

Glosas Ugaríticas X: el hisopo y la serpiente, persistencia de un ritual mágico

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona-IPOA

Asegurada ya la *intertextualidad* como método de análisis de la literatura comparada, sería oportuno abordar el desarrollo de la *intersimbolicidad* como manera de comprender la transmisión de gestos rituales en los sistemas simbólicos, y en primer lugar en la religión¹. En este sentido el texto ugarítico KTU 1.178:1 nos asegura que para inmunizarse contra la picadura de serpientes y escorpiones el remedio adecuado es el *úzb*, el hisopo².

<i>dy l yd' yšhk úzb</i>	El (mago) ignorante te dirá: 'el hisopo (es el medio)'.
<i>w ank ašhk amrmrn š qdš</i>	Pero yo te digo (y) lo certifico: 'el árbol sagrado'.

Se trata de una puesta a punto, en un caso concreto y personal, del sistema general que a tal efecto sanciona el texto canónico KTU 1.100:65-67 con la descripción del sistema empleado por el dios de la magia. *Ḫōrānu*, para acabar con tal amenaza:

<i>ydy b šm šr</i>	Arrancó de entre los árboles un tamarisco
<i>w b šht š mt</i>	y de entre los arbustos una planta mortífera.
<i>šrm yn rn'h</i>	Con el tamarisco lo (el veneno) sacudió,
<i>ssnm ysynh</i>	con un palmón lo arrasó (?)
<i>šdm y dynh</i>	con un chorro lo hizo desaparecer,
<i>ybltm yblnn</i>	con una corriente lo hizo desvanecerse ³ .

Este texto sanciona el uso mágico que ha de hacerse de determinadas (ramas de) plantas para anular el efecto de la mordedura de serpientes a base de blandir / golpear o bien frotar con ellas. Lo normal es suponer que la operación se ha de llevar a cabo sobre la víctima dañada (el animal dañado está huído). Esto se ve confirmado por el segundo poecedimiento que ha de acompañar al golpeo o frotamiento con la planta: se ha de derramar un chorro de agua que limpie y arrastre el veneno, lo que naturalmente se entiende mejor como procedimiento llevado a cabo sobre la víctima de la mordedura.

Se aprecia, con todo, en este texto una cierta indefinición⁴ en cuanto a la planta que se ha de usar: "tamarisco" o "palma"; quizá se pueda entender que vale cualquier *š mt*, "(rama de) árbol de

1. V.g. "la circuncisión", "la imposición del nombre", "la unción regia y sacerdotal", "la imposición de manos"...

2. Véase G. del Olmo Lete, *Incantations and Anti-witchcraft Texts from Ugarit* (SANE 4), Boston/Berlin 1914, p. 173. El término aparece también en Ebla: *ʿadzbm*; véase A. Catagnoli, *Grammatica della lingua di Ebla* (Quaderni di Semitistica, 29), Firenze 2012.

3. Véase Del Olmo Lete, *op. cit.*, pp. 195s.

4. Esta indefinición afecta al mismo "hisopo": el así llamado, que crece en el Mediterráneo occidental (*Hyssopus officinalis*), no puede corresponder al *ʿēzôb* bíblico (al parecer el *Origanum syriacum*), pues aquél no crece en Palestina. Véase a este propósito P. Pont Quer, *Plantas Medicinales. El Dioscórides renovado*, Barcelona 1985, p. 695: "las descripciones que los simplistas de la Antigüedad nos dan del hisopo son harto incompletas y es muy difícil asegurar de

muerte”, a no ser que se tome la expresión como una caracterización del mentado “tamarisco”. Esta indefinición se ve confirmada por el primer texto citado. Al parecer había divergencia entre los técnicos de la magia *terapéutica* o curativa al respecto: hay quien asegura, ignaro él, que la planta adecuada es (solo) el “hisopo”. El buen conocedor afirma rotundamente que vale “(cualquier) planta sagrada” (‘š qdš), no solo el “hisopo”⁵.

