

mš'tlm lriš agn (KTU 1.23:31/35-36)

G. del Olmo Lete - Barcelona

En la interpretación propuesta por mí¹, he asumido que *mš'tlm* designa, con posible valor cúllico, a las dos mujeres con las que *Ilu* entablará relación sexual a continuación: "son las hieródulas que van a intervenir en la hierogamia como sujetos activos". El texto las define como "dos consagradas (?) al frente de la caldera (sacrificial)". Interpretación y versión que suponen la existencia de un personal femenino al servicio del culto (sacrificial o de otro tipo) en el santuario a que el texto se refiere y en el que ha de entenderse se desarrolla el "Mito ritual de 'Los dioses apuestos y hermosos'". Tal suposición está garantizada en relación con el culto mesopotámico y cananeo (incluso la Biblia Hebrea guarda vestigios del hecho), aunque no poseamos testimonios claros al respecto en el material ritual de Ugarit, que no abunda en precisiones litúrgicas funcionales.

Algunos elementos, de tipo filológico, literario y plástico, pertenecientes al contexto cultural próximo a Ugarit, podrían corroborar la interpretación adoptada, precisando aún más su valor semántico.

Normalmente se relaciona *mš'tlm* con la base \sqrt{ly} , aunque con "derivaciones" semánticas enormemente diferenciadas, generalmente inducidas por la actitud interpretativa previamente adoptada.² Dentro del enfoque asumido cabría la posibilidad de relacionar *mš'tlm* con *t'lt* (KTU 1.4 II 4), que en la expresión *plk t'lt* hemos vertido como "rueda del conjuro"³. Se trata de una escena en que la diosa *Aṭiratu*

1. Cf. G. del Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (= MLC). Madrid 1981, pp. 433-434, 443-444.

2. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 434, n. 18, 600 (*ly*), 443-444; sin aceptación ha quedado la sugerencia de J. Aistleitner (*Wörterbuch der ugaritischen Sprache*. Berlin 1974⁴, p. 230): "zur Sippe gehörige Frauen", part. *Št* de la base \sqrt{yl} ; así como la derivación de la base $\sqrt{šl}$ (cf. J. Gray, *The Legacy of Canaan*. Leiden 1965², p. 100; C.H. Gordon, *Ugaritic Textbook*. Roma 1965, p. 493). Otros autores leen *qlt* en vez de *t'lt* (cf. B. Margalit, *A Matter of "Life" and "Death"*. Neukirchen-Vluyn 1980, p. 28). Sobre la "rueda" como símbolo sexual cf. Hoffner, *JBL* 85(1966)330.

3. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 195, 637 (*t'lt*), cf. hb. *r'ālah*, dicho de las "medicinas" (*r'pū'ot*) en Jr 30, 13; 40.11; sin duda en relación con el *hifil* de \sqrt{ly} , *ha'aleh*, como resulta de Jr 30,17: *'a'aleh // 'erpā*. El carácter "mágico" de tal "curación" por "levantamiento" / "restauración" dependerá de la técnica usada. En este sentido, adviértase como tanto en KTU 1.4 II 3-11 como en 1.23:30ss. tenemos la misma situación marital (*Aṭiratu/Ilu*/mujeres), geográfica (junto al mar) y técnica (calderas, fuego), en relación como el mismo problema de libido/impotencia sexual (cf. KTU 1.4 IV 38-39; 1.23:37ss.); quizá sería demasiado relacionar directamente ug. *t'lt, mš'tlm* con tal problema ("erección", "que producen...", "la rueda de..."). Ac. *tēlitu* no parece ser de ayuda semántica en este contexto; cf. en cambio ac. *šūlum* I, "ein Totengeist" (?); *šūlum*, "hochgebracht"; *šēlitu/šēlū'atum*, "etwas geweihtes"; "eine Tempel-Oblatin"; Von Soden, *AHW*, pp. 1211, 1269-1270. Es curioso que en la súplica de conjuro *Maqlu* 1,14, donde también se menciona a la *eḫēnū* (lin. 5) (cf. *infra*), aparezca a propósito del enfermo que pronuncia el conjuro la misma fórmula que en Jr 30,13: *dī-ni dī-na / 'en-dān dīnēk*. Quizá podría prescindirse de la corrección tan frecuentemente propuesta.

aparece llevando a cabo una acción de conjuro mágico con ayuda de un "puchero/cazuela" (*hptr/hbrt*). En tal caso se trataría de una forma denominativa de *t'lt*, "las que hacen conjuros"/"magas o hechiceras".

