Neh. 3:16	361	2Cr. 23:14	356
Neh. 3:17	361	2Cr. 25:27	358
Neh. 3:18	361	2Cr. 26 :13	345
Neh. 3:20-24	361	2Cr. 26:17	356
Neh. 3:27	361	2Cr. 30:2	230
Neh. 3:29-31	361	2Cr. 32:3	230
Neh. 4:10	362	2Cr. 32:9-10	288
Neh. 4:11	340	2Cr. 34:31	355
Neh. 4:17	362	2Cr. 34:33	358
Neh. 5:5	230	2Cr. 36:21	192
Neh. 5:15	360, 366	Sir. 5:1	230
Neh. 8:16	170	Sir. 10:28	274
Neh. 9-10	288	Sir. 14:11	230
Neh. 9:26	343	Sir. 38:17	274
Neh. 9:28	350	Sir. 51:19	345
Neh. 9:32	229		
Neh. 11:8	362		
Neh. 12:32	355	a) <i>Nuevo Testamento</i>	
Neh. 12:38	355		
1Cr. 5:18	315	Mt. 8:10	145
1Cr. 5:25	358	Mt. 15:28	145
1Cr. 7:11	315	Mt. 28:19	145
1Cr. 11:6	210	Lc. 1:28	332
1Cr. 12:22	359	Lc. 1:42	332
1Cr. 13:1	230	Lc. 2:14	332
1Cr. 14:14	357	Lc. 13:1ss	238
1Cr. 15:54s.	105	Jn. 1:4	135
1Cr. 16:28	265	Jn. 9:2	238
1Cr. 17:7	360	Jn. 18:36	146
1Cr. 22:9	349	Hech. 2:2	179
1Cr. 27:7	362	Rom. 3:9, 23-24	146
1Cr. 27:34	363	1Cor. 9:20-21	132
1Cr. 28:5	316	1Cor. 15:26	132
1Cr. 28:34	363	1Cor. 15:54s.	105,124, 132, 384
2Cr. 1:12	352, 359	Gal. 3:28	145
2Cr. 2:11-12	288	Ap. 3:12	95
2Cr. 6:2	343	Ap. 7:15	96
		Ap. 11:19	96

Ap. 12:3	384	1.3 II 16	46
Ap. 12:7	133	1.3 II 31ss.	174
Ap. 14:17	96	1.3 II 38-39	314
Ap. 15:6	96	1.3 II 39-41	337
Ap. 16:17	96	1.3 III 7	327
Ap. 19:5-9	391	1.3 III 13-15	311, 315
Ap. 20:2	384	1.3 III 14-15	320
Ap. 21:9ss.	399	1.3 III 15-17	313
		1.3 III 16-17	299, 322, 349
		1.3 III 16	315, 321, 321, 332
		1.3 III 20-25	277
		1.3 III 20-22	129, 348
		1.3 III 21	312
		1.3 III 23	262
		1.3 III 26	262
		1.3 III 29-31	89
		1.3 III 32-IV 4	296
		1.3 III 38ss.	129
		1.3 III 40-42	384
		1.3 III 45	341
		1.3 IV 44	328
		1.3 V 6-8	87
		1.3.V 17-18	217
		1.3 V 19-21	87
		1.3 V 24-25	346
		1.3 V 25-26	87
		1.3 V 26	76
		1.3 VI 15	316
		1.4-6	289
		1.4 I 20-25	277
		1.4 I 20-21	321
		1.4 II 12-26	296
		1.4 II 26-38	295
		1.4 II 28-31	337
		1.4 II 35ss.	210
		1.4 III 7-21	138
		1.4 III 17-22	170
		1.4 III 19-20	339
		1.4 III 10-11	344
		1.4 IV 20-22	115
		1.4 IV 22	120
		1.4 IV 21-22	342
		1.4 IV 27-39	295
b) <i>Qumrán: 4QSam^a</i>			
2Sam. 5:6	209		
2Sam. 23:1	215s.		
c) <i>Literatura Rabínica</i>			
About 1:1	157		
Abbot 1:2	145		
Abbot 1:7	145		
Abbot 1:10	145		
Abbot 1:15-18	145		
Abbot 2:1	145		
3Esd. 3:1-5:6	192		
Sefer Hekalot III	96		
Sefer Hekalot I:1-6	97		
Zohar III 50-51	96		
Zohar III 161	96		
d) <i>Textos ugaríticos</i>			
1.1 IV 2-3	346s.		
1.2	289		
1.2 I 11ss.	302		
1.2 I 23	321		
1.2 I 24ss	262		
1.2 I 24-28	302		
1.2 I 38ss.	302		
1.2 III 15ss.	129		
1.2 IV 7ss.	129		
1.2 IV 32	115		
1.3 I 12-13	344		
1.3 I 16-17	339		
1.3 II	262		

1.4 IV 36-43	288	1.6 III 1ss.	305
1.4 IV 47ss.	88	1.6 III 6-7	129
1.4 IV 62-V 1	88	1.6 III 12-13	129
1.4 V 6-9	88	1.6 III 14-21	296
1.4 V 13-19	89	1.6 IV 11-19	78, 168
1.4 V 20-21	313	1.6 V 1-6	134
1.4 V 54-57	89	1.6 V 2-4	76
1.4 V 58ss.	305	1.6 V 19ss.	134
1.4 VI 16	89	1.6 VI 1ss.	262
1.4 VI 29-35	89	1.6 VI 17	316
1.4 VI 24-25	311	1.6 VI 22ss.	129
1.4 VII 17-20	90	1.6 VI 42-53	333
1.4 VII 21-25	90	1.6 VI 52-53	314, 333
1.4 VII 25ss.	262	1.10 II 16	332
1.4 VII 29ss.	129	1.10 II 21-23	129, 174
1.4 VII 41	262	1.12 I 7-8	331
1.4 VII 54-55	285, 345	1.12 I 9-11	332
1.4 VIII 10-14	92	1.12 I 14-29	332
1.4 VIII 21-24	217	1.12 I 30-33	331
1.5 I 1-3	384	1.12 II 31ss.	134
1.5 I 7s.	92	1.13	304
1.5 I 14	345	1.13:22-29	303
1.5 I 21-22	341	1.14-16	289
1.5 I 23-24	347	1.14 I 4-5	338
1.5 II 1-20	134	1.14 I 7-8	338
1.5 V-6 III	129	1.14 I 19-20	344
1.5 V 1ss.	134	1.14 I 20-21	321
1.5 V 2-4	316	1.14 I 24-25	338
1.5 V 8	76	1.14 I 26-II 26ss.	289
1.5 V 23-25	316	1.14 I 26-35	291
1.5 VI 6-8	92	1.14 I 29-30	350
1.5 VI 8-9	333	1.14 I 34-36	321
1.5 VI 11-6 I 31	122	1.14 I 47	348
1.5 VI 11-25	296	1.14 II 2-3	323, 348
1.5 VI 13-14	333	1.14 II 6ss.	305
1.5 VI 15	318	1.14 II 8-11	290
1.5 VI 26-27	319	1.14 II 12-13	342
1.6 I 10-11	313	1.14 II 13-15	340
1.6 I 12-14	340	1.14 II 16/18	292
1.6 II 4ss.	129	1.14 II 18-19	292
1.6 II 24-25	217	1.14 II 20/27	170
1.6 II 30-37	78, 168, 172	1.14 II 21-22	323
1.6 II 34-35	116	1.14 II 22-25	317

1.14 II 22-23	343	1.15 IV 6ss.	51
1.14 II 18-19	292	1.15 IV 17-21	344
1.14 II 28-29	347	1.15 IV 20s.	51
1.14 II 30-31	342	1.15 IV 21-23	337
1.14 II 32-35	314	1.15 II 21-22	338
1.14 II 33	319	1.15 II 23	314
1.14 II 35ss.	210, 230	1.15 II 25-26	340
1.14 II 36-38	348	1.15 III 16	346
1.14 II 36	323	1.15 IV 6ss.	51
1.14 II 38	323	1.15 IV 17-21	244
1.14 II 41	323	1.15 IV 21-22	337, 338
1.14 II 42	323	1.15 IV 24	314
1.14 II 45-46	209	1.15 V 18	318
1.14 III 3-4	204	1.15 V 19	319
1.14 III 10-12	205	1.15 V 20s.	51
1.14 III 12-14	205, 211	1.16 I 1-II 49	122
1.14 III 13	310	1.16 I 1ss.	129
1.14 III 14-19	204s.	1.16 I 6	344
1.14 III 15-17	310	1.16 I 11-12	344
1.14 III 22-23	316	1.16 I 12-13	338
1.14 III 30	348	1.16 I 25-26	315
1.14 III 39-45	278	1.16 I 26-28	341
1.14 III 48-49	349	1.16 I 35	319
1.14 III 50ss.	305	1.16 I 36-37	349
1.14 III 50	292	1.16 I 36	346
1.14 III 55-57	340	1.16 I 47-48	342
1.14 IV 23-25	209	1.16 I 51-52	340, 343
1.14 IV 34-39	78, 169	1.16 I 51	321
1.14 IV 35-36	311	1.16 III 3-4	343
1.14 IV 38	288	1.16 III 3	317
1.14 IV 39	311	1.16 III 5-7	311
1.15 II 1	314	1.16 III 11	322
1.15 II 11-III 16	304	1.16 III 12	317
1.15 II 13-16	303	1.16 III 13-15	315, 38, 341
1.15 II 14-15	338	1.16 IV 2-3	337
1.15 II 16-18	310	1.16 IV 5	339
1.15 II 21-III 16	289	1.16 IV 10-16	323
1.15 II 21-22	312, 342	1.16 V 12-13	318
1.15 II 23	314	1.16 V 24-28	303
1.15 II 25-26	340	1.16 V 24-25	343
1.15 III 4	51	1.16 VI 1	331
1.15 III 15	51	1.16 VI 13	331
1.15 III 25-30	300	1.16 VI 3-7	331

