

Hitita *muḫrai-*, gr. μάση y la vocalización *u* ante laríngeal

A. Bernabé - Madrid

[The author proposes that Hitt. forms *muḫrai-* and *maḫrai-*, as well as Gr. μάση (and Lat. *manus*, etc.) derive from the zero grade **mH₁r/u-*, but Gr. μάση comes from the full grade **meH₁r-*. He tries to clear up the *u/a* colour of the anaptyctic vowel and the semantic changes of these words.]

1. La palabra hitita *muḫrai-* presenta dificultades en cuanto a su forma fonética, su valor semántico y su etimología. Mi propósito es revisar las interpretaciones que se han planteado sobre ella y ofrecer un nuevo punto de partida para el esclarecimiento de estas cuestiones, a partir, de un lado, de la propuesta de relacionar etimológicamente *muḫrai-* con gr. μάση - lo que, a su vez, nos obligará a dilucidar algunas cuestiones oscuras sobre este término griego - y de otro, del análisis de las vocalizaciones con timbre *u* en vecindad de una laríngeal indoeuropea.

2. La grafía de esta palabra presenta variaciones. Basándonos en el repertorio que de ellas dan Friedrich¹ y Weitenberg², presentamos una relación de las formas documentadas, que serán objeto de análisis formal en § 4. De acuerdo con las indicaciones de Weitenberg, señalaremos con (ant.) las que se hallan en los textos reconocidamente más antiguos. Las variaciones son las siguientes:

- Nom. sing. ^{UZU}*muḫraiš* KUB XX 10 III 15, *CTH* 670
Ac. sing. ^{UZU}*maḫraen* KBo XVII 30 II 2, *CTH* 670 (ant.)
^{UZU}*muḫrain* KUB XII 11 III 21, *CTH* 628
^{UZU}*muḫrin* (?)³ KBo XX 16 Vs (Rs!) 15, *CTH* 627 (ant.)
Ac. plu. ^{UZU}*muḫraušmuš* KBo XVII 15 Rs 5, *CTH* 645 (ant.)
^{UZU}*muḫharauš* KUB X 62 V 7, *CTH* 669

3. En cuanto al significado, lo único claro desde el principio, como denuncia el determinativo ^{UZU}, es que se trata de una parte del cuerpo, concretamente de animales sacrificados (de toros en KBo XVII 15 Rs 5), y como tal nombre de parte del cuerpo, sin traducción, aparece en *HWb*, p.144.

1. J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg 1952ss., a partir de ahora denominado *HWb*, siendo 1,2,3 *Erg.* las abreviaturas, respectivamente, del 1 *Ergänzungsheft*. Heidelberg 1957, del 2, de 1961 y del 3, de 1966.

2. J.J.S. Weitenberg, "Einige Bemerkungen zu den hethitischen Diphthong-Stämmen", en E. Neu y W. Meid, eds., *Hethitisch und Indogermanisch*. Innsbruck 1979, pp.289-303.

3. La lectura es dudosa, cf. Neu, *StBoT* 25 Nr.13 Rs IV 30; Weitenberg, *op.cit.*, p.303.

3.1. Laroche⁴ trata de obtener la traducción de nuestro término por comparación de las secuencias de dos tablillas similares. Los textos, en la parte que nos interesa, son:

3.1.1. KUB XII II III 21-2

UZU^UNÍG.GIG UZU^UŠĀ UZU^UGAB

UZU^Umu-*u*l-*ra*-*in* UZU^UQA-TAM UZU^Uwa-*al*-*la*-*aš* *h*a-*aš*-*ta*-*i*

'visceras, corazón, pecho,

*mu**h**r**a**i*-, mano, hueso del muslo'.

3.1.2. KUB XXXII 49 b II 16-17

UZU^Uš^u-*up*-*pa* UZU^UGAB UZU^Uwa-*al*-*la*[-

UZU^UKU-RI-DU UZU^Uki-*iš*-*ši*-*ra*-*an* I-NU-TIM UZU^UTI[

'carne, pecho, muslo[

caña (de la pata), mano, una guarnición, costilla[']

3.1.3. De ambos deduce Laroche la identificación de *mu**h**r**a**i*- con el ideograma TI y, por ende, la traducción 'costilla' para el término hitita, aceptada por Friedrich en *HWb, 1 Erg.* p.14.

3.2. Más verosímil ve sin embargo Weitenberg⁵ la identificación con acadio *kuridu* 'caña' (de la pata trasera), que apoya con el primer intento, que yo sepa, de dar una etimología indoeuropea a esta palabra: la relación con gr. *μηρός* 'muslo, molledo'. Aunque tendré ocasión de discutir la etimología en § 6, la traducción del término me parece en principio correcta y más aceptable que la propuesta de Alp⁶, 'pulmón', recogida por Friedrich, *HWb, 2 Erg.* p.18.

4. Examinemos ahora más de cerca los problemas fonéticos que presenta la palabra que estamos estudiando.

4.1. De acuerdo con la relación presentada en § 2, el radical ofrece una variación gráfica entre *mu**h**r*-, *ma**h**r*- (ambos antiguos) y *mu**h**h**r*-. Podemos descontar de antemano la forma tardía *mu**h**h**r*-, con vocal de apoyo secundaria, producto de una pronunciación *lento* de la difícil secuencia *-h**r*-, comparable a la que se produce en español antiguo *Inglaterra*, *corónica*, etc., y que por lo tanto ningún valor tiene para dilucidar la forma original de la palabra.

4.2. En cuanto a las otras dos formas, Weitenberg⁷ ve en *ma**h**r*- una raíz en grado pleno (< **mo**Hr*-) y en *mu**h**r*- un grado cero (< **mHr*-) con vocal anapíctica *u*, que considera explicable a la luz de una propuesta de Oettinger⁸. Frente a tal interpretación tengo dos aspectos que discutir: el primero, que haya efectivamente una alternancia de grado entre las dos formas, y el segundo, el alcance de las formulaciones de Oettinger.

4.3. Respecto a la posibilidad de una alternancia pleno/cero, la basa Weitenberg en la variación de grafía *-ah*-/*-uh*- y en su intento de hallar tras el paradigma de los temas en *-ai* la regularidad de los esquemas de Kuiper sobre la flexión histerodinámica⁹.

4.3.1. Realmente tal regularidad es repetidas veces violada por los materiales que tan escrupulosamente nos presenta Weitenberg, quien se ve obligado continuamente a reconocer extensiones analógicas que desvirtúan el supuesto paradigma regular originario.

4.3.2. Concretamente, sería éste el único caso en que aparecería una alternancia en el radical dentro de las formas documentadas de los temas en *-ai*. Si encontramos, fuera de ellos, otros casos de alternativas en la vocalización de los grados cero (y así los presentaré en §§ 4.5,4.7), se hará más verosímil pensar que tanto

4. Laroche, *RA* 48(1954)47.

5. Weitenberg, *op.cit.*, p.303 y n. 18.

6. Alp, *Anatolia* 2(1957)19-21.

7. Weitenberg, *op.cit.*, p.303.

8. Oettinger, *MünStSprW* 35(1976)95.

9. F.B.J. Kuiper, *Notes on Vedic Noun-inflection* (Mededelingen van de koninklijke nederlandse akademie van wetenschappen. Nieuwe reeks. deel 5, afd. Letterkunde). Amsterdam 1942.

muhr- como *mahr-* derivan de un radical en grado cero. Grados cero son asimismo otros nombres de los temas en *-ai*, como *hukmai-* (cf. el grado pleno *huk-*), *hullanzai-*¹⁰, *hurtai-*¹¹.

4.4. En cuanto a la explicación de la vocal *u* en grado cero, la propuesta de Oettinger antes citada es que las vocales de anaptixis, que normalmente tienen timbre *e/i* en hitita, se asimilan en *u* ante labial siguiente (*m*, *u*, *w*), afirmación que apoya con los casos de *pinus-* 'preguntar' < **pinus-* < **pneg-s-* (cf. gr. πεπνυμένος 'sensato'), *tuḫuš(š)je-* 'mirar tranquilamente' < **(H₂us-jé-* o quizá **tuH₂s-jé-* (ai. *tūṣnīmās* 'estar tranquilamente sentado') y *šummittant-* 'hacha', de **smēj-t-*, para explicar su interpretación de hit. *išḫumau-* 'cuerda del arco' y formas emparentadas. La regla me parece básicamente cierta, pero creo que requiere ser matizada y ampliada.

4.5. En primer lugar, no se trata de que la vocal anaptictica –siempre *e/i*– se asimile posteriormente a *u*, sino que el proceso debe describirse en otros términos: un apoyo vocálico, sin timbre definido, mejor un "vocoide alofónico", como lo define Hamp¹², se fonologiza con un timbre influido por los fonemas vecinos, de acuerdo con la interpretación que de las vocales de apoyo da Adrados¹³. En otro lugar he tenido ocasión de hacer algunas precisiones metodológicas sobre este tema¹⁴. La vocal de apoyo tomaría timbre *e/i* en vecindad de dental (cf. el ejemplo citado por Oettinger *az-zi-ik-kán-zi* 'van comiendo' de **H₁d-skó-nūi*), pero *u* en vecindad de gutural o labial. Asimismo es posible un vocalismo *a* en este tipo de vocalizaciones, frente a la opinión de Oettinger, que las reduce a vocales mudas, debidas sólo a las limitaciones del sistema gráfico hitita¹⁵, como en *a-ar-aš/a-ar-ša* (ambas [ars]) 'llegó' o *ša-me-en-zi* ([smenzi]) 'desaparece'. Es el caso de una serie de grafías evidentemente no condicionadas por las necesidades de escritura, como son:

4.5.1. En el paradigma del verbo *hamenk-* 'atar', junto a formas como *haminkanzi*, *hamikta*, *hamiktat*, etc., con *-e/i-*, alternan otras como *hamangami*, *hamanki*, *hamankanzi*, etc., con *-a-*, derivadas de **H₂em-^{an}gh-*¹⁶.

