

## Textos ugaríticos y su crítica literaria A propósito de dos obras recientes

G. del Olmo Lete - Barcelona

[Review article of A. Caquot - J.-M. de Tarragon - J.L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques Tome II. Textes religieux, Rituels, Correspondence*. Introduction, traduction, commentaires (Littératures Anciennes du Proche-Orient, 14), Paris 1989, and S.B. Parker, *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat* (SBL Resources for Biblical Study, 24), Atlanta, Ge. 1989].

En los últimos años se ha presentado en público una notable serie de obras que retoman el estudio y versión de los textos ugaríticos, así como su análisis gramatical y literario<sup>1</sup>. De entre ellas hemos elegido dos, de las que a continuación ofrecemos una valoración detallada, como representativas; una, del tratamiento textual de géneros poco estudiados, y otra, del análisis y crítica literaria de los grandes textos épicos, que creemos resulta paradigmático.

\*\*\*\*\*

La obra de A. Caquot - J.-M. de Tarragon - J.-L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques Tome II. Textes religieux, Rituels, Correspondence* (Paris 1989) completa la que ofrecieron hace años Caquot-Szyncer-Herdner en la misma serie y en la que presentaban la versión y comentario de los textos mitológicos y

1. Cf. J.C. de Moor, *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (NISABA 16), Leiden 1987; J.C. de Moor - K. Spronk, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Semitic Study Series VI), Leiden 1987; D. Amīr, *Elim weGibborim. 'Alilot kena'anīyot šenims'u be'Ugarit*, Qibus Dan 1987; O. Loretz - I. Kottsieper, *Colometry in Ugaritic and Biblical Poetry. Introduction, Illustrations and Topical Bibliography* (UBL 5), Münster 1987; 'A. Abū 'Asāf, *Nuṣṣ min 'Ugarit*, Damasco 1988; E. Verreet, *MODI UGARITICI. Eine morpho-syntaktische Abhandlung über das Modalsystem im Ugaritischen* (OLA 27), Leuven 1988; W. van der Meer - J.C. de Moor, *The Structural Analysis of Biblical and Canaanite Poetry* (JSOT SS 74), Sheffield 1988; D. Pardee, *Les textes para-mythologiques de la 2<sup>e</sup> campagne (1961)* (Ras Shamra-Ougarit, IV), Paris 1988; B. Margalit, *The Ugaritic Poem of Aqhat. Text. Translation. Commentary* (BZAW 182), Berlin 1989; J.L. Cunchillos, *Estudios de epistolografía ugarítica* (Fuentes de la Ciencia Bíblica 3), Valencia 1989; S.B. Parker, *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat* (SBL Resources for Biblical Studies 24), Atlanta, Ge. 1989; A. Caquot - J.-M. de Tarragon - J.L. Cunchillos, *Textes Ougaritiques Tome II. Textes religieux. Rituels. Correspondence* (LAPO 14), Paris 1989; P. Bordreuil - D. Pardee, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 1. Concordance* (Ras Shamra-Ougarit V, 1), Paris 1989; M.C.A. Korpel, *A Rift in the Clouds. Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine*, Münster 1990; J. Tropper, *Der ugaritische Kausativbildungen und die Kausativbildungen des Semitischen. Eine morphologisch-semantische Untersuchung zum Š-Stamm und zu den unstrittenen nicht-sibilantischen Kausativstämmen des Ugaritischen* (ALASP 2), Münster 1990; M. Dietrich - O. Loretz, *Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau - Omensammlungen - Nekromantie* (ALASP 3), Münster 1990; J.-L. Cunchillos, *La trouvaille épigraphique de l'Ougarit 2. Bibliographie* (Ras Shamra-Ougarit V, 2), Paris 1990.

épicos de Ugarit. Se han introducido algunas pequeñas modificaciones en la disposición del material (p.e., índice numérico de notas, en vez de letras, con numeración seguida en las dos primeras secciones y separada por textos en la tercera) y los autores se apañan para suplir en las notas, sobre todo en el caso de las cartas, la transcripción del texto, que tampoco en este caso acompaña a la traducción, de acuerdo con el formato de la colección. Su ausencia obliga al recurso a otras ediciones en la lectura de una obra de análisis lingüístico como ésta.

Se organiza en dos partes. La primera trata los 'Textos religiosos' y se compone de cuatro secciones. Las tres primeras ('Fragmentos mitológicos', pp. 7-50; 'Tablillas mítico-mágicas', pp. 51-100; 'Vestigios del ritual y del mito de los *Manes*', pp. 101-123) son obra de A. Caquot y la cuarta ('Los rituales', pp. 125-238) de J.-M. de Tarragon. La parte segunda dedicada a la 'Correspondencia' (pp. 239-422) se debe a J.-L. Cunchillos. Del trabajo de cada autor se ofrecen índices separados de materias, palabras y referencias.

Después de haber leído con suma atención esta obra se saca la impresión de que los textos han sido tratados de manera competente y completa desde el punto de vista lexicográfico, sin que, por otro lado, todas las opciones interpretativas adoptadas resulten convincentes. Lo que es inevitable, sobre todo en un tipo de textos como los aquí analizados, fragmentarios unos y elípticos o crípticos otros. Entrar aquí a discutir versiones alternativas no llevaría a mejores resultados. Las diferencias son generalmente de tipo 'hermenéutico', basadas en la coherencia del 'sentido' del texto, coherencia que supone tanto 'interpretación', análisis del texto en su conjunto, como 'semántica', análisis lexicográfico. Si prescindimos de la primera, el resultado puede ser completamente ininteligible, y por tanto erróneo; si descuidamos la segunda, corremos el peligro de caer en puras fantasías, resultado igualmente erróneo.

En este sentido, el trabajo de Caquot se mantiene dentro de un equilibrio muy acertado. En las breves introducciones a los textos ofrece una interpretación de conjunto que sirve de cañamazo a las opciones léxicográficas que son contrastadas en las notas. La información ofrecida al respecto es completísima y, como tal, un inapreciable punto de partida para todo ulterior estudio de estos textos, repartidos en las tres categorías mentadas: KTU 1.13; 1.83; 1.92; 1.93; 1.96; 1.101 // RIH 78/20; KTU 1.82; 1.114; 1.100; 1.107 // KTU 1.161; 1.108; 1.124.