1.16 VI 8-9	344, 346	1.17 VI 27-28	360
1.16 VI 21-38	301, 303	1.17 VI 29	338
1.16 VI 23	315	1.17 VI 30ss.	129
1.16 VI 32	320	1.17 VI 31-32	349
1.16 VI 34	320	1.17 VI 43	321
1.16 VI 35	319	1.18 I 17	314
1.16 VI 39-54	301, 303	1.18 I 18-19	322
1.16 VI 44-54	208, 320	1.18 I 27	326
1.16 VI 44-45	320	1.18 IV 12-13	326
1.16 VI 47	320	1.18 IV 19-20	317
1.16 VI 51	319	1.18 IV 23-26	320, 343
1.17 I 1-II 42	290	1.18 IV 27-28	342
1.17 I 1-15	279	1.18 IV 40-41	326
1.17 I 2ss.	292s.	1.19 I 1-19	328
1.17 I 14-16	264	1.19 I 2-5	322
1.17 I 15-47	304	1.19 I 3-4	323
1.17 I 16-33	304	1.19 I 4-7	347
1.17 I 16-17	290	1.19 I 4	326
1.17 I 16	313	1.19 I 6-7	326
1.17 I 23-24	336	1.19 I 9	329
1.17 I 26-27	337	1.19 I 10	328
1.17 I 27	292, 312	1.19 I 28-46	297
1.17 I 29	343	1.19 I 30	313
1.17 I 30	340	1.19 I 39-41	339
1.17 I 31-32	338, 341	1.91 I 44	340
1.17 I 34	304	1.19 I 46	320
1.17 I 36-42	289, 304	1.19 II 2	314
1.17 I 36ss.	304	1.19 II 31-33	337
1.17 I 36	317	1.19 II 38	269
1.17 I 38-39	345	1.19 II 44-48	296
1.17 II 8-25	296	1.19 III 2-3	350
1.17 II 12-13	350	1.19 III 7	315, 319, 341
1.17 II 24-30	293	1.19 III 40-IV 22	122
1.17 II 43-44	317	1.19 III 44-45	344
1.17 V 2-39	326	1.19 III 48	318
1.17 V 6-8	208	1.19 III 53-54	349
1.17 V 7-8	313	1.19 IV 23-25	78, 169
1.17 VI 13	326	1.19 IV 29-31	78s., 169, 347
1.17 VI 16-40	326	1.19 IV 42-43	345
1.17 V 6-7	350	1.19 IV 44	341
1.17 V 16	349	1.19 IV 47-50	342
1.17 VI 21-22	348	1.19 IV 53-54	316, 322
1.17 VI 25ss.	51, 129	1.19 IV 53	322

1.19 IV 58-59	320, 345	1.108:1-3	95
1.21 V 1	333	1.108:2-3	172, 315, 345
1.22 I 10-11	319	1.108:18ss.	172
1.22 I 15s.	270	1.108:19-27	95
1.22 I 19	269	1.114:2	346
1.22 II 3-6	93	1.114:20	312, 129
1.22 II 19ss.	93	1.114:31	330
1.22 II 22-26	93	1.115:14	288
1.23:6	340	1.115:5	269
1.23:7	321	1.115:13	269
1.23:19	76	1.119:22ss.	173
1.23:31	318	1.119:26ss.	130
1.23:36	318, 342	1.123 :13	344
1.23:39	312	1.128:14-15	307
1.23:49-50	278	1.148	75
1.23:62-63	318, 344	1.161	122
1.23:71-74	312	1.161:1-12	93
1.23:71-74	312	1.161:3	51
1.23:39	312	1.161:7	51
1.24: 5ss.	305	1.161:10	51
1.24:7	231s.	1.161:11	51
1.24:19-22	260, 365	1.161:20-16	95
1.24:31-33	352, 365	1.161:41-42	347, 343
1.24:43	329	1.161 :47-48	343
1.40	137, 175s.	2.10:13	278
1.41	175s.	2.72:29-32	174
1.41:50-55	176	4.141 III 4	76
1.41:51	76	4.195:6	313
1.46:6	312	4.417:10-11	346 /
1.54:3	76	4.682:12	316
1.86:6	171	4.790: 16s.	171
1.87	175s.	5.9: 2-4	265
1.87:8-9	176	RS 17.132	288
1.87:54-57	176	RS 17.132:1-3	288
1.93:1	311	RS 17.143:1-8	288
1.93:2	318	RS 17.227	288
1.100:40s.	95	RS 17.286:1-6	288
1.101:4	76	RS 17.288	288
1.101:5-8	288	RS 17.289:1-5	288
1.102	75	RS 17.315:1-3	288
1.104:21s.	76	RS 17.338	288
1.105:1-26	288	RS 22.439	288
1.108	122		

ÍNDICE LEXICOGRÁFICO

A) Hebreo (*cananeo, árabe*)

a) Teonimia

'Allāh 80
 Asasel 420
 Ashera (ʾašērāh / ʾšērīm) 76s., 78, 168s., 170, 181
 Ashmedai 420
 Ashtarte 74, 76ss., 168s.
 Baal *passim*
 Behemot 131
 Bel 191
 b^enē ʾēlīm 261ss.
 Cadmo 37
 El (ʾēl) *passim*
 El-Ashera 74, 168s.
 Elohim *passim*
 ʾlōhē yaʿqōb / yiśrāʾēl 224
 ʿElyōn 78
 Dagán 169
 Gigantes vid. *refaím, ʿanaqím, nefilím, ʾēmím, zamzummím*
 Kemosh 79, 168
 Leviatán 131, 384
 Lilit(h) 420s.
 Lucifer 419ss.
 Luna (*yrh*) , dios 78, 169s.
 Mar, dios 115, 129
 Metatrón 96, 97
 Milkom 79, 122, 168
 Rahab 131
 r^efāʾīm 122, 136
 Satán 408s.
 Šekinah (*šknh*) 97
 Sol (*šmš*) 78, 169s., 171
 Tannin (*tnn*) 384
 Yahweh, *passim*
 Yahweh-Ashera 78, / 168
 Yahweh-ʾēl 78, 158s.
 Yahweh-Baal 84
 yhw h s^ebāʾōt 319

b) Léxico

ʾāb 337
 ʾbī 229ss.
 ʾōb 276, 337
 ʾbānīm 273
 ʾabbīr 84
 ʾādām 106, 215, 386
 ʾādām ṣaddīq 215
 ʾhābāh 273
 ʾah^abāh 273
 ʾahēr (cf. ar. ʾaḥarun) 352
 ʾah^r(ē) (“con”) 272, 274, 351ss.
 ʾak...wē 258
 ʾēk 258
 ʾēkāh , ʾēkākāh 274
 ʾkl / šty 293
 ʾākal 347
 ʾōr 224
 ʾel 275
 ʾēl 217, 225, 229s.
 *ʾw:yī 230
 ʾlōhē/īm 214, 225
 ʾim 219, 274
 ʾim lōʾ 219
 ʾmānāh 270
 ʾēmīm 423
 *ʾmr 337
 ʾāmar, ʾōmer 215, 224s., 258
 ʾōmēr kābōd 261
 ʾanšē hāʾāreṣ 53
 ʾanšē hāʾīr 52
 ʾanšē yehūdāh 53
 ʾap 276
 ʾappiryōn 277
 ʾepes ʾiš 258
 ʾargāmān 273
 ʾereṣ 276, 312, 333
 ʾrāzīm 273
 ʾāsap 256
 ʾēš / ʾāš 262
 ʾiš 258, 219
 ʾiš kī 236

- šer ʾah* 362
šērāh, šērīm 169
ʾāṭād 228
ʾōyēb 259
**ʾyl / ʾwl* 230
ʾyyālīm 273
ʿbd ʿlm 316
ʿōber 330
ʿad 229ss., 269
ʿēdūt 225
ʿālay hāherpāh 259
ʿāl 224
ʿal 257, 351
ʿal / ʿel 275
ʿāl-ʿēl 224
ʿal-kēn 275
ʿālāh ʾah 357
ʿal haggāg 168
ʿaliyyat 168
**ʿlm* 285
ʿólām 217, 225
ʿalmāh (ʿolmāh)* 284, 345
ʿālāmôt (bānôt) 271
ʿulpeh 345
ʿim 225, 351
ʿam 143
ʿam hāʾāreš 53
ʿam sʿgullāh 144
ʿan 317
ʿanaqīm 423
ʿēš ḥʾnūt 219
ʿawlāh, ʿawwāl 258
ʿegel 84
ʿrb 317
ʿārāg 311
ʿērāh 239, 258
ʿāsāh 259
ʿātāray 259
ʿōḏ ʿyāh 268
ʿōz 263
ʿazar ʾah 359
ʿayin 276
b, b^e 215ss., 258, 274, 345
bet essentiae 275
bāhem 218s.
bô 218s.
bî 224
bôʾ 274, 331
boʾ ʾah 356
biʿer 168
bāʾēš 219
bāmāh g^edólāh 292
bōqer 216
b-gg 176
bāḥar 144
bakkōl 218
b^eliyyaʿal 215, 218, 225
bāmāh g^edólāh 292
b^enî 327
ben-ʾādām 235
b^enê ʾelim 261ss., 265
b^enê šāʾôn 316
b^enê yiśrāʾel 142
ben yiśay 214, 224
bapparwārīm 168
bqš 317
b^erôš, b^erôt 270
b^erô ʾšô 237
b^erît 143, 217, 226s.
barzel 219
bāšār 180
baššābet 219, 223
bōšet 258
beṭen 257
bat-pūšay (< battê-pûšî) 259
bêt sefer 452
bêt talmūd 452
b^eterem 257
battê haqq^edēšîm 170
battîm (< /b-t-t/) 169ss.
bayt 171, 225, 256
šedeq 224s.
bōqer 224
b^erôšô 237
b^erôš / b^erôt 270, 273
gōʾel 238

- geber* 345
gibbôr, gibbôrîm 211, 229ss.
gôlâh 195, 234
gan, gal 270
g^enîzâh 452, 460 s.
gôy 142, 258
gêwî 258
dbh 293s.
dābaq ʿahʿ 361
dābār 225, 348
d^ʿbar yhw 234, 242
dibbēr 215s., 270, 224s.
**dad* 268
dôd 268, 275
**dgl* 271
dāmô b^erôšô 241
daq 314
derek 283ss., 345
dāsā^o 216
deše^o 216, 225
deše^o mē^oāreš 217
dāwîd 224
gôʿêl 238
gan / gal 270
geber 345
gibbôr(-îm) 211, 229s.
gizzâh 314
gôlâh 195, 234
g^ewî 258
gôy 142, 158
h- voc. 272
ha^ašērîm 168
haʿôbôt 168
hobnîm 273
hâbû 261
hadrat qōdeš 263
haggillulîm 168
hizhartô 249
hkl 262
hakk^emārîm 167
hikrattî 256
hālak ʿahʿ 353, 355s., 361
hālak ʿim / ʿet 353
**hll, hêlîlû* 256
h^alānû ʿattāh 203
hm l^o 219
haqq^edešîm 168, 170
hêqîm ʿāl / ʿêl 211
hūqam ʿāl 214, 214
h^esîr^eka 209
hatt^erāpîm 168
hôy 258
hayyidd^{ec}ônîm 168
hāyāh ʿahʿ 357, 359
heder / hadrāh 273
hlm 290s.
herem 204
hokmāh 181
hallôn (= sap) 258
halanû ʿattāh 203
himmêd 272
hammaksêlôt 256
hammaššêbôt 168
hinnāzêr mē^oahʿ 358
hitqabbēs ahʿ 358
hêpeš 218, 222
hêq, hôq 257
hōqêkem môs 257
har hammašhût 168
hôr 270
hōreb 258
**hrš* 328s.
h^arûzîm 268
hayêtô-gôy 258
hšb 262
hāšap 263
**h̄t(t)* 331
hat m^erōdāk 331
hattā^ot 138
hehziq ʿahʿ 361
k^e, k, enf./comp. 216, 257, 271, 275
kî, enf. 217, 225, 236, 271, 275
kî lô^o 217s.
kî lô^o kēn 217
kābôd 263
kōh^anîm 170