Pero tal forma podría ser directamente una particípio *Št* de la base \sqrt{ly} (equivalente al *hifil/hofal* de la misma base en hebreo), que en acádico (*elü*) posee las derivaciones *elēnūtu*, "superiora, hechicera/bruja"⁴ y *mušēlū/mušēlitu*, "nigromante"⁵. Morfológicamente, además, *mš'tltm* sería paralela de ac. *mušēpištu*, "maga, hechicera", sinónima de *ēpištu*⁶, lo que confirma el valor activo de la forma participial *Št*. Por lo demás, también en hb. la base \sqrt{ly} se usa en el contexto de la magia-nigromancia: la nigromante de Endor (1 Sm 28, 8, 11, 13-15) "evoca" o "hace subir" (*et-mi 'a'aleh-lāk*), es decir, puede llamarse una *ma'ālāh*, "evocadora" (correlativamente en ug. *mš'tl*).

Si se pretendiese insistir en el valor pasivo-reflexivo de la forma participial *Št*, cabría entonces entender *mš'tltm* como efecto de la acción y poder mágico-evocador del dios *Ilu*, que "las hace subir" o "evoca sobre la caldera", donde en un primer momento ellas "danzan para arriba y abajo gritando" (KTU 1.23:32)⁷, hasta que las lleva a su casa. Pero esta última interpretación necesitaría una más amplia comprobación temática⁸.

De momento yo me inclinaría preferentemente por una versión como "tomó *Ilu* dos (sacerdotisas) evocadoras, evocadoras sobre/al frente de la caldera" para *yqh il mš'tltm lriš agn*. Sintagmáticamente la expresión puede verse ilustrada por la correspondiente hebrea: *'im-fo' 'a'aleh y'rušālain 'al-rōš šimhāti* (Sal 137, 6)⁹, dada la confirmada alternancia *l/l*.

Esta situación filológica podría ser ilustrada con elementos de otra índole. Dejando aparte el inevitable uso de "calderas" en muchas situaciones cúllicas de las más diversas culturas¹⁰, como elemento sacrificial, culinario o purificadorio, se nos dice en 1 Sm 2,22, comentando la conducta depravada de los hijos de Elí: *yškbūn 'et-hannāšim haššōb'ōt petaḥ 'ohel mō'ēd*, "se acostaban con las mujeres que prestaban servicio a la entrada de la tienda del encuentro". Lo extraño de este elemento en el culto yahwista posterior ha movido sin duda al traductor griego y a los integristas de Qumrán a preferir un texto que omite tal pasaje¹¹. Pero el texto masorético es seguro y no hace más que reproducir el dato de Ex 38,8, donde tales "servidoras" están precisamente en relación con la "caldera" (*kiyyōn*) de bronce (cf. asimismo 1 Sm 22,14, ésa y tres tipos más de calderas) y misteriosos "espejos" que la acompañan. Hay, pues, en el santuario de Silo un personal cúllico femenino de características similares al que presupone el texto ugarítico en la interpretación dada y de probable ascendencia cananea en relación con funciones mágicas y hierodúlicas. Lo que Elí censura a sus hijos no es un pecado de lujuria o adulterio ("pecado contra el hombre"), sino un "pecado contra Yahweh", es

4. Cf. Von Soden, *AHw*, p. 198; *CAD*, vol. 4, p. 83.

5. Cf. Von Soden, *AHw*, p. 682; *CAD*, vol. 10/II, p. 265; el uso del *hifil* hb. y del *shafel* ac. está así certificado en el campo de la magia y nigromancia ("hacer subir al muerto/espíritu"); cf. p.e., *Desc. de Ist.* 19.

6. Cf. *Maqlu* 1.16. Para el valor activo causativo de la forma *Št* cf. W. Von Soden, *Grundriss der akkadischen Grammatik*. Roma 1952, pp. 122-123; *Ergänzungsheft*. Roma 1969, p. 19; cf. en ese sentido la versión de Watson, *UF* 9(1977)281 ("who carry a pot on the head"). En ac. *šutēlū* aparece con un valor de "rivalizar en altura, alcanzar hasta tal altura", en textos adivinatorios; cf. Von Soden, *AHw*, p. 210; *CAD*, vol. 4, p. 135. Al parecer también las versiones de Gibson (*Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh 1978, p. 124) y de Dietrich-Loretz (*UF* 9(1977)343: "das die gleiche Höhe erreichende" = "Schälchen") dependen de esta semántica.

7. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 434, 444; en ese caso resultaría preferible reconstruir lin. 31 con alguna forma de $\sqrt{nšal'ly}$, "hizo subir, evocó".

8. Sobre la actividad "mágica" de *Ilu* cf. Del Olmo Lete, *MLC*, p. 280.

9. Sobre el valor preposicional de ug. *lriš*, equivalente al hb. *'al-rōš* (ya en la inscripción de Siloé, lin. 6), están de acuerdo casi todos los autores; cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 443-444. Un uso ugarítico paralelo lo tenemos en *lṣr pḥmm*, "sobre las brasas" (1.4 II 8), en el contexto antes aludido (*supra* n. 3).

10. Para ug. *agn* cf. hb. *'aggān*, ac. *agamu* (uso cúllico; cf. *CAD*, vol. 1/1, p. 143) y arm. *'gn'*, *ag-gan-nu* (Jean-Hoftijzer, *DISO*, p. 3).

11. Cf. A.B. Ehrlich, *Randglossen zur hebräischen Bibel. Erster Band*. Leipzig 1908 (reimp. 1968), pp. 420, 421; M. Noth, *Das zweite Buch Mose* (ATD). Göttingen 1965³, pp. 223-224; H.P. Smith, *The Books of Samuel* (ICC). Edinburgh 1969, p. 20; P.K. McCarter, *I Samuel* (AnB). Garden City, N.Y., 1980, p. 81; R. De Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Israël*. Vol. II. Paris 1960, p. 125-126, 248-249.

decir, una baalización del culto yahwista. Cabe entender que se trata de la sobrevivencia de ritos cananeos de fertilidad, cuyo despliegue cùltico ofrece KTU 1.23¹².

Una posible ilustración plàstica de estas implicaciones filològicas y cùlticas de *mš'tlm lrš agn* podría tenerse en la escena representada en uno de los lados del sarcòfago de Hagia Triada y que J. Best describe así: "Hier geht nämlich eine Frau im Opferritual vor mit nach oben gekehrten Händen über einem Waschbecken..."¹³. Desde la interpretación que da el autor de la fórmula minoica que acompaña a esta y similares representaciones plàsticas, se entendería la función de la figura de mujer como la de una "oferente"; en el caso del texto ugarítico cabría recurrir al valor de la forma Š (hb. *hifil*) de la base √'ly, "ofrecer un sacrificio"¹⁴. En todo caso la escena deja en claro la vinculación de una acción cùltica oficiada por mujeres sobre una caldera con la diosa *Ajratu* (min. *Aššara*) a la que se dirigen; la misma diosa que ya vimos se servía también de ese utensilio para su actividad mágica. Esa misma diosa está presente en KTU 1.23:13, 24, 28 e incluso muchos autores piensan que es ella una de esas *mš'tlm*¹⁵.

Pienso que todos estos elementos avalan una interpretación del texto ugarítico dentro del *campo semántico ritual o mágico*, con posibles valores como "hechiceras" / "evocadoras" / "evocadas" / "oferentes". Una precisión mayor habrá de remitirse a su comprobación por otros textos.

L'Odissea i l'Epopeia de Gilgameš

J. Fortes - Barcelona

El dia 15 de maig de 1982 fou presentada a la Universitat Autònoma de Barcelona la tesi doctoral de J. Cors i Meya *El viatge al món dels morts en l'Odissea. Antecedents orientals i anàlisi interpretativa*. Aquesta tesi està estructurada en tres capítols. El punt de partença és el viatge a l'altre món que Circe ordena de dur a terme a Odiseu per tal que consulti l'ànima de l'endeví Tirèsias. El camp d'estudi i comparació de tota l'obra és molt ampli: en el món grec, a més de l'Odissea, hi ha referències a la Iliada –molt nombroses– i a obres o autors posteriors; en el món oriental s'han examinat una gran quantitat d'obres, conservades de manera fragmentària i, a vegades, en més d'una versió.

En el primer capítol es fa una anàlisi del viatge d'Odiseu al més enllà, insistent principalment en la mediació de Circe i en les particularitats geogràfiques del trajecte que recorre l'heroi. En una tercera subsecció es veuen les possibilitats comparatives que ofereixen, pel que fa al viatge, les cultures veïnes de l'Orient –Mesopotàmia, Egipte, etc.–, fixant l'atenció, sobretot, en un punt massa vegades negligit pels investigadors: la direcció cap a la qual aquests pobles consideraven que calia anar per entrar en contacte amb l'altre món.