En las breves introducciones a los mismos se ofrece la descripción de la tablilla y la categorización mencionada de su contenido y género. Así KTU 1.13 (cf. Caquot, *EI* 14 [1978] 14\*-18\*) comprendería: invitatorio / viaje / himno / plegaria-bendición. No creo que pueda decirse nada nuevo en la interpretación de este 'horrendo' texto que obligue a cambiar las opciones adoptadas (cf. Del Olmo Lete, *UF* 13 [1981] 49-62). El punto más discutible continúa pareciéndome la interpretación de *agzr* como "ganado"; por lo demás, el enfoque de Caquot ha contribuido notablemente a la inteligibilidad del mismo. Por lo que hace al resto de los textos de la categoría 'fragmentos mitológicos', resulta inútil perderse en nuevas especulaciones (cf. Margalit, *AuOr* 7 [1987] 67-80 sobre KTU 1.92:1-17), dado su deficiente estado de conservación y reducidas dimensiones. Caquot ofrece una discusión lingüística completa y señala los paralelos y ecos en otros textos mitológicos. Quizá se podría adelantar, respecto a la mayor parte de ellos, la hipótesis de que se trata de textos de una mitología 'práctica' o ritual de fertilidad, de carácter 'particular' o 'palatino' (téngase en cuenta su lugar de aparición) frente a la 'normativa', más 'teológica' y vinculada al templo urbano. Dan testimonio del amplio desarrollo de la mitología no 'cíclica' y de su ulterior evolución o acaso de su crítica desde la divergencia y 'relectura' de algunos de sus episodios. En tal sentido es instructivo el emerger de la figura de 'Attartu en KTU 1.92.

En cuanto a la segunda categoría, el problema deriva ahora no de su estado de conservación (son, por lo general textos continuos y algunos casi completos), sino de su peculiar género literario: se trata de textos mágicos. Cuando el conjuro se apoya en un mitema, como es el caso en KTU 1.114:1-28, la comprensión del conjunto adquiere notable coherencia. La sección mitológica ofrece un sentido bastante claro, salvo divergencias de detalle entre los autores. En cambio, la versión del conjuro propiamente tal (ll. 29-31) resulta difícilmente inteligible en la versión que presenta Caquot. Véase a este propósito la nota que publica en este mismo número de *AuOr* el Dr. W.G.E. Watson sobre estas líneas, que creo esclarece notablemente su sentido. El texto, por lo demás, tiene una notable semejanza estructural con KTU 1.24: mitema y colofón mágico (himno/prescripción) con posible mención del mismo remedio: "el zumo de olivas" (*zt dm/dm zt*; cf. Del Olmo Lete, *MLC*, p. 455). Por otro lado, tenemos en KTU 1.22 I 10-11 el mismo mitema de la 'caza' de Anat en el contexto de una escena de 'banquete', como aparece en KTU 1.114:23. Añádase a la bibliografía: L. Ajjan, *Notes Ougaritiques* (Doha-Qatar 1983), pp. 7-18; K.J. Cathcart, "Ugaritic *NŠB* and Punic *ŠLB*", *AuOr* 5 (1987) 11-15; W.G.E. Watson, *NUS* 39-40 (1988) 10 (*inr*), que cita los estudios correspondientes de Pardee y Rendsburg.

Los textos estrictamente de conjuro como RIH 78/20 y KTU 1.82 continúan siendo enormemente crípticos; para el primero prefiero la interpretación que ofrecen O. Loretz y P. Xella (*MLE* 1 [1982] 37-46); el segundo, dividido en párrafos por líneas horizontales, parece una colección de conjuros (acaso en parte *incipit*-s) y desafa todavía una comprensión coherente, a pesar de los diversos intentos hechos. En KTU 1.100 tenemos una disposición inversa a la mentada más arriba: un conjuro iterativo precede a un desarrollo mitológico (hierogámico) en cuanto componentes del texto mágico contra las mordeduras de las serpientes (a los caballos, como modelo mitológico universal): algo así como el mitema cúltico-mágico de las "Bodas de *Hôrānu* con la Yegua madre". La interpretación de Caquot me parece bien fundada en relación con ambos elementos. Para el conjuro, no obstante, yo preferiría una traducción del tipo de la ofrecida por Xella (*TRU* I, pp. 277ss.): "Conjuro contra la mordedura de serpientes... ¡Extirpa, conjurador,...!" Resulta gramaticalmente poco probable que la expresión *y'db ksa wytb* tenga por sujeto a la divinidad invocada (p. 80) que en 1.1. 23-24 correspondería a 'dos diosas'. Reflejaría simplemente la ineficacia (esperar a ver qué pasa) de las intervenciones previas.

La interpretación del colofón como mitema solar-infernal, en cambio, me parece altamente sugestiva, aunque también en este caso sigo prefiriendo otras opciones semánticas de detalle (p.e.: "arranca de entre los árboles un tamarisco, de entre los arbustos una planta mortífera", ll. 64-65), opciones que Caquot aduce generosamente en las notas, de manera absolutamente neutral y al margen de cualquier actitud polémica. Es claro que la lexicografía ugarítica reclama todavía gran reserva. Finalmente, KTU 1.107, texto próximo al anterior por su contenido y funcionalidad, parece igualmente compuesto de un mitema (ll. 32-43) y de una plegaria-conjuro (ll. 7-21). Su estado de conservación es muy deficiente.

En la última categoría de textos religiosos analiza Caquot tres relacionados con los *Manes*, en realidad los 'reyes muertos y divinizados de Ugarit'. De los dos primeros (KTU 1.161 y 1.108) aduce el autor mis propias opciones, que mantengo (cf. *AuOr* 5 [1987] 39-66), por lo que no vale la pena insistir sobre ellas. Estos textos han conseguido, por lo demás, un notable consenso en cuanto a su significado y función. En el caso de KTU 1.124, la cosa resulta más discutible. Caquot lo entiende como una 'consulta' relativa a la 'fecundidad' (centrada en la suerte de un niño) hecha por *Ditānu* al dios *Ilu*. Su versión, sin embargo, no deja ver claro el juego de interlocutores que en la misma intervienen, omite la traducción de las líneas clave (5-9), muy defectuosas, es verdad, y da una interpretación muy

arriesgada del final (ll. 13-15). Creo que, de acuerdo con su propia clasificación del texto entre los pertenecientes al ciclo de los 'Manes', la denominación *adn ilm rbm* no debe referirse al dios *Ilu*, sino entenderse como un título regio 'divino', a la vez que las líneas finales, separadas por una línea horizontal, han de entenderse como la prescripción/conjuro mágico relativo a la consulta concreta, según el modelo de KTU 1.108, como lo entienden otros varios autores (cf. últimamente una completa discusión del texto en M. Dietrich - O. Loretz, *Mantik in Ugarit* [ALASP 3; München 1990], pp. 205-240).

