

Glosas Ugaríticas VI: Ug. /š-d/, ¿“salir a la caza de” o “danzar”?

Gregorio del Olmo Lete – Universitat de Barcelona-IPOA
olmolet@gmail.com

En un reciente, detallado y muy sugestivo estudio del texto ugarítico KTU 1.114¹ propone su autora otorgar a la base semítica /š-d/ (ac. *šādu*, ac. Emar, *šādu*, ug. *šd*) el valor de “danzar” (en concreto “to spinn”, “to whirl”) en el contexto de la celebración del ‘ritual’ del *marzeaḥ*. El punto de partida para tal atribución es la reconstrucción del texto neo-asirio BM 41005 obv. III 17b (*gu-uš-tum i-ša-[ad]*, “he ‘šādu’s’ a *guštu*”)². La copia, con todo, del texto (*gu-uš-tu₄ i-ša-x[...]*)³ no garantiza tal reconstrucción, ni la autora parece fundarse para la misma en una nueva colocación de la tablilla⁴. Tal valor semántico no es reconocido por las fuentes léxicográficas acadias (AHw, CAD), pero se ha de admitir con la autora que la extensión semántica no es tan forzada (“‘spinning’ and ‘whirling’ are not that far apart”); podría tratarse en absoluto de un desarrollo tardío (neo-asirio) o bien importado de Occidente (Emar), donde la autora

1. Cf. J.-A. Scurlock (Sc.), “Whirling (šādu) in the Month of Marzaḥani at Emar’ or ‘Why did El get, so to speak drunk as a Lord in KTU 1.114’”, *UF* 44, 2013, 285-308 (en los sucesivos Sc.).

2. La traducción resulta gramaticalmente extraña, teniendo en cuenta el tipo neutro / intransitivo de este verbo de movimiento (“to prowl..., to spin” // (*w*)*arādum*), por lo que difícilmente podría ser *guštum* su complemento objeto (“he ‘šādu’s’ a *guštu*”, Sc., *op. cit.*, p. 288. Cf. las bases por “danzar” en acadio son: *rapāsu*, *raqādu*, *sāru*; en Ug. *rqd*), A este propósito precisa CAD S, p. 58: “to spin (said of parts of the body), to be subject to vertigo... the face ...other parts of the body as subject”: *šumma qadqassu i-ša-ād*, “if his head spins ...”. Por su parte Lambert lee: *gu-uš-tum i-za-x [...]*, sin aventurar integración ni versión alguna. Una derivación de *z:sāru* sería más congruente (*i-za-ār*) por tratarse de verbos activos (“to twist”: *šir-a-nu i-za-ār*: “... [the demon] ... twists the sinew ...” (cf. CAD Z 72). En tal caso la base /š-d/ desaparecería. Cf. CAD S 190 que cita un texto (CT 20:70ss.) donde las bases *šādu* / *sāru* aparecen juntas en el mismo contexto de “battle” / “dance”: *ašamšātu iššanunda i-sa-ar meḥu*, “(in the battle) the dust storms were wirling, the storm dancing” (cf. en nuestro texto: *ana qab-lu ur-rad // gu-uš-tum i-za-x[...]*).

3. La lectura está tomada de Br. Menzel, *Assyrische Tempel II* (Studia Pohl: Series Maior 10/II), Rome 1981, T. 87) y pertenece a la mencionada tablilla BM 41005 obv. III, publicada por W.G. Lambert, “The Problem of the Love Lyrics”, en H. Goedicke, J.J.M. Roberts, eds. *Unity and Diversity*, Baltimore MD, pp. 98-135 (104), de donde a su vez la toma Menzel. La tablilla está hoy en día unida con los fragmentos 40090 y 41007 y se ha de citar por el primero de ellos (BM 40090). Comunicación de la Dra. Cornelia Wunsch.

4. La lectura de Lambert es correcta, según el parecer de los asiriólogos consultados, pero me ha parecido indispensable solicitar una nueva colocación y la foto correspondiente. La Dra. Cornelia Wunsch ha accedido amablemente a llevar a cabo ambas cosas, por lo que le quedo sinceramente agradecido. La colocación de la tablilla (15-4-2015) arroja el siguiente resultado: “regarding i-ša-AD: the sign certainly begins with two horizontal, the lower horizontal may be crossed by a vertical (a tiny little head of a wedge is above it- unless it is a damage) and then comes in the upper part a head of a wedge which I think might be a vertical, but a horizontal is not entirely excluded. My first guess was MAR (or E), but AD is not absolutely excluded”.

también lo descubre empleado en un ritual. Queda en pie, no obstante, la señalada categoría semántica de la base, señalada en n. 2, como objeción que se opone a tal interpretación.