4.5.2. Como grados cero de *welh-* 'gitar', tenemos *waḫanzi*, *waḫandu*, etc., de **w⁰H₁-*, con vocalización *a*¹⁷.

4.5.3. Del verbo *tarḫ-* 'vencer' aparecen formas como *tar-aḫ-ḫu-un* no condicionadas por las necesidades del silabario¹⁸. Vacilaciones semejantes se producen entre *šanaḫḫun/šanḫun*, *ḫaḫḫariya-/ḫaḫriya-*, etc., lo que implica una alternativa entre formas con o sin vocal de apoyo junto a la laringal.

4.5.4. Incluso en uno de los ejemplos citados por Oettinger, hit. *tuḫušiya-*, conocemos una variante con resultado *a* en luvita: *taḫušiya-* (Hatt. III 63,65 glosa), de idéntico significado¹⁹.

10. Cf. el grado pleno en gr. οὐλή, etc. y Bernabè, *RSEL* 3(1973)434.

11. Para una discusión de la etimología de esta palabra cf. J. Tischler, *Hethitisches Etymologisches Glossar*, Lief. 2. Innsbruck 1978, pp.308ss.

12. Hamp, *Glotta* 38(1959-60)200-203.

13. Adrados, *Emerita* 26(1958)249ss.; 27(1959)155ss.; 31(1963)185ss.; id., *Lingua* 19(1967)113ss.; los dos primeros recogidos en *Estudios sobre las sonantes y laringales indoeuropeas*. (Madrid 1973), y los dos siguientes en *Estudios de Lingüística general*. (Barcelona 1969).

14. Bernabè, *Emerita* 45(1977)293ss.

15. Oettinger, *art.cit.*, p.101, n. 14.

16. Cf. Tischler, *op.cit.*, Lief. 1, p.142.

17. Eichner, *MünStSprW* 31(1972[1973])76s. reconstruye **weiH₂-*, lo que le obliga a considerar secundarias las formas con vocalismo *a*. Creo que esta forma no sólo tiene conexión etimológica con las recogidas por J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, (Berna 1948 ss.) (a partir de ahora citado solamente Pokorny) en pág. 1120 como *1 wei-* (ai. *vāyati* 'tejer', etc.), sino también con las que incluye en p.75 como *5 au auē* etc. (ai. *vātave* 'tejer' etc.), lo que implica una raíz **H₂weH₁ⁿ-*, tal y como la reconstruye Adrados, *Estudios...*, p.431, apéndice B 21 (a partir de ahora citaremos sólo los apéndices de este libro por la inicial y el número de la raíz, e.g. A 12, etc.).

18. Cf. Adrados, *Estudios...*, p.141.

19. Ello excluye obviamente la reconstrucción propuesta alternativamente por Oettinger **tuH₂s-jé-*.

4.6. De otro lado, la vocalización *u* que Oettinger limita a la presencia de *m*, *u*, *w* siguiente se produce tras una laringal con apéndice velar. Son claros los siguientes ejemplos²⁰:

4.6.1. Del verbo *tarh-* 'vencer', ya citado en § 4.5.3, tenemos formas como *tarhuzzi*, *tarhudu*, en que no podemos contar con una *u* indoeuropea²¹ sino con un resultado *u* a partir de **urH^w*-, condicionado por la *H^w* anterior.

4.6.2. Junto a *arha zahrešk-* 'romper (?)' tenemos *arha zahhuraišk-* con una *-u-* que debemos atribuir a la misma causa.

4.6.3. Otro tanto cabe decir de la alternancia en el nombre del instrumento musical, escrito ya *GISzaharti-*, ya *GISzahurti-*.

4.7. Hay asimismo resultados *-uh-* procedentes de **-^uH^w*-, es decir, de una vocal de apoyo ante la laringal, que toma el timbre *u* por asimilación del apéndice, fenómeno del que hay paralelos en el comportamiento de las sonantes²². Ejemplos de este tratamiento pueden ser los siguientes:

4.7.1. Junto a las citadas formas de *tarh-*, como *tarhu*, etc., hay *taruhzi*, *tarruhyanzi*, con *u* ante *H^w*.

4.7.2. Es verosímil que *muħhar-* 'sacudir' (sujeto, la tos) esté en relación con la raíz reconstruida por Pokorny (p.767) como **neu-* 'dar un empujón', luego 'hacer una señal con la cabeza' (cf. gr. νεύω, etc.), y por Adrados A 53 como *(*H*)enH₃-. Según esta interpretación, *muħhar* procedería de un grado cero **nH₃r-*, que evoluciona a *muħ-* como **urH^w*- a *taruh-*.

4.8. A la luz de estos hechos, es verosímil que *muħrai/maħrai-* reflejen dos vocalizaciones condicionadas, una por el carácter sonoro y abierto de la laringal (*-ah-*), otra, por el apéndice de la misma (*-uh-*), si se trataba de una *H^w*. No es por tanto extraño partir de **mH^wr-* como étimo indoeuropeo de *maħrai-/muħrai-*. El timbre concreto de la laringal queda pendiente del resultado de la investigación etimológica, que haremos en § 6.

5. Antes, no obstante, de pasar al análisis de los términos de otras lenguas indoeuropeas que puedan emparentarse con hit. *muħrai-* quiero hacer una referencia al tipo morfológico al que pertenece este término hitita. Tal referencia será muy breve, ya que los nombres en *-aiš* son objeto de otro trabajo mío al que remito²³. Baste aquí reseñar que mi interpretación de los mismos pasa por su identificación formal con los abstractos luvitas en *-ahi-* y con los temas en *-ā* de otras lenguas indoeuropeas, sobre bases diferentes a las de Gusmani²⁴ y Georgiev²⁵. Derivaría por tanto *muħrai-* de **m^oH^wr-eH₃*. Dilucidemos, por último, el timbre de la laringal de la raíz.

6. Weitenberg²⁶ propone la relación de *muħrai-* con gr. μηρός 'muslo, molledo, hueso del muslo', que también en griego se aplica con frecuencia a reses. Evidentemente gr. μηρός está más cerca por la forma y por el sentido de hit. *muħrai-* que de lat. *membrum*, etc., con que lo relacionaba la investigación tradicional. En latín *membrum* designa una parte cualquiera del cuerpo y se relaciona de forma clara con una palabra antigua para la 'carne' con paralelos bien establecidos²⁷, y era precisamente la forma griega la que presentaba

20. Omito los casos como *meħur*, *seħur*, en que habitualmente suele verse una secuencia de *H + w*, aunque los creo asimismo procedentes de **-H^w*-.

21. Las formas con *u* han provocado no pocas perplejidades a los estudiosos. cf. las vacilaciones de Friedrich entre *HWb*, p.213, donde las incluye en el paradigma de *tarh-*, *HWb*, 1 *Erg.* p.20, donde las separa de éste, y *HWb*, 2 *Erg.* p.24, donde las vuelve a incluir. Véase la bibliografía citada en los lugares señalados, y además E.G.C. Polomé, "The Laryngeal Theory so far. A critical Bibliographical Survey", en W. Winter, ed., *Evidence for Laryngeals*. La Haya 1965, p.44; Adrados A 157.

22. Como por ejemplo gr. νῆξ de **n^og^wht-*, cf. Bernabé, *Emerita* 45(1977)278.

23. "The Luwian abstracts in *-ah(i)-* and the Hittite nouns in *-ai-*. A critical Review", en prensa en el *Homenaje a Schwartz*.

24. Gusmani, *RendistLombardo* 93(1959)454ss.

25. Georgiev, *KZ* 88(1974)117ss.

26. *Op.cit.*, p.303, n. 18.

27. Cf. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris 1967, s.v. *membrum*.

dificultades de identificación con esta serie. Al separarla de la serie de lat. *membrum*, etc., ello nos deja al gr. μῆρός junto con hitita *muḥrai-* como derivados de una raíz que se reconstruye con facilidad como **meH₁r-* > gr. μῆρός y en grado cero **mH₁r-* > hit. *mu/ahrai-*, pero etimológicamente aislados en indoeuropeo. Si efectivamente *muḥrai-* es un grado cero, cabe buscar paralelos con este mismo grado en otras lenguas indoeuropeas. Mi propuesta es que tal paralelo puede hallarse en un término, ciertamente difícil de interpretar, pero que se corresponde bien, tanto por la forma como por el sentido, con el par establecido por Weitenberg. Me refiero al gr. μάρη.

6.1. El término μάρη se halla documentado en los siguientes pasajes de escoliastas y lexicógrafos antiguos:

Schol.Hom. 0 137 a¹ (IV 38 Erbse) μάρη γάρ αἱ χεῖρες ἔνθεν καὶ εὐμαρῆς.