Pero en este caso parece que se trata de un procedimiento / remedio *apotropaico*, preventivo, válido no solo contra las serpientes y escorpiones, sino también contra el más dañino reptil: el prójimo maledicente. También en este caso la maledicencia se escurrirá como agua de alcantarilla. El sistema canónico dibujado incluye, pues, dos elementos: golpe / frotamiento con la planta terapéutica-apotropaica y derrame / lavado del agua purificadora.

El ritual cananeo se retoma en la Biblia Hebrea. Su expresión más simple es la que ofrece el Sal. 51:9, el ritual hecho plegaria: *‘ḥaṭṭēnî b’ēzôb w’ēṭhar // ‘kabb’sēnî ūmisseleg ‘albîn*, “purifícame con hisopo para que quede limpio // lávame y quedaré más blanco que la nieve”. Los dos elementos del ritual cananeo quedan bien explícitos: uso de la planta purificadora (aunque no se dice cómo actúa a tal propósito) y del agua (“lávame”) blanqueadora.

Pero el uso *terapéutico* de afecciones físicas o de males arquitectónicos (edificios infestados de manchas o lepra: estamos en las lindes de la magia) va más allá y el *Código Sacerdotal* complica el ritual combinando el hisopo con otras plantas y productos (ramas de cedro, púrpura escarlata y aves vivas) e introduciendo la “sangre” como principal ingrediente purificador, tanto de las personas (Lev. 14:4, 6) como de los edificios infectados (Lev. 14:49, 51s.; Num. 19:6, 18; véase también Ex 12:22), por su valor sacrificial, introducido desde la mentalidad sacerdotal que vive con y del mismo. Con todo no acierta el Sacerdotal a librarse del uso tradicional cananeo y la sangre en la que se mojan los elementos del ritual es “la del ave degollada sobre el *agua corriente*” (*w’ṭābal ‘ōtām... b’dam haššippōr hašš’ḥūṭāh ‘al hammāyīm haḥayyīm*; véase Lev. 14:4), sin que se ofrezca razón alguna ni ulterior descripción del procedimiento. Pero queda bien claro que el agua, aunque sea metida de soslayo, es un elemento esencial del ritual tradicional generalizado de limpieza en conjunción con otros elementos vegetales.

Todo este complicado ritual *terapéutico* tiene posiblemente su paradigma en el uso *apotropaico* que presenta el empleo del hisopo, él solo, empapado en sangre eso sí, en la noche de la salida de Egipto: *ūl’qaḥtem ‘agūddat ‘ēzôb ūṭ’balṭem baddam ‘šer b’ssap w’higga‘tem...* (“tomaréis un manojo de hisopo y lo impregnaréis en la sangre del plato y lo aplicaréis...”). La planta se usa para una aplicación o frotado con lo que el dintel y las jambas, es decir, la puerta y así la casa, quedan a salvo del ataque del ángel exterminador, de parecida manera a como en KTU 1.178 *Urtēnu*, en posesión del hisopo o planta correspondiente, resultará inmune de posibles ataques de serpientes:

qué planta trata, realmente, Dioscórides. Nuestro hisopo falta en Palestina; de manera que tampoco aquella planta de que nos habla la Biblia con el nombre de hisopo puede ser la que acabamos de describir” (*Hys. Off.*). En iguales términos se expresa Im. Löw, *Die Flora der Juden II. Iridaceae-Papilionaceae*, Wien-Leipzig 1924, pp. 72-73, 84-89, 90-95, 95-101 (*O. syr., maru*). Sobre este hisopo palestino, “que crece en la pared”, sería sobre el que “disertó” Salomón según 1Rey 5:13. Para nuestro propósito no es importante saber de qué planta se trata, sino del uso que se hace de la así llamada “hisopo” en las diferentes tradiciones que la transmiten de unas a otras..

5. Es curioso en este sentido el nombre que se da en portugués al hisopo: *erva sagrada* (// ug. ‘š qdš; véase Font Quer, *op. cit.*, p. 649), aunque no se trate de un préstamo directo del ug., sino derivado del uso litúrgico cristiano. En todo caso resulta una demostración de la perduración del sentido del ritual en diferentes sistemas simbólicos emparentados.

w 'lk l t'l bṭn
w ṭṭtk lṭqn 'qrb

y así sobre ti no saltará la serpiente,
ni por debajo tuyo se revolverá el escorpión.

