

Formas elementales de la literatura ugarítica

I. Formas descriptivas y dialógicas

En las composiciones mitológicas y épicas de Ugarit, así como en las de otras literaturas orientales, resulta estilísticamente característica la combinación de elementos descriptivos y enunciativos, o dialógicos, que podríamos definir como épicos y dramáticos. Ello hace que no nos hallemos ante puros relatos ni ante puros dramas; la descripción y el diálogo se entremezclan, como acontece dentro de nuestra prosa con la novela. No se trata propiamente de dos «géneros» literarios, sino de dos «situaciones máximas de lenguaje». Aquí nos van a servir para encuadrar las diversas formas y esquemas de la mitología y épica ugarítica.

Pero junto a estas dos situaciones claves de la expresión literaria hay una característica que resalta enormemente dentro de esta literatura y es su pronunciado «esquematismo», entendiendo por tal el empleo constante de esquemas binarios del tipo orden-ejecución, oferta-aceptación, súplica-concesión, pregunta-respuesta, etc.; cabe condensarlos todos bajo la categoría de proposición-réplica. Dichos esquemas pueden incluso combinar el aspecto descriptivo (ejecución) con el enunciativo o dialógico (orden), mencionados más arriba. Esto concede al conjunto una andadura sumamente iterativa en la que la «repetición» se erige en recurso épico-dramático de primer orden. No interesa, pues, el progreso rápido de la acción, sino su recurrencia en fórmulas hechas que permiten contemplarla, dominarla, detenerse en ella. Esto es de tal manera un recurso reflejo y consciente que a veces el escriba se permite economizar texto, remitiendo a un párrafo anterior para su repetición (CTA: 4: V.104) o

recordando que tal elemento debe ser repetido tantas veces (CTA: 23.56-57). Con todo, no se puede dejar de reconocer que en este último caso la repetición tiene otro sentido, por tratarse de formularios rituales en los que tal repetición posee una eficacia mágica peculiar. Es posible incluso que de aquí proceda el uso que se aprecia en determinadas formas literarias. Así, por ej., se constata que las fórmulas que implican una actuación mágica, como imprecaciones, conjuros y maldiciones, normalmente se dan repetidas.

Partiendo de esta doble constatación trataremos de organizar de alguna manera el «formulario» que cada uno de estos esquemas y situaciones de lenguaje emplean como propio. Porque, y esta es la tercera constatación previa, tal formulario resulta él mismo enormemente estereotipado, trascendiendo las respectivas composiciones particulares para manifestarse como bien común de la expresión literaria del momento. En este sentido la literatura ugarítica huye de la improvisación y de la innovación y se atiene a la descripción o mención de su universo religioso por medio de fórmulas ya logradas, que resultan casi artículos de fe. El movimiento de los dioses, sobre todo, está presidido por un enorme hie-ratismo literario: sus desplazamientos, reacciones, palabras son idénticos a sí mismos, tanto como los lugares de su morada o la jerarquía de sus títulos. Todo ello nos facilita la tarea de clasificación y permite intentar una catalogación de formas, fórmulas y recursos de la literatura ugarítica ¹.

1 En el presente trabajo nos limitamos al análisis formal de los textos CTA 1-6.14-19.20-24. Poco es lo que aún se ha realizado en este aspecto. Un tímido intento lo presenta ya J. Aistleitner, *Die mythologische und kultische Texte aus Ras Schamra* (Budapest 1964) p. 8 ss. Por su parte C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Rome 1965) pp. 130-44, analiza una serie de frases y fórmulas desde el punto de vista de la estructura gramatical y sintáctica, pero al margen de cualquier clasificación literaria y formal (a este propósito cf. *UT*, pp. 290-1). Después de concluido este estudio he podido consultar la tesis de R. E. Whitaker, *A Formulaic Analysis of the Ugaritic Poetry (=FAUP)* (Diss. Harvard Univ. 1969). En ella realiza un detenido análisis de frases y fórmulas desde el punto de vista de su estructura «oral»; no se ocupa, tampoco, salvo en un caso, del análisis de formas literarias. Insinuaciones interesantes para el análisis estructural de la expresión poética ugarítica en relación con la hebrea pueden hallarse en S. Gevirtz, *Patterns in the Early Poetry of Israel* (Chicago 1963); J. H. Patton, *Canaanite Parallels in the Book of Psalms* (Baltimore 1944); M. Dahood, 'Ugaritic-Hebrew Syntax and Style', *Ugarit-Forschungen (=UF)* 1 (1969) 15-36; S. E. Loewenstamm, 'Remarks on the Stylistic Patterns in Biblical and Ugaritic Literature', *Leshonenu* 32 (1968) 27-38 (hb.). Los textos se citan por A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques...* (=CTA) (Paris 1963).

Situaciones de lenguaje, esquemas y fórmulas van a centrar nuestra atención a continuación.

I.—LENGUAJE DESCRIPTIVO.

El elemento descriptivo en la mitología y épica ugaríticas está muy ligado a situaciones determinadas, es decir, se describen siempre escenas específicas; el esquema formal viene así determinado por el contenido. Entre ellas resaltan:

- a) escenas de banquete
- b) escenas de sacrificio
- c) escenas de combate
- d) escenas de viaje
- e) escenas de rito y magia
- f) escenas de duelo.

a) En las escenas de banquete lo que se describe propiamente son los preparativos, sobre todo el sacrificio de las víctimas y el acto de trincarlas ante el invitado, así como el de escanciar el vino. El banquete mismo se resume luego en los términos generales de «(dar de) comer y beber» (*šlhm ššqy*; cf. CTA: 17: II.30-31; V.19 *lhm šty*; cf. CTA: 22: II.21-22. 23-24) ² y, en el caso de tratarse de los dioses, en la fórmula '*d lhm šty ilm* (cf. CTA: 4: III.40-41; V. 110; VI.55; 5: IV.12). Por su parte, las víctimas tanto se sacrifican (*ṭbh*) como se preparan (*'db*).

Como fórmulas estereotipadas se pueden aducir: 1) de sacrificio: *ṭbh alpm ap šin šql ṭrm wmri ilm 'glm dt šnt imr qmš llim*, «abatió bueyes y también ovejas, degolló toros

2 Variante: *il lhm yṭb bn qdš ltrm*, «los dioses se sentaron a comer, los santos a nutrirse» (CTA:2:I.20-21; cf. 16:VI.11-12). Para los pares *lhm/šty*, *lhm/šqy* cf. M. Dahood, *Ugaritic-Hebrew Parallels (Ras Shamra Parallels. Vol. I)* (Rome 1972) p. 251 s.; para la estructura de la frase Whitaker, *FAUP*, p. 113. Sobre la escena de banquete puede consultarse: M. Lichtenstein, 'The Banquet Motif in Keret and in Prov. 9', *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 1 (1968 s.) 19-31; E. Lipinski, 'Banquet en l'honneur de Baal CTA:3 'V AB), A, 4-22', *UF* 2 (1970) 75-88; M. Dietrich - O. Loretz, 'Zur ugaritischen Lexicographie (V). 1) Das Festmahl für Baal (CTA:3:a:10-22)', *UF* 3 (1971) 27-35; A. J. Ferrara - S. B. Parker, 'Seating Arrangements at Divine Banquets', *UF* 4 (1972) 37-40; también Ch. Virolleaud, *Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra (Ugaritica V)* (Paris 1968) p. 545 ss. (RS 24.258: 'Le Festin du Père des dieux'); H. P. Rüger, 'ZU RS 24.258', *UF* 1 (1969) 203-6; M. H. Pope, *A Divine Banquet at Ugarit (Fs. W. F. Stinespring)* (Durham, N. C., 1972) pp. 170-203; B. Margulis, 'A New Ugaritic Farse', *UF* 2 (1970) 131-8; S. E. Loewenstamm, 'Eine Lehrhafte ugaritische Trinkburleske', *UF* 1 (1969) 71-7.