- kullāham* 218
kōh ʿāmar 235
kol makkēh 210
koper 270
k^cpārīm 270
kēn 217
kārat 256
*kesepe (*kasp)* 273
kesepe ʿōbēr (lassōhēr / ʿiš) 330
kissē 316
/l, l^e 217, 275, 333, 351
labbaʿal, laššemeš 78, 168
lī 224
lō 209, 218, 222, 257
lō ʿābôt (l^e ʿbwt) 217
lō... kī ʿim 209
lēb 285
leb-yām 285
leḥayyōtō 249
**ln* 312ss.
lipnē / mēʿah^arē 352
lāqaḥ ʿah^h 359s.
liqraʿt 321
/-m/ encl. / enf., 257, 263, 272s.
/ma/, mah 274
mī 269
mē^cim, mē^eēt 355
mabbūl 262s.
midbār 258
midbar qādēš 261
**midbār (“boca”)* 269, 272
migd^elāh 270s.
m^egādīm 273
m^eḥuspās 314
maksēlāh 256
ml^o 219
millē ʿah^h 360
mal^oākīm 205
melek 227, 259, 273
m^elākôt 271
molek 168
milah 27
millāh 215ss.
- māmōk(āh) (= mimmēk)* 259
mimmāṭār 216
min 216, 273ss. 280, 332
mimmāṭār (= mmṭr) 216s.
mūnād 218, 225
minnōgah (= mngh) 216s.
māqôm 291
môr ʿōbēr 270
m^eraḥpet 115
merkābāh 96
mērī ʿšō 249
marzē^aḥ 122
mōs 257
māšā ʿhēn ʿah^h 361
m^asōrah 351
māšr^aḥ (</m-š-ḥ/) 174, 224
māšāl 215
mōšēl 215, 227
mōšel ṣaddīq 216s.
m^ešōl 215
mišmān 327
mišpāhāh 265
mišpāṭaik 259
m^ešārīm 273
mišteḥ 292
māṭār 217, 224, 227, 320
miṭṭē^h 168
mayim rabbīm 263, 265, 278
nā^oweh 272
nē^oūm 214, 224, 226
nā^cim 214, 224
**ndh* 331
nefilīm 423
nūgē 259
nōgah 224
**ng^c* 216
nāgīd 227
nīdgālôt 271
n^ehārôt 278
**nš^o* 326
nāšī^o 227
nāšaq 275
nišbā^cim 256

- niš^caq ʿah*” 359
nātāh ah“ 357
 *ntn 292
nātar 276
niz ʿaq ʿah” 359
pēʾāh (// *qodqōd*) 346
poʿal 27
pāqad ʿah” 361
pardes 106
pele 229ss.
pilagšim 271
pûš 259
pārāš 346
hitqabbēš ʿah” 358
qēdār 268
qdšm 170
qodeš 206
qāhāl 143
qōl 256, 258, 310
qōl šēʿāqāh 256
qōl Yhwh 263s.
 *qll 258
qāpā 257
qārā 347
 *qry/*qr 321
qšr npš 230
m^cqatṭerim 168
qōš 218, 225s., 228
 *qš(š) 257
qšt 326
qiṭṭēr 312
 *qwr 262
 *r^h 317
rāʾāh ʿah” 361
rōš 250
rōš haššānāh 175
riʾsôn / ʾah^arôn 351
rôb 327
r^ebîb 327
rādap ʿah” 361
rêah 275
rû^ah 179, 180, 215ss., 226s.
rû^ah hayyôm 269
rû^ah ʾlōhîm 114s., 179s.
rû^ah hayyîm 180
rāpā / *rāpî^u* 119, 122
r^epāʾim / refaim 122, 136, 423
 *ryq 268
 *rqd 264
rāqqāh 269
rāšā^c 245, 250
rûah 114
rûah ʾlōhîm 114
 *sbb 206, 317
sûb 243
sukkôt 159, 175ss.
s^emādār (cf. aram. *s^emādrā*) 269
 *sp 256
sûg mēʿah” 358
sûr 209
sûr mēʿah“ 357
sādeh 320
šāpāh 272
šiyyāh 258
š^ebî 274
šalmāwet (*šalmôt) 285
šinnôr 209
šb 319
š^ebā haššāmayim 78, 167, 169
šedeq 215, 218
šaddîq 215, 217, 225, 227
 *šmh 225ss.
šemaḥ 228
šûr 224
šôd 340
qōl hattôr 269
qōl šēʿāqāh 256
qōl yēlilāh 256
qōl Yhwh 264
šawwād / šayyād 319
šiyyôn 273
sādeh 345
šar 227ss.
 *šrp 218
širyôn 261, 264s.
š^eʾôl 121, 122, 123, 136

- š^cr* 314
šûb ʿah^u 355, 357
šāba^f 256
**šbr* 264
**šad* 268
šōd 340
š^ehōrōt 270
**škb* 290ss.
šālah ʿah^u 360
š^elāhîm 270
šillūhîm 359, 365s.
šallāmā 274
šālôm 229ss.
šalmāh (// qēdār) 268
š^elōmōh 268
šālîš 323
šām 257
šēm 27, 267s.
sēmāmāh 258
š^emāmît 284
šemen 267s., 275
šemeš 216, 222, 224
šāpān 284
šōp:fār 205
šāqāh 275
šōr 84
**šûr* 258, 275
šōrēr 258
šātāh ʿah^u 361
**šwr / *šr* 344
šyt ʿyn 344
ta^{ca}lūmāh 285
tappūhîm 273
ṭō^ciyyāh 268
tōhū-wābōhū 113, 115, 120
ṭ^ehôm 101, 105, 113, 115, 118, 120
taḥat 269
**tal, tallîm* 270
ṭ^elî 326
**tly / tālāh (cf. aram. tly)* 326s.
taltallîm 270
top:fet 122, 171
tōrîm 268
ṭ^erū^cāh 202, 205
tūraq 268
tišrî 175
ṭal 227, 327
w 214ss., 219
w, enf. 239, 272s.
we^uiš 219
w^eattāh 239, 242
**wrq* 268
-y, sufijo de 3.^a p. s. f. 256, 258, 354
yām 115
yō^cēš 229ss.
yād 270
yālad 257
yā^aaqōb 215
yaḥad 145
yēlilāh 256
yôm hakkippūr(im) 137, 175s.
yimmaleʿ 219
yammîm 120
yônîm 173
yir^aat 215
yir^aat ṭ^elōhîm 215
yārad ʿah^u 357
yāsap 256
yīšsar^epû 218s.
yīsrā^eēl 215
yāšā^a ʿah^u 356
yāšā^a b^e 274
yeš l^eēl yād 230
yešā^c 218, 225
yāšab 316, 345
**yšn* 293
yizraḥ šemeš 216
yayin 275
**zb* 329s.
z^ebûl 343
zōb dām 330
zāhar 239
z^emîrôt / zimrôt 213, 224
zimrat 214
zāmîr 214, 269
zimrî 214

- zamzumnîm* 423
zô't 258
zeh sînay 63
zānāh 'aḥ" 358
zîz 268
- B) Ugaritico
- a) Teonimia
- Adad / Hadad 50, 73, 76, 83
 Anat (^cAnatu) 74, 78, 92, 104, 129, 168, 174, 277, 334
 Ashera (^cAtīratu, ^catrt) 76s., 78, 102
 Ashtarte (^cAttartu, ^cttrt) 74, 76ss., 122, 171
 Atīratu 300
^cAthtar (^cAttaru, ^cttr) 74
 Baal (^cBa^clu, ^cb^cl), *passim*.
 Baal-Anat(//Ashtarte) 74
 Baal-Yam 101
 Baal-Mot 132, 172
^clt *bhtm* 76
^clt *gbl* 77
bn il(-m) 75
Didānu / Ditānu (dt:dn) 48, 51
Dagán / Dagānu (dgn) 49, 73s., 49, 169
dr il 75
 El (*il, ilu*), *passim*.
 Ḥazzi 89
 Hebat 76
ilib 75, 337
ilm šmym kbbkm 79, 169
 Iṣḥara 269
 Kathirat (^cKaṭīrātu) 80
 Kothar(-Ḥasis) (^cKôṭaru-Ḥasīsu) 74, 89, 90, 91, 101, 111, 129, 134, 136, 333s.
Mālikūma (mlkm) 46, 67, 77, 122
Milku 95
Milk-^cAttartu 171
 Mot (^cMôtu, Muerte), *passim*
nhr 116, 278
 Nikkal 353, 366
pḥr b^cl 75
- Rāpi'ū (rpu)* 122
Rapa(°)ūma (rpum) 77, 122, 137, 172, 333
rpum qdmym 51
Rašpu (ršp) 171
šbm / mdnt 51
šb^cm bn atrt 75
 Safón (^cṣapānu) 89, 104
^cṢapānu 75, 89
 Shapash (^cšpš) 74, 92, 129
^cTallayu (^ctly) 327
Tunnanu (tnn) 384
 Yam (*ym, yammu*) 74, 84, 87, 89, 100ss., 113, 116, 117s., 263, 285, 302, 333
 Yam-Baal 101
Yarḥu (yrḥ) 76, 349, 353, 366
ym / nhr 116, 278
- b) Léxico
- ib* 337
abyn 290s.
aḥ 232
aḥr 352s.
aḥr špš(m) 352
akl 293
il, ul 230
ilm 347
alp (°alpu) 74
^c'mr 337
anḥ, 290s.
ap 276
^c'arb^c 'arb^c mṭbt 'azmr bh 176
arbdd 349
arš 333
arš mlḥmt 230
^cly 347
^cl riš 318
^cn 343s.
^cny 349
^crm 331
^cšr (^cašru) 74
b 345
bgg 176

- bky* 290s.
bn il(m) 75
brr mlk 174
bt mlk 75
bu 331
**d^cš / š^cd* 313
dbḥ 290s., 293s., 347
ddym 313
dm^cšm 329s.
dm^c 290
dr il 75
ḡd 320
**ḡgl* 271
ḡmr 214
/d:d:z-r-^c/ 172
ḡr 302
gl 270
grgr (cf. hb. *gārôn*) 337, 343
ḡlm I 285
ḡlmt 285
**ḡlp* 345
ḡzr 345
-h final 341, 3491
ḡdr 290
ḡdr^cy 122, 172
hm 219
ḡlm 292s.
ḡsp 268
ḡmn 75, 270
ḡšb 262
ḡrṣ 328s.
ib 337
ilm 347
klb ilnm 328
kpr 270
ks-m 341
la šmm 217
lim (/l^cm/) 74
lḡm 347
lḡm / šqy 290s.
ln 290s., 293
mat krt 203
mizrt 291
mdd il 116, 120
mdgl 271
mgy 352
mḡll-m 174
mḡlpt 337
mḡš 262
mk špšm (hn špšm) 352
mlakm 20
mlk^clm 172, 122
mlk rpu 172
mlk ytb brr wmḡy 175
mrkbt 349
mšb 268
mšš 340
/m-š-ḡ/ 174
mḡbt 76
n^cm 332
ng 259
**n^cdd* 333
**n^cdy* 333
ntn 292
**ntr* 333
nyr rbh 349
pdm (riš) 337
pḡr b^cl 75
pit 346
prt, prš 346
qbš 52
qdšm 170
ql 310
qlḡ 269
qrb 290s.,
qry 347
qšt 326
**qwr* 262
**rb(b/y)* 349
riš 337
riš yn 175
rb (/rbb/) 327
rbm 263
rpu-m (/r-p-^c/) 119, 172
rpum qdmym 51
smd 269
ss 349
šbu 230, 415

