

La narración de Gn 18, 1-15. ¿Un trasfondo ugarítico?

Guiu Camps – Monestir de Montserrat

En más de una ocasión, el Dr. D. Gregorio del Olmo ha insistido sobre la importancia de Ugarit para los estudios del Antiguo Testamento. Por ejemplo, en su Introducción a la obra *Mitos y leyendas de Canaán* (= *MLC*), Madrid 1981, p. 74, dice textualmente: «Israel, como realidad histórico-cultural, emerge en contraste y en convivencia con una cultura ya plenamente desarrollada. No se puede apreciar la originalidad de su aportación sino sobre el fondo de la misma. Y esto es precisamente lo que ofrece Ugarit, como exponente del mundo cananeo septentrional de la última época del Bronce y como punto de confluencia de las grandes corrientes culturales del mundo oriental y mediterráneo».

Deseando contribuir al homenaje que se dedica a D. Gregorio, recordé que al leer la Epopeya de *Aqhatu* me habían llamado la atención las semejanzas entre la narración de Gn 18, 1-8 y el episodio en el que *Daniilu*, sentado a la entrada de la puerta, ve acercarse el dios *Koṭaru-Ḥasisu*: acto seguido *Daniilu* llama a su mujer *Danatayu* para que prepare un cordero y dé de comer y beber al dios, reconfortándolo y agasajándolo.

Menos parecido en su forma literaria, pero inseparable en el conjunto del poema, es el episodio anterior en el que *Daniilu* recibe la promesa de un heredero, que luego se cumplió. También en este episodio me llamó la atención que, al recibir la promesa feliz, a *Daniilu* el rostro se le iluminó y se echó a “reír” (*wyṣḥq*). Es el mismo verbo que, en un sentido distinto, Gn 18, 9-15 atribuye a Sara cuando, desde la entrada de su tienda, oye la promesa que ella, al año siguiente, será madre de un hijo.

Hablando del sentido y función del poema (*op. cit.* p. 358), D. Gregorio compara sus protagonistas con los de la tradición patriarcal israelita. Dice que estas figuras son al mismo tiempo “héroes” y “manes”, con una significación perenne para el futuro destino de su grupo, en cuanto que condensan la experiencia religiosa de la respectiva comunidad. Y más adelante (p. 363) añade: «Sus protagonistas son “héroes”, (...) encarnaciones de un pasado hecho leyenda épica, que concreta la imagen religiosa y social del grupo en que se conservan. En Israel serán suplantados por los “patriarcas” con la misma función y técnica literaria, aunque desde unos presupuestos sociales distintos: son “héroes” tribales, no regios.»

En 1978, Paolo Xella publicó en *VT* 28 (1978) 483-488 una nota abundantemente documentada, en la que compara el citado episodio de *Daniilu* con la narración de Gn 18, 1-16. No tengo noticia de que dicha nota haya encontrado en los comentarios bíblicos la atención que merece. Gordon J. Wenham en *Word Biblical Commentary*, 2, Texas, Dallas 1994, p. 33, cita la nota de P. Xella en la bibliografía, pero no la tiene en cuenta en el comentario; asimismo Walter Vogels en su obra *Abraham et sa légende*, Montréal-Paris 1996, cita P. Xella en la nota 53, p. 214 (trad. castellana, Bilbao 1997, p. 136), pero tampoco tiene en cuenta su explicación. Más recientemente, A. Soggin, en *Das Buch Genesis. Kommentar* (Darmstadt

1997), pp. 269 y 272-273, se refiere a G. del Olmo, *MLC*, y a P. Xella, *VT* 28 en la Bibliografía y resumen inexactamente el episodio de la aparición de *Kotaru-Hasisu* a *Daniilu*, sin más. Por este motivo, no creo inútil reflexionar nuevamente sobre el mismo tema.