En su conjunto el trabajo de Caquot resulta modélico. Es lástima que no se haya hecho sitio en este volumen a otros textos mágico-advinatorios, al margen de su carácter no mitológico ni literario.

De los 'rituales' se ocupa De Tarragon, traduciendo y comentando una amplia selección de los mismos: KTU 1.39, 40 (+ 84), 41 (+ 87), 43, 46, 48, 49, 50, 90, 91, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 119, 127, 130, 132, 134, 138, 148; RIH 77/2B, 77/10B, 78/4, 78/11, 78/16. Ya de entrada sorprende esta presentación de los textos según mera secuencia numérica, al margen de su posible categorización literaria o funcional. Es lástima que también en este caso el autor se haya limitado a las 'listas de ofrendas' únicamente, según él los denomina (p. 128). Pero aun así, puestos a hacer selección, creo que se podría haber prescindido de varios de ellos (los últimos nueve) que, dado su estado fragmentario de conservación, nada significativo aportan, y haber hecho lugar a otras categorías de la práctica cultural. Incluso, dentro de la selección adoptada, es posible introducir una categorización formal en razón de su estructura textual y su funcionalidad, aun admitida la unidad sintáctica de todos ellos. Es lo que el autor descarta, inducido a ello por la interferencia de elementos: "on ne peut donc en faire des genres distincts" (p. 132). Y como prueba se aduce el 'caso extremo' de KTU 1.91. Yo más bien diría que éste es uno de los casos más simples de categorización formal: 'registro administrativo' que especifica los rituales y los proveedores de vino consumido en ellos, sin que tales series constituyan de por sí 'dos' géneros literarios diferentes (p. 174). No se puede decir que este ritual "fait intervenir le roi, donne une indication chronologique, décrit des sacrifices, puis le rite de transfert de statues, enfin, énumère les villages...", como razón de su indefinición literaria formal. Todos esos elementos son descriptivos de los 'títulos' de los rituales o de los lugares de aprovisionamiento cuya enumeración configura 'materialmente' este registro de festivales 'regios' (el 'rey' interviene aquí como mero elemento semántico determinativo; cf. *UF* 19 [1987] 11-19). De hecho, esta renuncia a todo análisis formal de los textos y a toda organización de su estructura interna en razón de los parámetros que los configuran (cf. mis estudios en *Keilschriftliche Literaturen* (RAI XXXII), Berlin 1986, pp. 155-64; *Essais sur le rituel I* (Colloque du Centenaire), Leuven 1988, pp. 41-63) es lo que más se echa de menos en este tratamiento de la literatura cultural de Ugarit. Análisis estructural que puede visualizarse por la simple disposición tipográfica y hacer de tal manera inteligible su lectura como unidad de sentido. De otro modo, nos enfrentamos a una secuencia de frases inconexas, de interpretación lingüística válida, pero que no deja translucir de manera suficiente el sentido de los rituales ugaríticos. En cuanto 'traducción', es cierto, la ofrecida por De Tarragon es generalmente correcta y en todo caso bien informada, siguiendo la tónica de los volúmenes de esta serie. Aunque en tal sentido se advierte un cierto desequilibrio entre las diferentes partes del presente. En una obra publicada oficialmente en 1989, la bibliografía aducida por Caquot y Cunchillos alcanza hasta 1988/1989, mientras De Tarragon firma su colaboración en 1985 (p. 134), pero en realidad sus referencias bibliográficas no superan 1981, si exceptuamos las relativas al vol. 16 (1984) de *UF*. Su trabajo sigue así de cerca al anterior (*Le culte à Ugarit...*, Paris 1980), al que corrige algunas veces.



Ahora bien, ha sido precisamente en ese intervalo de tiempo (1984-1988/89) cuando he tenido la oportunidad de estudiar detenidamente la mayor parte de los textos aquí ofrecidos, por lo que estimo innecesario entrar en la discusión de los puntos en que disiento de la interpretación de De Tarragon, los que, a decir verdad, no son muchos, por lo que a la versión y análisis lingüísticos se refiere. Me limitaré, por tanto, a dar su referencia como complementación bibliográfica y punto de referencia de mis propias opciones:

- |  |   |
|--|---|
| 1.39 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 39-69 = <i>UF</i> 18 [1986] 83-95);                    | 1.106 ( <i>SEL</i> 3 [1986] 55-71);   |
| 1.40 ( <i>La paraula al servei dels homes</i> , Barcelona 1989, pp. 46-56);        | 1.108 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 39-69);  |
| 1.41 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 257-70);   | 1.109 ( <i>AuOr</i> 7 [1989] 181-88);   |
| 1.43 ( <i>Sefarad</i> 46 [1986] 363-71);   | 1.111 ( <i>AuOr</i> 8 [1990] 21-31);  |
| 1.46 ( <i>AuOr</i> 7 [1989] 181-88);   | 1.112 ( <i>AuOr</i> 2 [1984] 277-280);  |
| 1.47 ( <i>Salvación en la Palabra</i> , Fs. A.D. Macho, Madrid 1986, pp. 293-299); | 1.113 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 39-69);  |
| 1.87 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 257-70);   | 1.115 ( <i>Essais sur le rituel I</i> , Leuven 1988, pp. 41-63);                    |
| 1.91 ( <i>UF</i> 19 [1987] 12-18);   | 1.118 ( <i>Salvación en la Palabra</i> , Fs. A.D. Macho, Madrid 1986, pp. 293-299); |
| 1.102 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 39-69);   | 1.119 ( <i>AuOr</i> 7 [1989] 27-35);  |
| 1.104 ( <i>AuOr</i> 6 [1988] 99-101);  | 1.132 ( <i>AuOr</i> 8 [1990] 21-31);  |
| 1.105 ( <i>AuOr</i> 6 [1988] 189-94);  | 1.148 ( <i>AuOr</i> 6 [1988] 11-17);  |
|  | 1.161 ( <i>AuOr</i> 5 [1987] 39-69).  |

A continuación me limitaré a señalar algunas divergencias lexicográficas de detalle que me parecen más significativas y en las que el autor parece afirmarse.