En el Nuevo Testamento se supone así mismo que Moisés usa hisopo para asperger al pueblo después de la lectura de la Ley (Ex. 14:8): *labôn tò 'aïma tōn móschôn kai tōn trágôn metà 'ýdatos... kai 'yssópou*, “tomando la sangre de los becerros y carneros junto agua... e hisopo” (Heb. 9:19)⁶.

Frente a la ausencia en el NT del hisopo como elemento ritual, la liturgia cristiana posterior ha vuelto al uso de la BH introduciendo una modalidad que conjuga en esa planta los dos elementos (golpe/aplicación y chorro de agua) de la tradición cananeo-bíblica, modalidad que ya se insinuaba en el citado *midrash* de Heb. 9:19 (*'errantisen, aspersit*). El hisopo, ahora ya en el sentido que ha adquirido en nuestro léxico, se utiliza como emisor él mismo del chorro (aspersión) en vez de usarlo como medio de golpear / frotar a la “víctima” emponzoñada y transmitirle su propia virtud sanadora para extraerle el veneno.

Como es bien conocido el ritual tiene amplio uso en la liturgia cristiano-católica como ritual introductorio, de iniciación / purificación, y de exorcismo: para alejar los malos espíritus, condensados en la “Serpiente infernal”. En ese sentido el ritual cristiano entronca también con la tradición de la magia cananea en la que la serpiente y su mordedura adquieren el valor de símbolo universal de los males que acechan al hombre. Simbología que tiene a su vez su sanción en el mito baálico en el que el gran enemigo y aliado del dios *Yammu*, enemigo primordial de Baal, es *Lôtān / Leviatán*, “la serpiente retorcida de las siete cabezas” (*ltn ... bṭn ... 'qltn... šb't rāšm*”, KTU 1.5 I 1-3), símbolo que tanto la apocalíptica hebrea (Is. 27:1 *liwyātān nāḥāš 'aqallātōn*, “Leviatán la serpiente retorcida”; Sal. 74:17: *'attāh rišāštā rā'šē liwyātān*, “tu magullaste las cabezas de Leviatán”), como cristiana (Ap. 12:3, 8: *drakón mégas pyrrós 'échōn kephalàs 'eptà ... 'óphis ó árchaios*, “un gran dragón rojo de siete cabezas ... la serpiente primordial”) tomaron en su literalidad de la mitología cananea. Pero este es un tema diferente del que hemos tratado en otros lugares⁷.

6. La otra mención de hisopo del NT en Jn. 19:29 se refiere a su uso meramente instrumental para acercar a Jesús moribundo el vinagre refrigerador. En estos casos la presencia del hisopo se debería básicamente a la capacidad capilar de la planta para retener el líquido.

7. Véase v.g. G. Del Olmo Lete, “Adán, el *mudû* sabelotodo, y Eva, la madre de la maldición”, *Aula Orientalis* 35/2, 2017, 271-290 (283-285).

Glosas Ugaríticas XI: KTU 1.19 IV 44-45, una nueva restauración

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona-IPOA

El texto fragmentario KTU 1.19 IV 44-45, *tšt h[---b]¹ nšgh*, ha sido restaurado de diversas maneras, apoyándose fundamentalmente en el paralelismo que sugiere el dístico de que forma parte y que resulta claro en su segundo miembro: *hṛb tšt b tʿr[th]*, “la espada colocó en su vaina”.



t l b š . n p š . ġ z r . t š t h[

Aceptando la lectura del signo íntegro /h/, frente a un posible /y/ mutilado², se han propuesto diferentes restauraciones: *h[lp]*³, *h[št]*⁴, *h[lpn]*⁵. Pero ni para tal lectura ni para tales restauraciones se aprecian restos epigráficos que las garanticen, ni por otra parte la fractura permite sacar conclusiones fiables respecto al número (¿dos, tres?) y dimensiones de los caracteres que se podrían suponer en la misma. Más en concreto, del punto de vista no lexicográfico, la última de las restauraciones propuestas (*h[lpn]*), que es la que ha encontrado mayor aceptación, resulta particularmente improbable, dado que el vocablo ugarítico *hlpn* designa inequívocamente una prenda textil⁶, como lo garantiza la expresión consonántica *hlpn pttm*, “un *h.* de lino”, y el correspondiente término ugarítico-silábico TÚG.GÚ.E (RS 8.145 y par.)⁷, y no “daga, puñal”, como se tiende a