Schol.Hom. 0 137 a² (IV 39 Erbse) μάρη γάρ ἡ χεῖρ κατὰ Πίνδαρον (fr. 310 Snell-Maehler), ὄθεν καὶ εὐμαρῆς, de donde deriva Eust. in Il. p.1009.25 μάρη γάρ, φασιν, αἱ χεῖρες, ὄθεν καὶ εὐμαρῆς τὸ εὐχερῆς.

Schol.Hom. Γ 307 (IV 381,12 Dindorf) ἀπὸ τοῦ μάρη ἡ χεῖρ, ἢ γουν τὸ διὰ χειρῶν μάχεσθαι, κατὰ Πίνδαρον, ὄθεν καὶ εὐμαρῆς.

Orio 98.10 Sturz μάρη γάρ ἔλεγον τὰς χεῖρας.

6.2. Este conjunto de noticias ha provocado perplejidades en los comentaristas de Píndaro y de los escolios homéricos. Así Schroeder en su edición de Píndaro señala: "utrum Píndaro μάρα an μάραα tribuendum sit, parum liquet", en términos no muy diferentes de aquéllos en los que años más tarde se manifiesta Erbse en su anotación a los escolios homéricos antes citados: "utrum Pínd. μάρη (= αἱ χεῖρες) dixerit an μάρα (ἡ χεῖρ) ambigitur; sing. veriloquio bene convenit". Como μάρα? lo recoge Slater en su léxico de Píndaro. La duda, ya manifestada en los lexicógrafos antiguos, de si se trata de un plural o de un singular se mantiene, pues, en épocas más recientes.

6.3. Con todo, en torno a esta palabra se tejió un conjunto de relaciones etimológicas. Se consideró, con dudas, emparentada con esta forma la gr. μάρις, -εως, una medida de líquidos, y asimismo latín *manus*, etc., a partir de un heteróclito en *r/n*²⁸.

6.4. Forssman²⁹ examina detalladamente este término. Tras barajar las posibilidades alternativas de un tema en *-a* con η no doria (o quizá originalmente μάρα), o un tema en *-s* *μάρος en plural, manifiesta sus sospechas sobre la autenticidad del término y concluye proponiendo que se trata de una falsa palabra, producto de una mala intelección de EYMAPH como dos palabras. Asimismo en su estudio de εὐμαρῆς considera semánticamente difícil que sea un compuesto sobre una palabra que signifique 'mano' y propone una interpretación alternativa que a mí se me antoja mucho más difícil aún: que se trate de un compuesto sobre μέρος 'parte'.

6.5. La existencia de hit. *muḥrai-* facilita la interpretación de μάρη, en Píndaro muy probablemente μάρα, a partir de **m^hH₁reH₂* es decir, de idéntica formación que hitita *muḥrai-*. Por su parte μάρις procedería de **m^hH₁rH^{ns}*.

6.6. En el aspecto semántico, εὐμαρῆς 'fácil de alcanzar' nos aclara el sentido de μάρη que en griego sería no tanto la designación concreta de la mano (que es χεῖρ) como una designación originariamente metafórica, 'alcance'³⁰, lo que explicaría las confusiones de los lexicógrafos antiguos respecto de su número singular o plural. Un examen de otros términos emparentados nos confirmará esta impresión inicial.

6.7. En efecto, μάρη se relaciona con lat. *manus*, aisl. *mund*, aaa. *munt* 'mano, tutela', así como con lat. *manceps* 'propiedad', *mando* 'encomendar', aisl. *mundr* 'derecho de tutela (sobre la novia, tras el pago de la

28. Cf. detalles en H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg 1960ss., s.v. μάρη; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1968ss., s.v. μάρη.

29. B. Forssman, *Untersuchungen zur Sprache Pindars*. Wiesbaden 1966, pp.135ss.

30. Cf. en español *a mano* por *al alcance* o español *oído* que, de designar el sentido, pasa a significar también el órgano.

dote)³¹ a partir de un tema en *-r/n*. De la forma con *-n-* deriva asimismo hit. *maniyahh-* 'entregar'³² y de la forma con *-r-*, gr. μάπτω 'coger, apoderarse', etc.³³

6.8. En todos estos casos vemos cómo un sentido 'alcance' explica semánticamente las evoluciones posteriores. Hit. *maniyahh-* (causativo) sería 'poner al alcance de otro', gr. μάπτω (con alargamiento *-k-*, cf. ai. *mṛṣati* 'tocar', toc. A *mark-* 'coger', etc.) sería 'alcanzar'. Asimismo los usos jurídicos, como 'tutela' 'potestad', etc. que vemos en los términos itálicos y germánicos derivan en efecto mejor de un valor abstracto que del concreto 'mano'.

6.9. Aún cabe añadir a la comparación toc. B. *mārkwač* 'muslo', que Van Windekens³⁴ relaciona con gr. βραχίων, pero que creo preferible poner en relación con el grupo que nos ocupa³⁵.

7. En resumen, pienso que podemos partir de una formación indoeuropea **meH₁-/mH₁-*, con alargamiento *r/n*, de la que procederían diversos derivados, que presentamos esquemáticamente:

	con <i>-r-</i>	con <i>-n-</i>
grado pleno <i>*meH₁-</i>	gr. μηρός	
grado cero <i>*mH₁-</i> :		
con voc. <i>a</i>	het. <i>māhrai-</i> , gr. μάση, μάσις, εὐμασηής, μάπτω, toc. A <i>mark-</i> , B <i>mārkwač</i>	lat. <i>manus</i> , <i>manceps</i> , etc., hit. <i>maniyahh-</i>
con voc. <i>u</i>	het. <i>mūhrai-</i>	aisl. <i>mund</i> , aaa. <i>munt</i> , aisl. <i>mundr</i> ³⁶
sin voc. ³⁷	ai. <i>mṛṣati</i> , gr. βράσαι ³⁸ ¿gr. βραχίων?	

8. En cuanto a la evolución semántica, el sentido originario de este término sería 'alcance' con posibilidad de desplazar su sentido hacia el de 'mano', si bien ello le hace entrar en concurrencia con otro término indoeuropeo **ghers-*, lo que provoca redistribuciones diversas. Sin entrar en el detalle de una cuestión que ha sido ya analizada en términos muy similares por Pedrero³⁹, los hechos, en la medida en que afectan a la raíz que venimos estudiando, serían los siguientes:

8.1. En hitita, *keššar* es el término normal para 'mano'. Frente a éste, el derivado de **mH₁r-*, *mu/ahrai-* se especializa como parte del cuerpo de los animales, de forma totalmente paralela a lo que ocurre en griego. En cambio conserva su valor abstracto antiguo el derivado en *-n-* *maniyahh-*.

8.2. En latín y germ., perdido el derivado de **ghers-*, se ha generalizado el uso de un derivado de

31. Cf. Ernout-Meillet, *op.cit.*, s.vv.; J. de Vries, *Altnordisches Etymologisches Wörterbuch*, Leiden 1962, s.vv.

32. Etimología ya establecida por C.L. Mudge, *Language* 7(1931)252; cf. también H. Kronasser, *Etymologie der Hethitischen Sprache*, I. Wiesbaden 1966, p.432 n. 2. En este caso se habría perdido la laríngeal de la raíz.

33. Cf. Meillet, *MémSocLing* 17(1911/1912)62.

34. Van Windekens, *Orbis* 19(1970)113; 14(1965)502.

35. A menos que consideremos que todo el grupo de βραχίων y términos emparentados procedan de esta raíz, ya que la etimología de βραχίων sobre **mregh-*, es decir, la raíz de βραχίς etc. dista mucho de ser convincente. No es por otra parte extraño que existan estas variaciones de sentido en partes del brazo. Sobre el particular cf. el trabajo de R. Pedrero, "Las nociones de mano, brazo y codo en indoeuropeo", en prensa para la revista *Emerita* y que he podido leer por cortesía de su autora.

36. La vocalización *u* puede proceder del apéndice de la laríngeal o de una solución con pérdida de laríngeal entre *m* y *n*, y con posterior vocalización de la sonante. Cf. la nota siguiente.

37. Frente a los casos que hemos estudiado en que un vocoide alofónico se fonologiza luego, cabe la posibilidad de que se generalice una variante con pérdida de la laríngeal—por asimilación al fonema contiguo—sin que queden hellas de la vocal de apoyo.

38. Se trata de una glosa de Hesiquio, sobre la cual cf. Chantraine, *op.cit.*, s.v. βρακείν. Procedería de **mH₁r^hk-*.

39. En el *art. cit.*

**mH₁n-* para la 'mano', conservando sin embargo huellas de su antiguo valor abstracto en los usos jurídicos ya citados.

8.3. En griego es χείρ el término normal para 'mano', quedando el derivado del grado pleno μάχος especializado como parte del cuerpo diferente. En cuanto a μάχη, en la medida en que cabe adivinar su sentido a partir del derivado εὐμαρής o de μάχηπτω, sería un valor a caballo entre el sentido 'alcance' y su uso concreto como 'mano'.

8.4. En cuanto al tocario, estabiliza con el valor de 'mano' en el dialecto A *tsar*, en el B *sar*-⁴⁰. Frente a este término, presenta como derivados de la raíz **mH₁r-* el toc. A *mark-* 'agarrar' (de 'alcanzar') y el B *mārkwac* 'muslo', con especialización semántica paralela a la producida en gr. y en hitita.