*t'y*: en el oscuro texto 1.90:22 (pp. 130, 173) y en 1.119:11 (p. 207) creo preferible entenderlo como forma nominal participial "oferente/oficiante", según el uso normal en estos textos (cf. *UF* 20 [1988] 27-33).

*inš ilm*: se puede dar ya por seguro su carácter de 'nombre divino' regio (pp. 131, 139) y como tal englobado en los *mlkm* del panteón canónico (cf. *AuOr* 5 [1987] 39-69).

*kt'rb ND bt mlk*: quizá sería más adecuado designarlo como 'ritual procesional', en vez de como 'transferencia de imágenes' (pp. 130-31).

*t'*: por su paralelismo estructural con *ilh* en 1.39:1ss ha de entenderse como 'nombre divino' (pp. 135-36, 164, 182, 218) (cf. *UF* 20 [1988] 27-33).

*burm lb rmšt l*: improbable interpretación (pp. 137, 208), teniendo en cuenta el ritual de 'combustión' normalmente aplicado a las vísceras (cf. *AuOr* 7 [1989] 123-25).

*trmn*: no es nombre de ofrenda (p. 138) ni topónimo (p. 168) (cf. *AuOr* 5 [1985] 39-69).

*ušn/ulp*: no pueden significar "don"/"jefe" (pp. 141, 148), si se atiende a la estructura sintáctica del texto 1.40 (cf. *La paraula al servei dels homes*, Barcelona 1989, pp. 46-56; De Moor, *UF* 18 [1986] 260).

*mšr*: no significa "canto", ni el texto 1.40 es, por tanto, una 'antífona' (pp. 142, 146) (cf. *AuOr* 8 [1990] 130-34).

*h̄t'*: sobre su valor *ibid.* p. 131, n. 4.

*ldbhm*: debe entenderse como complemento del predicado precedente (p. 146), como reclama la estructura sintáctica del texto.

'*šrm*: como ofrenda a los *inš ilm* no puede tener sentido pl. indefinido (pp. 156 y *passim*) en textos de precisión ritual, de 'registro de víctimas'; se reconoce, por otra parte, la existencia de duales 'sueños' (p. 218).

*ilhm*: la versión indefinida "dioses" es inaceptable por indefinida (pp. 136, 155).

*slh*: sobre su valor cf. *AuOr* 7 (1989) 123-25.

*hdt/hdt*: el valor "neomenia" (p. 179) es improbable frente al normal *ym hdt*.

*pth yd mlk*: para una versión alternativa cf. *SEL* 3 (1986) 55-71.

*urbt*: la sugerencia (p. 189) me parece acertada (cf. *AuOr* 7 [1989] 182, n. 3).

'*lm* '*lm*: posiblemente no se trata de una repetición (p. 191) en 1.109:32 (cf. *AuOr* 7 [1989] 184, n. 9).

*lmd*: leer *l-md* en 1.111:1 (p. 194) en vez de "aprendiz" (cf. *AuOr* 8 [1990] 26).

*l-*: con valor locativo en 1.119:12 (cf. *AuOr* 7 [1989] 31).

'*z*: en paralelismo con *mt* es poco probable el valor "cabra" en 1.127:29 (p. 215; pero cf. Dietrich-Loretz, *Mantik in Ugarit*, pp. 32ss.); el texto en su conjunto debe considerarse como una lista de rituales del tipo 1.91.

*rt*: es nombre de víscera (p. 218) (cf. *AuOr* 7 [1989] 124).

Los textos epistolares son estudiados por Cunchillos de manera completísima y ejemplar. Al estudio precede una amplia introducción en la que se analizan la estructura y el estilo de la literatura epistolar de Ugarit en el marco de la epistolografía oriental, sobre todo amarniana. Quedan en la misma analizadas las fórmulas básicas a las que se remitirá desde los respectivos textos. En realidad, si de algo se puede tildar a este estudio es de una cierta iteración en el tratamiento de los diversos datos: hay términos que son discutidos tres y más veces de manera casi idéntica (*ht*, *lht*, *šlm*, *tyndr*, *tryl*...).

Por otra parte, cabe preguntarse hasta qué punto las 'fórmulas' que introducen *hunny/ymny* pertenecen al 'cuerpo del mensaje' (pp. 257ss.) y no más bien a la 'introducción' como un estereotipo que prolonga el 'saludo' y los 'votos'. A este propósito, creo que *šlm* en tales fórmulas puede ser entendido las dos veces como adjetivo verbal (no como forma *qtl*) estativo/durativo, derivando su valor informativo u optativo del contexto suprasegmental, como certifica el uso de la forma nominal \**šlm* en las lenguas semíticas (noción y saludo).

Una cosa, no obstante, que se echa a faltar en este estudio introductorio es la alusión a la peculiar sintaxis temporal de las formas verbales en esta prosa, un dato que por su parte ya señalan los tratados gramaticales. Esto induce una cierta anarquía, apreciada por el propio autor (p. 330), en la versión de las formas verbales sufijadas y prefijadas, impuesta por la interpretación contextual presumida. Pero ésta debería respetar una morfosintaxis bien comprobada en la mayoría de los casos. He aquí algunos ejemplos:

'*ly*, "atacarán" (2.33:2; p. 333; en la línea siguiente '*ly* se traduce "a mí"; quizá mejor "a mi cuenta").  
*qt*, "se acabará" (?) (2.13:16; p. 290).

*nib*, "nos hemos sentado" (2.36:9; p. 398; preceden las formas *qtl mgt*, *qrt*, vertidas en pasado).

*h[b]qt*, "voy a ayudar a montar" (2.36:16; p. 407; seguido de la forma *yqtl t'tqn*, traducida en futuro).

*išk*, "has encontrado" (2.36:36; p. 418).

*ib'*, "partirán" (2.36:39; pp. 419-20).

'*l*, "subirán" (2.36:40; p. 240).

La traducción que ofrece Cunchillos está generalmente muy bien documentada y arguida. Hay, con todo, en este *corpus* algunos pasos que me parece merecen un comentario, por su propia importancia informativa y por la peculiar interpretación que les da Cunchillos.