šal 290ss., 293s.
š^cr 314
šb^cm bn aṯrt 75
škb 290s., 293s.
šd(m) 313, 345
šlh 359, 360
šqy 290s.
šrd 317
š šrp alp wš šlmm pamt šb^c 176
št I/II 316
šty 293
tdmmt amht 339
tdn 173
ilm 327
trḥ 366
ṭbh 290s.
ṭar / ṭir (šir ?) 338
ṭigt 310
**ṭb* 333
ṭd 340
ṭlt I/II 323, 348
ṭnn 323, 348
ṭn ṭn 323
tr 268
**tr(r)* 333
**ṭ(w)b* 350
ṭd / ḏd / zd 269, 340
ṭlt 323
tr 84
ul 230
uzr 291
yd 333
**yrd (>šrd)* 343
ym l mt b^cl ymlk 115
ynq 340
yšn 290s., 293
ytn 365
yṭb 345
zb 329s.
zbl // ^cwr 209
złmt 285

c) Pares lingüísticos ugarítico-hebreos
 (cf. pp. 287s., 301, 312)

a) *Lexemáticos*

ʿēl // ^ʿlōhīm 338
ab // bny 336
ibr // ql 310
aḥd / yd // ymn 310s.
(aḥd) yd // ^cms 340
akl / ḥtt 337
il / b^cl 338
ilib / ^cm 337
almnt // ytm 313
amr // ḥkmt 337
ap // grgr 343
ap / yd / grgr 337
^ʿpīqē yām // mōs^cdōt tēbēl 342
^crb // lqh 342
arṣ // mtr 311
arṣ // qtr 312
asr (pdm rišh) // mḥlpt 337
att / ypt 312
att / lqh 312
^cd... šr 344
^clg // lšn 318
^cly // riš 318
^cny // ^cd 344
^cny // ilm 318
^cny // ^cd 344
^cp // ḥta 344
^crb // ba 344
^crb // lqh 242
^crš // škb 345
^csr / dg 318, 344
^ctr // riš 344
^cttrt // hdr^cy 315, 345
^cōz // bārēk 338
^czm // qdš 344
ba / qdm 337
b^cl // il 338
bky / ytn (g) 338
bn // sph 349

- bn* // [tā]r 338
brk // *mr(r)* 338
bt // *mṭb* 338
bt // *šph* / *yrṭ* 339, 349
bt // *šph* 339
bt // *yrṭ* 339
ddym // *šd(m)* 313, 321
dgn // *lḥm* // *yn* 339
dnt // *tdmmt* 339
/d-r-^c/ 172
gdm // *qrnt* 348
grn // *ḥrb* 313
gZR // *ib* 345
ḡlm // *ym* 345
ḡlm // *ḡlmt* 345
ḡlp // *šd* 345
ḡnbm 339
hr / *gb^c* // *ḡr* / *gb^c* 319
ḥnt / *abyn* 313s.
ḥm // *ṭl* 339
ḥm // *qz* 339
ḥz // *^cr* 339
ḥmr / *yn* // *msk* 339
ḥnp // *lb* 314
il // *b^cl* 338
irt // *npš* 322
kly // *kly* 315, 341
kly // *^cn* 315
kly (*^cn*) // *dm^c* 341
knp // *qrnm* 312
ksu // *mlk* 315
ksu *ṭbth* // *ksu mlk* 316
ksp // *ḥrš* 270
ksp // *ntk* 316
ks(m) // *mnt* 341
lbš // *npš* 316
lbš // *št* 341
lbt // *išt* 341
lḥm // *akl* 337
lḥm // *ḥmt* 341
lḥm // *mḡd* 337, 342
lḥm // *yn* // *šmn* 312, 341
lqh // *^crb* 342
lqh // *šm* 342
lqh // *št* 342
minš // *ahl* 342
mbk (*nhrm*) // (*apq*) *thmtm* 120, 342
mlk / *yṭb* 315s.
mlk(m) 51
mḥš // *št* 316
mknt // *ṭbt* 339
mrḥ // *grgr* 337, 342
mrḥ // *pn* 343
/m-š-ḥ/ 174
mṭbt // *zbl* 343
nša // *^cms* 340
nša // *yrd* 343
nš // *^csy* 343
npš // *ap* 343
nša (*yd*) // *yrd* 317, 343
p // *špt* 315, 341
pdm (*riš*) // *mḥlpt* 337
pn // *npš* 345
prd // *prt* 346
pt // *riš* 344, 346
qdqd // *dqn* 346
qll // *q(w)l* 320
qra // *lḥm* 347
qrb // *rḥq* 347
qry // *^cly* 347
qry // *dbḥ* 347
qryt // *ḥbr* 347
qš // *rḥq* 346
qšt // *tlm* 347
raš // *brkt* 321
riš // *qdqd* 346
rum // *qrn* 348
rumm // *y^clm* // *trm* 348
rbt // *ṭnn* 348
rbt // *trrt* 348
rabbāh // *šārāh* 348
rgm // *tḥm* // *hwt* 348
rekeb // *šin'ān* (ug. *ṭnn*) 348
rqh 269
šba // *yša* 349
sbb // *bqš* 317

- sbb* // *šmr* 317
sbb // *r^oh* 317
sbb // *^crb* 317
ss(wm) // *rkb* / *mrkbt* 348, 349
šiptê-šeqer // *mōšē' dibbāh* 341
šd // *^cpt* 320
šd / *ḡr* // *gb^c* 319
šḡr // *bkr* 346
šr // *šdyn* 311
šir 338
šbb // *^cn* 343
škb // *ḡlm* 321
šm^c // *^cdb* 349
šlh // *ytn* 365
šlm // *arš* 322
šlm // *arbdd* 349
šlm // *^czz* 338
šlm // *nḡ* 349
šāmayim // *mayim* 318
šmm // *ym* 344
šnt (// *p*) 329
šph // *ḡlm* 349
špš (*šba*) // *nḡh* 249
šqy // *ks bd* / *ymn* 316, 322
šqy // *škb* 322
šqy // *šty* 322
šr // *^cny* 349
šrš // *riš* 349
št / *irt* 322
št // *šym* 341
tḡm // *hwt* (hb. *dābār*) 348
ṭb // *nḡ* 350
ṭl // *rbb* 340
ṭl // *rd* 340
ṭbr // *bq^c* 350
ṭigt // *ql* 310
ṭgr // *adr* 350
ṭkm / *yd* 323
ṭlt / *kl* 323
ṭqlm // *ḡmšt* 350
ṭar, ṭir 338
yd / *ymn* 310s., 322
yld // *ynq* 340
ymn // *klatnm* 340
ynq // *mšš* (*ṭd*) 340
yša // *nsb* 340
yša // *šbu* 315, 319
yṭb / *nḡ* 350
yayin / *māsak* 339s.

b) *sintagmáticos*

akl + *išt* 289
arš mlḡmt 311
^cbd^clm 316
^cly knp 312
^cpr plṭt 318
^crb špš 318
^crš mdw 319
^ctr ptm (cf. *par pt* // *riš*) 344
b-^crgzm 329
dm ^csm 329
dn almnt 313
gbl šnt 324
gm šh 313
ḡmr yn 339
ḡrš klb 328
hry + *yld* 332
ḡdr mškb 313
ḡsp + *ṭl* 314
ḡy npš 317
ṭlt ṡdynm 311
ṭt ly / ln 312
(l)kbd arš 315
ks + *msk* 339
ksp ^cbr 324
ḡm + *ḡmt* 315
lqḡ + *^cbd^clm* 316
lqḡ ks bd 316, 322
minš šdm 342
mdd il 120
mt^c 316
mt...ḡt 331
my...udm^ct 341
n^cm + *aḡ(t)*, 324, 332
[n]ša tlm 326s.

nša yd 317
nšr + rḥp 317
nšu riš 317
nyr rbt 349
p + yša 319
ql b^cl 320
ql + yd 320
qry + mlḥmt 320s.
qry + ntb 321
qsr npš 320ss.
ql + šnt, 324
qny + dd 320
qtr / ap 320
rum + qrn 348
sb(b) + arš 317
spr + yrḥ 317
ss + mrkbt 349
šat npšh 319
šba špš 319, 346
šbu šbi 315, 346
šib yšat 321
šd + hlk 319
šḥr + yld 332
šqy yn 316
šnth + ḥrš (klb) 328
šlm + arbdd 349
šlm ... arš 313, 321, 322
šlm mlk 321s.
šlm + šd(m) 313
šnt + mla 324
šnt + tm 324
šyt^c yn 344
tlm + ^ctrtrt 322
ṭbr qšt 323
ṭl + yrd 340
ṭly bt rb 327s.
ṭl / rb 324
ṭltt + šm^c 323
yd mṭkt 314
yd ntr 314
yd šlh 314
yld šb^c 314
yšq yn 316, 322
yṭb larš 324, 333

yd ytr 314, 324
yrd ... dbḥ 317
yša + špt 315, 341
zb zt dm 329
NP ḥt 331

C) *Acadio (Sumerio, Hitita)*

Teonimia

(H)Adad, *Addu* 50, 71, 83, 207
Adapa 71
Alluḥi 71
/^lp/ > alpu 74
Amurru 73
Anšar / Kišar 70ss.
Anu / Antum 70ss., 73s., 75
Anunaku:i 67, 72
Apsu / Tiamat 70ss., 75, 105
Aššur 71s.
Aya 71
/štr/ > ašru 74
Baba 71
Bēlet ekallim 76
Bēltu ša Gubla 76
Bēlet Qatna 76
Bēl-Marduch 35
Dagan 71
Didānu 48
Dumuzi 47, 71
Ea 71s.,
Eanna 429, 442
Enki 71s.
Enlil 71s., 73, 75
Erra 71
Etana 47
Galla 72
Gibil / Girru 71
Gula 71s.
Igigi/u 72
Ilaba 71
ilu / ilānu 72ss., 80
Ishtar, Ištaru / Iltu 71s., 76