Siguiendo la pauta indicada en el texto citado de D. Gregorio, voy a fijarme en las semejanzas de Gn 18, 1-15 con los dos episodios antes mencionados del poema de *Aqhatu*, indicando al mismo tiempo las diferencias condicionadas por los distintos presupuestos sociales. Añadiré luego una nota acerca del carácter fundacional de la aparición en el Encinar de Mamré.

1. Semejanzas y diferencias en el primer episodio

Dado que la semejanza es mucho más estrecha en la aparición divina que entre la promesa de un heredero, trataré separadamente estas dos partes.

1.1. El artículo citado de Paolo Xella ve en el episodio un «tema muy arcaico y extendido: la *theoxenia recompensada* por un obsequio, una gracia a favor sobrenatural, todos ellos momentos decisivos para el destino de la humanidad *de los orígenes*» (p. 485). Xella distingue en el episodio de Ugarit y en el del AT los rasgos siguientes, cuya analogía formal, a su modo de ver, es «casi absoluta»:

- a) *Daniilu* y Abraham están sentados junto a la entrada.
- b) Inesperadamente aparece la divinidad.
- c) *Daniilu* y Abraham ofrecen su hospitalidad, que es aceptada por su huésped.
- d) *Daniilu* y Abraham ordenan a su esposa respectiva que prepare comida y bebida para el huésped divino.
- e) Ejecución inmediata de la orden recibida.
- f) Los huéspedes comen y beben.
- g) La hospitalidad es recompensada con un don o una gracia excepcional.
- h) Se marchan los huéspedes divinos.

Antes de señalar las diferencias entre ambos episodios, será útil recordar que, desde el punto de vista formal, la llegada de los “tres” junto a Abraham y el ofrecimiento de hospitalidad del patriarca se describe casi con las mismas palabras con las que Gn 19, 1-3 describe la llegada de los “dos” ángeles en Sodoma junto a Lot. Véase una comparación detallada entre ambos episodios:

- a) Durante el calor del mediodía, aparecen tres hombres junto a Abraham.
- a') Al atardecer los dos ángeles llegan a Sodoma.
- b) Abraham estaba sentado junto a la entrada de su tienda.
- b') Lot estaba sentado junto a la puerta de la ciudad.
- c) Al verlos, Abraham corre y se prosterna ante ellos.
- c') Al verlos, Lot corre y se prosterna ante ellos.
- d) Abraham les ofrece lavarles los pies, comer y descansar a la sombra del árbol.
- d') Lot les ofrece lavarles los pies, cenar y pasar la noche en su casa.
- e) Luego podrán continuar su camino.
- e') Al día siguiente podrán continuar su camino.

A pesar de que Abraham está descrito en un ambiente netamente nómada (entrada de la tienda, bajo el árbol) y Lot, en cambio, en un ambiente urbano (la puerta de la ciudad, la casa), las analogías formales son casi idénticas en las dos narraciones. Ello nos permite comparar el episodio de *Daniilu* con el de *Abraham* sin tener en cuenta la diferencia entre los rasgos urbanos y los nómadas de ambos episodios. Las

posibles diferencias habrá que buscarlas más bien en el sentido que cada uno de los dos tiene en su propio contexto.

1.2. La narración de Gn 19 está visiblemente centrada en la culpa de los habitantes de Sodoma y en la destrucción catastrófica de la ciudad, junto con otras tres de las ciudades vecinas. En este sentido la narración acerca de Lot no sería comparable, bajo ningún concepto, con la escena antes citada del poema de *Aqhatu*. No obstante, está claro que en el punto culminante de la narración de Gn 18, 1-15, Abraham figura allí, como padre poderoso de una familia, futuro jefe de un gran linaje. Aunque Lot, en Gn 19, figura en primer término como quien desencadena la catástrofe de Sodoma, de la que también Abraham será testigo (Gn 18, 18-33; 19, 27-28), Lot figura igualmente, en segundo término, como jefe de un doble linaje, los Moabitas y los Amonitas, aun cuando, según la narración, su origen no se distingue por ser muy honroso.