Se trataría en todo caso de un *hápax semántico* en ac. normativo, deducido de un *texto tardío reconstruido*, sin suficiente base epigráfica. Es decir, se trataría de una conjetura contextual o hermenéutica basada en una ‘tesis’ preconcebida en razón de otros contextos⁵. Por mi parte, siempre he dado prelación, en el caso de reconstrucción de textos, a la guía que proporciona el sentido contextual, pero siempre dentro de la verosimilitud que la epigrafía tolera.

Véase a este propósito la reconstrucción que la autora propone de KTU 1.114:15: *āt[rh]*, contextualmente muy adecuada. Pero en este caso tal reconstrucción es ciertamente imposible: el signo /t/ ofrece siempre el trazo inferior inclinado a la derecha, mientras aquí aparece inequívocamente inclinado a la izquierda, lo que autorizaría tomarlo como el trazo izquierdo de un /š/, aunque bajo de posición⁶. Un visionado de la foto de la tablilla al 200% deja poco lugar a dudas al respecto; compárese el resto del signo fragmentario en cuestión con otros /t/ inequívocos de su mismo entorno epigráfico⁷:

l. 15^a



á [š?] [] i l y t b

l. 16^b



t r t

Pues bien, creo que ese mismo procedimiento, poco atento a las posibilidades que la epigrafía de los márgenes tolera, ha seguido la autora en su restauración *ša-[ad]* de BM 41005 obv. III:17. Un cotejo de ese lugar del texto con la copia de Lambert, la foto original y la forma del signo /ad:t/ usado en el mismo (v.g. obv. II lin. 9a) dejan bastante clara la improbabilidad de tal restauración: restos de la inicial cuña horizontal (acaso dos) seguida de una vertical que probablemente la cruza al inicio, mientras el signo /ad/ supone dos series de cuñas horizontales con una vertical solo al final del signo (véase fotos de detalle).

Tales restos corresponderían mejor a un valor /-ar/, si la cuña central fuera un “Winkelhacken” o mejor todavía a /-ár/ (¿?). Pero una seria objeción contra cualquiera de estas propuestas es que tales signos no aparecen usados en esta tablilla. Posibles sería también, del punto de vista epigráfico, las integraciones /-qá/, /-ga/ o /-aq:k:g/, /-al/, /-ás:š/ teniendo en cuenta los indicios de una segunda cuña horizontal inferior, tal y como copia y foto permiten entrever. En todos estos casos una cuña vertical cruza a la(s) horizontal(es) en su parte anterior. La reconstrucción debemos, pues, dejarla en suspenso, siguiendo el prudente ejemplo de Lambert.

5. Es posible que la autora, que tan magistralmente ha seguido la presencia de los “espíritus” en los textos médicos (cf. *Magico-Medical Means of Treating Ghost-Induced Illnesses in Ancient Mesopotamia* (Ancient Magic and Divination III), Leiden/Boston 2006), se haya visto inducida a verlos en otras situaciones: en concreto en un texto ugarítico de carácter medicinal también. Pero en este caso no se trata de “espíritus dañinos”, simplemente “muertos evocados”. El contexto sería funerario, no mágico-médico. Pero no se ve qué papel jueguen tales ‘espíritus’ en el remedio prescrito a continuación. Sin entrar en la cuestión de si el *marzeah* en general está relacionado con el culto de los antepasados, en este texto nada apunta en tal dirección.

6. Así lo ven los autores citados por Sc. en la n. 1 y 33 de su estudio: Virolleaud, Pope, De Moor, Bryan, Lewis, McLaughlin, Miralles, amén de KTU, Pardee (*Context of Scripture* I, 304 n. 11; *Ritual and Cult* 169), Dietrich-Loretz (AOAT 269/1 412, 451), Del Olmo Lete (*Canaanite Religion* [2014] 335); sin entrar en las diferentes integraciones del texto y las versiones resultantes.