- Iškur* 71
Itûr-Mêr 73
Ki 71
Kingu 72
Laḥmu / Laḥamu 70
Lim 74
Marduk 71s., 106
Martu 71
Mislamta'ea 71
Nabu 71
Nammu 71
Nanna 71
Nanše 71
Nergal 71
Ninazu 71
Nin(e)gal 71, 76
Ninḥursag 71
Ninurta (Gašaru) 71, 76
Nisaba 71
Numušda 71
Nusku 71
Šala 71
Šamaš (UTU) 71s., 76, 156
Šara 71
Šarpanītu 72
SIN / Yarḥu 71, 76
ta-la-ia 327 /
Tammuz (DA.MU / Dumuzi) 43, 76, 134
Tarâm-Mêr 73
Tašmetu 71
têmtum 101
Teshub 75
Tiamat 71
Uraš 71
Zababa 71 /
- āsipu / āsû* 37
ba-a-lum , ba-la-lum 173
bēlum 44, 50
Bit Ḥumri 62
da-mu 173
**dgl* 271
en 44
eršetu 122
išum 74
/lʔm/ > lim 74
lišan kalbi (cf.ar. *lisanu-l-kalbi*) 37
lugal 44, 47, 48, 50
mar.tu / amurru 57
maš^oartu 174
midgaltu 271
pašāsu 173
pāsis, pašeš 173s.
puḥru // LÚ ši-bū-tu 54
qadištu 170
šakkanakkû 47, 49s.
samādiru 269
šarrum 44, 50
sebettu 71
sibutu / šibūtu 50, 52 /
ŠU.GI.MEŠ / LU.MEŠ 52
sutu 64
têmtum 101
tille (tillu:û) 327
tillū abūbi (cf. ar. *tall*) 32
turaqu 268
ugula 48
**warāqum* 268
zikurrat 170

D) Egipcio

Teonimia

b) Léxico (incluidos eblaíta y emariota)

- aḥlamu* 65
aḥḥur 324, 352
akitu 366, 396
ap/bu / aptu 276
aramu 65
- Amón-Ra* 68s., 75
Amun / Anaunet 68s.
Atum / Atón-Ra 68ss.
Get 68
Heh / Hehet 68

Hepri 68
 Horus(-Hotakhti) 68s., 120, 431, 445
 Huh 116
 Irta 69
 Isis 68
jhw' 63
 Kek / Keht 68
 Kematef 69
 Khemenu 6
 Kuk 116
 Neftis 68
 Niau / Niaunet 68
 Nun / Nunet 75s. / 116
 Osiris 68ss., 120, 123
 Ptah 68s.
 Ra 68ss.
 Seth 68
 Shu 68s.
 Tefnu 68
 Toth 69

Léxico

h3rw 60
hk3w h3šhwt 58
nomos 68
s3hšw 65 /

E) Fenicio-greco-latino

Teonimia

Adonis 134, 172
 Apolo 451
 Asclepio / Esculapio 289, 452
 Ashera 78
 Atenea 449
 Baal-Ashtarte-Anat 78
 Baal Ḥamon 77
 Baal Shamem 77s.
 Ba^calat de Biblos (NIN *ša URU gu-ub-la*) 76s.
 Belo 117
 Berut 111

Cadmo 34
 Cronos 111
 Demaro 117
 Elyón / Hípsistos (*°Elyôn*) 78, 111
 Eón 110
Epigeo-Autocton 111
 Eshmún 77
 Eshmún-Ashtarte 159
 Hefesto 111
 Jupiter 451
 Kasios 89
 Khusor 111
klb ʾlm 328
 Luna, dios 78, 85, 168
 Mar, dios (cf. Yam) 50, 115, 120, 285, 289
 Melqart 77, 117, 123
 Melqart-Ashtarte 169
 Μῶτ, Mot 109s., 116
 Plutón 116
 Proógonos 110
 Saturno 450
 Sol (cf. Šamaš, Shapash...), *passim*
 Tanit 77
 Urano 111, 117
 Zeus 75, 117

Léxico

ἄερ 114
 anima 180
ápeiron 116, 117
 ἄρξον / ἄρχε 215
 Γαῖα 116
'ekklēsía 145
emporium 48
 ἐρεβῶδες 114
 Ἔρος 116, 117
'éros 110, 117
 δικαίως 215
 Θολερός 114
 ζοφώδος 114
théia manía 182
koinonía 145

lógos 294
 μὴ ἔχειν πέρας 116
 Οὐράνος 116
ráthos 294
 παραβολήν 215
paterfamilias 46s.
 πλοκή 116
 πνευματώδης 114
 πόθος, ρόθος 116, 117
pnéuma 179
rhoēs biaías 179
rontos 117
psyché 117
rurus 174
rostrum 276
sanctus, sancitus 174
 σύγκρασις, 116
 Ζοφασημίν 116
 ὑποτίθεμι 114
 Τάρταρα 116
thánatos 110, 116, 117
 χάος, Chaos 114, 115, 120, 179, 181

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Antroponimia

a) Antigüedad

- Aarón, personaje bíblico 64
 Abraham/án, patriarca bíblico 142, 153, 154, 375s., 390, 400ss., 415, 421
 Abel, personaje bíblico 153, 392, 397ss., 421s.
 Abimelek, personaje bíblico 52
 Absalón, personaje bíblico 207s., 404
 Achab, personaje literario 410
 Adán, *passim*
 Adriano, emperador 111, 446, 452
 Agrippa, general romano 447
 Agustín, san 435, 454
 Ahab rey de Israel 173,
 Achab, el capitán, figura de ficción 379
 Akhenaton, faraón de Egipto 111, 163, 431, 444
 Alejandro Magno 31, 432, 446ss.
 Ali, Khalifah, Muḥammad 435
 Amenofis III 431, 443
 Amenofis IV, v. Akhenaton)
 Amós, profeta 194
 Andrónico de Rodas 447
 Antonio, Marco, 449, 452
 Apellikon, personaje griego 447
 Apolonio de Rodas 448
 Apolonio Eidógrafo 448
 Aquila Polemaenus, Tiberio J. 452
Aqhatu (aqht), héroe ugarítico legendario 122, 291ss., 293
 Aristarco de Samotracia 448
 Aristófanes de Bizancio 447s.
 Aristóteles, filósofo 447s.
 Asinius Pollion 451
 Asurbanipal, rey asirio 430s., 441, 443
 Atticus, Totus Pomponius 450
 Augusto, Cesar, emperador 451
 Aureliano, emperador 449
 Atalía, reina de Israel 405
 Balaam 207s.
 Bar Ḥiya, Abraham 29
 Bar-Kochba 433, 453
 Baruc, profeta 183
 Benjamín, patriarca bblico 161, 390
 Bernabé, discípulo 145
 Beroso 31, 195, 416, 423
 Betsabé, personaje bíblico 404
 Beya, visir egipcio 163s., 381
 Boecio/Boëthius Anicius M.T.S. 428
 Caín, personaje bíblico 111, 153, 392, 397 s., 421, 422ss.
 Caius Iulius Hyginus 451
 Calímaco de Cirene 443, 448
 Cam, personaje bíblico 424
 Caracalla, emperador 451
 Casiodoro, Flavio 427, 435
 Celso, Tiberio J. (Polemeano) 452
 Cesar, Julio 150, 451 /
 Cicerón, Marco T. 450
 Ciro, rey de Persia 192s.
 Claudio, emperador 452
 Clemente de Alejandría, san 460
 Cleópatra, reina de Egipto 449
 Clearco de Heracleia Póntica 446
 Daniel, profeta 34, 192, 405, 407
 Danil (*dnil, Daniilu*), rey ugarítico legendario 51, 192, 208, 264 290, 293
 Darío I, rey de Persia 34, 189, 196
 David, rey de Israel, *passim*
 Débora, personaje bíblico 154, 404
 Demetrio Falerio 447s.
 Déutero-Isaías, profeta 194, 259
 Dídimos, autor griego 448s., 451, 454
 Diocleciano, emperador 451
 Diodoro de Sicilia 431, 443
 Dionisio Tracio 449
 Dioscórides, Pedanio 37
 Domiciano, emperador 451
 Emmanuel, nombre profético 231
 Ecclesiastés, autor bíblico 188
 Escipiones, familia romana 450
 Egibi, familia babilónica 34, 442

- Elías, profeta 64, 121, 156, 180, 293s., 407
 Eliseo, profeta 294, 407, 306
 Eón, héroe legendario 110
 Epigeo-Autocton, héroes legendarios 111
 Eratóstenes, autor griego 448
 Esdras/ Ezra^c, autor bíblico 79, 153, 161
 Ester, personaje bíblico 174, 405s.
 Eumenes, rey de Pérgamo 449
 Eusebio de Cesarea 454
 Eva *passim*
 Ezequiel, profeta 95s., 123, 186, 233ss., 397
 Filetas de Cos 448
 Filipo II, rey de Macedonia 446
 Filomeno de Gadara 451
 Filón de Biblos 109ss., 117
 Gallus, Gaius C. 448
 Gedeón, personaje bíblico 154, 403
 Gilgamesh, personaje literario 379s.
 Gneus Pompeius Macer 451
 Goliat, personaje bíblico 404, 423
 Hagar, personaje bíblico 402
 Hammurap/bi, rey de Babilonia 55, 57, 59, 156, 430
 Henoc, personaje bíblico, 121, 155, 416
 Heródoto, historiador 38, 195, 416, 446
 Hesíodo, historiador 111, 115ss., 416
 Hiram, rey de Tiro 32
 Hofni, personaje bíblico 64
 Homero 448
 Hurray (*hry*, personaje ugarítico legendario) 205
 Isaac, patriarca 153, 161, 326s., 375, 390, 402
 Isaías, profeta 95, 123, 407, 134
 Ismael, personaje bíblico 80
 Jacob / Israel, patriarca 84, 153, 291ss., 326
 Jefte, personaje bíblico 404
 Jehú, rey Israel 78, 173
 Jeremías, profeta 183, 187, 192, 194, 196, 388, 407
 Jeroboán, rey de Israel 85, 156
 Jerónimo, san 435, 454
 Jetró, personaje bíblico 365
 Jezabel, personaje bíblico 156, 173, 293
 Joab, personaje bíblico 208, 306
 Joaquín, rey de Israel 189ss., 195
 Job, personaje bíblico 188, 408ss., 411
 Jonás, profeta 187, 405s.,
 Jonatán, personaje bíblico 404
 José, personaje bíblico 153s., 161, 163s., 186, 380, 390, 402s.
 Josefo, Flavio, 433, 453
 Josías, rey de Judá 78s., 157, 168s., 171s.
 Josué, personaje bíblico 153, 155, 157, 159, 199ss., 402
 Jotán, personaje bíblico 228
 Judas Macabeo, personaje bíblico 405
 Judit, personaje bíblico 153, 187, 405s.
 Justiniano, emperador 446, 454
 Kirta (*krt*, Keret), rey ugarítico legendario 51, 199ss., 207ss., 290ss., 293, 300, 304s., 352
 Kydas, magnate cretense 448
 Lamec, personaje bíblico 416, 421ss.
 Leila, hija de Lilith 420
 Lilith, personaje literario 420
 Livio Andrónico 450
 Lot, personaje bíblico 401
 Lucas, evangelista 145
 Lúculo, Lucio Licinio 450
 Macabeos, familia bíblica 144
 Maneto 31, 195, 416, 432, 448
 Marcial, autor latino 452
 Marcos, evangelista 145
 Merenptah, faraón de Egipto 63
 Mesha^(c), rey de Moab 33, 61
 Michol, personaje bíblico 404
 Miqueas, profeta 194
 Moisés, personaje bíblico, *passim*
 Murashu, familia babilónica 442
 Nabot, personaje bíblico 407
 Nabu-le'í, personaje babilonio 37
 Neferhotep, faraón 430, 443
 Neferirkare, faraón 444
 Nehemías, personaje bíblico 135, 144
 Neleo, filósofo griego 447ss.
 Nerón, emperador 451
 Noé, personaje bíblico 153, 161, 390, 424
 Octavia 451