1.3. Al comparar la aparición de los “tres” a Abraham con la de *Koṭaru-Ḥasisu* en el poema de *Aqhatu*, salta a la vista que el motivo de la aparición del dios a *Daniilu* no es la promesa de un hijo por el que fundará un linaje. Tal promesa, *Daniilu* la había recibido ya. *Koṭaru-Ḥasisu* se acerca para obsequiar al futuro heredero con un arco mágico. En realidad, la entrega de aquel arco será la ocasión de convertir al que habría sido el heredero, en el héroe de un mito ajeno a la petición de *Daniilu*. Esta parece ser la diferencia más fundamental entre las dos narraciones, a pesar de la semejanza de forma.

1.4. El artículo citado de P. Xella ve en ambos episodios una repetición del tema llamado por él la *theoxenia recompensada*. No es el caso examinar aquí si, en los ejemplos aludidos por él, los favores concedidos por la divinidad se presentan como una recompensa a una generosa hospitalidad. Lo que sí está claro es que, en las dos narraciones del Gn, el favor concedido a Abraham o a Lot no se presenta como una recompensa, sino como algo gratuito. Lo afirma explícitamente Gn 19, 39 cuando dice que “Dios, al arrasarse las ciudades del *kikkar* donde vivía Lot, se acordó de Abraham y libró a Lot de la catástrofe”. Se trata, por consiguiente, de una gracia que Dios concedió en atención a Abraham, no de una recompensa a la generosa hospitalidad de Lot.

Algo parecido hay que pensar de la promesa de un hijo concedido a Abraham y del arco mágico que *Koṭaru-Ḥasisu* ofrece a *Daniilu* para el hijo que le otorgó *Ilu* con su bendición.

2. El favor divino de tener un heredero

2.1. Anteriormente a la aparición de *Koṭaru-Ḥasisu*, *Daniilu* había alcanzado de *Ilu* la promesa de un heredero. Según la Epopeya de *Aqhatu* (KTU 1.17 I y II), *Daniilu*, afligido por faltarle una descendencia que cumpliera con él los deberes de un hijo ideal, pasó siete días en el santuario de *Ba'lu* y de *Ilu*, dando de comer y de beber a los dioses y acostándose luego en el mismo templo, donde esperaba recibir una respuesta divina.

Cuando al séptimo día *Ba'lu* alcanzó la bendición de *Ilu* para que *Daniilu* recibiera el don de un hijo, “a *Daniilu* el rostro se le iluminó y las cejas hizo resplandecer por encima; desfrunció el ceño y se echó a reír” (KTU 1.17 II 10). El verbo que expresa la risa de *Daniilu* es *yšḥq*, el mismo con el que Gn 18, 9-15 habla de la risa de Sara.

2.2. No deja de llamar la atención que la Epopeya de *Aqhatu* y la aparición de los tres a Abraham coincidan en el uso de este verbo en relación con la promesa de un heredero. En distintos puntos el texto del Gn insiste en el uso de este verbo, puesto que corresponde al nombre de *Isaac* (= *Yšḥq*) impuesto al hijo que representará el primer eslabón en el esquema sucesorio de quien se consideraba el Primer

Patriarca de los israelitas. Gn 21, 1-3 dice explícitamente que, al nacer el hijo que *Yhwh* prometió a Sara, Abraham le impuso el nombre de *Isaac*. Según Gn 21, 6 Sara comentó el sentido del nombre con unas palabras que podrían traducirse: “Dios me hizo reír. Todo aquel que se entere reirá por mí”. El texto es algo difícil pero, si la traducción es buena, la *risa* de Sara y de quienes se enteren sería semejante a la *risa gozosa* de *Daniilu*.