y carneros cebones, novillos de un año, corderos y lechales a montones»³ (cf. CTA: 1:IV.30-32; 4:VI.40-43; 22:II.12-14); 2) de trinchamiento: *wpq mrgtm td bħrb mlħt qš mri*», se proporcionaron reses lechales, con cuchillo reluciente filetes de ternero» (cf. CTA: 4:III.41-43; VI.56-58; 5:IV.13-14; 17:IV.4-5)⁴; 3) de escanciamiento de vino: *tšty krpn yn bks ħrš dm 'šm*, «bebieron en cáliz vino, en copa de oro sangre de cepas» (cf. CTA: 4:III.43-44; VI:54-55; 5:IV.15-16; 17:VI:5-6)⁵. En la escena de banquete más amplia que poseemos (CTA: 3:I.1-26) la descripción incluye el concierto de canto durante el mismo y el elogio de la vajilla: copas y fuentes sorprendentes.

b) La escena sacrificial más desarrollada es la que nos ofrece CTA:6:I.18-31, en la que la diosa 'Anatu, después de enterrar a Ba'lu, sacrifica (*tħbħ*) seis clases diferentes de víctimas, en número de setenta cada una, en honor de este dios. Se trata, por tanto, de un sacrificio funerario que se supone aprovechar al difunto. No se explicita, en cambio, el ritual. Para otra clase de sacrificios, los impetratorios, ése puede vislumbrarse por CTA:14:II.59-79//III.156-IV.171⁶. En él se aprecian los preparativos de purificación y unción (*yrthš wyadm*), ingreso en la tienda (*'rb bzł ħmt*), asunción de la víctima (*lqħ imr... klt lħmh... msrr 'šr... yšq... yn... nbt*, «cogió un cordero... una medida de pan... las entrañas de un ave... echó vino... miel»), ascensión a la torre (*w'ly lžr mgdl*), impetración (*nša ydh šmmh*) y sacrificio (*dlħ*) para hacer «bajar» a los dioses. Todos esos elementos reflejan sin duda otros tantos momentos del ritual sacrificial del Ugarit⁷. La

3 Para esta versión cf. J. C. de Moor, *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (=SPUMB) (Kevelaer-Neukirchen 1971) pp. 122.155.

4 Variantes: *št alp qdmh mria wtk pnh*, «puso un buey ante ella, un cebón ante su vista» (CTA:3:IV.85-86; 4:V.107-108); *ybrd td lpnhh*, «cortaron pechuga en su presencia» (CTA:3:1.6). Para una discusión de este texto y de CTA:4:III.41-43, aducido más arriba, cf. De Moor, *SPUMB*, p. 70.146; Linpinski, *UF* 2 (1970) 79.

5 Variante: *ytn ks bydh*, «pusieron una copa en su mano» (CTA:3:I.10).

6 Para otras referencias sacrificiales sin desarrollo, cf. CTA:19:IV.184-187. 191-193.

7 Sobre el sacrificio en Ugarit, cf. A. A. De Guiglielmo, 'Sacrifice in the Ugaritic Texts', *Catholic Biblical Quarterly* 17 (1955) 196-216; A. Caquot, 'Un sacrifice expiatoire à Ras Shamra', *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 42 (1962) 201-211; J. Aistleitner, 'Ein Opfertext aus Ugarit', *Acta Orientalia* (Budapest) 4 (1954) 259-70; 5 (1955) 1-23; J. C. De Moor, «*The Peace-Offering in Ugarit and Israel*» (Fs. W. H. Gispen) (Kampen 1970) pp. 112-7; A. Charbel, 'Il sacrificio di comunione in Ugarit', *Bibbia e Oriente* 14 (1972) 133-41.

insistencia preponderante en la descripción de la víctima les aproxima a las escenas de banquete celestial antes mencionadas, que a su vez deben ser consideradas como un reflejo del ritual sacrificial.

c) Las escenas de combate son todas, a excepción de una, del tipo de «duelo» o combate singular entre poderosos enemigos. Ese caso excepcional es el que nos describe de modo prolijo y desdoblado la actuación guerrera de la diosa 'Anatu en CTA: 3: II.2-43 ante un enemigo que se supone real y otro simbólico⁸. Lo que resalta en esta escena, como en la que enfrenta a 'Anatu con Môtu en CTA: 6: II.26-37, es la falta de contrincante válido frente a la diosa. Esta se deshace con facilidad de sus enemigos, que no parecen siquiera capaces de oponérsele. Sin embargo, en los enfrentamientos de Ba'lu con Yammu y Môtu el caso es muy diferente. Sus fuerzas se presentan muy igualadas. Frente al primero debe confesar Ba'lu que no ha sido capaz de derribarlo (cf. CTA: 2: IV.1-7) y frente al segundo, en la viva descripción del cuerpo a cuerpo, aparece muy equiparado en fuerzas (cf. CTA: 6: VI.14-22). Sin embargo, hay un elemento de que dispone Ba'lu y que es decisivo para su victoria: las armas mágicas de que le provee su ayudante, el dios artesano Kôtaru. Con ellas derriba a Yammu al segundo intento (cf. CTA: 2: IV.11-26), como corresponde a una acción mágica que debe ser iterativa, y puede luego acabar con él (CTA: 2: IV.27-40). Con un arma semejante somete a Môtu en un primer encuentro (CTA: 6: V.1-6).

Formalmente todas estas escenas de lucha no manifiestan una contextura unitaria ni un peculiar vocabulario convergente. No se puede hablar de una forma literaria, más allá de su carácter descriptivo. Tampoco nos aportan datos especiales que ilustren la organización militar de Ugarit ni sus técnicas de combate⁹. En este sentido son más instructi-

8 Para una discusión última sobre este texto puede consultarse A. Caquot-M. Sznycer - A. Herdner, *Textes Ougaritiques*. Tome I, *Mythes et Légendes* (=TOML) (Paris 1974) p. 157 ss.; De Moor, *SPUMB*, p. 88 ss.

9 Sobre la organización del ejército de Ugarit cf. A. Rainey, 'Military Personnel of Ugarit', *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965) 12-27; M. L. Heltzer, *Soziale Aspekte des Heerwesens in Ugarit* (*Beitrage zur soz. Struktur des alten Vorderasien*) (Berlin-Os. 1971) pp. 125-31; el mismo, 'El ejército de Ugarit y su organización', *Vestnik drevnej istorii* 3 (1969) 21-37 (rs.).

vas las secciones del oráculo-ejecución de *Kirta*, que describen su expedición militar contra el rey *Pabilu*. Allí se nos dan los componentes de su ejército (cf. CTA: 14: II.87-III.105//IV.177-194), aunque no puede desconocerse que se trata de un caso extraordinario o legendario. Se señalan también los elementos del avituallamiento (cf. CTA: 14: II.80-86//IV.172-177), de la marcha y del asedio (cf. CTA: 14: III.106-123//IV.194-V.227). No hay, sin embargo, combate, que queda excluido expresamente con vistas a una rendición incondicional por pavor o por hambre, previo un *herem* en los alrededores de la ciudad. Otro ejemplo de expedición victoriosa se narra a propósito de *Ba'lu* en CTA: 4: VII.5-14.