El segon capítol es divideix, també, en tres parts. En la primera s'estudien les intervencions contraposades Hermes-Calipso, Hermes-Circe en les aventures d'Odiseu per a aclarir el paper que aconsegueix respecte al viatge de l'heroi. Les altres dues parts es dediquen a la relació directa d'Odiseu amb els morts. Es realitza una anàlisi detinguda del ritu nigromàntic, de l'estat en què es troben els morts, de les trobades del fill de Laertes amb les ombres i de la contemplació de l'Hades. Com a final, es revisa breument la segona Nèkyia.

12. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 432, 437-439, el dios *Ilu* se acuesta con sus "esposas" para generar a los dioses de la fertilidad. Así se vería favorecida la traducción de *mš'tlm* por "concubinas", ar. *'allatu*; cf. J.I. Trujillo, *The Ugaritic Ritual for a Sacrificial Meal Honoring the Good Gods* (Text CTA 23). Dis. 1973, pp. 149-153. Por lo demás, adviértase que el culto baalico es un rito sacro, no un desenfreno, un "abuso de chicas", que también *Ba'lu* abomina (cf. KTU 1.4 III 17-22). Pero es segura la participación femenina en tal culto (cf. Margalit, *MLD*, p. 4).

13. Cf. Jan Best, "YAŠŠARAM!", *UF* 13(1981)291-293.

14. Cf. Von Soden, *AHw*, p. 209 (*šūlu*); el uso hb. es conocido; cf. al respecto Dijkstra-De Moor, *UF* 7(1975)175 (pero ac. *šūlu* también significa "consagrar"; cf. *CAD*, vol. 4, p. 130).

15. Cf. Del Olmo Lete, *MLC*, p. 434, n. 18.

En aquests dos primers capítols es fan sovintejades referències a l'*Epopèia de Gilgameš*, poema èpic mesopotàmic que presenta força punts de contacte amb l'obra homèrica. El capítol final es dedica a analitzar, de manera succinta, aquesta epopeia per tal de dilucidar sistemàticament els seus paral·lelismes amb les aventures odissenques. Malgrat les interessants aportacions que se'ns ofereixen aquí, aquest capítol es més sintètic i resulta la part menys desenvolupada de l'obra, ja que s'apunten només molts dels temes que s'hi tracten. Ara bé, l'autor, d'ençà de la lectura de la tesi, ha treballat per incorporar-hi un extens material nou. De fet, ja podria haver-lo inclòs, però això abans no fou possible per la urgència normal de tot final de tesi i, sobretot, per l'alt grau d'elaboració que és característic de la manera de treballar de l'autor i que observarà de seguida el lector de l'obra, la qual serà publicada ben aviat.

En resum, és un treball en què es dona una visió coherent i precisa –encara més completa en la nova redacció– de les relacions món grec-món oriental en un tema particularment difícil i per al qual la formació de l'autor –també llicenciat en llengües semítiques– ha estat bàsica.

Caldria, per acabar, assenyalar dos punts: a) Les notes no són en aquesta obra tan sols un suport bibliogràfic o de l'argumentació del text. Certament, en alguns casos són tan importants com el text mateix, tenint en compte les abundants aportacions que hi figuren. (De fet, algunes d'aquestes notes passen al text en la redacció per a publicar). b) La llista bibliogràfica –gairebé cent pàgines– és molt completa i actualitzada, i això és especialment remarcable donat l'amplíssim camp d'estudi, que abraça, com s'ha indicat abans, moltes cultures i, a més, moltes llengües poc o gens conegudes, en general, pels filòlegs clàssics.

La expresión aramaica *mn qdm* y su traducción

J. Ribera - Barcelona

En las versiones de los textos arameos targúmicos a nuestras lenguas occidentales la locución preposicional *mn qdm* suele traducirse por "de delante de", que por su frecuente uso con el nombre divino suele considerarse como una expresión antiantropomórfica que parece incluso contradecir el sentido lógico y sintáctico de la frase¹. Por otra parte, da la sensación de que se trata de un recurso casi exclusivo del Targum.