No obstante, Sara añade: “¿Quién le habría dicho a Abraham que Sara iba a criar hijos? Y sin embargo, le ha dado un hijo cuando era viejo”. Aquí el acento recae, no en la alegría, sino en la sorpresa de constatar un hecho increíble. Este mismo sentido podría tener la *risa* de los que se habrán enterado. Si fuera este el sentido de 21, 6, habría que traducir: “Dios me hizo objeto de risa”. Gn 21, 5-7 insistiría en la objeción puesta por Abraham (Gn 17, 17) o por Sara (Gn 18, 11-15), objeción que Dios resuelve apelando a su propio poder, insistiendo en la palabra que acaba de dar y realizando luego lo que había prometido. En este sentido, las objeciones tienen la función de dar mayor relieve al favor prodigioso concedido por Dios, aunque no excluyen que inmediatamente siga la fe de Abraham y de Sara, como afirma la carta a los Hebreos 11, 11-12. Véase Gn 15, 6. Ni excluyen la “alegría” que se seguiría de la gracia recibida, si este es el sentido antes indicado en Gn 21, 6.

Es también así que, según Juan 8, 56, Jesús, de acuerdo con algunas interpretaciones de su época, entendía la risa de Abraham en Gn 17, 17: “Abraham, vuestro padre”, dice, “gozaba esperando ver este día mío, y ¡cuánto se alegró al verlo!”.

2.3. La coincidencia entre la Epopeya de *Aqhatu* y la promesa recibida por Abraham, cuando en ambos lugares se usa el verbo *yshq*, ¿permite ver aquí una influencia de la tradición cananea sobre la narración bíblica?

Está claro que el deseo vehemente de un heredero es común a ambas tradiciones. Basta comparar las palabras que, según KTU 1.17 I 16-21, *Ba'lu* dirige a *Daniilu*, con la pregunta y la reflexión que Abraham dirige a *Yhwh*, según Gn 15, 2-3: “¿Qué puedes darme si yo me marchó siendo estéril y Eliezer de Damasco dispondrá de mi casa”. Y añadió: “No me has dado hijos y uno de mis siervos será el heredero de mi casa”. En este sentido, ambas tradiciones están en un terreno común.

Pero la coincidencia en el uso del verbo *ishq* podría ser casual, dada la semejanza del tema. A menos que las narraciones del Gn hayan desarrollado extensamente una significación tradicional del verbo en este contexto. Semejante desarrollo sería mucho más significativo si el nombre personal de *Isaac* tuviera su origen en una narración cananea semejante a la de la Epopeya de *Aqhatu*.

Según Gn 26, 23-25, *Isaac* fue el nombre personal de un patriarca relacionado con el santuario de Beersheba, donde fue favorecido con una aparición y una promesa de *Yhwh*, a lo que el patriarca correspondió levantando allí un altar. Pero su nombre sin abreviar sería probablemente *Ishaq'el*, nombre teofórico similar al de *Isma'el*, al de *Ya'qob'el*, al de *Israh'el*.

En todos estos ejemplos, la divinidad, *'El*, es el agente de la forma verbal. Una vez abreviado el nombre con la supresión de *'El*, el agente, en la etimología popular, pasa a ser el mismo que lleva el nombre u otra persona relacionada con él. Así en el caso de Jacob, que había nacido agarrando con la mano el talón (*'eqeb*) de Esaú (Gn 25, 26), cuando Jacob arrebató a su hermano mayor la bendición de su padre, comentó Esaú: “Con razón se llama Jacob: ya es la segunda vez que me echa la zancadilla (*ya'qbeni*): primero me quitó mi derecho de primogénito y ahora me ha quitado mi bendición” (Gn 27, 36). También Gn 32, 29, aún sin haber suprimido el nombre divino en *Israel*, interpreta que el agente del supuesto verbo *sarah* es Jacob. Dice así el texto: “Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con dioses y con hombres y has vencido”.

Esta forma de relacionar ciertos nombres personales con alguna de sus acciones, frecuente en las antiguas narraciones bíblicas, no parece favorecer una comparación entre la *risa* de *Daniilu* y la de Abraham, o de Sara o de cuantos se enteren que Sara finalmente ha dado un hijo a Abraham.

3. ¿*Aqhatu* y *Abraham* sirven a su huésped divino una comida cültica?