7. Una foto de la tablilla KTU 1.114 puede verse en Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 336; la misma puede visionarse en Gregorio del Olmo Lete, Academia.edu: Teaching Documents, Photographic Archive-Canaanite Religion.



BM 40090 (+ 41007 + 41005)

obv. III lin. 17b

(Lambert)

obv. lin. II 9a



i - z/ša [-

at/d

Dejando aparte este punto de partida inseguro y las dificultades de traducción de otros lugares del texto, sobre las que volveremos luego, la hipótesis se enfrenta a dos objeciones de base.

La *primera* se refiere al desmembramiento que se realiza del texto, dejando fuera de consideración sus líneas finales (lín. 24-28) y, sobre todo, su 'colofón' (lín. 29-31), separado ciertamente de lo anterior por una línea (cf. Sc. *o.c.* n. 1, p. 297, n. 71), como en otros muchos textos rituales y administrativos que suponen dos niveles formales dentro del mismo texto. Ahora bien, la naturaleza formal de este texto como receta 'medico-farmacéutica', orientada a proporcionar y garantizar su eficacia contra un desarreglo, en

este caso, como la autora reconoce, contra el “hangover” (la resaca) del exceso de consumo de vino, requiere una correlación entre la así llamada “historiola”⁸ y el remedio empírico: *dyšt llšb*; entre la parte de *āšipu* y la del *asû*, podríamos decir. La razón de ser de la “historiola” es precisamente garantizar la eficacia del remedio aplicado. Y este remedio resulta ser una planta (*šʿr klb*)⁹. La interpretación ofrecida por Sc. no deja lugar a tal correlación, que es imprescindible por exigencia de la forma del documento y que se hace patente en lo que aportan las diosas Anat y Ashtarte (*bhm*), que han ido en su búsqueda (*tšdn*), y resulta así un producto *mšd*¹⁰, de acuerdo con el sentido aceptado de la base¹¹, y con el que procuran el alivio de su padre divino (*km trpā hn nʿr*), sin necesidad de ejecutar “danza” alguna. La traducción e interpretación ofrecidas por Sc. no permiten entrever relación estructural entre ambas partes de este texto prescriptivo. Por otra parte, la ingesta de productos de caza o ‘salvajes’ parece ser un elemento requerido en celebraciones de rituales de fecundidad¹², lo que podría ser también efectivo en el caso del *marzeah*.

La segunda objeción se refiere al uso de tal base en otros textos ugaríticos. La autora los tiene en cuenta y coherentemente los interpreta según el sentido propuesto. Veamos en concreto hasta qué punto resulta verosímil tal interpretación. En algunos casos el contexto decide de manera inapelable,

8. Continúo pensando que ésta es una desafortunada denominación del avatar divino que acompaña siempre este tipo de prescripciones como su garantía ‘ejemplar’. No refleja adecuadamente la ‘forma’ de este tipo de textos que son por esencia textos ‘etiológicos’ en los que tal avatar constituye el *hieròs lógos*. Tal denominación está tomada de la magia greco-romana y judía y no corresponde al ‘género’ de nuestro texto, que es plenamente empírico. Para la categorización formal de KTU 1.114 cf. G. del Olmo Lete, *Incantation and Anti-Witchcraft Texts from Ugarit* (SANER 4), Berlin/Boston 2014, pp. 95-97. Estamos ante la descripción intencionada de una ‘orgia’ divina, con su bufón perruno añadido por exigencia de su función medicinal: no es un prototipo del *marzeah* empírico, sino su adecuación literario-funcional (remedio médico). En cuanto al sentido funerario de tal “ritual”, yo lo he defendido siempre en el culto ugarítico en general, incluso con aparente exceso, pero en relación con los “reyes muertos y divinizados” a los que se refieren los textos rituales que nos han llegado; según ellos los “comunes” no parecen tener acceso al ámbito divino. Espero volver pronto sobre este aspecto específico en relación con el *marzeah*. Sobre el particular véase de momento en relación con KTU 1.114 mi recensión de D. Armstrong, *Alcohol and Altered States in Ancestors Veneration Rituals ...* (1998), en *AuOr* 20/2, 2002, 263-266; y la de M. Dietrich – O. Loretz, *AuOr* 25, 2007, 167s. Sc. no cita la obra de Armstrong, que adelanta ya su interpretación de KTU 1.114.