d) Uno de los elementos típicos de la literatura mitológica de Ugarit es el «viaje». Se ve frecuentemente a los dioses inferiores dirigirse a la morada de los superiores, bien por propia iniciativa, bien como consecuencia de una citación recibida por medio de mensajeros. Más tarde encontraremos un formulario preciso que reproduce tal situación de marcha dentro del esquema de envío de mensajero¹⁰. En realidad, viaje y mensaje son los dos elementos dramáticos primordiales que movilizan la acción de los mitos ugaríticos. No en vano Elías caracterizaba a *Ba'lu* como un dios viajero (cf. 1 Rg. 18, 27). Poseemos una serie de descripciones detalladas de tal situación. La más explícita es la del viejo de *Atiratu* a la morada de su consorte *Ilu* (cf. CTA: 4: IV.13-24). Se inicia con la preparación de la cabalgadura y la colocación sobre ella de la diosa por parte de su lacayo (cf. CTA: 19: II.52-60), que abre la marcha, mientras *'Anatu* les acompaña. Este prólogo atípico se completa luego con el formulario típico que aparece frecuentemente atestado en las ejecuciones de encargo de mensaje: *idk ltn pnm 'm il*, «entonces dirigió el rostro hacia *Ilu*»; se añade luego el dato de la dirección precisa, *mbk nhrm qrb apq thmtm tgly dd il wtbu qrš mlk ab šnm*, «hacia la fuente de los dos ríos, hacia el seno del manantial de los dos océanos; se dirigió a las tiendas de *Ilu* y entró en la mansión del Rey, padre de años»¹¹. Esto cons-

10 De esto nos ocupamos en la segunda parte de este trabajo («II, Formas descriptivo-dialógicas») que aparecerá próximamente en *Helmantica*, 1976.

11 Sobre este texto cf. la discusión de Caquot-Szycer-Herdner, *TOML*, p. 203 s.; L. Delekat, 'Zum ugaritischen Verbum', *UF* 4 (1972) R. J. Clifford,

tituye también una fórmula fija que define la marcha a la morada de *Ilu* de las diversas divinidades (cf. CTA: 2: III.4-5; 3: E: 13-16; 4: IV.20-24; 5: VI.3-6; 6: I.32-36; 17: VI.46-49) y que se concluye con la de postración que encontraremos más abajo¹². El formulario admite variantes, tanto en la descripción de la marcha como en la de las moradas de *Ilu*¹³. Se presentan sobre todo esas variantes en razón de las diversas moradas divinas a las que puede dirigirse el dios viajero¹⁴.

Un caso particular de viaje lo tenemos en CTA: 3: IV.81-89 en donde, además del formulario predicho y la precisión de la distancia *balp šd rbt kmn*, «a través de mil yugadas, diez mil acres» (cf. CTA: 1: III.2; II.14-15; 3: IV.82; VI.17-18; 4: V.86; 17: V.9-10), se ofrece la descripción del viaje desde la perspectiva que del mismo tiene la divinidad que recibe la visita. Perspectiva semejante aparece también en CTA: 17: V.9-11; 19: I.28-29. Por su parte, la marcha del ejército de *Kirta*, en su doble versión de encargo y ejecución (cf. CTA: 14: III.106-109//IV.194-211), se resume en el esquema de la «escala numérica», completada en el segundo caso con la descripción de la llegada al santuario de *Atiratu*, que se inserta en aquél. Atípicas en cuanto al formulario resultan las descripciones del viaje de *'Anatu* en busca de *Ba'lu* (CTA: 5: V.25-31), de *Puġatu* a la morada de *Yaṭpunu* (CTA: 19: IV.209-212) y de *Daniilu* para comprobar la situación del país (CTA: 19: II.61-74), así como la de la idea de *Ilḫu* en busca de su hermana *Thitmanatu* (CTA: 16: I.46-53). El caso de *Daniilu*, por su peculiar sentido de conjuro, lo analizaremos luego bajo otro epígrafe.

The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament (=CMCOT) (Cambridge, Mass. 1972) p. 48 ss.; Whitaker, *FAUP*, p. 121.

¹² Cf. *supra* n. 10.

¹³ Variante: *wan šnt... lrḫq ilnym ṯn mṯpdm ṯḫt 'nt arš ṯlṯ mḫ ḡrym idk lytn pnm 'm... ṯk...*, «pero yo deajo... por el dios más lejano... por la divinidad más distante a dos capas por debajo de las fuentes de la tierra, a tres medidas por debajo de las profundidades. Dirigió entonces el rostro hacia... en...» (CTA: 1: III.18-24; 2: III.2-3; 3: IV.76-80). Para una discusión de este texto cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Berlin 1962) p. 49; U. Oldenburg, *The Conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion* (Leiden 1969) pp. 188-9; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (Leiden 1955) pp. 69-96; Clifford, *CMCOT*, p. 48 ss. 91; Caquot-Szyncer-Herdner, *TOML*, p. 305-6.

¹⁴ Hacia *Mōtu*, *'Anatu*, *Ba'lu*. Sobre el tema del viaje y su formulario cf. en particular Whitaker, *FAUP*, p. 168 ss.; también H. Sauren, 'Besuchsfahren der Götter in Summer', *Orientalia* 38 (1969) 214-236.

e) En el ámbito de las acciones rituales y mágicas la Literatura ugarítica ofrece un grupo muy interesante de escenas. En primer lugar tenemos dos ritos de «incubatio»: uno en CTA: 14: I.26-37, en el que el rey *Kirta* se entrega al sueño sagrado en una situación de desamparo ampliamente descrita, y otro en CTA: 17: I.1-16 en el que el rey *Daniilu* emplea el mismo rito en una situación similar¹⁵. Mientras en el primero tenemos una descripción sencilla de la situación personal (el rey entra en su alcoba y, agobiado por el dolor, se deja vencer por el sueño), en el segundo la descripción se estereotipa en una serie de repeticiones de una misma acción ritual (ofrenda a los dioses y dormición), enmarcada en el recurso conocido de la «escala numérica». En principio, es de ahí de donde podríamos sacar el formulario oficial del rito; pero al no aparecer en ningún otro texto, no podemos estar seguros de su naturaleza; podría tratarse de fórmulas ocasionales. Ambas descripciones concluyen con la escena teofánica en la que la divinidad «se acerca» (*yqrb*) al fiel afligido y le aporta la solución del caso, bien en forma de diálogo revelatorio, bien en forma de intercesión ante la divinidad superior. Este elemento teofánico o de visión es posiblemente el que tenemos reflejado también en CTA: 6: III.1-13, en donde *Ilu* (?) percibe en sueño el resurgir de la vida que redundará a la tierra de la resurrección de *Ba'lu*¹⁶. Sin embargo, en este caso falta, por deficiencia del texto, la descripción misma del sueño y su rito previo.

El momento de la teofanía y visión se presenta también fuera del sueño sagrado. Así en CTA: 17: V.3-13 *Daniilu* percibe la llegada del dios *Kôtaru* con un formulario que parece fijo para esta clase de situaciones: *bnši 'nh wyphn*, «al alzar los ojos lo vio» (cf. CTA: 19: I.28-29; II.105), *balp šd rbt kmn* (cf. *supra*), *hlk... ky'n wy'n tdrq...*, «la marcha... sí que vio, contempló el paso ligero...» (cf. CTA: 3: IV.83; 4: II.13-15). Aquí

15 Para posibles paralelos en el mundo bíblico cf. G. Del Olmo Lete, *La vocación del líder en el Antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación (=VLA1)* (Salamanca 1973) pp. 141 ss. y 151 ss.