9. Todo lo visto ofrece un panorama, creo que coherente y verosímil, que contribuye a aclarar la situación fonética y semántica de hit. *mahrai-/muḫrai-* en el ámbito de la lexicografía indoeuropea.

40. Sobre la discusión planteada en torno a estos términos en tocario, véase asimismo el artículo de Pedrero repetidamente citado.

Ritual regio ugarítico de evocación/adivinación (KTU 1.112)

G. del Olmo Lete - Barcelona

[The article studies KTU 1.112 as a prototype of the Ugaritic cultic texts, following the guiding lines at work in them: time, place, ritual; and as for this later: victim, offering person, deity. A clear structural organization of the text shows up in this way, presenting interesting insights into the Ugaritic cultic praxis, like its weekly rhythm, its astral and divinatory elements, its dynastic connotations as regards the deities invoked. A structured version of the texts is offered as a result.]

El texto KTU 1.112 presenta un notable interés histórico-religioso como paradigma del culto regio en Ugarit; muy posiblemente, incluso, del culto oficiado por el rey y la familia real en su particular "capilla palatina"¹. El texto en cuestión es además paradigmático para el desarrollo y aplicación de una metodología de análisis de la literatura cültica de Ugarit. Epigráficamente se presenta como un texto casi íntegro (fuera de sus líneas finales) y cerrado en sí mismo. En él aparecen todos los "parámetros" básicos que deben guiar la interpretación y articulación de un texto cültico, de un ritual: tiempo, lugar, rito; y en éste: ofrenda, oficiante/oferente, divinidad invocada.

El *tiempo* en el culto cananeo se refiere únicamente a las fechas del ciclo/calendario anual que se consideran "sagradas", sin que hayamos de entrar aquí en el análisis de esta caracterización². Ello quiere decir que no tenemos "fechas" que se refieran a la "historia", al devenir eventual, lineal e irrepitable, sino que la datación más alta o genérica es el "mes" del año³. Dentro de tal periodo del ciclo anual se señalan luego los "días" específicamente cülticos en los que se celebra el rito; por fin, dentro de la división natural mensual en días, cabe precisar el "momento del día" (al anochecer, al alba, durante la noche, etc.). El *día* es en realidad la unidad básica del tiempo cültico, el tiempo de la fiesta, aunque especificable en sus momentos o concatenable y prolongable junto con otros días.

1. Sobre la etimología y semántica de *hmn* cf. *infra* pp. 277 ss. Aunque no se diga expresamente que el *hmn* está en el palacio, y no en un templo ciudadano, tal suposición es verosímil por otros textos. El ritual, por otra parte, no va dedicado a ninguna de las divinidades principales, poseedoras de templo en Ugarit.

2. Cf. G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión* (tr.). México 1954, pp.369-378 ("Tiempo sagrado", "Fiestas"); M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*. Paris 1968², pp.326-342 ("Le temps sacré et le mythe de l'éternel recommencement"); J.A. Saliba, 'Homm Religiosus' in *Mircea Eliade* (Supplementa ad Numen. Series altera, V). Leiden 1976, pp.51ss, 76ss ("Time").

3. En este sentido se confirma el carácter "circular" y ahistórico del tiempo cultural cananeo; cf. G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel* (tr.). Salamanca 1972, pp.131ss ("Ideas de Israel acerca del tiempo y de la historia y la escatología de los profetas"). No consta que fuera conocido en Canaán el periodo "sótico".

Desde este punto de vista del tiempo sacro nuestro texto ofrece una gran riqueza de datos. Tenemos, en primer lugar, la datación genérica antes aludida: "en el mes de *h̄yr(?)*"⁴, que nos sitúa en el mentado ciclo anual/estacional. Siguen luego diez precisiones de otros tantos días, que concentran la sacralidad/ritualidad de ese periodo anual, los auténticos "días de fiesta". Estos, contados desde el *novilunio*⁵, son los días primero, tercero, séptimo, octavo, undécimo, decimotercero, decimocuarto, decimoquinto, decimosexto y decimoséptimo. Es probable que las líneas finales del texto (30-32) contuvieran alguna mención de otras fechas, pero éstas no pudieron ser ni muchas ni suficientes como para constituir una serie secuencial. Es posible que no hubiera nada más que una, referida quizá, por lo que veremos, al día vigésimo segundo o tal vez al trigésimo⁶. En este sentido es de tener en cuenta la lectura *[l]lt* de l. 30 (*l̄lm?*). De todos modos, es muy probable que las dos/tres últimas líneas expresasen simplemente, como en otros casos de liturgias regias, el resultado del rito o su "colofón"⁷.

La simple secuencia de tales días nos advierte que la "festividad" o sacralidad del tiempo se intensifica en el centro del mes, donde aparece una secuencia ininterrumpida de días cúlticos, 13-17, con su epicentro en la noche/día 14/15⁸, epicentro que se justificará, como veremos, por su contenido, no meramente como una figura de concentrismo literario. Las cinco fechas precedentes se justifican en parte desde la conocida aritmética sacra de Oriente: 1, 3, 7 (menos clara en relación con 8 y 11, equivalentes a 1/4). Pero esta superficial estimación de la secuencia de los "tiempos" cúlticos deberá ser contrastada en relación con los ritos que se llevan a cabo en los mismos, ya que en lo referente al lugar sagrado, éste parece invariable para todos los días del mes mencionado: la "capilla palatina" o *h̄mn* (cf. l. 3 y 8). Se trata, pues, de un culto regio.

Las indicaciones, en cambio, referentes al ritual y al tipo de ofrendas resultan abundantes y significativas. En términos generales se aprecia que hay días dedicados a los sacrificios y ofrendas (1, 8 (14), 15, 16 y quizá el 17), otros al ritual regio de purificación-desacralización (3, 7, 11, 13), finalmente otros a acciones cúlticas de tipo no sacrificial llevadas a cabo con (las estatuas de) los dioses o de tipo oracular (3, 14). Hay además, por lo que al ritual se refiere, una triple caracterización que sirve por sí misma para estructurar el texto en su conjunto en tres subunidades, en gran medida paralelas, que organizan los diversos tipos de acción cúltica que la mera descripción ha descubierto. Se trata de las ofrendas/sacrificios *h̄drgl*, *iy*n y *špnt*⁹ con que se inician las subunidades mentadas. En consecuencia, podemos trazar el siguiente esquema estructural del texto:

4. La reconstrucción es muy probable; cf. *infra* las ediciones del texto citadas en n. 37 y la foto de la tablilla; la *editio princeps*, copia y transcripción, ve sólo aquí el signo *s//*. Para la vocalización y correspondencias de tal mes cf. Gordon, *UT*, p. 401; J.-M. de Tarragon, *Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques* (= CU), Paris 1980, pp.21, 23, 26. Otras liturgias que se celebran en este mes son KTU 1.78:2 (texto adivinatorio astral); KTU 1.105:1, 16 (liturgia mensual sacrificial); KTU 1.148:23 (mención de los *h̄yr* dentro del gran sacrificio de *šapānu*); cf. P. Xella, *I Testi rituali di Ugarit-I. Testi* (= TRU I), Roma 1981, pp.38,45. Dentro del ciclo anual *h̄yarn* corresponde a nuestros meses de abril-mayo, segundo del año iniciado en primavera.

5. Cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament III = IAT*, Paris 1960, pp.365s, 373, ("Les temps sacrés. La neoménie"). En la épica ugarítica se menciona también la celebración del *novilunio* (cf. KTU 1.18 IV 9); cf. a este propósito G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit* (= MLC), Madrid 1981, p.343, n. 53 (bibliografía); últimamente Margalit, *UF* 15(1983)99-100. El culto lunar es, por lo demás, bien conocido en todo el Oriente; cf. *La lune: Mythes et rites* (Sources Orientales V), Paris 1962.

6. Como es sabido los meses lunares constaban alternativamente de 29 o 30 días (cf. De Vaux, *IAT I*, pp.272-272, 279); esto supone que no son divisibles en "semanas", de las que luego hablaremos. Sobre este problema y en general sobre la "semana" y el "sábado" cf. De Vaux, *IAT I*, pp.283-286; *II*, pp. 365, 371-382; W.W. Hallo, "New Moons and Sabbaths: A Case-study in the Contrastive Approach," *HU C4* 48(1977)1-18.

7. Cf. KTU 1.43:24-26; 1.106:32-33; 1.115:14.

8. Es decir, teniendo en cuenta el posible doble modo de cómputo día-noche/noche-día, el "día" del *plenilunio* (*ym mlal*), que astrológicamente corresponde a 14 días, 18 horas y pico de mes lunar (cf. B.L. Van der Waerden, *Die Anfängen der Astronomie*, Groningen, s.f., pp.136, 150ss.: "Die Berechnung der Mondsdauer"). Tal fecha (*arbt' šer*) aparece en otros textos ugaríticos, como KTU 1.105:3 (de *h̄yr*); 1.109:1 (*arbt' šer bym mlal*); 1.46:10 (*idcm*); 1.41:4; 1.87:4, 54-55. También las fiestas hebreas de la Pascua y de los Tabernáculos, y las tardías de *Pesim* y 15 de *Ab*, coincidían con el *plenilunio*; cf. De Vaux, *IAT II*, pp.366ss, 371ss, 383ss, 396 (ta de las Semanas, en el calendario "fino" de Qumran).