- 2.4:22-24: la presencia de *gtr/b'l* permite suponer que nos hallamos en contexto regio-divino y en el mismo sorprende la semejanza morfológica de los NNPP *ytrhd/iḥqm* con los nombres regio-divinos de 1.102:15-28. Posiblemente se refieren éstos al rey emfírico y los primeros a sus 'dioses patronos', *Ba'lu* y el epónimo ancestral *gtr* (cf. *AuOr* 5[1987] 39-69).
- 2.10:12-14: la versión en futuro ("será") y el valor dado a *k...* 'z *mid* ("plus grand que") como comparativo de superioridad no parecen justificados. Resulta, a mi entender, todavía preferible la versión: "La mano de los dioses resulta aquí enérgica como la muerte en gran manera" (*vid.* Cnt. 8:6; EA 137:30-32).
- 2.13:16-18: "¡Ojalá mis asuntos se despachen y la faz del rey brille sobre nosotros!"; o bien "..., ya que la faz del rey brilla..."; cf. 2.16.10).
- 2.16:10-11: la solución continúa pareciéndome extraña: si la 'madre' es la reina de Ugarit, la lógica, incluso en el nivel de las designaciones simbólicas, sería que su rey fuera el 'padre', mientras al emperador hitita se le denomina aquí 'el Sol' (ll. 8-9). Prefiero la versión: "madre contente a padre" (con la buena noticia de que el 'Sol' le ha acogido favorablemente), suponiendo una lectura *um tšmh[.]m ab*. Un caso parecido de colocación defectuosa del punto separador lo reconoce el autor en 2.17:8 (cf. Gordon, *UT*, pp. 23-24) y el uso del *-m* enclítico lo admite el mismo incluso con partículas (p. 316, n. 3) y nombres en estado constructo (p. 399, n. 163; 409, n. 193).
- 2.26:17-21: para una alternativa cf. *AuOr* 6 (1988) 261.
- 2.33:24-26: alternativamente: "dos mil caballos dijiste que subieran contra *T*. ¿Por qué no los hizo el rey subir?".
- 2.34:28-33: "Te haré un pedido de productos de tus campos, estoy seguro. Por tu parte, sábetes que expediré desde luego aquel mosto que indicaste (en tu carta), lo expediré en tus propios recipientes". El valor "poner por escrito" de *št* es bien conocido en la correspondencia epistolar, acompañado o no de *rgm*.
- 2.38:10-25: la dificultad estriba en la original interpretación de *mtt* como "mitad" (ac. *muttatu*), pero esto es, desde el punto de vista lingüístico, bastante improbable, como lo es el valor "segunda" de *tt*. Probablemente en ug. "mitad" es *ḥšt* y *nšp*, y en todo caso se esperaría su reiteración en l. 24 en vez de *tt* que a su vez no puede ser un ordinal femenino, que exigiría la forma *\*tnt* con vocal; en ugarítico 'clásico' *tt* significa "dos".

Este *corpus* epistolar se cierra con la carta de *Puduḥepa*, precedida de una extensa exposición histórica que desborda la simple presentación del texto, como era el caso en las precedentes.

La obra está excelentemente presentada y son escasos los errores detectados (p. 55: *t* por *t*; p. 65 *tnm* por *btm*; p. 250: *qalu* por *qālu*; p. 257: repetición de n. 63; p. 369: repetición de n. 38; p. 408: 1ª por 3ª). Resulta una excelente continuación del volumen primero (*Mythes et Légendes*) y como tal una obra de obligada consulta para todo ulterior estudio de estos textos, a la que nunca se agradecerá bastante la amplia información que en ella ofrecen sus autores de toda la bibliografía precedente. Estos valores se ven grandemente acrecentados y hechos accesibles por los magníficos y completos índices de materias, vocablos y lugares de cada una de las tres secciones. Por todo ello, nuestra enhorabuena y agradecimiento

a los tres autores que han hecho recobrar a la lengua francesa con su trabajo el liderazgo que le correspondía en el estudio e interpretación de los textos ugaríticos.

\*\*\*\*\*

El estudio de S.B. Parker, *The Pre-Biblical Narrative Tradition. Essays on the Ugaritic Poems Keret and Aqhat* (Atlanta, Ge. 1989), analiza en cinco apartados los constituyentes literarios de la narrativa poética de Ugarit, tal y como la ofrecen los poemas de *KRT* y *AQHT*, y su valor para el estudio de literaturas afines, en especial la bíblica. Después de una breve *Introducción* (pp. 1-6) en que se plantea el tema general de este tipo de literatura, originalmente oral, el *primer apartado* (pp. 7-59) considera algunas de las convenciones básicas de esta narrativa poética: su prosodia (paralelismo y métrica), el formulismo, las diferentes clases de repetición épica (transposición y repetición propiamente dicha) y las convenciones narrativas de tipo marco o escena.

Debo confesar la sorpresa que me produjo, cuando tomé en mis manos esta obra para proceder a su recensión, comprobar, a partir de la página 2, el amplio eco que mi propio análisis de la morfología literaria ugarítica alcanzaba en ella. Cuando después de varios años de empeño en este tipo de análisis apareció mi obra (1981), siempre pensé y temí que el mismo quedara relegado a un apacible olvido, dado el interés primordial de los estudiosos por las cuestiones textuales y el no fácil acceso a trabajos sobre estos temas escritos en castellano. Con satisfacción compruebo que Parker asume gran parte de mi planteamiento, complementándolo en varios aspectos y sistematizándolo de manera más adecuada. Ambos análisis se complementan mutuamente y constituyen quizá los únicos intentos de organizar el universo literario de Ugarit frente a los múltiples ensayos de imponer a esta literatura esquemas métricos y prosódicos que no resultan convincentes. En este sentido, su repudio de los diferentes sistemas propuestos, en especial el de Margalit, debe ser acogido con alivio. En el elenco debería haber sido incluida también la 'colimetría' de Loretz cuyos estudios se omiten en la bibliografía. (Como indicio de la temática que ha interesado a los estudios de la literatura poética de Ugarit puede consultarse la bibliografía de Loretz-Kottsieper en UBL 5). Por otra parte, el tratamiento que Parker ofrece del recurso literario de la repetición-transposición de discurso me parece ejemplar. A mi vez, insistiría en el aspecto formular de las mismas. Evidentemente, el autor no ha podido, por otro lado, incluir la referencia al trabajo de E. Zurro dedicado al tema: *Procedimientos iterativos en la poesía ugarítica y hebrea*, Roma 1987.