16 Pero el texto es de muy difícil interpretación; no sabemos quién tiene el sueño (*Ilu*, *'Anatu*), ni si se trata de una descripción o de una exclamación. Para una discusión del mismo cf. J. Gray, *The Legacy of Canaan (=LC)* (Leiden 19652) p. 70; De Moor, *SPUMB*, pp. 216-8; Caquot-Szzyrher-Herdner, *TOML*, p. 261. Dentro de este género puede consultarse E. Lipinski, 'Epiphanie de Baal-Haddu, RS 24-245', *UF* 3 (1971) 81-92.

no poseemos, sin embargo, elemento ritual alguno, sino que la teofanía se presenta espontáneamente en una situación, la de administración de justicia, dentro de la que más tarde percibirá también *Daniilu* la llegada de su hija *Puġatu* (cf. CTA: 19: I.25-28). Esta aproximación de ambas situaciones, la judicial y la teofánica, es posible que tienda a reflejar el carácter carismático-sapiencial de la función del rey como juez, con los ojos abiertos a realidades superiores. Por su parte también la hija de *Daniilu* manifiesta una similar perspicacia «visionaria» para percibir acontecimientos ocultos, como la muerte de su hermano *Aqhatu*, presagiada por el vuelo de las aves y la sequía (cf. CTA: 19: I.28; II.76-83?).

Otras escenas emparentadas con las rituales precedentes son aquellas que nos ofrecen una acción mágica o de conjuro. Algunas las consideraremos más tarde dentro de la categoría de lenguaje dialógico. Otras, en cambio, son del tipo que podríamos denominar acción simbólico-mágica, bien por ser exclusivamente ejecutivo-descriptivas o bien por predominar en ellas la acción sobre la palabra-fórmula. De la primera clase tenemos p. ej. CTA: 16: V.23-32, donde a la determinación de *Ilu* de realizar él mismo la acción requerida para sanar a *Kirta*, sigue la descripción de tal acción, desgraciadamente fragmentaria, de modo que no podemos precisar su estructura. Acción parecida se nos describe en CTA: 16: VI.1-14, llevada a cabo por el genio salutífero *Sha'taqatu*, creado por *Ilu*, que actúa sobre el enfermo rey. Tal acción curativa, única en su género y por tanto sin posibilidad de comprobación formal, está precedida y seguida por una fórmula idéntica, *mt dm ht š'tqt dm li/an*, «Môtu, seas/fue derrotado; *Sha'taqatu* vence/venció»; parece tratarse de una imprecación y su correspondiente constatación¹⁷. En este sentido corresponde ya a la segunda categoría mencionada de acciones simbólico-mágicas de conjuro, de tipo descriptivo-dialógico, de la que hablaremos en la segunda

17 Para su traducción cf. H. Sauren - G. Kestemont, 'Keret, roi de Hubur', *UF* 3 (1971) 218-9; L. Delekat, 'Zum ugaritischen Verbum', *UF* 4 (1972) 21; J. Van Zijl, *Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics* (Kevelaer-Neukirchen 1972) p. 344; Caquot-Szyncer-Herdner, *TOML*, pp. 568-70.

parte de este estudio ¹⁸. De las fórmulas de conjuro hablaremos luego.

De tipo estrictamente cultual son también las acciones descritas en CTA 23.16-20, posiblemente una mera rúbrica litúrgica referente al ordenamiento de una procesión.

f) Finalmente, otra categoría de textos descriptivos es la de aquéllos que delinear la situación o estado lamentable en que se encuentran los protagonistas de los poemas ugaríticos y que denominamos de «duelo». De este tipo es el prólogo de la Epopeya de *Kirta*, CTA: 14: I.6-25, con una organización formal muy cuidada. Similar sentido tienen los textos CTA: 16: III.11-17, que descubre la situación de desamparo de los labradores a causa de la sequía motivada por la enfermedad del rey, y CTA: 2: I.21-24, que expresa la vergüenza y miedo de los dioses ante los enviados de *Yammu* ¹⁹. Aunque son en sí mismas escenas muy estereotipadas, no ofrecen un formulario uniforme típico de una forma literaria común. En este sentido son más significativos CTA: 5: VI.12-22 y 19: IV: 170-189, que describen el duelo de *Ilu* por *Ba'lu* y de *Daniilu* por *Aqhatu* respectivamente. Sobre todo el primero refleja sin duda unos usos de lamentación propios de la sociedad de Ugarit ²⁰.

Todas estas escenas descriptivas que hemos enumerado constituyen formas literarias diversas en cuanto su conte-

18 Cf. *supra* n. 10. Para las fórmulas de conjuro cf. *infra* p. 420. Acerca de diversos rituales de Ugarit puede consultarse B. Levine, 'Ugaritic Descriptive Rituals', *Journal of Cuneiform Studies* 17 (1963) 105-11; L. R. Fisher, «An Ugaritic Ritual and Genesis 1, 1-5» (*Ugaritica VI*) (Paris 1969) pp. 197-205; el mismo, 'A New Ritual Calendar from Ugarit', *The Harvard Theological Review* 53 (1970) 485-501; L. R. Fisher-F. B. Knutson, 'An Enthronement Ritual at Ugarit', *Journal of Near Eastern Studies*, 28 (1969) 157-67 (pero cf. *supra* n. 16 la interpretación divergente del mismo texto por Lipinski); J. Gray, 'Ba'al's Atonement', *UF* 3 (1971) 61-70; J. C. De Moor, *New Year with Canaanites and Israelites I/II* (Kampen 1972); M. Delcor, 'Rites pour l'obtention de la pluie à Jérusalem et dans le Proche-Orient', *Revue de l'Histoire des Religions* 178 (1970) 117-32; R. J. Clifford, 'The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting', *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971) 221-7.

19 Este texto presupone una situación de «corte celeste» de la que quizá pudiera ser también una descripción CTA:22:II.4-10, aunque con otros componentes; cf. *infra* n. 29.

20 Cf. a este propósito A. Herdner, 'La pratique des incisions à Ugarit dans la célébration du deuil', *Syria* 24 (1944-45) 144-5; R. E. Cooley, *The Contribution of Literary Sources to a Study of the Canaanite Burial Pattern* (Leiden-Kobenhavn 1962) p. 28 ss.; Gray, *LC*, p. 61 s.; 123 s.; De Moor, *SPUMB*, p. 33, 191-194.

nido, situación vital y formulario propio las especifican suficientemente. Todas se mantienen dentro del lenguaje descriptivo en cuanto al aspecto formal se refiere; ni el diálogo ni la palabra enunciativa es en ellas determinante.

II.—LENGUAJE DIALÓGICO.