9. Debe excluirse aquí, en consecuencia, el valor personal para *h̄drgl*, aun manteniendo el sema básico nominal ("servicio"); cf.

mes: *hvr(?)*

día 1º: sacrificio <i>hđrgl</i> dioses: <i>b't bhtm, inš ilm</i> 7 unidades sacrif. 7 veces suben los <i>bn/bt mlk</i>	día 8º: ofrenda <i>iny</i> dioses: <i>'urt hvr</i>	día 15º: sacrificio <i>šnpt</i> dioses: <i>il, b'l, a'rt, btbt, il mšd?</i>
día 3º: los dioses "suben" desacralización	día 11º: desacralización	día 16º: sacrificio a <i>btbt</i>
día 7º: purificación	día 13º: purificación día 14º: bajan los <i>gtrm</i> sacrificio oráculo-canto	día 17º: ofrenda a los <i>ilm?</i> día?

El primer dato que salta a la vista es que cada tipo de ritual de ofrendas se inicia en el día primero de las respectivas tres primeras *semanas* del mes (1, 8, 15). No sabemos si en el día 22º se iniciaba otro ritual que cubría la cuarta semana, o bien los últimos días del mes se consideraban ya "neutros", una vez logrado ya el clímax del *plenilunio*¹⁰. En realidad, como ya apuntábamos más arriba, la "sacralidad" del mes gira en torno al día 14/15. La primera semana está constituida de hecho por una serie de tiempos sagrados tópicos y preparatorios, escalonados en los días "perfectos" 1, 3, 7. La segunda repite casi la misma serie (8, 11, 14), pero preparando y anteponiendo al plenilunio la "purificación" del rey en el día 13, en secuencia inmediata y unitaria con él. Es posible que al fondo de esta iteración de series preparatorias esté el recurso cültico-mágico de la repetición. Al momento climático del día 14/15 sigue la serie de la tercera semana que ya no se configura como una repetición de los ritos preparatorios de las semanas primera y segunda, sino como un grande y prolongado festival sacrificial de 3 días (15 al 17), en continuidad también con el 14 en el que ya se iniciaron los ritos sacrificiales, una vez adelantada al 13 la purificación del rey. Se mantiene todavía en cierto modo el esquema numérico tópico 1, 3, (7?), pero con otro sentido. Es posible que en esta tercera semana se haya cambiado de "pattern": 1-2-3 en vez de 1-3/4-7, manteniendo el mismo número (3) de días cülticos. En ese caso no habría por qué suponer pérdida en el texto la mención del día 21/7. En realidad, el clímax cültico lo forma la unidad de los días 14-15 (noche del plenilunio): en el primero los protagonistas son las deidades (oráculo), en el segundo, los fieles (sacrificio), dentro de la unidad de celebración.

En la configuración del *rito* intervienen tres parámetros básicos: ofrenda/víctima, oficiante/oferente, divinidad invocada/propiciada. En nuestro texto los datos al respecto son claros y varios, pero no explicitan la mecánica general del ritual, que se da por supuesta en sus diferentes tipos mencionados. Nos falta el "manual sacrificial" de Ugarit del tipo de Lv 1-7¹¹. Las clases de víctimas o materias ofrecidas, cruentas e incruentas, son las siguientes:

hb *'šbdāh* que aquél manifiesta en el acádico de Alalaj, que al parecer lo toma del hurrita (*ḫašerūḫū*): cf. Herdner, *Ug VII*, p. 23; Xella, *TRU I*, p. 45, que cita la opinión de Dietrich-Loretz, *WO 3*(1966)1189ss; Von Soden, *AHW*, p. 333, *CAD*, vol. 6, p. 139 (servicio en relación con "los hijos del rey"). Para *iny* de momento podemos mantener un valor "pena, duelo", en sentido funerario; (cf. Brown-Driver-Briggs, *HEL*, pp. 19-20, ar. *'ayn*, hb. *'āwen*; Xella, *TRU I*, p. 46) o bien el de "apaciguamiento", cf. H. Cazelles, "Problèmes concernant la racine *'wn* (deuil?)", *Semitica* 29(1979)5-8, (ar. *'awn*). En cuanto a *šnpt* (cf. también KTU 1.39:10; 1.109:24; 1.119:13), se mantiene su reconocido valor de "presentación", "elevación" (hb. *šnīpāh*): cf. Xella, *TRU I*, p. 31; De Tarragon, *CU*, pp. 64-65, que extrañamente no menciona los otros dos tipos en este apartado sobre "Le vocabulaire culturel".

10. Cf. *supra* n. 6; cf. a este respecto KTU 1.106:24-26, donde aparecen los días 22 y 25 (1º y 3º de la cuarta semana) como días de un ritual regio. También las grandes fiestas judías ("ácimos" y "tabernáculos") se desarrollaban durante la 3ª semana del mes a partir del *plenilunio* (cf. *supra* n. 8); Lv. 23, 36; Nm 29, 35-38, añaden un octavo día (22 del mes, inicio de la cuarta semana) a la de los "Tabernáculos"; y a su vez la de las "Semanas" o "Pentecostés" sigue un cómputo distinto, como bien explica de Vaux, *IAT II*, pp. 395, 399. En todo caso, la "semana" como periodo cültico era ya usada en Ugarit.

11. Cf. Del Olmo Lete, *MIC*, p. 38, n. 45, para una bibliografía del sacrificio en Ugarit; también R. de Vaux, *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers de la Revue Biblique, 1), Paris 1964; id., *IAT II*, pp. 291ss, 451-455 (bibliografía); De Tarragon, *CU*, pp. 55-74.

día 1º: 2 carneros	día 8º: grano/pan	día 14º: 2 carneros	día 15º: 1 carnero
1 siclo	1 siclo		1 carnero
1 plato	<u>vino</u>		1 carnero
1 carnero	3		2 carneros
<u>2 aves</u>			<u>2 carneros</u>
7			7
			1 plato ¹²
			7 reses mayores
			14 reses menores

Las ofrendas/víctimas se distribuyen así en tres categorías: animales (ganado ovino, ganado vacuno, aves), vegetales (grano/pan, vino), minerales (plata, loza), con una clara tendencia a su agrupación en series de 7 y 3 unidades de ofrenda (7/3/7/7/14/?/3?)¹³. A esta aritmética cúlctico-sacrificial se ha de añadir las 7 "subidas" que se adscriben a los hijos del rey el primer día del mes, en relación quizá con las 7 unidades de ofrenda.

El oficiante/oferente de estas acciones cúlcticas queda a veces implícito en lo que a los *sacrificios* se refiere. Pero a tenor de ll. 6-7 se puede suponer que este ritual es oficiado por la familia real. En la primera semana actuarían los *hijos e hijas* del rey, como parece deducirse del texto¹⁴; en la segunda, aunque expresamente no se dice, podría actuar la *reina*, que sabemos por otros textos es también oferente cúlctico¹⁵, lo que en este caso haría verosímil la divinidad femenina destinataria: a no ser que oficiase ya el propio *rey*, una vez purificado en el día séptimo, así como en los sacrificios de la tercera semana o gran festival sacrificial¹⁶. Naturalmente que esta actuación sacerdotal del rey y su familia no excluye la intervención del personal cúlctico al servicio directo de la "capilla palatina".

12. Leyendo también en lín. 25 *s' rghl* como en lín. 4 (posible error de audición o/y confusión gráfica: *r/w, b/h/g*; adviértase la fluctuación de las lecturas de la tablilla en ambos lugares: *s' rghl/[-] waḡt* (Herdner), *s' r.bt/s'.waḡt* (KTU), *s' rghl/s'.waḡt* (por *ahḡ*) (Xella). Para el valor "respeto" como actitud ante lo sagrado, quizá ante la magia para la que aquél servía, cf. ar. *raḡiba*, "temer, mirar con miedo", *arḡāb*, "intestinos"; cf. De Moor, *UF* 1(1969)188; Dietrich-Loretz-Sanmartín, *UF* 7(1975)539; diferentemente Herdner, *Ug. VII*, p. 24, 26; Xella, *TRU I*, p. 46 ("terrón", hb. *regābim*, de donde "cultivo" (?)). Este es el único caso en que se interrumpe las series 7/14. Quizá no sea preciso suplir *sm* en lín. 23 y *in* tenga aquí, como en KTU 1.23:22, el valor de "(manto) carmesí", lo que daría una serie de 7 ofrendas, incluido el "plato". La ofrenda de "tejidos" (*lḡš, ktn, nps*) no es rara en el culto de Ugarit. De todos modos, la epigrafía de lín. 25 es muy incierta. La *w* de las lecturas *waḡt/waḡt* resulta de "leer" como cuña inicial superior del mismo lo que para mí es más bien una doble cuña ($\overline{\overline{x-x-x}} = w / \overline{\overline{x-x-x}} = r$), alineada en ambos casos la última con las inferiores del signo. Lo que se pretende "leer" como *a* es en realidad una cuña profunda y agrandada que lo mismo puede representar una *ayin*, una *t* o quizá una *g* (cf. CTA 100/KTU 4.25:5-6 para un caso similar); KTU la ha confundido con el signo separador en lín. 4. Pero esta última letra *g* también podría leerse en la cuña inferior siguiente, como una corrección al texto. En ningún caso puede leerse aquí una *h* (cf. lín. 2 para un ejemplo claro de tal letra), y la pretendida *g*, de tipo especial (cf. lín. 2; Gordon, *UT*, p. 14), la entiendo yo como una superposición de la *b* de esta línea sobre la *b* de la línea superior. Esta confusión gráfica de la *b* en fin de línea es constante en esta tablilla (cf. lín. 4 [*hb'*], 6 [*wbt*] [prácticamente nuestro caso], 22 [*hb'l s*], 24 [*btb*], 27 [*bt*]6), debida a la peculiaridad escritural o al mal estado de la misma. No sé si una lectura directa de la pieza, conservada en el Museo de Damasco, proporcionaría mejores resultados.