9. Es muy probable que sea esta denominación del remedio (“pelo de perro”, cf. ac. *šarat kalbi*, y el paralelo gr.-lat. *cynoglossum*; ar. *lisan kalbi*) la que induce la actuación “perruna” de *Yarhu* (lin. 5) y convierte el *marzeah* de *Ilu* en una gresca. Tenemos así una muy significativa correlación léxica, tan básica en los textos de magia y etiología; cf. G. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion* (AOAT 408), Münster 2014, p. 335, n. 204.

10. Por tanto, no se trata necesariamente de ‘carne’; se trataría más bien de un producto vegetal sedante ‘salvaje’ (sacado de la esfera de las fuerzas mágico-divinas) y así correlato del *mšd* / *šd*, sacrificado éste sí, como producto aquél que contrarrestaría el efecto embriagador del vino (producto de ‘cultivo’, es decir, proveniente de la actividad humana y carente por tanto de la debida proporcionalidad). En todo caso tenemos una perfecta correlación textual entre el inicio (lin. 1) y el final del episodio etiológico (lin. 23) por ‘inclusión’ léxica (/š-d/).

11. El valor semántico de la base /š-d/ no es originalmente “cazar”, en sentido estricto como actividad cinegética, sino el de “dar vueltas”, lo que percibe bien el giro castellano “dar una vuelta” (por “pasarse”) e “ir a la caza de” (por “buscar”), lo que no implica a su vez ni animales ni arco / escopeta. Sc. reconoce que el sentido aceptado por los autores, casi sin excepción, es el de “cazar”, tanto en Ugarit como en Emar; cf. Sc. *op. cit.*, 287, n. 13 y 14. En todo caso el texto no presupone que tal actividad se lleva a cabo en un “‘indoor context’, dentro del palacio de El” (cf. Sc., *op. cit.*, p. 288s.).

12. Cf. M.S. Smith, *The Rituals and Myths of the Feast of the Goodly Gods of KTU/CAT 1.23. Royal Constructions ...* (SBL. Resources for Biblical Study, 51), Atlanta GE 2006, pp. 153ss.: “The Alimentary Code: Herbs in Dairy and the Meat of the Hunt”. El *mšd* puede referirse a todo elemento, animal o vegetal, que viene de la búsqueda o caza fuera del ámbito ciudadano, en el “natural” o “salvaje” (*gr, šd, mabr, ...*). Sc. apunta esta solución (p. 298), que no la sigue para adherirse a la ‘danza’. La cosa se le complica al requerir para *mšd* el sentido de ofrenda ‘vegetal’, mientras aquí *mšd* es objeto de *dbh*, que claramente supone una víctima sacrificial. Pero cabría invocar el carácter genérico de la base /d-b-h/ como significante de ‘fiesta, festín’ (cf. Del Olmo Lete, *Canaanite Religion*, pp. 25s.). Sobre la mezcla de elementos animales y vegetales en la dieta de los dioses en KTU 1.23 véase el apartado citado de la obra de Smith.

reclamando para /š-d/, en unos casos, un valor “cazar” en sentido cinegético estricto o bien, en otros, en sentido lato, “ir de caza, a la caza de / en busca de”, supuestamente en un ámbito de búsqueda alejado, agreste (*šd, ġr, mdbr...*); esta indicación de meta territorial excluye para /š-d/ el valor “danzar” y le devuelve a su original función de verbo de ‘movimiento hacia’, aunque se defina como una ‘vuelta’ o ‘giro’. En ese sentido KTU 1.17 VI 40 tiene sin duda ese valor primero. Trátase de la cesión del “arco” como instrumento de caza: *ht tšdn tñnt*, “¿acaso se dedica a cazar el género mujeril” (las mujeres, no; pero Anat, si: que sea para “cazar” hombre y llevarlos a ‘infierno’ [p. 295, n. 54] es pura hipótesis impuesta por el *a priori* hermenéutico asumido, por la fuerza del sistema. Pero al infierno bajan los muertos por ‘su propio pie’, incluso los más egregios [cf. KTU 1.161:20ss.], como Ahqat, enterrados “en la fosa de los dioses de la tierra”). Al mismo campo semántico pertenece la base en otros lugares de tal contexto: 1.18 I 27 (*lk tlk b šd*¹³); 1.18 I 29 (*ālmḏk š[d’]*); y una expresión como *pr’m šdk*, 1.17 V 37 “las primicias de tu caza”, de nuevo en el contexto del uso del ‘arco’, dejan escaso margen para la alternativa.