Como formas dialógicas o enunciativas consideramos aquéllas que se presentan en discurso directo, en boca por tanto de un interlocutor, como alocuciones. Naturalmente tales formas de decir van dirigidas a un oyente y esperan normalmente una respuesta. Por eso la forma, o mejor, categoría enunciativa primordial es el diálogo que en Ugarit manifiesta una estructura bastante uniforme. Reservamos esa denominación para el caso expreso en que la palabra tiene réplica y hasta contra-réplica. En principio no puede excluirse que una interpelación quede aislada y el diálogo no se desarrolle. De este género son las formas dialógicas que se presentan como palabras a alguien o contra alguien sin esperar ni recibir respuesta inmediata. Su valor de alocución es muy variado, por eso las agrupamos en dos clases, de acuerdo con el mismo. De hecho se presentan en la Literatura ugarítica dentro de alocuciones de los diversos interlocutores de los poemas, no como formas aisladas. Unas presentan un carácter más volitivo-subjetivo y otras más descriptivo-objetivo, con correspondencia en formas similares en las diversas literaturas. De acuerdo con esta caracterización distinguimos tres grupos:

- a) diálogos
- b) alocuciones volitivas: maldiciones, conjuros, amenazas, reproches, bendiciones
- c) alocuciones descriptivas: lamentos, monólogos, instrucciones, exhortaciones, invocaciones, antifonas, invitatorios, exclamaciones, exaltaciones de la amada, catálogos de virtudes, oráculos.

a) Los diálogos abundan sobre todo en el ciclo de *Ba'lu*. En los poemas épicos tenemos sólo cuatro ejemplos y tres de ellos son de carácter más o menos mitológico, al envolver

a dioses como interlocutores. Así CTA: 14: I.38-58 nos ofrece un diálogo teofánico entre *Ilu* y *Kirta*, que sigue al descenso del dios en la «incubatio». Se inicia con una interrogación sobre la situación y el deseo del rey a la que éste responde rechazando la oferta que posiblemente se le hace (texto perdido) y presentando su propia contrapropuesta. A su vez, el dios replicará con la larga exposición de su plan o revelación de la acción que debe emprender *Kirta* para lograr su deseo. Interesantes en este diálogo son las fórmulas interrogativas con que se inicia, *mat krt... mlk... yarš...*, «¿qué tiene *Kirta*..., es que desea...?», y que en una u otra forma vuelven a aparecer en la mayoría de los diálogos restantes. Se estructuran así sobre el esquema pregunta-respuesta, que junto con el de oferta-recusación les constituye prácticamente a todos. Un caso muy interesante de este segundo esquema lo tenemos en CTA: 17: VI.16-25, en el famoso diálogo entre *'Anatu* y *Aqhatu* a propósito del arco que la diosa apetece y pide. El héroe se niega a entregarlo, indicándole el modo de procurarse otro. La diosa contraresponde ofreciéndole la inmortalidad, *irš hym watnk blmt wašlhk*, «pide la vida y te la daré, la inmortalidad y te la otorgaré», a lo que el joven replica enfáticamente, negando la validez de tal oferta por medio de fórmulas interrogativas, *mt uḫryt mh yqḫ*, «¿qué es lo que un hombre puede conseguir como destino último?», a la vez que le recuerda lo inadecuado de su pretensión. El diálogo entre *Thitmanatu* e *Ilḫu* en CTA: 16: II.(56-62).79-96 se desenvuelve igualmente sobre cláusulas interrogativas, *mn yrḫ kmrṣ*, «¿cuántos meses hace que enfermó?», que revelan la auténtica situación de enfermedad en que se halla el rey, completado probablemente con un encargo o pregunta y su aceptación. Este es posiblemente el único diálogo entre humanos que nos ha conservado la Literatura ugarítica, aunque la existencia de otros está claramente supuesta en los textos épicos, sobre todo en la Epopeya de *Kirta*.

En el ciclo mitológico de *Ba'lu* los diálogos son más numerosos. Siguiendo el orden de las tablillas nos encontramos en CTA: 1: IV.13-27 con un posible diálogo entre *Ilu* y otros dioses indeterminados en el que se habla en torno a la pro-

clamación de *Yammu* como rey²¹. Se inicia con unas fórmulas de queja, al parecer por la situación en que se encuentra ese dios (?), a la que *Ilu* responde proclamando su nombre. Hay una contraréplica de los dioses, que expresan su conformidad, y cierra la escena *Ilu* confirmando su decisión y explicitando su alcance: se le proclama rey, se le promete un palacio y se le encarga someter a *Ba'lu*. El texto es, con todo, muy conjetural y de difícil interpretación.

El tema tratado por *Shapšu* y *'Attaru* en su conversación de CTA: 2: III.15-18.18-24, enlaza con el precedente: la pretensión de éste último es imposible porque el rey designado por *Ilu* es *Yammu*. La diosa *Shapšu* se lo recuerda en fórmulas interrogativas, *ik al yšm'k...*, «¿cómo quieres que te atienda...?», pero *'Attaru* no se resigna a su situación de desamparo. Posiblemente el diálogo se extendía más allá, pero el texto se ha perdido. De tema parecido, pero con resultado diferente, es también el diálogo de *'Anatu* e *Ilu* en CTA: 3: V. 27-52: se trata ahora de conseguir la realeza o preeminencia de *Ba'lu* sobre los dioses. Se iniciaba probablemente con una intervención de *Ilu* (lín. 20-26) que incluía, al parecer, una negativa a tal pretensión. Pero ante esto reacciona *'Anatu* con una amenaza a la que cede el dios. Este esquema amenaza-aceptación, además de ser válido como estructura formal, aparece literalmente en CTA: 18: I.6-19, a propósito de la negativa de *Aqhatu* a entregar su arco a *'Anatu*, por lo que ésta reclama un castigo para el insolente. Estamos así probablemente ante un formulario estereotipado que describe la actuación de la diosa como poseedora de una energía o fuerza capaz de imponerse al mismo dios supremo, tanto cuando está en juego el destino de los dioses como el de los hombres. La veremos a continuación enfrentarse victoriosamente con enemigos como el dios *Môtu*, con el que *Ba'lu* queda en tablas. El diálogo es continuado por *Ilu* a través de una interrogación, *mh taršn lbtlt, 'nt*, «¿qué deseas, oh Virgen *'Anatu*?»; la diosa responde presentando su deseo de ver a *Ba'lu* proclamado rey de los dioses. Se cierra la escena con la constatación de la imposibilidad de que el deseo se realice por carecer de palacio tal dios.

21 Para una discusión de este texto cf. De Moor, *SPUMB*, pp. 116-21; Caquot-Szzyrner-Herdner, *TOML*, pp. 306-10.

Profundamente paralelo al precedente por el tema y las fórmulas es el diálogo que en CTA: 4: IV.27-57.58-81 mantienen *Atiratu* e *Ilu*. Lo abre éste con sus fórmulas interrogativas, *ik mgyt rbt... hm yd il... t'rrk*, «¿cómo es que viene la Gran Dama...; acaso el amor de *Ilu*... te ha conmovido?», en las que expresa su extrañeza por la visita de la diosa. Esta responde con el mismo formulario con el que antes *'Anatu* exponía su deseo y es contrareplicada con la misma objeción que a aquél se le ponía. Sólo que esta vez el dios *Ilu* decide acabar con ese estado de cosas y determina la construcción de un palacio para *Ba'lu*, decisión ante la que reacciona *Atiratu* expresando su satisfacción y alabando a su consorte por la sabiduría de la misma. Queda así patente el carácter estereotipado de estos dos últimos diálogos, impuesto por la coincidencia del tema. Entre los dos se sitúa el diálogo que sostienen *'Anatu* y *Atiratu*, CTA: 4: III.23-46, cuando aquélla se dirige a solicitar los oficios de la diosa madre cabe *Ilu*. Es un típico diálogo de estilo cortés en el que *Atiratu* pregunta, *ik tmgnn rbt*, «¿cómo homenajéis a la Gran Dama...?», si no se ha homenajado primero al dios supremo, mientras *'Anatu* y *Ba'lu* opinan que es mejor comenzar por el homenaje a ella. Parece que el diálogo se cierra con la indicación por parte de *Atiratu* del momento preciso para conseguir el efecto apetecido.