Por lo demás, la obra de Parker no recoge, ni éste ni en posteriores apartados, la discusión lingüística existente en torno a la interpretación de los textos, salvo en casos en que la forma literaria avala una u otra alternativa textual; el autor se limita a sintetizar la 'marcha' del argumento y su estructura de composición a partir de versiones aceptadas. En algún caso, p.e. a propósito de 1.19 IV 53ss, su discusión literario-textual (p.29), siguiendo a Gibson, no resulta convincente en mi opinión. El texto aducido de Jer 15, 15 le podría haber orientado en otra dirección: es *ks* el objeto de *qh-n* (tricolon) que el invitado toma directamente de la mano de su huésped. Asimismo, algunas equivalencias semánticas, dadas sin discusión como válidas, tampoco me parecen sostenibles: *phd*, "harina" (p. 16), *trrt*, "pequeña" (p. 20), *mt rpi*, "hombre de Rapi'u" (20), *ytb*, "volvió" (22), *uhry*, nombre del bastón de Danil (p. 141)... Igualmente, el tratamiento de la 'escala numérica' como recurso repetitivo, más que



como fórmula, resulta discutible; desde luego, manifiesta una consistencia formular superior y más constante que la que presenta el 'par' lingüístico en relación con el paralelismo, que a su vez aquélla incluye. De todas las maneras, se trata de una simple cuestión clasificatoria.

El apartado primero acaba con una breve selección de 'escenas' o tipos narrativos cuyo elenco cabría completar relacionando las aparentemente únicas de estos poemas ugaríticos con las correspondientes de otros cuerpos literarios; en pp. 53-54 se ofrece el resumen del análisis formal realizado. Esta tramoya narrativa pone de manifiesto el carácter 'abstracto' de esta literatura, hecha de convenciones, no de 'experiencias', alejada de todo tiempo y lugar empírico. Este es un aspecto en que el autor insistirá al final de su obra de manera intensa (p. 217-220). Pero ya desde ahora cabe señalar que por muy 'constructivista' y transformadora que sea esta literatura, la imaginación creadora trabaja siempre con bloques de experiencia, desde la mediación social y cultural del lenguaje que es ya en sí una transformación de la experiencia. En el fondo, todo 'hecho histórico', como todo sistema cultural (ideológico o social), es una transformación. La experiencia humana pura no se da. Por eso, la literatura no resulta tan alejada como podría parecer de la experiencia, del tiempo y del espacio, que en ella se reflejan sin remedio. Quizá se trata solo de diferente grado de apreciación. Ciertamente que la narrativa poética no es una descripción de la realidad empírica -aunque ésta también sería 'literaria', transformadora-, pero tampoco es mera fantasmagoría.

La validez testimonial de esta literatura es sobre todo visible en las formas de discurso no narrativo que se analizan en el *segundo apartado* (pp. 61-98). En este caso se admite sin reservas el origen social de este tipo de discurso y su enraizamiento institucional y cultural. Se escogen para sus análisis tres formas elementales: anunciación de nacimiento, voto y bendición nupcial, a partir de su formulación en las leyendas ugaríticas, para pasar luego a comprobar su vigencia en otras literaturas, en la bíblica e hitita en concreto.

En su conjunto, los mentados análisis me parecen ejemplares y, paradójicamente, si de algo habría que tildarlos es de en exceso generosos y arriesgados a la hora de precisar la situación concreta social a que se refieren cada uno de sus tipos, que pueden, en realidad representar meras variantes literarias. ¿Es realmente recomendable recurrir (p. 69) a un texto reconstruido en 1.17 II, con todas las garantías, desde luego, como precedente de otro en 1.4 V 27-28, que resulta ser una mera transformación estilística de una fórmula recurrente? Por otra parte, no se puede perder de vista el carácter subordinado que esas formas básicas ofrecen, sobre todo la primera de ellas, en sus ejemplos ugaríticos y bíblicos, encuadradas como aparecen en estructuras literarias más amplias: reacciones, maldiciones, himnos... Sus transformaciones se han de juzgar desde ese 'Sitz' literario más que como reflejo de situaciones sociales diferentes.

El análisis de la forma 'voto', a partir de 1.14 IV 38-43 y 1.119:28-34, resulta también rico y ejemplar, completado con los adecuados paralelos tomados de la literatura hitita y bíblica, analizados con gran agudeza en su forma, situación e intención. Dentro de la básica coincidencia en la estructura formal condicional y promisorio de la fórmula, el autor distingue hasta 'cinco' especies de voto. Pero esa especificidad se refiere en realidad al objeto del voto, que no es elemento adecuado para inducir una distinción 'literaria': que se nos hayan conservados sólo esas 'especies' de voto es algo meramente circunstancial; sin duda se hacían 'votos' por otras muchas cosas en la antigüedad oriental, como el mismo Parker supone (pp. 84-85). También es cierto que esa atención al contenido le lleva al autor a desechar fáciles y apresurados paralelos inducidos en razón de la similitud de la forma, como el sugerido por Fisher entre el voto de Keret y el de Jacob (Gen 28: 20-22). En este horizonte de contenido es

posible que el *whhṛmty t-ryhm* de Nm 21, 2 tenga un valor intrínseco y sacral de 'voto' superior al que expresa el simple compromiso "I will destroy their cities" (p. 79).

Finalmente, la 'bendición nupcial' es analizada en su estructura formal a partir de 1.15 II 21-28, con paralelos en la Biblia hebrea, aunque no tan desarrollados y formalmente perfectos como el ugarítico. En este caso se concluye situando la forma analizada en el contexto general de las 'bendiciones' bíblicas, acaso como su punto de partida. Los tres análisis constituyen en realidad un espléndido modelo cuyo desarrollo sostenido, aplicado a las diferentes 'formas', podría llevar a una auténtica 'Historia de la Literatura Ugarítica', o incluso 'Oriental Comparada', que mi 'Morfología literaria' (MLC 31ss.) sólo esbozaba y apoyaba con referencias bibliográficas.