En ese sentido Sc. concede, aceptando el punto de vista de De Moor (p. 295, n. 54), que en KTU 1.92:2-3: (*ttrt šwd[t... tlk b mdbr*) presenta el sentido de “ND, la cazadora”, como atributo de Ashtarte, alias de Anat. Es precisamente este par de bases el que nos presenta KTU 1.114:23 (*nt w ttrt tšdn šd*) que coherentemente se debe entender referido a esta su calificación y actividad, aunque sea en el sentido más ‘débil’ de la base (adviértase el paralelismo *šd / mdbr*, que tiene su correlato en *ġr*, por el que se emparenta este texto con los siguientes, más claros al respecto). Este sentido más ‘débil’ (“ir de rastreo, a dar una vuelta, a la busca de...”) resulta ineludible en KTU 1.5 VI 25-26 (*āp nt tllk w tšd kl ġr*, “también Anat recorrió y rastreó (fue a rastrear) toda la montaña”), aunque sea a la busca de un “muerto” (p. 295, n. 54), donde el sentido “danzar” es inaplicable, como lo es en su paralelo 1.6 II 15 (*ān ilk w āšd kl ġr*), en un contexto de ‘búsqueda’ de Baal muerto, que abocará a su ‘hallazgo en ...’; el correlato de /šd/, “ir a la búsqueda de”, es /mgy/, “llegó”; se trata de un predicado de movimiento o marcha hacia adelante, no de “giro” o danza. Estos textos nos aportan, como ya hacía KTU 1.92:2-3 e igualmente insinúa KTU 1.23:16 (*tlkm rḥmy w tšd*) y confirma KTU 1.23:67-68 (*ilm n’mḥm tllkn šd tšdn pāt mdbr*), el descubrimiento del cliché fijo o la hendíadis sinónima formada por las bases *hlk / šd*, cuyo sentido habrá que mantener por tanto, como tal cliché fijo, en otros contextos, v.gr. *b’l ytlkn w yšd* “Baal fue a rastrear” (1.12 I 34)¹³ (un Baal ‘danzante’ es poco verosímil ...). Esto no excluye que tal hendíadis de movimiento puede resultar paralela al cliché homólogo que forman las bases *ndd y šd*, con claro valor incohativo en este caso: *km tdd nt šd*, “cuando / mientras Anat se lanzó a rastrear” (1.22 I 10-11), de nuevo en un contexto de caza (*// tštr pt šmm*, “acecha a las aves del cielo”). El contexto, pues, y la localización (“estepa” *šd*, “monte” *ġr*, “desierto” *mdbr*) recomiendan sin género de duda el valor “cazar” / “ir a la caza, búsqueda de...” para /šd/, en vez de “danzar” como propone Sc.

A parte de estas dos objeciones de base, la versión ofrecida por Sc. presenta además algunas opciones lingüísticas discutibles, incluso abiertamente desechables.

Lin. 2: se pasa del valor *il* ‘dios-dios’ a *il* ‘dios-espíritu de muerto’ (p. 298); pero en Ugarit aún no se había democratizado la idea del carácter ‘divino’ de los muertos comunes. Estamos, por lo demás, en un *marzeah* de dioses, no cabe mezclar los dos niveles de referencia; a lo sumo se podría aludir a los *rapa’ūma* o los *inš ilm*, los únicos muertos divinos, “inmortales”, de la familia de *Ilu / ilib*¹⁴ - Por otro lado, en KTU 1.14 II 26 *mšd(k)* se halla en paralelo con *dbḥ(k)*, en contexto, pues, sacrificial, no de

13. Este texto es el que me ha sugerido ver en el *il šdy šd* de KTU 1.108:12 (texto que Sc. al parecer no tiene en cuenta) un atributo de Baal, pero la división del texto no es segura; cf. G. del Olmo Lete, *Canaanite Religion* p. 153, n. 54; G. Del Olmo Lete, J. Sanmartín, *A Dictionary of the Ugaritic Language ...*, Leiden/Boston 2015, II, p. 767.