Dos diálogos muy típicos son los que sostienen *Kôtaru* y *Ba'lu* en CTA: 4: V.120-VI.15; VII.14-25, a propósito de la construcción de una ventana o claraboya en el palacio del último; están montados sobre el esquema propuesta-rechazo/aceptación. El dios artesano lo recomienda, mientras *Ba'lu* en principio se opone, para acabar por reconocer lo bien fundado de la sugerencia de *Kôtaru*. Se resalta la sabiduría de tal sugerencia con el presagio de que *Ba'lu* cambiará de parecer.

En CTA: 6: I.43-55 tenemos un nuevo diálogo entre *Ilu* y *Atiratu* acerca de la elección del rey sustituto de *Ba'lu*, en el que también entra en juego el esquema de la propuesta-aceptación. El dios *Ilu* pide se le sugiera un nombre y, después de precisar las cualidades del candidato, acepta el de *'Attaru*.

Los dos últimos ejemplos de diálogo los tenemos en CTA:

6:II.4-25 y 6:IV.30-48. En el primero 'Anatu pide a Môtu le entregue a su hermano, a lo que el dios responde que ha sido devorado; también en este caso se utiliza como recurso dialogal la interrogación que ya encontramos más arriba: *mh taršn lbtlt 'nt*, «¿qué deseas, oh Virgen 'Anatu?». El segundo, que propiamente pertenece al esquema de mensaje-transmisión de que hablaremos más abajo, utiliza también fórmulas interrogativas, *iy aliyn b'l*, «¿dónde está Ba'lu, el victorioso?»; la diosa *Shapšu* responde poniéndose a disposición de 'Anatu para ir en su busca.

La forma dialogal constituye, pues, un elemento importante de la épica ugarítica que la acerca al esquema dramático, sobre todo al drama cúlctico²². Su combinación con las formas descriptivas le otorga una notable movilidad narrativa y sirve para precisar los momentos más decisivos del poema²³. A través de esos diálogos las figuras de la mitología y de la épica ugarítica se autodefinen de modo más preciso y matizado de lo que podría lograrse con simples descripciones. Cuando los dioses hablan sabemos cómo se les piensa, qué contenido se atribuye a su figura, cuáles son «sus» más hondas preocupaciones, que en definitiva resultan ser las del pueblo que los adora. Como forma literaria el diálogo en la Literatura ugarítica queda definido por esos esquemas formales, pregunta-respuesta, oferta-rechazo, que lo organizan.

La alocución se presenta a veces sin réplica, a nivel de declaración personal. Pero con frecuencia eso se debe al mal estado de conservación del texto que nos ha privado de la contrapartida dialogal. Eso sucede, p. ej., en CTA: 2: III.1-3 que, como prueba CTA: 1: III.27 ss., es una respuesta dentro del esquema de mensaje, dada en concreto a los mensajeros que lo han traído; por ella se acepta la citación que aquél supone. Dentro del mismo esquema de mensaje se incluyen las respuestas de *Ilu* a los mensajeros de *Yammu*, CTA: 2: I. 36-38, y de los mensajeros de *Ba'lu* a 'Anatu, CTA: 3: IV.49-64,

22 Cf. Th. H. Gaster, *Thespis. Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (New York 1966) p. 23 ss.

23 Según G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends (CML)* (Edinburgh 1956) p. 25, se trata de una literatura que no es ni dramática ni ritual, sino propiamente recitativa y sólo indirectamente ritual. Sobre el particular cf. también De Moor, *SPUMB*, p. 55 ss.

así como la de ésta a los mismos, aceptando también la cita que le traen, CTA: 3:IV.65-80. En éste como en casos parecidos la forma de mensaje ha dado lugar a un amplio desarrollo dialogal y se ha producido la mezcla de ambas formas.

b) Literariamente se dejan ordenar mejor aquellas formas enunciativas que poseen carácter imprecatorio y deprecatorio. Coinciden en ser formas de alocución que manifiestan un estado de ánimo o un deseo, y en ese sentido son formas literarias volitivas. Cabe distinguir entre ellas la imprecación-maldición, el conjuro, la amenaza, el reproche y la bendición.

Del primer tipo, imprecación-maldición, tenemos la de *Ba'lu* contra *Yammu* en CTA: 2: I.7-9, repetida en CTA: 16: VI.54-59 por *Kirta* contra su hijo *Yaššibu*: *yṭbr ḥrn rišk*, «¡que rompa *Hôrānu* tu cabeza!»; fórmula estereotipada con que se invoca el castigo divino sobre el enemigo. Es claro que esa coincidencia dentro de una forma literaria tan precisa hace considerarla como fórmula hecha, aunque sólo aparezca dos veces²⁴. Por otra parte, tal aparición en el ciclo mitológico y en el épico, en boca de dioses y de hombres, da idea de lo firme y fijo de su estructura. De ese mismo tipo es también la fórmula con que se precisa la función de las mazas con que *Ba'lu* va a golpear a *Yammu* y que forma parte de la acción-conjuro: *grš, mr ym lksih*, «¡expulsa a *Yammu* de su trono!», CTA: 2: IV.12-13.19-20.

Similar y próximo a esta forma de maldición es el conjuro imprecatorio que opera como una fórmula mágica automática, en lo que se distingue de la simple maldición, aunque formalmente coincidan. Un ejemplo precioso lo tenemos en CTA: 19: III.107 ss., fórmula con que *Daniilu* impetra la intervención de *Ba'lu* contra las aves: *yṭbr b'l*, «¡que rompa *Ba'lu*...!», para ver cuál ha devorado a su hijo y enterrarle. La fórmula, estereotipada y construida con el mismo verbo *tbr*, se repite tres veces, como hemos visto más arriba invocar por dos veces el poder de las mazas mágicas para golpear al enemigo de *Ba'lu* y derribarlo de su trono. En ambos casos

²⁴ Sobre estas fórmulas de maldición cf. A. Demsky, 'The Cultural Continuum of a Canaanite Curse', *Leshonenu* 34 (1969 s.) 185 s. (hb.); S. Gevirtz, 'A Father's Curse', *Mosaic* 2 (1969, Winnipeg) 56-61; Van Zijl, *Baal*, p. 13 ss.

a la imprecación sigue la ejecución, con efecto pleno la última vez. Otra fórmula de conjuro imprecatoria es la que pronuncia *Yaṭpunu* en presencia de *Puḡatu*, CTA: 19: IV.219-221, en la que expresa su voluntad de acabar con todo posible enemigo, como lo ha hecho con *Aqhatu*. Al tratarse de una frase aislada, no podemos precisar hasta qué punto representa una fórmula hecha. Por otra parte, ejemplos de maldiciones, equivalentes en realidad a imprecaciones, por incluir siempre el deseo de un daño aunque no se invoque ninguna fuerza divina, son las que pronuncia *Daniilu* contra las ciudades que posiblemente han participado o sido escenario del asesinato de su hijo, CTA: 19: III.105-IV.169. De nuevo el carácter estereotipado de las fórmulas se manifiesta en su contenido tópico imprecatorio y en la triple repetición que de ellas se hace, *ylk... d'lk mḥṣ... 'nt brḥ p'lmh... 'db uḥry mṭ ydh*, «¡ay de ti... sobre quien pesa el asesinato... desde ahora y por siempre seas fugitiva... cuya mano haga temblar el más insignificante»²⁵.