1. Esta es la transcripción correcta que proponen tanto la edición príncipe de C. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel* (RSO 1), Paris 1936, p. 176, pl. IV y XIII (fotografía de baja calidad); como A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques...* (*Figures et planches*) (MRS X), Paris 1962, fig. 63 (lin. 206), pl. XXIX, rev. (fotografía prácticamente inservible a todos los efectos); por su parte S.B. Parker, *Ugaritic Narrative Poetry* (WAW-SBL 9), Scholar Press/SBL 1987, p. 77, transcribe *h[lpn b]*. Posteriormente, tanto KTU 62, como, entre otros, G. del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán...* (Fuentes de la Ciencia Bíblica, 1), Madrid 1981, p. 399; B. Margalit, *The Ugaritic Poem of Aqht* (BZAW 182), Berlin/New York 1989, p. 140; J.C. De Moor, K. Spronk, *A Cuneiform Anthology of Religious Texts from Ugarit...* (SSS, NS VI), Leiden/New York/København/Köln 1987, p. 117; J.C.L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1978, p. 12; también Gaster y Driver, *infra* n. 3, transcriben *h[---] b*; transcripción que es imposible, al faltar el soporte físico en razón de la mentada fractura (véase la reproducción de la línea); la /b/ debe incluirse dentro, no fuera de los corchetes que indican tal fractura. Pero, por otra parte, una restauración *h[lpn.b]* es imposible en razón del espacio disponible.

2. Es la antigua propuesta alternativa (*h/y*) de C. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38), Rome 1965, p. 247, y retenida por P. Fronzaroli, *Legenda di Aqhat*, Firenze 1955, p. 68

3. Véase Th. Gaster, “Ugaritic Philology”, *Journal of the American Oriental Society* 70, 1950, 9 [knife, blade]; id., *Thespis*, New York 1961 p. 373 (“Places the kn[ife in] its sheath, Places the sword in [its] scabbard”); G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, Edinburgh 1956, p. 66 [“put the dagger [in] its case (?), put the sword in [its] sheath”]; N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit...*, Sheffield 1998, p. 310 [“she put a da[gg]er in her sheath, a sword she placed in [her] scabbard”]; y demás autores citados *supra* n. 1.

4. Véase B. Margalit, “Studia Ugaritica II: ‘Studies in Krt and Aqhat’”, *Ugarit Forschungen* 8, 1976, 182, n. 127;

5. *h[lpn]*, “dagger/knife”, así los autores citados en nn. 1 y 3.

6. Véase S. Ribicchini, P. Xella, *La terminologia dei tessili nei testi di Ugarit* (Studi Fenici 20), Roma 1985, pp. 17, 38; G. del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language...* (HdO 112), Leiden/Boston 2015 (= *DUL*), p. 388: “type of cloak or cape”; el mismo Margalit, *The Ugaritic Poem*, p. 240), que adopta el valor “dagger” para *hlpn*, reconoce “... the semantic link of *√nšq* ‘weave’ and *√hlp* ‘pleat, sow’, both associated with ‘clothing’”.

7. Véase *DUL*, p. 388, para los textos correspondientes.

suponer⁸. Por otro lado, nos hallamos con el también *hápax nšg*, al que, en consecuencia, se le otorga el valor de “vaina”, en virtud del paralelismo adoptado (*// tʿrt*).