- Onosandro 448
 Orígenes, padre de la Iglesia 460
 Oseas, profeta 85, 194, 407
 Pabil (*pbl*), rey ugarítico legendario 204
 Pablo de Tarso, apóstol 132, 145s., 384
 Pantainos, Titus Flavius 447
 Pausanias, geógrafo griego 446
 Pedro, apóstol 145
 Pinekhas, personaje bíblico 64
 Platón, filósofo 446s.
 Plauto, autor latino 4150
 Plutarco, historiador griego 449
 Protógono, héroe legendario 110
 Ptolomeo I, rey de Egipto 432, 447s.
 Ptolomeo II, rey de Egipto 432, 448
 Ptolomeo V, rey de Egipto 431
 Putifar, personaje bíblico 163
 Quintiliano, autor latino 452
 Raḥab, personaje bíblico 201s. 205, 403
 Ramsés II, faraón de Egipto 63, 431, 443
 Ramsés III, faraón de Egipto 63
 Rut, personaje bíblico 153, 187, 405s.
 Salomón, personaje bíblico 31, 52s., 78, 154,
 159, 167ss., 187s., 277, 291ss., 365, 404s.,
 411ss.
 Samuel, profeta 153s., 404
 Sanjunyaton, sacerdote fenicio 31, 109, 116,
 195, 416
 Sansón, personaje bíblico 154, 403s.
 Sara, personaje bíblico 401
 Sargón I, rey 154
 Saúl, personaje bíblico 52, 154, 187, 404
 Séfora, personaje bíblico 161s.
 Senaquerib, rey 430, 441
 Seneca, filósofo 452
 Sethnakht, faraón 163, 381
 Seti II, faraón 153, 381
 Shamshi-Adad /Šamši-Addu, rey de Mari 47,
 58, 73
 Shupiluliuma, rey de Hatti 60
 Shutarna, rey de Hurru 60
 Šilli-Ishtar, personaje babilonio 442
 Sofonías, profeta 194, 251ss.
 Solón, estadista griego 446
 Straton de Lampsaco 447
 Sulla Felix, Lucius C. 447s., 450
 Sulamita, personaje bíblico 405
 Sunamita, personaje bíblico 404
 Susana, personaje bíblico, 191
 Tamar, personaje bíblico 404
 Tausret-Siptah, faraón(a) 163, 381
 Teofrasto, filósofo griego 447s.
 Tiberio, J. Cesar Augusto 451
 Tiglat-Pileser I, rey de Asiria 34, 430, 443
 Tobías, personaje bíblico 187, 405s.
 Trajano, emperador 451s.
 Tucídides, historiador griego 416, 446
 Tushrata I, rey de Hurru 60
 Tutmosis I, faraón de Egipto 60
 Tutmosis III, faraón de Egipto 60
 Urías, personaje bíblico 306, 404
 Utunapishtim / Ziuzudra, 443
 Varrón, Marco T. 450
 Vespasiano, emperador 451
 Vitruvio, Marco, arquitecto romano 450
Ybnn, personaje ugarítico 174
 Yahdun-Lim, rey de Mari 50
 Yaqar (*yqr*), rey de Ugarit 51
 Yaşsubu (*yşb*), personaje ug. legendario 207
 Zacarías, profeta 96, 397
 Zenodoto de Éfeso 448s.
 Zimri-Lim, rey de Mari 50, 55, 73
 Zipporah / Séfora, personaje bíblico 161
- b) Edad Media
- Abraham Bar Hiya 29
 Abraham Crescas 24
 Abraham Bonafos 23
 Abraham de Balmes 24
 Abraham ha-Bedersi 23
 Aharon de Na Clara 23
 Alfonso el Magnánimo 24
 Alighieri, Dante 417, 419
 Azriel de Gerona 23
 Benito de Nursia, san 435, 455

- Boecio (Boetius), Ancius M.T.S. 428
 Bonafoux de la Argentera 24
 Casiodoro, Flavio 428, 455
 Ezrah ben Šelomo 23
 Francisco de Asís, san 183
 Honoratus de Bonafide 24
 Ibn al-Tabbán, 23
 Ibn Barūn 23
 Ibn Ġanah 23
 Ibn Parhon 23
 Ibn Qamni'el 23
 Ishaq ben Yehudah 23
 Isidoro, san 454
 Jaime II 24
 Martín el Humano 24
 Menahen Meiri 23
 Moše ben Naḥman 23
 Profiat Duran 24
 Pedro de Alcalá 24
 Qimhi, familia 23, 24, 28
 Raimundo de Peñafort, san 24
 Raimundo Martí 24
 Ramón Llull 24
 Šelomo Yarḥi 23
 Šelomo ibn Adret 23
 Semuel Benveniste 24
 Yeda'ya ha-Penini 23, 29
 Yehudah ben Yaqar 23
 Yehudah ha-Barceloni 23
 Yehuda Hanasí 157
 Yosef ben Šalom 23
 Yosef ha-Qonstantini 23
 Yosef ibn Kaspi 24
 Yosef Zarqa 24
 Zerayah ben Ishaq 23
 Zimrí, rey de Israel 214
 Zimri.Lim, rey de Mari 214
- c) Edad Moderna
- Adler, Cyrus 36
 Agnon, Samuel Y. 375
 Ahlström, Gösta W. 216
- Albertz, Rainer 191
 Albrektson, Bertil 269
 Albright, William F. 335
 Alfieri, Vittorio 422
 Ali, Muḥammad / Khalifah 435
 Alonso Schökel, Luis 267ss., 270s., 273, 275
 Alsinet, Mateo 228
 Amalia, reina de España 26
 Andrae, Walter 36
 Andreini, Giambattista 418
 Anglés, Pedro Mártir 26, 27
 Anski, Sloime (Rapoport S.). 420
 Archer, Jeffrey 422
 Arrebo, Anders 417
 Auvray, Paul 234, 248
 Avishur Yizhak 335
 Archi, Alfonso 173
 Bach, Christian Ph.E. 417
 Bale, Christian 162
 Baltzer, Klaus 213
 Barbiero, Gianni 273
 Barjau, Francisco 29
 Barlach, Ernst 424
 Baroja, Pío 186, 386
 Barton, George A. 36
 Barr, 273
 Basselin, Olivier 424
 Baudelaire, Charles 400, 422
 Begrich, Joachim 193
 Bellarmino, Roberto 25
 Belli, Gioconda 386s.
 Ben Saruq, Menahem 23
 Bercovici, Konrad 160
 Bernal, Martin 37
 Bertholet, Alfred 234
 Bezold, Carl 36
 Bialiq, Ḥayyim N. 29
 Bird, Phyllis 181
 Birnbaum, Uriel 422
 Blake, William 400, 422
 Bodmer, Johann J. 424
 Boer, Pieter A.H. 213
 Bogart, Humphrey 162

- Böhl 37/
 Bonhoeffer, Dietrich 160, 403
 Borger, Rykle 36
 Boscawen, W.St.Chad 34
 Bosch Gimpera, Pedro 40s.
 Bota, Paul E. 34, 35
 Brecht, Bertolt 405
 Brenner, Athalya 270
 Browning, Robert 420
 Brunet i Bellet, Josep 40
 Buber, Martin 410
 Budde, Karl 216
 Bulgákov, Mijaíl A. 419
 Buonaroti, Miguel Angel 158, 417
 Burkert, Walter 37
 Buruma, Ian 342
 Byatt, Antonia S. (Duffy) 400, 425
 Byron, George G. Lord 186, 369, 374, 392,
 400, 403, 422, 426
 Cagni, Luigi 41
 Calderón de la Barca, Pedro 160, 186s., 372,
 383, 405s., 417, 419, 425s.
 Calderone, Philip J. 342
 Camp, Claudia 181
 Caquot, André 215, 262
 Carlos V, emperador 25
 Carlson, Rolf A. 213, 215ss.
 Carner, Josep 187, 406
 Cassuto, Umberto 195, 335
 Cazotte, Jacques 419
 Celada, Benito 41
 Ceronetti, Guido 267ss., 270ss., 273ss.
 Chiera, Edward 36
 Civil, Miguel 41
 Champollion, Jean-François 34, 432
 Charlton, Heston 162
 Chateaubriand, François-René de 160
 Christie, Agata 435
 Clay, Albert T. 36
 Clough, Arthur H. 423
 Codina, Joan Baptista 29
 Cohen, Albert 407
 Coleridge, Samuel T. 400, 422
 Cooper, Jerrold S. 273
 Cortazar, Julio 390
 Cowley, Abraham 418
 Craig, Hardin 406
 Cross, Frank M. 213ss.
 Cunchillos, Jesús L. 261, 320
 Dahood, Mitchell 265, 315ss., 318 ss., 321,
 335, 338, 340ss., 344ss., 347ss., 352 s., 366
 D'Auvigné, Agrippa 417
 Day-Lewis, Cecil 424
 Drayton, Michael 424
 De Boer, Pieter A.H. 216s.
 De Groot, Hugo 418
 De Gourmont, Remy 420
 Deimel, Anton 37
 De Laguna, Andrés 37
 Del Bosco, Hieronymus 188, 392
 Delcor, Mathias 265
 Delekat, Lienhard 346
 De Lisle, Leconte, 422
 Delitzsch, Franz 35, 36
 Del Olmo Lete, Gregorio 269, 275, 277s.,
 312, 314, 316s., 318 ss., 322s., 337ss.,
 340ss., 343ss., 346 ss., 349s.
 DeMille, Cecil B. 162, 388
 De Molina, Tirso 186s., 372, 383, 406
 De Moor, Johannes C. 163s., 318, 339, 345,
 381, 396
 De Nerval, Gérard 422
 De Sarzec, Ernest Ch. 35
 De Silva Figueroa, García 40
 Dexter, Colin 422
 De Unamuno, Miguel 186, 369, 392, 422, 426
 De Vega, Lope 160, 186, 372
 De Vicari Jacques 425
 De Vigny, Alfred, 160, 420
 De Viterbo, Annio 424
 Dhorme, Edouard P. 268s., 270ss., 273s.
 Dietrich, Manfred 345
 Díez Macho, Alejandro 29
 Dijkstra, Meindert 345
 Dostoyewski, Fiódor 112
 Doughty, Charles M. 418