En los dos *apartados siguientes* se pasa a analizar la secuencia argumental completa de ambos poemas ugaríticos a fin de apreciar las estructuras narrativas complejas, como 'relato', episodio o motivo, en las que se insertan las formas previamente analizadas y otras similares. En el capítulo dedicado al *Poema de Aqhat* (pp. 99-144), que se acepta como completo en sus tres tabillas, se distinguen 'cinco' grandes temas articulados entre sí: nacimiento, arco, asesinato, lamento y venganza de Aqhat. Las escenas y formas que en ellos, a su vez, se articulan son analizadas con gran acierto desde la misma perspectiva comparativa que se utilizó para las recurrentes en los apartados previos, completando así el catálogo de la morfología literaria allí esbozado. El grado de coincidencia con estos análisis es, por mi parte, casi completo, si exceptuamos algunas matizaciones relativas, por ejemplo, al carácter de 'conjuro' de 1.19 I 36ss (p. 123), a la consideración de 1.19 IV 22ss como final de la escena previa (p. 127ss, 132; *dgt*, prescindiendo de su valor etimológico, funciona como mero paralelo de *dbh*, mientras los *mšltm mrqdm* constituyen el 'contraste' con la actuación de las *bkym/mšspdt*, a la no probada apariencia de Puḡat en 1.19 IV 50ss como 'prostituta' y su pretendido paralelo con el relato de Judit (p. 130ss), al manifiesto carácter 'regio' de Danil (p. 142ss; se sienta entre los 'nobles', juzga a su pueblo, intercede por la fertilidad de su territorio, es denominado expresamente *mlk*, no obstante todos los juegos textuales por eludirlo; cf. a este respecto últimamente Dietrich-Loretz, *Mantik*, p. 228, n. 112). Esta realeza es, sin duda, 'arcaica', 'clásica', y así puede incluso servir de modelo crítico o ejemplar de la monarquía contemporánea. En todo caso, la oposición del autor a toda interpretación mitológica del poema (135ss) o a la pretendida continuación del mismo en el mito ritual de los Rephaim, con la consiguiente 'resurrección' de Aqhat (p. 134s), resultan plenamente acertadas, en mi opinión.

Más reticencia suscita, en cambio, su interpretación global del *Poema de Keret* (pp. 144-216), cuyo análisis sigue las mismas pautas que el anterior. Y esto, a comenzar con la primera cuestión discutida: la de la continuación o no del poema en otras tablillas más allá de las tres que nos lo han transmitido. El autor se pronuncia por la continuación, basado ante todo en su división temática del poema en tres partes: adquisición de la familia, curación de la enfermedad, represión de la rebelión. Este último tema se iniciaría en la última columna de la tercera tablilla y quedaría, en su opinión, truncado. Pero es precisamente esta distribución tripartita la que representa un *a priori* débil para reclamar la continuidad del poema. Da la impresión de que ahora el análisis se ha convertido en *eiségesis*. Cuando se asegura, por mi parte, que la imprecación mágica final 'puede servir' de fórmula conclusiva, no se quiere afirmar que necesariamente lo sea, ni que a eso se reduzcan todas sus posibilidades literarias. Simplemente que puede servir de recurso redaccional para cerrar un ritmo narrativo que va de la desgracia a la restauración (descendencia y salud) del rey y en el que la pretensión 'sucesora' del hijo (tema ya adelantado desde 1.15 II 25; V 21) se puede considerar como fuera de lugar, 'anacrónica', una vez asegurada por *Ilu* la salud y el vigor del rey, como el mismo autor reconoce (p. 198ss, 204s, 209s). El final del poema crea

así un contrapunto entre el comportamiento del hijo 'bueno' (1.16 I 1ss) y el del 'malo' (1.16 VI 21ss). En todo caso, no resulta más exabrupto e 'inacabado' que el poema de Aqhat con la descripción sumaria final de la venganza de Puġat. Sigo entendiendo que estamos ante un procedimiento estilístico típico de la épica oriental antigua, del que pueden aportarse abundantes ejemplos, como el autor conoce (p. 203). En todo caso, de éste como de otros fenómenos literarios no podemos ofrecer 'argumentos' que permitan conclusiones inequívocas, pero no creo que se saque mucho de reclamar la continuación del poema en unos textos que no poseemos (p. 211).

Por lo demás, el análisis del poema sigue un módulo perspicaz y sanamente crítico, precisando su semántica y resaltando sus recursos literarios. Pocos son los elementos que invitan al desacuerdo. No acabo de persuadirme, por ejemplo, de que la versión 'tres caballos' (p. 152s) sea la adecuada en su contexto (menos aún si se supone que se ofrecen 'carros' y 'prisioneros de guerra'). ¿Es realmente 1.15 III 16 'a secondary addition' (p. 162s) o una prolépsis (p. 172), como lo es 1.14 IV 32-45 para el segundo tema (p. 197, 207s)? Tal apreciación, así como la pretensión de considerar el primer tema como una realidad literaria independiente (p. 163ss) y de descubrir en él el 'Keret original', basándose en paralelos externos (p. 166ss, 206), suena con exceso a los enfoques de la 'Literarkritik' y 'Redaktionsgeschichte' bíblicas (vid. p. 226 sobre los dos relatos de Job). Que la visita de *Ilhu* sea espontánea, en un contexto de citas, es mera hipótesis (p. 179). En relación con 1.16 I 41ss y 1.16 III 1ss, la información ofrecida es válida, aunque no pueda solucionar la lectura de un texto irremediadamente defectuoso (p. 180ss, 187ss). Si ll. 38ss se pronuncian en presencia ya de su padre, ¿por qué se ha omitido el colon primero (vid. 1.16 I 11-12, según el propio autor) que lo explicita y que se insinúa, en cambio, en ll. 50s (p. 183s)?; por lo que hace a 1.16 III, la sugerencia de un 'divine setting' me parece convincente (p. 187). Pero la búsqueda de *Ba'lu*, que estaría supuesta en col. IV y precedentes, me resulta ya más discutible. Que 1.16 VI 21-14 sea el inicio de una nueva escena lo deduce no sólo su notorio carácter de cláusula de transición narrativa, sino el cambio temático (salud/poder) y su correlación sintáctica: *yṯb/ap yṯb* (p. 194). Sobre el tema de la sucesión en este punto, ya hablamos más arriba, y sobre la mención de *Atiratu*, el que no sea mitológicamente necesaria no evita que el protagonista humano haya querido aplacársela y conseguir un resultado que sólo la acción mágica podía ya remediar (p. 196).