13. Estas series de 2/7/14 víctimas animales se observan también en la Biblia Hebrea (cf. p.e. Nm 29,2ss) y en otros textos ugaríticos; cf. a este propósito, así como en relación con los restantes materiales de ofrendas (plata, plato, grano/pan, vino), De Tarragón, *CU*, pp. 34ss, 43ss. Naturalmente, "pan" y "vino" están aquí por la respectiva unidad, como otras veces se especifica: "una medida/hogaza de...", "un jarro de...". La ofrenda del rey Kirta incluye también pan y vino (cf. KTU 1.14 II 16-19).

14. Cf. KTU 1.106:9-10; Herdner, *Ug. VII*, p. 21, supone la lectura *h[nt]*, en plural. No se dice aquí, por otro lado, que "sacrifiquen" los hijos, como otras veces se afirma expresamente del rey (cf. KTU 1.41:50; 1.115:1; 1.119:13-14; RIH 77/2B:1, 3; De Tarragón, *CU*, pp. 86, 91. Sobre el carácter sacerdotal de los "hijos del rey" en Israel cf. 2 Sm 8, 18. La propuesta de De Tarragón (*CU*, p. 114), que les hace receptores de ofrendas, es inaceptable.

15. Cf. KTU 1.119:25; 4.149:14-15; RIH 78/11:1.

16. Sobre el sacerdocio regio en Ugarit en sí y en relación con el presente texto cf. últimamente Sapin, *UF* 15(1983)180-181; De Tarragón, *CU*, pp. 120-126.

La participación del rey en el ritual de desacralización-purificación era sin duda personal y directa, pero no tenemos datos sobre el desarrollo del mismo en Ugarit¹⁷.

Junto a estos oficiantes humanos vemos que en el ceremonial estudiado participan los mismos *dioses* (l. 8), probablemente sus estatuas¹⁸, lo que presupone un ritual procesional. Se debe presumir que en la "capilla palatina" (*hmn*) están emplazadas las estatuas de los dioses tutelares del palacio y de la dinastía, aquéllas que reciben las ofrendas de la familia real el primer día: *b'li bhtn*, o "Señora de la Mansión"¹⁹, y los (?) *inš ilm*²⁰, denominación misteriosa, pero que probablemente se refiere a los antepasados divinizados de la dinastía o a sus genios protectores. Es posible que en el espacio perdido de l. 2 se consignara alguna otra divinidad de las que por otros textos sabemos que eran las propias de palacio²¹ y que aquí recibiría los dos carneros que se mencionan en l. 3. A estos dioses se unirían el día tercero (las estatuas de) otros trasladados desde su(s) templo(s).

Por otra parte, el día 14 del mes, el gran día cúlctico, de una contextura ritual totalmente diferente, entran en escena unos misteriosos *gtrm* que son mencionados tres veces: bajan, reciben sacrificios, responden y son celebrados con cantos; es decir, dos veces actúan como sujetos activos y otras dos son sujetos pasivos del rito. Por sus múltiples correlaciones podemos ver aquí una escena ritualizada de teofanía/oráculo similar a la desarrollada descriptivamente en KTU 1.14 II 6-26//III 50 - IV 8 en la que el rey *Kirta* recibe la orden de ofrecer a los dioses en su "capilla" un sacrificio que haga "bajar" a *Ba'lu* en su ayuda²². La escena se encomienda/describe allí dentro ya de la teofanía de *Ilu*, que "ha bajado" previamente (I 35-36) y responde a su lastimera súplica. Se mezclan así épicamente los elementos que la técnica cúlctica separa y distingue. Por otro lado, en la literatura ugarítica tenemos también escenas en que se menciona la utilización del "canto" como elemento de celebración de la divinidad (cf. KTU 1.3 I 20-22; 1.17 VI 31-32). En el ritual que comentamos tenemos certificada la presencia de un cierto oficiante genéricamente denomina *qdš* (¿"hieródulo", "eunuco"?) en funciones de "cantor"²³.

No podemos entrar aquí a precisar la naturaleza de esos *gtrm*. El hecho de que "bajen" al *mšd*²⁴ en

17. Para una discusión reasuntiva del par *h/brr* cf. De Tarragon, *CU*, pp. 79-91; Herdner, *Ug. VII*, pp. 24-25; Xella, *TRU I*, pp. 28-29. Similares rituales existían, al parecer, en Ebla, Egipto, Babilonia y entre los hititas. El uso polar *hr/brr* parece excluir otros sentidos, como "danzar/celebrar" (cf. Weinfeld, *PrEighthWCJS. Panel Sessions: Bible Studies and Hebrew Language*. Jerusalem 1983, pp. 120-121, n. 138) o "foso" (cf. Levine, *RB* 88[1981]249-250).

18. Cf. De Tarragon, *CU*, pp. 98ss, 113ss ("suben" o "son elevados"); Herdner, *Ug. VII*, p. 24.

19. Adviértase la forma plural por la singular con *bt* (cf. Gordon, *UT*, p. 113, 375) y el título divino hurrita *pendigalli*, "Dame du Palais" (cf. Laroche, *Ug V*, p. 250). Téngase además en cuenta la ambigüedad semántica del término: "casa", "templo", "palacio", "familia"; aquí se favorece un sentido "palatino" (cf. Donner-Röllig, *KAI II*, p. 34, la denominación *b'li bt* para designar al dios dinástico). Para la posible identificación de esta denominación divina cf. De Moor, *UF* 2(1970)199 ("Anat?"); id., *The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba'lu* (= SP). Neukirchen 1971, pp. 85-86, n. 4; 95 ("Mistress of the Mansion"); De Tarragon, *CU*, pp. 163ss.

20. Cf. Levine, *RB* 88(1981)246-247; Sapin, *UF* 15(1983)180, n. 98; Saracino, *UF* 14(1982)198-199, nn. 42-44; Dietrich-Loretz, *UF* 9(1977)50; preferible a "personal cúlctico" (cf. De Tarragon, *CU*, pp. 131-134, 163) y a "malatía divina"(?), atributo de *Rašpu*(?) (cf. Xella, *AAAS* 29-30[1979-1980]162; id., *TRU I*, p. 41; id., *UF* 13[1981]331). Adviértase, por otra parte, que ni *rpum*, ni *gtrm*, ni *inš ilm* aparecen en las listas oficiales del "panteón" de Ugarit. No es fácil precisar la diferencia entre estas categorías de "divinidades ancestrales".

21. Cf. *infra* n. 34.

22. Cf. *infra* p. 278. No obstante, la interpretación de *šrd*, "hacer bajar" en sentido oracular, en vez de "honrar" (cf. Del Olmo Lete, *MLC*, p. 293; Gordon, *UT*, p. 414), choca con el hecho de que el mismo *Ilu* quien "ha bajado" ya (KTU 1.14 I 36) y le ha hablado. Pero posiblemente esta no es una objeción definitiva en el ámbito épico-mítico. La concreción epifánica de esa "bajada" de los *gtrm* no es clara; su equiparación a "estatuas" divinas (cf. De Tarragon, *CU*, p. 115) es hipotética, así como el modo de su "respuesta".

23. En KTU 1.106:15 el "cantor" se dice *šr*: en las escenas mitológicas correspondientes se le denomina *gtr* (KTU 1.3 I 20; 1.23:17) y *n'm* (KTU 1.3 I 19; 1.17 VI 32; 1.23:17?). Sobre *qdš* cf. últimamente Gruber, *Tarbiz* 52(1982-1983)167-176.

24. Posiblemente hemos de distinguir un triple valor semántico en *mšd*, al margen de su origen etimológico: 1) "provisión (sacra)"/"ofrenda de caza" (*/dbh*); 2) espacio geográfico/"estepa"(?) (morada de *Horānu*); 3) estructura/espacio cúlctico/palaciego. En este sentido quizá sea lo más simple recurrir al valor hb. de *mšād*, *māšōd*, "fortaleza, torreón"/"lugar inaccesible, recámara", de

correlación con los dioses que "suben" al *hmn*, y "den respuesta"²⁵, les configura como seres "divinales" y "oraculares" a los que se ofrecen sacrificios y se hacen preguntas, seres del más allá/ultratumba que acuden en el más alto momento del ritual como protagonistas del mismo. No resultan ser sin más "dioses", ni se instalan como éstos en el *hmn*, pero ocupan en este caso el centro del ceremonial.