14. Sobre su caracterización y relación con los *mlkm* cf. Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 135ss.

‘danza’ ni de *marzeah*: la imagen de Kirta danzando sobre el muro con copas en sendas manos resulta una ficción casi delirante. - A su vez Baal cae muerto en verano por “ardor del Sol en manos de Mot”, que todo lo seca (cf. KTU 1.4 VIII 21ss.); lo de que el verano es la estación de Mot porque entonces muere más gente es pura especulación (p. 96, n. 66). - Y la especulación sobre el valor de la base *qš(š) (Sc. o.c., p. 299) linda con lo cabalístico. Su sentido preciso lo ofrece el mismo texto KTU 1.114 que nos habla en lin. 13 de *nšb* y *ktp*; una oferta vegetal aquí no cuadra, aunque en absoluto *mšd* podría tener ese valor como producto de la ‘búsqueda en la estepa’ (cf. lin. 23ss.), pero lo que ofrece *Ilu* a sus comensales es víctima animal, caza mayor y vino, como es lo normal en las escena de banquete del mito; no se olvide, por lo demás, que en el rito a los *inš ilm* se les ofrecen aves y despojos, como reconoce la autora. De todos modos para precisar el valor semántico de *qš* basta atender a la expresión *bhrb mlht qš mri* (KTU 1.4 VI 55-58 and par.), en un contexto también de invitación divina a banquetear.

Lin. 4: la referencia a *hmr* en n. 22, repetida en nn. 34 y 136, no acaba de verse a qué viene, pues en el texto no aparece tal término.

Lin. 4-5: un *gb* de *yrh* es desconocido en la literatura cultural, ni es imaginable que un dios “prepare” su *gb*. Se trata de una instalación cultural estable y fija (*gb bt mlk / bt ilm*), como la autora reconoce (p. 297)¹⁵ en la que incluso los dioses “entran” (KTU 1.43:1s.).

Lin. 5: la interpretación de *yqtqt* supone una epiexégesis sin fundamento léxico en mi opinión, *pace* Pope.

Lin. 6: la sintaxis de esta línea, junto con el cambio de sentido de *il*, mencionada antes (lo que en absoluto no sería imposible), resulta innecesariamente rebuscada: topicalización de complemento objeto y su reasunción en un sufijo verbal (*il d yd^cnn*), frente a una versión simple: unos dioses (de entre los invitados, lin. 3) reconocen al bufón *Yarhu*-perro y otros no, y obran en consecuencia contra el intruso en el *marzeah*. Y se evita así el cambio de sentido de *il*. No olvidemos, como apuntábamos más arriba, que estamos ante la escenificación / relato de un *marzeah* de *Ilu* y su familia divina. Ver en los “reconocidos” por *Yarhu* los “nuestros”, los difuntos de los celebrantes de un *marzeah* “humano”, y en los “desconocidos” los otros (p. 296, 299, 300), queda fuera de contexto al mezclar el nivel narrativo mítico-divino con el empírico-humano. Los protagonistas del texto son *Ilu* y los otros dioses (*Yarhu*, *Anatu*, *Attartu* y acaso el diablillo *Habayu*), no los dioses-espíritus de los muertos, que no son tales en Ugarit, fuera de los *rapa^uma*, como apuntábamos antes. Ni es seguro que en Ugarit fuera el *marzeah* un ritual primordialmente funerario en el sentido descrito. Por otra parte no se debe confundir el ritual del *marzeah* con el tena del “banquete celestial”, tal como aparece en KTU 1.17 VI 30; 1.22, etc.

Lin. 7: la glosa *d mšd* explicita el *lhm* de la línea superior (véase la foto en Del Olmo Lete, *op. cit.*, p. 336), luego nada de ‘danza’ (p. 290).

Lin. 8: no se explica la forma sujeto extendida *ht-m* (¿pl., encl.?)¹⁶, mientras un valor adverbial del –/m/ enclítico es obvio y bien atestiguado en ug. (cf. v.g. KTU 1.16 VI 8: *htm t^cmt ...*); lo normal es mantener el mismo sujeto para los dos hemistiquios; en todo caso el “beating of sticks as rhythmic accompaniment” está aquí fuera de lugar. Como la primera, la nueva glosa (lin. 8) explica la palabra de la línea de encima, por lo que se esperaría un valor sinónimo o complementario (*ylmn ht-m // b-qr[bh] (?)*).