- Drayton, Michael 423
 Driver, Samuel R. 216, 340, 352, 366
 Dryden, John 417
 Du Bartas, Guillaume 399, 417
 Durand, Jean-Marie 49
 Dürrenmatt, Friedrich. 425
 Ebeling, Erich 36
 Eco, Humberto 435
 Edh-Dhib, Muhammad 433
 Ecclestone, Edward 424
 Eisenmenger, Johann A. 420
 Engnell, Ivan 396
 Eliot, Thomas St. 399, 403, 417
 Erasmo de Rotterdam 25
 Esmerdiakov, personaje literario 112
 Espríu, Salvador 187, 406
 Estang, Luc 422
 Edzard, Otto 36
 Ezra^c 172
 Falkenstein, Adam 36
 Fantar, Mhamed 92
 Faulkner, William 160s., 187, 389
 Feijóo, Benito J. 26
 Felipe III, rey de España 40
 Fernández Tejero, Emilia 268s., 270ss., 273s.
 Fernández Valbuena, Ramiro 40
 Fernando II, rey Aragón 25
 Fernando VI, rey de España 26
 Fernando VII, rey de España 26
 Filipo II, rey de Macedonia 446
 Findley, Timothy 424
 Finestres, José 25
 Finkel, Joshua 323
 Flaubert, Gustave 419
 Fleming, Daniel E. 50
 Fohrer, Georg 234
 Font Quer, Pius 38
 Foster, Benjamin R. 441
 Fox Talbot, William H. 34
 France, Anatole 419s.
 Francisco de Asís, san 183, 187
 Freedman, David N. 213ss.
 Freud, Sigmund 110, 163, 381
 Frevel, Christian 181
 Friedrich, J. 39
 Fritz, Walter H. 422
 Fry, Christopher 422
 Fry, Northon 160, 374
 Galileo Galilei 112
 Gallissá i Costa, Lluçia 26
 García Cordero, Maximiliano 41
 Garriga, Ramón M. 29
 Garstang, John 206
 Gaster, Theodor 266
 Gerlemann, Gillis 268s., 270, 272ss.
 Gesenius, Wilhelm 32
 Gessner, Salomon 422
 Gevirtz, Stanley 214, 335
 Gibson, John C. 346, 349
 Gide, André 187, 404
 Gibran, Khalil G. 187, 407
 Ginsberg, Louis 261, 335
 Godden, Margaret R. 424
 Goethe, J. Wolfgang 188, 401, 410, 419s.
 González Llubera, Ignacio 29
 Gordon, Cyrus H. 353
 Graf Reventlow, Henning 234
 Grandia, Mariano 29
 Graves, Robert 373
 Gressmann, Hugo 35
 Grossman, David 375
 Gruber, Mayer I. 170
 Gunkel, Herrmann 130
 Gur, Batya 375
 Güterbock, Hans G. 36
 Haldar, Alfred 48
 Halter, Marek 160, 161s.
 Handcock, Percy S.P. 35
 Harper, Robert Fr. 36
 Haupt, Paul 36
 Haynd, Joseph 417
 Heine, Christian J.H. 188, 413
 Held, Moshe 335
 Herdner, Andrée 329
 Hernández Vélez, Felipe 400
 Herrmann, Johannes 234

- Hervás y Panduro, Lorenzo 27
Hertzberg, Hans W. 216, 225
Heston, Charlton 162
Hillers, Delbert W. 295
Hilprecht, Herrmann V. 36, 38
Hincks, Edward 34
Hölscher, August G. 233s.
Hornung, Erik 117
Hortolá, Cosme Damiá 25
Hoyrub, Jens 38
Hugo, Victor 160, 187s., 387, 400, 407, 413, 418, 420, 422
Hunkeler, Thomas 369
Hurston, Zora N. 163, 381
Jacobsen, Thorkild 44, 46, 48
Jacobson, Howard 392, 422
Jaime II, rey de Aragón 24
Joyce, James 418
Juan de la Cruz, san 176, 188, 391s.
Karamazov, familia literaria 112
Kawashima, Robert S. 373
Kayatz, Christa 181
Kazantzakis, Nykos 186, 401
Keats, John 187
Kenyon, Kathleen 206
King, Leonard W. 35
Klopstock, Friedrich 156, 386, 399, 417, 418
Knudtzon, Jørgen A. 37
Koehler, Ludwig 354s., 361
Kokoschka, Oskar 160
Koldewey, Robert 36
Kramer, Samuel N. 36
Kurz, Isolde 420
Landsberger, Beno 36
Lasker-Schüler, Else 400, 422
Lawrence, David H.R. 399, 417
Layard, Austen H. 34, 430
Ledrain, Eugène 35
Lewis, Clive.St. 417
Linafelt, Tod 374
Loetscher, Hugo 424
Loftus, William 34
Loretz, Oswald 345
Louth, Robert 367
Lyon, David G. 36
Machado, Antonio 400, 426
MacDonald, George 420
MacLeish, Archibald 410, 418
Madách, Imre 387, 418s.
Malaparte, Curzio 419
Mann, Thomas 157ss., 161, 163, 186, 373, 381 385, 388s., 400, 403
Margalit/Margulis, Baruch 354, 315s., 345s.
Marty, François 400, 425
Maul, Stefan 270
McCaslin, familia de novela 160
Meissner, Bruno 36
Melville, Herman 187s., 410, 424
Messadié, Gerald 160
Mettinger, Tryggve N.D. 213ss.
Millás Vallicrosa, José María 29, 30
Milton, John 186s., 403, 413, 417ss., 426
Mira de Amescua, Antonio 160
Molière (Jean-Baptiste Poquelin) 186, 372
Molina, Manuel 41
Montgomery, James A. 36
Moltmann-Wendel, Elisabeth 181
Montgomery, JAMES 403
Moody, William V. 418
Morley, Christian 422
Mowinckel, Sigmund O.P. 213, 266, 396
Müller, Hans W. 171
Müller, Hans-Joachim 369
Muss-Arnold, William 36
Nadel, Arno 418
Napoleón, emperador de Francia 431
Nathan, Robert 403, 425
Navarro Villoslada, Ricardo 373
Nemet-Nejat, Karen Rh. 38
Nietzsche, Friedrich 369
Norris, Edwin 35, 387
Noth, Martin 365
Nyberg, Henrik S. 216s.
Obey, André 424
Odets, Clifford. 424
Oliver, Joan (Pere Quart) 422

- Oppert, Jukes 34, 35
 Ora, personaje literario 375s.
 Ortega y Gasset, José 99
 Oz, Amós 375
 Pagels, Elaine 387
 Pagnino/i/us, S/Xan(c)tes 28
 Paludan-Mueller, Frederik 422
 Pascal, Blaise 369
 Pasini, José 26
 Patton, John H. 335
 Pedersen, Johannes 396
 Pedersen, Olof 429
 Peñuela, José María 41
 Pérez Bayer, Francisco 26, 32
 Perry, Anne 422
 D.L. Petersen-M. Woodward 264
 Platt, Rutherford H. 387
 Poebble, Arno 36
 Pohl, Alfred 37
 Ponten, Josef 400, 425
 Pope, Marvin H. 268s., 270, 272s., 274ss., 276s.,
 278
 Procksch, Otto 213
 Pons, Pedro 27, 28
 Poulizer 162
 Pritchard, James B. 35
 Proust, Marcel 160, 390
 Pynchon, Thomas 424
 Quart, Pere (Joan Oliver) 186
 Racine, Jean 186s., 372, 405, 406
 Raimundo de Peñafort 24
 Raimundo Martí 24
 Ramón Llull 24
 Rassam, Hormuzd 34, 430
 Rawlinson, Henry 34, 35
 Reuchlin, Johann(es) 28
 Reventlow, Henning Graff 234
 Richardson, H. Neil 213ss.,
 Rilke, Rainer M. 160, 187, 403
 Rodin, Auguste 158
 Rodoreda, Mercé 422
 Rogers, Robert W. 36
 Ross, Ludwig 34
 Rossetti, Dante G. 420
 Roth, Joseph 410
 Rutherford, H.P. 387
 Sabottka, Liudger 318, 344s.
 Sachs, Hans 160, 186, 371, 418
 Sade, Marqués de 401
 Salgari, Emilio 373
 Saramago, José 369, 392
 Scheil, Jean-Vincent 35
 Schiller, Friedrich 160
 Schmidt, Brian B. 122, 171
 Schmitt, Eric-Emmanuel 425
 Schneider, Nikolaus 37, 41
 Schoors, Antoon 338, 346
 Schrader, Eberhard 36
 Schröder, Paul 32
 Schroer, Sylvia 181
 Schüssler Fiorenza, Elisabeth 181
 Schwartz, Delmore 399, 417
 Scott, Ridley B.Y. 162, 353ss., 355ss. 361ss.
 Scott, Walter 373
 Segal, David H. 216
 Sellin, Ernest 206
 Shalev, Zeruya 375
 Shaw, Bernard 386s., 418, 420, 422
 Shea, William H. 276
 Shelley, Mary 417
 Silva Figueroa, García de 40
 Smith, George 34, 35
 Solá-Solé, Jose María 40
 Spencer, Edmund 413
 Spronk, Klaas 339
 Steffen, Lincoln 390
 Steinbeck, John 186, 369, 422, 426
 Steiner, George 374, 377, 400, 425
 Stoddard, Richard H. 403
 Strassmaier, Johann 36
 Sucona Vallés, Tomás 29
 Sylverster, Joshua 417
 Szyner, Maurice 262
 Tabori, George 386, 418
 Tallqvist, Knut 37
 Taylor, Robert 34

- Tiele 37
 Tschernichoswki, Saúl 375
 Toda, Eduardo 40
 Tonietti, Joseph 34
 Torrente Ballester, Gonzalo 406
 Torrey, Charles C. 233
 Tournier, Michel 160, 387
 Toureau-Dangin, François 35
 Twain, Marc 386, 418
 Tychsén, Oluf G. 32
 Ubach, Buenaventura 29, 41
 Ulrich, Eugene C. 215
 Ungnad, Arthur 36
 Valtari, Mika T. 373
 Van den Vondel, Joost 186, 371, 418s., 424
 Van Dijk, Hubertus J. 346
 Van Zijl, Peter J. 344
 Verne, Jules 424
 Vicent, Manel 186, 387
 Virolleaud, Charles 310, 335, 340
 Viscasillas, Mariano 29
 Von Oppenheim, Max F. 36
 Von Rad, Gerhard 382
 Von Soden, Wolfram 36
 Wallis Budge, Ernst Al. Th. 35, 40s.
 Watermann, Leory 36
 Watson, W.E.G. 274, 276
 Watzinger, Carl 206
 Weise, Christian W. 405, 422
 Wells, Herbert G. 424
 West, Martin L. 37
 Westermann, Claus 194, 202, 233ss., 297, 382
 Widengren, Geo 396
 Wildgans, Anton 389, 422
 Widmann, Joseph .V. 420
 Wilmot, John 418
 Winckler, Hugo 36, 39
 Winter, Urs 181
 Whitaker, Richard E. 338
 Friedrich, Johannes 39
 Wouk, Herman 162
 Yehoshua, Abraham B. 375
 Yourcenar, Margarita 373
 Zimmerli, Walther 233, 254s.
 Zimmern, Heinrich 35
 Zorell, Franciscus 239
 Zumthor, Paul 400, 425
 Zweig, Stefan 400, 407, 425
- Toponimia*
- ‘Abar Naḥara’ 457
 Abu Salabiḥ 73, 429, 441
 Abusir 444
 Abydos 430, 443
 Adab 36
 Agadé 154
 Akkad 58
 Alalakh 39, 58, 59, 76, 429, 441, 457
 Al-Asad al-Wataniyah, biblioteca 461
 Al-Andalus 23
 Alcalá 25, 30
 Alejandría 428, 430, 447ss., 450ss., 454
 Alemania 36
 Alepo 50, 203, 459
 Almería 162
 Al-Qasr 435
 Amanus (*amn*) 270, 275
 América 34, 36, 161, 388s., 390 / 152,
 Ammón 61, 79, 122, 169
 Amurru 73, 174
 Anatolia 428, 457
 Antilíbano 265
 Antioquía 449
 Antitauro 89
 Arad 442
 Aragón 23
 Argelia 452
 Ashnakkum 39
 Ashtarot (‘*Aštārôt*, ‘*trrt*) 95, 122, 123, 172,
 345
 Asia 99, 446
 Asia Menor 417, 447
 Asiria 31, 58, 64, 72, 79, 382, 430<<<<<
 Aššur 34, 36, 49, 73, 258, 382, 429, 441, 443
 Atenas 446s., 449ss., 452