Partiendo, pues, de estos datos me permito sugerir la restauración *tšt h[t.b] nšgh // hrb tšt b tʿr[th]*.⁹ Es cierto que no tenemos atestiguado el par *ht//hrb* en un paralelismo sinónimo, pero es igualmente cierto que *ht* aparece repetidamente como instrumento de ataque, tanto empírico como mágico (KTU 1.16 VI 8; 1.114:8; 1.169:5, 15). Sobre todo este último texto citado, de carácter mágico, resalta su función punitiva contundente: *ht nqh ũqrb ht thtā lgbk wtršʿ ltmntk*, “(Baal) el garrote ha preparado, el garrote, sí, ha dispuesto, para que aporree tu dorso y machaque su figura”; define incluso un tipo de hombre enemigo “como el que blande el garrote” (*lādm wd htm*)¹⁰. Y un *ht* será el arma que utilice el genio Shaatiqat para expulsar al dios Mot de la cabeza del rey Kirta y curar así su enfermedad: *htm tʿmt pʿtr*, “con un garrote abrió una brecha” (KTU 1.16 VI 8)¹¹. Este procedimiento mágico perdurará hasta la Edad Media, como certifica el uso del *malleus maleficarum*. Ahora bien, en nuestro texto la actuación de Pughat para vengar la muerte de su hermano incluye igualmente el recurso a la magia (*št tšt hršm lāhlm*, “echó conjuros en la tiendas” (morada del genio divino Yatipán, lacayo de Anat; KTU 1.19 VI 59-60), enfrentada como se halla a la acción de los dioses. Resultaba así normal que se proveyese del correspondiente instrumento. Por otro lado esta duplicidad de arma (espada y maza/vara) es normal en la representación de dioses y guerreros ugaríticos, representación de la que resulta prototípica la bien conocida estela de “Baal au foudre”.¹² A su vez el mito (KTU 1.2 IV) desarrolla el motivo al añadir al ineficaz ataque con la “espada” (KTU 1.2 IV 4: *tm hrb. its*), el resolutivo con la “maza” (*šmd*), proporcionada por Kothar (KTU 1.2 IV 11ss), cuyo valor originario (“yugo”) hace suponer que era un arma de madera.

Esta diferenciación del instrumento de ataque nos lleva a matizar igualmente el sentido de *nšg*, que en virtud del paralelismo con *tʿrt* se ha vertido por “vaina” (“scabbard, sheath”, *DUL*, p. 640). La base etimológica apunta más bien a un producto textil, una “funda”¹³ de tela para la vara o garrote (de madera), frente a la *tʿrt*, “vaina” de la espada metálica, que era de cuero¹⁴.

Me permito así sugerir la siguiente restauración y traducción de KTU 1.19 VI 4-45:

tšt.h[t. b] 45nšgh. hrb.tšt.bʿr[th]

8. En general las versiones citadas; incluso *DUL*, p. 640, en contra del valor adoptado en p. 388: “*hlpn* (I) n.m./f., type of cloak or cape”.

9. En cuanto al espacio disponible, tal restauración equivale a la de la línea siguiente (*tʿr[th]*) y a las de las líneas posteriores, que suponen por lo general solo un par de caracteres, aunque aquí la inadecuada juntura (joining) de los dos fragmentos hace suponer un espacio más amplio.

10. Véase G. del Olmo Lete, *Incantations and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (SANER 4), Berlin/Boston 2014, pp. 165ff. El término “garrote” me parece más adecuado a su función mortífera que los de “vara” o “palo”.

11. Véase G. del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales* (Pliegos de Oriente, 1), Madrid 1998, p. 203, n. 105.

12. Véase a este propósito O. Negbi, *Canaanite Gods in Metal*, Tel Aviv 1976, en concreto pp. 8ss., 106, pl. 6ss., y particularmente pl. 21 (figura femenina).

13. Véase a ese respecto G. del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 239: “colocó [...] en su funda”. En *DUL* 640 se aportan los datos etimológicos que abogan por el sentido de un objeto hecho de tela.

14. Véase J.-P. Vita, *El ejército de Ugarit* (BDFSN, 1), Madrid 1995, p. 71. Estimo, con todo, que se debe distinguir entres “aljaba”, *ūpt* (para flechas) y “vaina”, *tʿrt* (para espada).

“metió el garrote/vara en su funda, la espada en su vaina”.

Y así pertrechada, con sus armas a mano, la heroína Pughat se lanza a vengar la muerte de su hermano y aplastar al felón lacayo Yatipán, al que no va a salvar el favor de su divina patrona Anat, emborrachándole de entrada con el mismo vino divino que él conjura como garantía de su felonía destructora.