Por su parte la amenaza no se apoya en la invocación de ninguna fuerza externa, ni en la simple manifestación de un deseo dañino, sino que lleva consigo la decisión de una intervención personal contra el enemigo en su momento oportuna. Las tenemos, p. ej., en CTA: 6: V.20-25 de *Môtu* contra los dioses y los hombres (*ispa... akly...*, «devoraré... acabaré con...»), en CTA: 15: III.25-30 de *Atiratu* contra *Kirta* (*apr...*, «romperé»), en 17: VI.41-45 de *'Anatu* contra *Aqhatu* (*ašqlk...*, «te derribaré...»), en CTA: 3: V.27-33 y 18: I.6-14 (cf. 3: E: 6-11) de *'Anatu* contra *Ilu* (*ašlhk šbtk dmm...*, «haré correr sangre por tus canas...»). En este último caso nos hallamos sin duda ante una fórmula hecha, como muestra su aparición en el mito y en la épica, expresión del carácter de *'Anatu*, como decíamos antes. En los demás casos lo peculiar de la acción amenazada hace difícil tal caracterización estereotípica. Formalmente convienen todas en su formulación en primera persona singular.

25 Así Driver, *CML*, p. 65. La versión de la parte última de este texto varía mucho entre los autores; unos la consideran parte de la imprecación (Driver, Jirku, Aistleitner), otros cláusula descriptiva o ilativa (Gordon, Ginsberg, Gray, Herdner, Fronzaroli). Aun dentro de esa caracterización, las interpretaciones concretas divergen enormemente. Para su estructura cf. Whitaker, *FAUP*, p. 161.

Dialécticamente próxima a la amenaza está la diatriba o reproche en que se echa en cara un comportamiento censurable. Así, p. ej., en CTA: 2: I.24-28 *Ba'lu* censura a los dioses su cobardía ante los mensajeros de *Yammu* con una fórmula que resulta muy estereotípica, *yg'r b'l lm gltm ilm rištkm*, «*Ba'lu* les reprochó: ¿por qué habéis bajado, dioses, vuestras cabezas...?» (cf. lín. 26; CTA: 16: V.24-25); y en CTA: 6: I.39-43 '*Anatu* censura a los dioses también su regocijo mal disimulado por la muerte de *Ba'lu*, *tšmḥ... kmt aliyn b'l...*, «¡que se alegren... porque está muerto *Ba'lu* el victorioso...!»²⁶.

A estas formas de volición, que podríamos definir negativa, corresponde por antítesis la bendición, que incluye y expresa siempre una promesa. Una de las más significativas es la de *Ilu* a *Kirta*, CTA: 15: II.16-III.16, en la que le promete una numerosa descendencia de la mujer que ha tomado: *tld šb' bnm*, «te dará a luz siete hijos». En este sentido es una bendición nupcial. Por incluir en sí ese elemento de promesa, a tal bendición sucede la parte descriptiva de su cumplimiento, CTA: 15: III.17-25. Bendición de fecundidad es a su vez la que otorga *Ilu* a *Daniilu*, con la promesa de un hijo ideal, CTA: 17: I.35-43; I. 55-II.8. Coincide con CTA: 19: IV. 197 ss. en una fórmula, *npš yḥ...*, «en su vigor reviva...», que puede considerarse como típica de bendición de fecundidad. Originariamente estos tres lugares se presentan como imprecaciones de bendición (CTA: 15: II.12-16; 17: I.24-25, de *Ba'lu* por *Kirta* y *Aqhatu*; 19: IV.194-195, de *Puḡatu* por sí misma) con la utilización de una cláusula paralelística que sin duda debe considerarse como propia de la forma literaria de la bendición: *ltbrk... ltmr...*, «¿no bendecirás... no fortificarás...?», que vuelve a aparecer en el momento ejecutivo (cf. CTA: 15: II.18-20; 17: I.35-36; 19: IV.), *ybrk... ymr*, «bendijo... fortificó»²⁷.

c) Dentro de la situación dialógica de lenguaje hay una serie de enunciaciones en la literatura ugarítica que por su

²⁶ A este género pertenece también la diatriba de *Yaššibu* a su padre *Kirta* (CTA: 16: VI.21-54 (30-36/43-52) que consideraremos en otro lugar (cf. *supra* n. 10) dentro del esquema deliberación-transmisión; cf. *infra* p. 424.

²⁷ Una fórmula de bendición aislada, de texto incierto, y no clasificable la tenemos en CTA: 22: II.1-4: «mira, a tu descendencia (verás), a los hijos de tus hijos después de ti...».

contenido y formulario son catalogables como formas autónomas. Su contextura es menos volitiva y más descriptiva que la de las anteriores. De este tipo podemos considerar: el lamento, el monólogo, la instrucción, la exhortación, la invocación-himno, la antifona, el invitatorio, la exclamación, la exaltación de la amada, el catálogo de virtudes y el oráculo.

El grupo primero está compuesto por dos unidades de lamento por sí mismo, por su propia suerte, como son los que profieren *Ba'lu* en CTA: 4: III.10-22 y *Môtu* en CTA: 6: V.10-19. En realidad equivalen a la descripción de situaciones por las que pasa o ha pasado el sujeto que los pronuncia. El género, como es sabido, tiene amplia correspondencia en la lírica hebrea dentro de los salmos de súplica²⁸. Tenemos también un ejemplo de lamento por otro, que se puede considerar típicamente estereotipado al ser repetido tres veces. Es el que pronuncian los hijos de *Kirta* ante su padre enfermo, CTA: 16: I.1-11.11-23; II.97-113. Su primera formulación es posible que responda a una situación monologal, pero esto en nada afecta a la contextura de la forma²⁹. También ésta tiene su paralelo en la lírica hebrea en los salmos de justo doliente y en general en los de súplica individual o colectiva. En este caso, por tratarse de la enfermedad del rey, tal lamento es muy significativo para apreciar el sentido que la ideología regia tenía en Ugarit.

Los monólogos o soliloquios, casi siempre de sentido deliberativo, aparecen con frecuencia en la Literatura ugarítica. Representan una típica manera de expresar de modo personalizado la marcha de la acción por medio de una prolepsis, para pasar a continuación a formas de transmisión, como las de mensaje³⁰. Ese es el caso, como decíamos más arriba, del lamento por *Kirta* en su primera formulación, CTA: 16: I.1-11; y lo es también en CTA: 16: VI.21-38, deliberación de *Yaššibu* consigo mismo respecto de la diatriba que ha de di-

28 Cf. H. J. Kraus, *Psalmen I* (Neukirchen 1966³), p. XLV ss. Sobre literatura sálmica de Ugarit cf. H. Cazelles, 'L'hymne ugaritique à Anat', *Syria* 33 (1956) 49-57; B. Margulis, 'A Ugaritic Psalm', *Journal of Biblical Literature* 89 (1970) 292-304; A. Herdner, 'Une prière à Baal des Ugaritiens en danger', *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* (1972) 693-703.

29 Cf. también CTA: 1: IV.2-12.

30 El esquema deliberación-transmisión, con repetición literal, está presente, p. ej. en la parábola del hijo pródigo (cf. *Lc. 15, 18-21*).

rigir a su padre pidiéndole la abdicación, así como en CTA: 19: II.83-93, deliberación de *Puġatu* respecto del anuncio que ha de hacer a su padre de la muerte de su hermano *Aqhatu*. De este tipo es también CTA: 4: VII.37-52, donde *Ba'lu* refleja su nueva situación de rey incontrastado y decide hacérselo saber a *Môtu*. Se inicia con unas fórmulas interrogativas, dirigidas a los dioses, que quedan sin respuesta, pues aquéllos han huido despavoridos, y que tienen un valor puramente retórico. Una deliberación, en cambio, no propiamente monologal es la que tenemos en CTA: 16: V.9-22, donde *Ilu* pregunta a los dioses presentes quién será capaz de curar a *Kirta*, sin recibir respuesta después de reiterar siete veces su pregunta. Si ésta apareciera, tendríamos una típica escena deliberativa de corte celeste, según el modelo bíblico (cf. 1 Rg. 22, 20 ss.)³¹; así, se queda en simple consulta, prácticamente en un soliloquio de *Ilu*.