- Ba^cal Ḥammón (*ba^cal ḥāmôn*) 275
 Babilonia, (Hillah/Babil), Babel *passim*
 Bagdad 36, 41
 Barcelona 23ss., 33, 41
 Basán 122, 164, 381
 Beirut 117, 4547
 Belfast 29
 Berlín 36
 Betel 84, 171
 Betsaida 85
 Biblos 76s., 111, 169
 Bihistū/ān 34
 Birs-i-Nimrūd 34
 Bishri 64
 Bismāya 36
 Bit-Bahyani 61
 Bit Humri (*Bit ḥumri*) 61
 Bizancio 454, 460
 Bobbio, monasterio 455
 Boğasköy 36, 39, 429, 441
 Bolsena 452
 Borsippa (Birs-i-Nimrūd) 34
 Calah/Kalḥu 34
 Caldea 54
 California 422
 Canaán, *passim*
 Capitolio 451
 Carmelo 407
 Cartago 67, 77, 169, 452, 454
 Cataluña 23, 24, 30
 Cedrón 172
 Cesarea 434, 453s.
 Cervera 25, 27, 29
 Como 452
 Constantinopla 454
 Cordelles, colegio de 26
 Corinto 146
 Coventry 423
 Chenoboskion 435
 Chester 160, 416, 419, 423
 Chicago 36, 41, 390
 Chipre 457
 Damasco 61, 461
 Dan 84
 Deir ^cAllā 61
 Deir al-Medinat 444
 Delfos 450
 Delos 451
 Dêr 49
 Dera^f 172
 Dimai 431, 445
 Drehem 41, 429, 441
 Dumio, monasterio 455
 Dūr Šarrūkîn 34, 35
 Ebla 39s., 48s., 51, 72, 173s., 428s., 441s., 457
 Edesa 461
 Edfu 431, 445
 Edom 23, 61, 194
 Edrei (*'edrē^ci, hdr^cy*) 95, 122, 123, 172, 345
 Éfeso 452
 Egipto *passim*
 Ekallatum 58
 El-Amarna 59, 76s., 79, 429, 441
 El Cairo 435, 452, 460
 Elefantina 431, 445
 Emar 47, 50s., 59s., 74s., 76, 167, 173s., 429, 441, 457
 Endor 172
 Eridu 34
 Esmirna 450
 Ešnunna 45, 58
 España 29, 31, 34, 186, 370, 455
 Éufrates 31, 60, 83, 457
 Europa 32, 34, 36, 161, 371, 389s., 460 F
 Fara 73
 Fayum 431, 445
 Fenicia 53, 109, 385
 Filadelfia 36
 Francia 35, 36, 186, 369s.
 Fulda, monasterio 455
 Gabaón 292
 Galaad 61
 Galia 452
 Galilea 385
 Ġazira/Djezire 57, 64
 Ġebel ^cAqra 89

- Ğebel/Djebel Bishri 57
 Ğebel Melezza 92
 Ğebel/Jabal at-Tarif 435
 Ğemdet Nasr 429
 Gezer 365
 Girsu 429, 441
 Grecia 31, 41, 44, 109, 142, 146, 428, 445ss.,
 450
 Guzana 36
 Halab-Yamhad 58
 Halicarnaso 452
 Harissa 457
 Harrán 291
 Hasor 51, 457
 Hatti 60
 Hattusas 36, 39, 429
 Hazor 51, 58
 Herculano 451
 Hermón 275
 Hillah-Babil 34, 36
 Hispania 452
 Holanda 37
 Hollywood 162
 Horeb, vid. Siná
 Hubur 51
 Hurru (*hr*, *h3rw*, *h4-rú*) 60
 Imdilum 442
 Innaja 442
 India 142
 Inglaterra 36, 186, 370
 Irán 31
 Ismael 23
 Israel, *passim*
 Italia 37, 186, 370, 419, 452
 Itálica 452
 Játiva 24
 J/Ğemde Nasr 441
 Jericó 199ss., 403
 Jerusalén, *passim*
jhw', tierra de 63
 Jordán 99, 131
 Jordania 99
 Jotán 228
 Judá 52s., 61, 78, 84, 167s., 171 191, 227, 405
 Judea 79
 Kampen 164
 Kallipolis 446
 Kampen 381
 Kanish 429, 441
 Karatepe 32, 33
 Karkémish 58, 61
 Khorsabad 34, 35
 Kish 429, 441 /
 Kuntillet °Ašrud 78, 168
 Kuttala 442
 Lagash 35, 429, 441
 Lakish 452
 Lanzarote 162
 Leipzig 29
 León 41
 Lérida 24
 Líbano (*l°bānôn*) 90, 264, 275, 457
 Litani 99
 Londres 34
 Macedonia 450
 Madián 161
 Madrid 26, 29, 30, 33, 41
 Mallorca 24
 Mar de las Cañas 131
 Mari 39, 49s., 55s., 58, 65, 72ss., 74, 76, 167,
 169, 207, 297, 300, 382, 429, 441, 457
 Mārib 40
 Mar Muerto 433, 435
 Masada 405, 433, 453
 Mazra'a 172
 Mediterráneo 428, 439, 265, 439, 447
 Mérida (Emerita Augusta) 452
 Mesopotamia *passim*
 Mesrefe 457
 Miramar (Mallorca) 24
 Mississipi 160, 390
 Moab 61, 79, 169, 204
 Montserrat, abadía 41, 428, 435
 Muqqayar 36
 Murcia 24
 Nabada 39

- Nagar 39
 Nag-Hammadi 395ss., 427ss.
 Nevada 162
 Newcastle 424
 Nazaret 145, 154
 Nilo 155, 428, 444
 Nínive 33, 34, 258, 427ss., 430, 441, 443
 Nippur 34, 36, 429, 442s.
 Nisa 449
 Nisibe 424, 461
 Nuzi 429, 441
 Orontes 99
 Palatino 451
 Palestina *passim*
 Patras 452
 París 27, 34
 Peor 84
 Pérgamo 428, 449s., 452
 Persépolis 40, 430, 441
 Pompeya 451s.
 Provenza 23
 Qadesh 59, 158
 Qa'lat Šarqāt 34, 36
 Qatna 58, 59, 76s., 457
 Qumrán 145, 427ss., 433s., 436, 459
 Ras Shamra 88
 Retenu (*Rtnw*) 59
 Rhodiopolis 452
 Rodas 449s.
 Roma 31, 33, 41, 428, 433, 447ss., 452 <<<<
 Rosetta 34, 427ss.
 Rusia 390
 Saba 404
 Samaria 78, 168s., 433, 452
 Salamanca 25, 26, 32, 34, 41, 422
 Sankt Gallen, monasterio 455
 Sarajevo 460
 Sarepta 407
 Sefarad 23
 Sessa Aurunca 452
 Sevilla 454s.
 Shuruppak 429, 442
 Sicilia 450
 Sidón 77, 78, 169, 311
 Siloé, túnel de 33
 Sinaí / Horeb, 180, 192, 455, 460
 Sión 259
 Sippar 34, 429, 441s.
 Siquem 52
 Siria-Palestina *passim*
 Skepsis 447
 Sodoma 401
 Sta. Catalina (Sinaí), monasterio 435, 455, 460s.
 Subiaco, monasterio 435
 Şuprum 73
 Susa 429, 441
 Takhat-i-Jamshid 40
 Tarragona (Tarraco) 29, 452
 Tawnley 416, 418, 421, 424
 Tebas 69s.
 Tell Atchana 39
 Tell Beydar 39s., 429, 441
 Tell Brak 39
 Tell Chagar Bazar 39
 Tell Dan 33
 Tell ed-Dēr 422
 Tell el-Qeddah 457
 Tell es-Sultan 206
 Tell Fakheriyeh 33
 Tell Halaf 36
 Tell Hariri 39
 Tell Koyûnyik 34, 36
 Tell Loh 35
 Tell Mardikh 39
 Tell Meskene 39
 Tell Nimrud 34
 Tell Ni/uffar 36
 Telloh 249, 441
 Terqa 73
 Tiberiades 459
 Tigris 31, 83
 Timgad 452
 Tiro 123, 169, 77, 78, 169, 385
 Tivoli 452
 Toledo 455

Townley 160, 416, 418, 421, 424
 Tralleis 449
 Transeuphratene 457
 Transjordania 122, /58, 93, 155, 353
 Túnez 92
 Udum (*udm*) 202, 209ss.
 Ugarit *passim*
 Umma 429, 441
 Upe 164, 381
 Ur 34, 36, 41, 58, 382, 441, 429
 Uruk 429s., 441s.
 Valencia 25
 Validara 455
 Vaticano 460
 Vesubio 451
 Vienne 24
 Vivarium 428, 455
 Yehud 79
yehudāh 53
 Yoknapatawpha 160, 390
 York 416, 418s., 421, 423
 Zaragoza 25, 33, 41, 455
 Zincirli 61

En la presente miscelánea se recogen estudios redactados por el autor a lo largo de más de cincuenta años de dedicación al esclarecimiento del texto hebreo-bíblico desde la perspectiva contextual cananeo-ugarítica. Organizados en tres grupos temáticos, los artículos tratan en líneas generales sobre cuestiones relacionadas con la interculturalidad sociorreligiosa, con la intertextualidad ugarítico-hebrea y con aspectos estilísticos y literarios de la Biblia hebrea. Por las reflexiones en torno a temas tan vigentes como los problemas de la traducción o el impacto del descubrimiento del Oriente antiguo en la cultura occidental, el interés de esta obra va más allá de los círculos de especialistas a quienes en principio va dirigida.