Se les ha equiparado con los *rpum*, máxime teniendo en cuenta que a su epónimo *gtr* parece (?) denominársele así en KTU 1.108:2²⁶ y relacionársele expresamente con *yqr*, el fundador de la dinastía real de Ugarit. Estaríamos de este modo posiblemente ante un ritual de "evocación de los antepasados", correlato cültico quizá de la ideología que mitológicamente representa KTU 1.20-22. En nuestro texto ya había aparecido la presencia de los *inš ilm*, posiblemente con similar sentido, y quizá con este ámbito referencial haya que relacionar la divinidad destinataria de las ofrendas de la segunda semana, *'urt hr*, "*'Aštartu* de la(s) gruta(s) (funeraria(s))/tumba(s)"²⁷; a la vez que serían estas mismas divinidades las que aparecerían mentadas de modo genérico más tarde, en la tercera semana, bajo el apelativo controvertido de *il mšd*^{27a}.

Pero se supone que los *rpum* son divinidades ctónicas que moran en el "infierno" y por consiguiente difícilmente podrían "bajar" al lugar del culto, más bien "subir". Por otro lado, un rito funerario de "evocación" se desarrollaría preferentemente sobre la tumba o panteón²⁸. Teniendo en cuenta, por otra parte, que el 14/15 es el noche/día del *plenilunio* y dada la correlación que en otros textos se hace de los *gtrm* con las divinidades astrales *špš*, *yrh* y *kkbm*, cabría tomar tal denominación como referencia a éstas en el contexto de la divinación. Bien conocido es al respecto el carácter de *Šapšu/Šamaš* como dios del oráculo en toda la literatura oriental²⁹. En tal sentido se haría inteligible la "bajada" de los *gtrm* y el texto se presentaría como un

acuerdo con la situación elevada del *hmn* (en KTU 1.14 II 20-21 se habla de *mgdl*, donde se encontraría la *hmi*); cf. a este propósito Herdner, *Ug. VII*, pp. 25-26; Gordon, *UT*, p. 473; Xella, *TRU I*, pp. 47, 236; Caquot, *Syria* 46(1969)249 (pero cf. *SDB* 53, col. 1409); Dahood, *Bib* 48(1967)430; Avishur, *UF* 7(1975)44; De Tarragon, *CU*, pp. 115, 122; Tsevat, *UF* 11(1979)763; Young, *ibid.*, p. 846; A. Kempinski, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB - Zeit (1650-1570 v. Chr.)*, Wiesbaden 1983, pp. 172ss. (templo Migdal, templo-palacio); M. Yon, "Sanctuaires d'Ougarit", en G. Roux ed., *Temples et sanctuaires*, Lyon 1984, pp. 43-45 (torre y terraza), entre otros muchos autores. En este sentido es interesante el modelo de "watch-tower" que reproduce D. Harden, *The Phoenicians*, London 1963, p. 304, pl. 24. No obstante, el valor primero no es imposible en nuestro texto. Como tampoco sería impensable una equiparación de *mšd* con ac. *mašadu*, un tipo de "caldera" (cf. Von Soden, *AHW*, p. 619), teniendo en cuenta que *Ninazu* es también dios patrón de las abluciones rituales y que nos hallamos en un contexto de adivinación (cf. *infra* n. 30).

25. La expresión, bien conocida en la literatura epistolar, aparece repetidamente en los textos cülticos; Xella, *TRU I*, p. 385; Herdner, *Ug. VII*, p. 26; Sapin, *UF* 15(1983)180 ("la parole des *gtrm* on ferà revenir").

26. A propósito de ese texto cf. entre otros Xella, *TRU I*, p. 47; De Moor, *UF* 1(1969)175-179; A. Caquot, "La tablette RS 24.252 et la question des Rephaim ougaritiques", *Syria* 53(1976)291-304; id., *ACF* 78(1978)575; B. Margulis, "A Ugaritic Psalm (RS 24.252)", *IBL* 89(1970)292-304; S.E. Loewenstamm, "Mizmor 'ugariti likbod 'El", *PrFijihWCJS*, Jerusalem 1969, vol. I, pp. 62-67, 228-229; M. Dietrich - O. Loretz, "Baal, *RPU* in KTU 1.108; 1.113 nach 1.17 VI 25-33", *UF* 12(1980)171-179; Sapin, *UF* 15(1983)179-180; C.E. L'Heureux, *Rank among the Gods. El, Ba'al, and the Repha'im*, Missoula, MT 1979, pp. 169-181.

27. Cf. KTU 1.43:1. Preferimos ese valor al de *'Aštartu de Hurri* en el sentido de *hurrita*. Cf. Dietrich-Loretz-Sanmartin, *UF* 7(1975)526-527; De Tarragon, *CU*, p. 99, 114; Sapin, *UF* 15(1983)180; en contra S. Ribichini - P. Xella, "Milk'aštart, *mlk(m)* e la tradizione siropalestinese sui Refaim", *RSF* 7(1979)145-158; Xella, *TRU I*, p. 47; id., *UF* 13(1981)331, entre otros. Espero volver próximamente sobre el problema. De todos modos, en este caso la lectura *hr* es un tanto incierta.

27a. Pero atendiendo a KTU 1.100:58, *il mšd* podría ser una denominación del dios *Horānu*; cf. al respecto Caquot, *SDB* 57, col. 1409. Pero la lectura es muy incierta también en este caso.

28. Adviértase la disposición "ritual" de la arquitectura funeraria de Ugarit, para no hablar del "culto de los muertos" en Egipto, Mesopotamia y entre los hititas; cf. De Moor, *SP*, pp. 79, 169-170; B.J. Augi, *The Ugaritic Cult of the Dead*, Dis. 1971, McMaster Univ.; M. Pope, "The Cult of the Dead at Ugarit", en G.D. Young, ed., *Ugarit in Retrospect*, Winona Lake, IN 1981, pp. 159-182; M. Dietrich - O. Loretz, "Totenverehrung in Mari (12803) und Ugarit (KTU 1.161)", *UF* 12(1980)381-382; P. Matthiae, "Princely Cemetery and Ancestors Cult at Ebla During the Middle Bronze II: A Proposal of Interpretation", *UF* 11(1979)563-569; J. Margueron, "Quelques réflexions sur certains pratiques funéraires d'Ugarit", *Akkadica* 32(1983)5-31. Hasta nuestros días ha perdurado el uso lingüístico de llamar "panteón" a la tumba familiar, en especial a la "regia".

29. Cf. D.O. Edzard, "Mesopotamien. Die Mythologie der Sumerer und Akkader", en H.W. Haussig, ed., *Götter und Mythen im vorderen Orient* (Wörterbuch der Mythologie) (= GMVO), Stuttgart 1965, pp. 126-127, 196-201, 308-309, 389-393, 528-533; M.J.

ritual de carácter astrológico-advinatorio, de "respuesta", configurada en cada caso según la "pregunta" formulada y la técnica advinatoria empleada en ese momento cumbre de la noche/día 14/15³⁰.

Por otra parte, no es imposible pensar en una caracterización astral de los mismos *rpum*³¹, lo que nos llevaría a correlacionar las dos series de datos apuntados y nos situaría en presencia de un ritual astrológico-evocador o nigromántico, celebrado por el rey y su familia en el mes de *h̄yr(?)*³², correspondiente a la época del año en la que los astros se muestran especialmente propicios y con ellos los "muertos gloriosos" de la dinastía, sublimados al "cielo"³³.

Finalmente, el último parámetro se refiere a los *destinatarios* de los ritos sacrificiales y de las ofrendas, de los que ya hemos ido haciendo mención a lo largo de la exposición anterior. En los días de ritual sacrificial reciben ofrendas las divinidades según este esquema:

día 1º	día 8º	día 14º	día 15º	día 16º	día 17º
()	' <i>trt h̄r</i>	<i>grm</i>	<i>il</i>	<i>Btbt</i>	<i>Il(?)</i>
<i>B'ū bhtm</i>			<i>B'l špn</i>		
<i>iṣ ilm</i>			<i>B'l ugri</i>		
			<i>Agrt</i>		
			<i>Btbt</i>		
			<i>il mšd(?)</i>		

Como puede apreciarse, las divinidades honradas forman un grupo reducido, aun teniendo en cuenta los espacios perdidos del texto. Aparte del grupo clásico de los grandes dioses de Ugarit (*Ilu, Aṣiratu, Ba'lu, Aṣartu*), tenemos también un conjunto de divinidades, por lo general bajo denominación descriptiva

Mulder, "Hat man in Ugarit die Sonnenwende begangen?", *UF* 4(1972)79-96. Se puede preguntar si el *h̄mn* era un templo "heliotrópico" en relación con la adivinación astral-solar.