En el límite entre el monólogo y la deliberación conjunta se halla la instrucción o consejo, que tampoco espera respuesta, pero que es dirigido ya a un interlocutor. De este tipo es, p. ej., el consejo que *Shapšu* proporciona a *Môtu* en CTA: 6: VI.22-29, utilizando una serie de formas interrogativas que tienden a crear la persuasión, de tipo parecido a las que tenemos en CTA: 2: II.15-18, incluidas allí en el diálogo entre *Shapšu* y *'Attaru*. Más imprecisos en su carácter de instrucción son los textos CTA: 5: II.1-6 y 4: III.38-46. El primero podría representar un monólogo de *Ba'lu*. En general no se aprecia coincidencia formal de estas unidades literarias más allá de esa estructura interrogativa que algunas manifiestan.

Como exhortaciones se pueden considerar CTA: 17: V.33-39 y 18: I.19-31. Se trata de una forma muy próxima por su estilo e intención a la instrucción-consejo con la que se intenta persuadir a la acción debida o conveniente. En el pri-

31 Cf. W. H. Robinson, 'The Council of Yahweh', *Journal of Theological Studies* 45 (1944) 151-7; F. M. Cross, 'The Council of Yahweh in Second-Isaiah', *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1952) 274-6; E. G. Kingsbury, 'The Prophets and the Council of Yahweh', *Journal of Biblical Literature* 83 (1964) 279-86; P. D. Miller, 'The Divine Council and the Prophetic Call to War', *Vetus Testamentum* 18 (1968) 100-7; M. Tsevat, 'God and Gods in Assembly. An Interpretation of Ps. 82', *Hebrew Union College Annual* 40 (1969) 123-37; R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Is. 40, 13-14: A Study of the Sources of the Theology of Dt-Is* (London-New York 1971); Del Olmo, *VLAI*, pp. 252.260. 328.342.

mero de esos textos *Daniilu* recomienda a *Aqhatu* cumplir sus deberes para con los dioses, que tan espléndidamente se han portado con él, y en el segundo trata *'Anatu* de persuadir a *Aqhatu* a que le acompañe en sus cacerías, aunque sin revelarles sus intenciones. Tampoco aquí podemos apreciar estructura formal o vocabulario propio de la forma.

Más líricas resultan las invocaciones himnicas o himnos de los que tenemos algunos ejemplos en Ugarit. La sección final del ciclo mitológico de *Ba'lu*, CTA: 6: VI.41-52, se puede considerar como un himno a *Shapšu*, que ha colaborado con *'Anatu* en la búsqueda de *Ba'lu* y le ha asegurado a éste la victoria sobre *Môtu* en el último instante. Por eso se canta y describe su destino, su posición lograda. El himno tiene así mucho de recompensa, casi de promesa. Más claras en su estructura himnica son las invocaciones de CTA: 23: 1-7 = 23-37 y 24: 1-5 = 38-39; 40-50. Aquí se canta e invoca a la divinidad ya por sí misma con fórmulas decididamente himnicas: *iqra ilm n'mm... ašr nkl...*, «invoco a los dioses graciosos... canto a Nikkal(u)...». De este tipo himnico son también textos como CTA: 13. En todos ellos lo himnico se define por la exaltación incondicional de la divinidad, que incluye fórmulas exclamatorias y descriptivas de sus cualidades. El género es bien conocido en la lírica hebrea³².

Próximas al mismo son otras formas como la antifona o coro³³, CTA: 23.8-15.29-30, que resulta una especie de himno menor repetitivo o parte de un himno, aunque también puede ser una súplica; el invitatorio CTA: 20: I.1-10, en el que la comunidad es invitada a sacrificar a los dioses y participar en su destino; la exclamación CTA: 20: II.7-11, en que *Daniilu* constata la llegada de las divinidades a través de una fórmula de bienvenida.

De tipo más lírico es la exaltación de la amada que hace *Kirta* en CTA: 14: III.145-149 y que tiene sus paralelos en el Cantar de los Cantares. En realidad podría considerarse como un himno secular en el que se exalta la belleza de un

32 Cf. Kraus, *Psalmen*, p. XLI ss.; *supra* n. 28.

33 Cf. a este propósito P. Fronzaroli, *Leggenda di Aqhat. Testo ugaritico* (Firenze 1955) p. 15. Por su parte De Moor, *SPUMB*, p. 38, considera de este tipo CTA: 3: E.43 ss. Cf. también J. Oberman, 'An Antiphonal Psalm from Ras Shamra', *Journal of Biblical Literature* 55 (1936) 21-44.

mortal. Por su parte en CTA: 17: I.26-34. 43-54; II.14-23 tenemos repetido por tres veces, dentro de otros tantos discursos directos, el catálogo de virtudes que definen al hijo ideal y los deberes para con su padre. La forma resulta plenamente estereotipada.

Del género oracular no podemos mencionar, fuera del gran preanuncio onírico de CTA: 14: II.62-III.153//III.154-VI.300 en el que *Ilu* comunica a *Kirta* todo un plan de acción que es puesto por obra a continuación, otro fragmento que CTA: 24.5-15 en el que al parecer tenemos una prolación oracular de lo que va a acontecer y acerca de lo cual se advierte a las diosas *Katirātu* presten su acción benéfica, pues a *Yarhu* le va a nacer un hijo³⁴. Al margen de ese sentido de lo profético como preanuncio, hay alocuciones en la Literatura ugarítica que manifiestan una combinación de reproche y amenaza semejante a la que nos ofrece el oráculo profético clásico de Israel³⁵.

Quedan así organizadas las formas literarias de la mitología y épica ugarítica dentro de las dos categorías máximas de lenguaje, la descriptiva y la dialógica, a partir, por tanto, de un criterio predominantemente formal, aunque no ha podido prescindirse por completo del contenido. Nos falta ahora por analizar una serie de formas de categoría mixta, que participan de las dos mencionadas y de las que nos ocuparemos en una segunda parte de este trabajo. Con todo, una morfología exhaustiva de la literatura ugarítica habría de tener en cuenta los fragmentos aquí no incluidos y otros textos semiliterarios que presentan formas como la carta, el tratado y los rituales, dignas de consideración.

GREGORIO DEL OLMO LETE

34 Cf. A. Van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (London 1954) p. 17; Driver, *CML*, p. 125; C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Roma 1949) p. 63 s. Sin embargo, Caquot-Szzyrner-Herdner, *TOML*, p. 383 ss., interpretan este texto como un preludeo himnico. Su estado de conservación es muy deficiente.

35 Cf. C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (München 1960) p. 92 ss.; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament* (Tübingen 1964) p. 106; A. Van Selms, 'CTA:32: A Prophetic Liturgy', *UF* 3 (1971) 235-48; R. J. Clifford, *The Word of God in the Ugaritic Texts and in the Patriarchal Narratives* (Fs. Moriarty) (Cambridge, Mass. 1973) pp. 7-18.