Unas breves anotaciones de M.L. Klein² sobre el empleo de la preposición *qdm* han puesto en evidencia que la sustitución del 'et hebreo por *qdm* en el Targum no implica necesariamente un sentido antiantropomórfico sino una simple expresión de respeto y deferencia, como lo demuestran otros textos arameos tomados del libro de Daniel³, en donde se emplea tanto en un contexto humano como divino. Tal expresión no supone ningún forcejeo sintáctico de la frase sino que se usa como una especie de idiotismo.

Algo parecido sucede con la locución derivada *mn qdm*. Si atendemos al arameo bíblico constatamos que a veces tiene un sentido claro de *origen, procedencia* (cf. Dn 2,6,15; 7,20), a veces expresa *causalidad* con un valor cercano al de sujeto agente (cf. Esd 7,14; Dn 6,27), otras el *min* indica regencia verbal como sucede con el verbo "temer" (Dn 5,19), mientras que en otras ocasiones hay una coincidencia semántica de *mn qdm* con *qdm* (Dn 7,8).

También hallamos ejemplos de esta locución preposicional en el arameo de Qumrán. En el Targum de Job, col. 11,4; 26,4⁴ tiene un sentido evidente de procedencia y causalidad, mientras que el único ejemplo que

1. Cf. J. Ribera: "La versión aramaica del profeta Ageo" en *Anuario de Filología* 4 (Barcelona, 1978) 287-288.

2. "The preposition QDM ('Before') a pseudo-anti-anthropomorphism in the Targums", en *Journal of Theological Studies* 36 (1979)502-507.

3. Cf. Klein, *op. cit.*, pp. 504-505.

4. Cf. B. Jongeling *et al.*: *Aramaic Texts from Qumran...* Leiden 1976, pp. 26-27, 50-51.

aparece en el Génesis Apócrifo, col. 22,9⁵, expresa el sentido de “delante de”. Asimismo aparece la expresión *mn qdm* en los textos nabateos con el sentido probable de procedencia (cf. RÉS n° 1401, 1427, 1462)⁶.

Por otra parte, si tomamos las dos concordancias targúmicas que tenemos a nuestro alcance: la de Onqelos⁷ y la de Isaías⁸, advertimos que *mn qdm* traduce sobre todo la expresión hebrea *mippene* y a veces *millifne*, *me-'im*, *me-'et* o *min*, que tienen un valor semántico evidente de procedencia o causalidad, por lo que la segunda preposición queda prácticamente asimilada al valor semántico de *min*⁹. Este mismo fenómeno es el que sucede a menudo con *mn qdm*, tal como lo hemos indicado en los ejemplos aducidos¹⁰.

Además, es un hecho que la expresión *mn qdm* al igual que *qdm* se emplea en contextos humanos o divinos, si bien estos últimos son más frecuentes, especialmente en el Targum. Por lo cual, como ha señalado M.L. Klein¹¹, es probable que se trate también aquí de una fórmula reverencial, pero además cuando tiene el sentido de procedencia o causalidad se diluye el valor semántico de *qdm*, tal como sucede en los equivalentes hebreos.

En consecuencia, no parece lógico que siempre que encontremos en arameo la expresión *mn qdm* se traduzca en nuestras lenguas con la fórmula “de delante de”, sobre todo cuando por el contexto encaja perfectamente el sentido de procedencia o causalidad¹². Sirva, a título de muestra, la expresión clásica del Targum a los profetas: *whwh ptgm nbw'h mn qdm yyy* que debería traducirse: “Y hubo palabra profética procedente de Yhwh” y no, como suele traducirse, “de delante de Yhwh”.

5. Cf. Jongeling, *op. cit.*, pp. 112-115.

6. *Repertoire d'Épigraphie Sémitique...* Paris 1900-1917, vol. III (1), pp. 128, 137, 154. Cf. también A. Tal: *The language of the Targum of the Former Prophets...* Tel-Aviv 1975, p. 23.

7. H.Y. Kasowski: *Ošar lešon ha-Onqelos*. Jerusalén 1935-1940, vol. II, pp. 49-54.

8. J.B. van Zijl: *A concordance to the Targum of Isaiah*. Missoula Mt. 1979, p. 164.

9. F. Brown *et al.*: *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament...* Oxford 1968, p. 818.

10. Cf. E. Vogt: *Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti...* Roma 1971, p. 147, donde hallamos también citas de otros textos arameos antiguos.

11. *Op. cit.*, p. 507.

12. Cf. Ribera, *op. cit.*, p. 288.