Pero aun en estos casos en que uno no se deja persuadir por el autor, se ha de reconocer que su argumentación es sobria y bien fundada. Como en el análisis del poema de Aqhat, se aducen oportunos e ilustradores paralelos, tomados de otras literaturas orientales, de las diversas formas literarias que se suceden (la relación entre la *incubatio* de Keret y 1 Rg 19 [p. 155ss, 226s] se halla ya considerada en mi libro *La vocación del líder en el Antiguo Israel* [Salamanca 1973], p. 156s). Su interpretación del poema, igualmente crítica con la opción mitológica como con la historicista, se ciñe a la defensa de la estructuración y génesis tripartita del mismo como arquetipo literario desde esquemas narrativos básicos, reelaborados y combinados por los 'narradores' definitivos, cuyo modelo bíblico más preciso, en sus dos primeros temas, es el relato de Job (p. 209, 226). "Thus *Krt* A, B and C form a chain of stories, superficially linked by plot devices, and sharing the protagonists" (p. 209). Dado, por otra parte, el carácter apéndice e incompleto que presenta *Krt* C, a la hora de querer interpretar el sentido del poema, lo mejor es "to recognize that at some stage *Krt* A and *Krt* B formed an entire poem; to bracket out, therefore, the truncated third story and the isolated earlier cola that seem to be related to the interest it introduces and unrelated to the interest of the first two; and to ask what is the theme, purpose and setting of the poem as it existed before addition of *Krt* C" (p. 211). De nuevo, el planteamiento 'literarkritisch' es manifiesto. Creo que hoy se podría invertir la perspectiva y partir de un 'plot' original que



englobase toda la trayectoria vital el rey Keret, desarrollada luego según arquetipos literarios dados. El empleo de éstos (recursos literarios, formas elementales, esquemas narrativos) sería instrumental en relación con la concepción y desarrollo global de aquél.

El sentido último del poema, dejando aparte el tema C, es para el autor la exaltación de "the unique benevolence, wisdom and power of El (p. 211)... The total dependence of the king and his entire world on El" (p. 212). Pero aun admitiendo esta abstracción como válida (y no hay que olvidar que estamos ante una leyenda, no ante un mito) no veo que deba excluirse en consecuencia la presencia de la 'ideología regia' en el poema ("conventional motifs", p. 212). Se trata de la 'historia' de un rey, protagonista de la leyenda, y de su destino, por muy determinados teológicamente que se les suponga (vid. p. 229). Es él quien entra en contacto directo con la divinidad suprema y recibe de ella la bendición de la fertilidad, fertilidad que peligra en la tierra cuando el rey desfallece, y cuya curación se resuelve al más alto nivel de poder 'divino' y probablemente en confrontación de deidades (desconocemos la actitud de *Atiratu* y si ésta podía remediar el efecto ya producido). La misma demuestra que 'realmente' el rey es 'hijo' de *Ilu* y no muere, como el cuestionamiento 'retórico' de 1.16 I 20ss había planteado y la experiencia permanente de su muerte ponía siempre de manifiesto (aportaba sólo 'solucionada' con su divinización *post mortem*). Aparece en este poema el rey como beneficiario peculiar del favor divino y mediador de la vida y la justicia a su reino, y esto es 'ideología regia' en Canaán, que no reclama un "superhuman status" para su rey (p. 213). Por otra parte, que la especial insistencia en la dependencia regia del dios *Ilu* que ofrece el poema sea obra de círculos sacerdotales y refleje el influjo de la revolución amarniana me parecen pura hipótesis.

Las últimas páginas del libro (pp. 217-232) están dedicadas a *valorar* la importancia del estudio de esta literatura como fuente de información. Como ya apuntábamos al inicio de esta recensión, el autor niega su valor como expresión de la cultura 'real' de su mundo; se trata de un mundo 'mental' diferente y antagónico de aquél y solo como tal parte del complejo social (!). Contiene, sin embargo, elementos relacionados con la experiencia social... (p. 219; así, del arquetipo narrativo "nacimiento milagroso en respuesta a una plegaria" se dice a continuación: "this would have grown out of the experience and hopes of the childless, and may indeed reflect a particular ritual for such people"). Más arriba valoramos esta postura, excesivamente 'creativista' en mi opinión. La importancia, en cambio, del estudio de esta literatura para el de otras del Próximo Oriente Antiguo es patente. Junto a la comunidad de situación que induce el uso de similares esquemas literarios, éstos se manifiestan en Ugarit más próximos a su estadio oral; se analizan cuatro de ellos (p. 221; 'tales', aunque la nomenclatura es fluctuante). El uso que de ellos hacen los diferentes autores es vario, comprimiéndolos o expandiéndolos de acuerdo con su pretensión narrativa. La comparación y el análisis se enriquecen mutuamente y nos proporcionan una comprensión más adecuada de las literaturas de aquellos pueblos. Esto resulta especialmente válido en el caso de la literatura hebrea antigua, dado el *continuum* cultural que la liga a la ugarítica (p. 225).

Al tema se dedican las últimas páginas del libro en las que se sintetizan los principales datos sobre recursos y técnicas de composición que el análisis previo ya había señalado, así como se pone de relieve la diferente concepción religiosa que suponen ambas literaturas. A este respecto, la pretendida no implicación de Dios en el devenir humano, tal y como la reflejaría la narrativa bíblica (p. 232), debería ser matizada a la luz de los relatos del Pentateuco (vid. 231), sobre todo del Exodo, que parecen no tenerse en cuenta. Estas páginas representan un cómodo compendio para el biblista interesado en este tipo de estudios. La bibliografía citada en las referencias internas cierra la obra. No hay índices.



Llegados al final de esta larga discusión, quisiera dejar bien claro que las objeciones y disensos apuntados no pretenden ofrecerse como correcciones a supuestos 'errores' del autor, sino simplemente como meras alternativas posibles, aún retenidas como válidas por mí. En una obra tan alagadora para mí y cuyo planteamiento y análisis comparto y asumo casi enteramente, ese disenso es expresión de complementariedad en el tratamiento. Estamos ante un análisis literario de la épica ugarítica conducido magistralmente, que debe servir de modelo a intentos paralelos y de obligada consulta a quien trabaje con esos textos u otros orientales afines.