30. Una equiparación de *gr-m* con *Ba'lu*, como sugieren Dietrich-Loretz (*UF* 12[1980]175); pero cf. *UF* 7[1975]527, '*trt*, parece excluida por la mención de *b'l špn/ugri* en lin. 22-23 de nuestro texto. Resulta ineludible partir de la equiparación '*Tišpak = mī-il-ku-umni*) = *ga-ša-ru* del vocabulario poliglota RS 20.123 etc. (cf. Nougayrol, *Ug. V*, pp. 248-249). *Tišpak*, el "rey fuerte", dios de Eshnuna, aparece en relación con el dios *Sin*, la "Luna", que le encarga destruir al monstruo *Labnu*; en época posterior sustituyó al dios infernal *Ninazu* (cf. *GMVO*, pp. 93, 110-111, 130; E. Sollberger-J.-R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*. Paris 1971, pp. 165, 235-241). Resulta así una divinidad "astral" e "infernal" al mismo tiempo, como ya podía suponerse de su identificación con *Milkun (mlk-m)*. Por su parte, *grm* aparecen tanto en el vocabulario citado como en KTU 1.43:2-3, 11, 14, en relación con las divinidades astrales *ilm kbkbm, Šapšu* y *Yarhu* (cf. Xella, *TRU I*, p. 47), mientras en KTU 1.108:1-2 se presenta en conexión expresa con *rpū* (*Ninazu* es también una divinidad "curadora"). Su etimología (ac. *gāšru*, "fuerte", "vigoroso", como título de diversas divinidades; pero cf. la objeción de Herdner, *Ug VII*, p. 20) resalta su carácter "guerrero" y "heroico", igualmente presente en el dios mesopotámico y en los *rpum*. Se puede, pues, asumir con cierta confianza que se trata de una(s) divinidad(es) astral-infernal(es) con funciones oraculares, patronos del palacio y posiblemente divinización(es) de sus antepasados. Su aparición en el plenilunio del 2º mes autorizaría a identificarlos con la constelación *Taurus*, (^mGUD/GU₊ AN.NA = *ali*), lo que explicaría su uso singular y dual/plural: *Gataru/Gatarami*, constituyendo así la proyección "astral" de los muertos y su función curativo-fertilizadora (toro) que se ha reconocido en los *rpum*: cf. B.L. Van der Waerden, *Die Anfängen der Astronomie*. Groningen s.f., pp. 77, 100 ("Die Sternbilder im Wege des Mondes"). En este sentido es de notar KTU 1.109:26, donde aparecen los *grm* en un ritual de plenilunio (cf. lin. 1-5), donde se habla de *alpm yrū* (¿"toros de *Yarhu*"?) y donde ellos reciben en ofrenda (lin 26-27): *igrm ḡb šmal dalpm walp wš* (cf. De Moor, *UF* 2(1970)222-226; Xella, *TRU I*, pp. 49-54). De todos modos, este texto precisa nuevo estudio.

31. Este doble carácter aparece claro en divinidades como *Ishtar/'trt-nt* (que "baja al infierno" tanto en la mitología mesopotámica como en la ugarítica) y *Šamaš/Špš* (cf. *supra* n. 29 y p.e. KTU 1.6 VI 45-46: *špš rpim thik*). El "Sol" es dios de los vivos y de los muertos.

32. *Hyr* sería en Ugarit el "mes de los muertos", como en el año que comienza en otoño éste corresponde igualmente al 2º mes.

33. Un sentido similar refleja el mito de los "Dioses apuestos y hermosos", los "gemelos" (¿constelación *Geminis* correspondiente al mes 3º?) *Šahru* y *Šalimu*. Es posible que este mito ritual signifique una sublimación astral de la ideología regia y de sus representantes concretos del momento; cf. en este sentido la tesis de Ch.M. Foley, *The Gracious Gods and the Royal Ideology of Ugarit*. Dis. 1980, McMaster Univ; Del Olmo Lete, *MLC*, pp. 437-439.

referencialmente oscura, que forman parte de los que podríamos llamar “dioses tutelares” del palacio y la dinastía: *b'lt bhtm, inš ilm, gtrm (= il mšd?), Bbt*³⁴. De ellos habrá que hablar en otro momento. Esta limitación de destinatarios divinos viene a corroborar a su vez el carácter “privado”, palatino de este ritual. Es posible considerarlos agrupados en conjuntos de 3 (día 1º y quizá días 8º + 14º [divinidades astrales]), de 7 (día 15)³⁵, de 1 (día 16º y acaso 8º, 14º y 17º). El significado de esta selección de divinidades debe ser estudiado en el marco más general de panteón de Ugarit y más concretamente en el de los rituales de liturgia regia en su conjunto³⁶.

Dejando aparte algunas imprecisiones lexicográficas, que deberán ser esclarecidas y analizadas a nivel comparativístico, el texto³⁷ se presenta como un modelo hermenéutico de los rituales de Ugarit. Su versión orgánica podría ser la siguiente:

¹ bryh.ḫy[r]	En el mes de <i>[ḫyva[ru]</i> :
[bym] ² ḫdt.	[en el día] del novilunio
ḫdrgl(.m) []	como sacrificio de “servicio” [se ofrecerán(?):
[] ³ tn šm.ḫmnh	[al dios(?)] dos carneros en la “capilla”,
wṭq[l] ⁴ ksp.wš' rgt.	y un siclo de plata y un plato de “respeto”
lb'[(d] ⁵ bht(.m)	a la “Señora de la Mansión”,
š 'šrm li[nš] ⁶ ilm.	un carnero (y) dos aves, a la “gente divinal”.
wbn mlk wbt ⁷ mlk.	Y los hijos del Rey y las hijas del Rey
t'ln pamt šb'	subirán siete veces.
⁸ btt.	En el (día) tercero
t'ln.ilm bhmn	subirán los dioses a la “capilla”.
ʔ[rb špš wḫl mlk	Al ponerse el sol el Rey (quedará) desacralizado.
¹⁰ [b]šb' ym.ḫdt.	En el día séptimo del novilunio/mes
yrt[š ¹¹ [m]k.brr.	se lavará el Rey (quedando) purificado.
bṭmnt	En el (día) octavo
iyym	como sacrificio de “duelo” (se ofrecerán):
¹² akl.ṭql ksp.wk(b)d ¹³ yn.	(una medida de) grano, un siclo de plata y (una jarra de) vino
l'trt ḫr.	a “ <i>Attartu</i> de la(s) tumba(s)”.

34. Cf. KTU 1.115, que resulta un texto capital al respecto; volveremos próximamente sobre el mismo. Cf. a este propósito Fisher, *RSP II*, pp. 139-141; Xella, *TRU I*, pp. 105-108; L.R. Fisher, “An Ugaritic Ritual and Genesis I, 1-5”, *Ug. VI*, pp. 197-205; M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, “Notizen zum Opfertext RS 24.260 = Ug. 5, S. 586 Nr 11”, *UF 7(1975)543-544*; Dietrich-Loretz, *UF 13(1981)85-88*.

35. Suponiendo duales las formas *gtrm* e *il mšd*, verosímil desde su carácter “astral” y de “lugartenientes” del dios “Luna” (cf. Herdner, *Ug VII*, p. 20; y *supra* nn. 30 y 33). El signo *Taurus* es también representado a veces de manera dual; cf. en ese sentido, y dejando aparte la interpretación de los textos, Le Comte (R.) Du Mesnil du Buisson, “La explication mythique des saisons en Phénicie. Ba'al tue ses frères taureaux de la chaleur”, *Berytus 26(1978)55-83*, en especial pp. 70, 73-74, 78; id., *Nouvelles Études sur les dieux et les mythes de Canaan*. Leiden 1973, pp. 201-227; *GMVO*, p. 153.

36. Cf. nuestro próximo estudio sobre “La estructura del Panteón de Ugarit” (“El panteón tutelar de la dinastía”); De Tarragon, *CU*, pp. 162-169 (“Le panthéon des rituels...”).

37. El texto ha sido transcrito, a partir de la tablilla o su foto, por Herdner (*Ug. VII*, pp. 21-22), Dietrich-Loretz-Sanmartín (*KTU*, pp. 118-119), Xella (*TRU I*, pp. 43-44). Del mismo no se han publicado hasta ahora fotos oficiales. Aquí nos hemos apoyado en la del “moulage” de la tablilla, amablemente proporcionada por el Collège de France, donde se conserva, y que reproducimos.

b'sr ¹⁴ šrh. šba špš wḥ ¹⁵ mlk.	En el (día) once al ponerse el sol el Rey (quedará) desacralizado.
bḥtt ¹⁶ šrt. yrt(.).ḥš m ¹⁷ lk. brr.	En el (día) trece se lavará el Rey (quedando) purificado.
barb't ¹⁸ šrt. yrdn.gtrm ¹⁹ mšdh. tn šm lgrm ²⁰ wrgm.gtrm yttb. ²¹ wqdš.yšr.	En el (día) catorce bajarán los (dos) <i>Gaṭarami</i> al "torreón" ("recámara"): dos carneros a los (dos) <i>Gaṭarami</i> (se ofrecerán) y palabra los <i>Gaṭarami</i> reportarán y el hieródulo cantará.
bḥmš ²² šrh. šnpt. il š b'l š ²³ pn š. b'l ugrr š. tn (šm) ²⁴ lart. tn šm.lbtbt ²⁵ [w]il mšd.s.rgb[t(?) ²⁶ [w]šb'.gdlt. war[b'] ²⁷ šrh.dqt.	En el (día) quince como ofrenda de "presentación" (se ofrecerán): (a) <i>Ilu</i> , un carnero; (a) <i>Ba'lu</i> de <i>Šapanu</i> , un carnero; (a) <i>Ba'lu</i> de Ugarit, un carnero; dos (carneros) a <i>Aṭiratu</i> ; dos carneros a <i>Bibt</i> ; y a los dioses del "torreón", un plato de "respeto" [y] siete reses mayores y catorce reses menores.
bḥtt ²⁸ šrt. š lbtbt w[]	En el (día) dieciseis: un carnero a <i>Bibt</i> y []
²⁹ bšb't šrt[[]] ³⁰ iln.[l]tt[m]] ³¹ [p/lb/d b][] ³² []d[t/m]]	En el (día) diecisiete <i>iln</i> , tres/treinta[]]



RS 24.256 (KTU 1.112). Fotografía del moulage conservado en el Collège de France