3.1. En *MLC*, pp. 338-339, Del Olmo dice acertadamente: «Como es costumbre, el dios que se acerca al hombre es acogido con un banquete (cf. KTU 1.15 II 8ss), que traduce en realidad el rito de una ofrenda cültica». Para ello compara Gn 18, 5ss. Hablando luego del esquema encargo-ejecución en que se desdobra la escena, después de referirse a los paralelos de la Epopeya de *Kirta* (KTU 1.15 IV 1-3; cf. KTU 1.14 V 12-14; 1.16 VI 14-17), añade que el encargo va dirigido a *Danatayu*, la mujer de *Daniilu*, como el encargo de Abraham se dirige a Sara, su mujer (Gn 18,6).

3.2. La primera diferencia entre estos distintos episodios es que, durante los siete días de la *incubatio* en el templo de *Ba'lu* e *Ilu*, la comida que ofrece *Daniilu* es parte del rito sacrificial celebrado diariamente en el templo.

También tiene el carácter de rito sacrificial diario la comida que *Daniilu*, de vuelta a su propio palacio, ofrece a las *Koṭaratu* hasta que se marchan al séptimo día cuando ha sido ya concebido el hijo que la bendición de *Ilu* le prometió (KTU 17 II 24-42). Aquí el rito, aun siendo claramente sacrificial, se celebra fuera del templo, desde donde *Daniilu* “bajó” a su palacio.

Igualmente la aparición de *Koṭaru-Ḥasisu* tiene lugar fuera del templo, puesto que *Daniilu* ha salido del palacio y se ha sentado en la era, a la entrada de la puerta, donde se reúnen los nobles, para juzgar la causa de la viuda.

3.3. El caso de Gn 18, 1-15 es algo más complejo. En las narraciones bíblicas, desde la aparición de *Yhwh* a Abraham junto a la encina de Moré en la región de Siquem (Gn 12, 6-7) hasta la aparición del Ángel de *Yhwh* a David junto a la era del jebuseo Arauná, (2 Sm 24, 16-25), se recuerda generalmente un hecho prodigioso como si hubiese dado origen a la creación de un santuario. Testimonio de aquella creación era dedicar a *Yhwh* un altar en aquel lugar sagrado. Acerca del origen del santuario de Mamré leemos una primera noticia en Gn 13, 18: “Abraham”, dice el texto, “levantó su tienda y fue a establecerse junto al encinar de Mamré, donde erigió un altar a *Yhwh*”. Excepcionalmente aquí no se habla de una aparición. Gn 15, en cambio, dedica todo el capítulo a distintos momentos de una aparición de *Yhwh*, pero el texto no indica donde tuvo lugar, aunque se supone que el compilador se refería al santuario de Mamré.

Gn 18, 1-15 habla de la aparición de *Yhwh* en Mamré, pero nada señala explícitamente que el “encinar” sea un santuario, ni que la aparición divina haya en adelante consagrado el “encinar” como un nuevo santuario. Queda tan sólo la escena de la comida ofrecida a los huéspedes divinos y la promesa de un heredero, que en la literatura cananea tienen su propio lugar durante las celebraciones rituales de un templo.

No obstante, según la narración bíblica también Lot ofrece una comida a los dos ángeles en su propia casa que, lejos de quedar consagrada como un santuario, será destruída al día siguiente. Lot, lo mismo que Abraham, indica en qué sentido invita a sus huéspedes divinos cuando les dice que, después de comer y descansar, podrán continuar su camino (Gn 18, 3-5; 19, 2-3). En otras dos narraciones de aparición divina, cuando Gedeón o el padre de Samsón ofrecen al ángel de *Yhwh* el sacrificio de un cabrito, el ángel desaparece sin haber probado la comida (Jc 6, 18-21; 13, 15-20).

Los datos reunidos en esta breve reseña, sin precisar más, confirman que la originalidad del AT sólo puede apreciarse desde su fondo cultural cananeo.