15. Los textos KTU 1.172 y 1.175 son fragmentarios y de incierta interpretación (‘espalda’, ‘cuerpo’). Para otra interpretación de *gb* en KTU 1.114:2 cf. Del Olmo Lete, *op. cit.*, 335; téngase presente que la base *^cdb en este (lin. 7, 10, 12) como en otros textos se refiere a la oferta o presentación de alimentos (cf. Del Olmo Lete-Sanmartín, *o. c.*, p. 144s.). El sentido de “offering pit” parece corresponder más bien ug. *gb*; cf. Del Olmo Lete, *op. cit.*, pp. 25 y 236, n. 86 (para las diversas interpretaciones de *gb*).

16. Cf. KTU 1.169:5, donde aparece en conjunción con *gb(k)* en sentido de ‘dorso’, ‘lomo’, no ‘pozo’.

La integración *b-qr*[?] es mera hipótesis sin base epigráfica; en todo caso, de leerse aquí la base /qr'/ no habría por qué acudir al ac. para explicarla.

Lin. 9: el cambio de sujeto es aquí de nuevo distorsionante. Es *Ilu* el que invita y no pueden ser sus invitados los que le sirvan (p. 291, n. 31), mientras las diosas mentadas serán después censuradas por haber servido al “perro”; luego por lógica narrativa es éste el que se les acerca, insaciable como una bestia.

Lin. 17: la semántica y morfología de *yšql* está plenamente establecida en ugarítico y no precisa el recurso al acadio *šaqālu* ni al valor “to toddle”, que no es comprobable en los otros textos.

Su alusión a las “huríes” del Islam, a propósito de *ttr hr* (p. 302, n. 111), está completamente fuera de lugar. No cita, sin embargo, a este propósito mi versión de tal teónimo (“Attartu de la fosa / tumbas”) que resultaría más próxima a la tesis de la autora (cf. Del Olmo Lete, *o. c.*, p. 199, n. 87; Del Olmo Lete – Sanmartín, *o. c.*, p. 191s.)

Sobre la identificación de los *gtrm* (p. 303, n. 118, y 305) véase Del Olmo Lete, *o. c.*, p. 236, n. 89. Sobre su posible función “oracular” (n. 120, Koitabashi) cf. *ibdm.*, p. 138.

En cuanto a la “danza” de los dioses en los rituales de Emar, insistentemente aducida por Sc. (pp. 287, 292, 294, 296, 301, 308) no puedo opinar con suficiente conocimiento de causa. En todo caso supondría un desarrollo semántico propio (!) de este acadio periférico, no certificado ni en el central ni en el de Ugarit.

En general se aprecia un deficiente control de los textos ugaríticos, cuya interpretación se toma siempre de una fuente secundaria.¹⁷ La conclusión (Sc., *o. c.*, p. 308) me resulta así (lo que no deja de ser una apreciación subjetiva) en exceso hipotética y a veces circular.

En mi opinión nos hallamos, como apuntábamos más arriba (n. 5), frente a una nueva aventura hermenéutica,¹⁸ fruto de la extensión de una tesis comprobada y desarrollada en otro cuerpo textual que ha llevado a su autora a interpretar este texto como funerario, protagonizado por los ‘dioses-espíritus’. Yo también he defendido siempre, como se decía más arriba (n. 8), el carácter funerario-mortuorio de la liturgia de Ugarit, pero en relación con los muertos de la dinastía regia, los *rpum* (KTU 1.161:1-x).¹⁹ Pero en mi opinión KTU 1.114 no es un texto ritual en sentido propio, ni manifiesta una vinculación específica con el culto regio. Dejo para otros la valoración de la interpretación propuesta por Sc. en relación con los textos de Emar, como decíamos. Pero me temo que allí funcionan las mismas objeciones semánticas que hemos adelantado en relación con la base /š-d/ en general.

17. Véase v.g. p. 302, n. 105: “dirt clods”, por *rgbt* en KTU 1.112:4.

18. Cf. a este propósito la crítica de un intento similar de nueva interpretación de la mitología baálica (M.S. Tarazi, *UF* 26, 2004, 445-510) en G. del Olmo Lete, “El ciclo mitológico de Baal. Nuevas perspectivas de interpretación”, *Historiae* 7, 2010, 73-90.

19. Esta es la tesis que está a la base de *Canaanite Religion*; véase a este propósito la recensión de S.B. Noegel en este mismo fascículo de *AuOr*, pp. 187-189.