

RECETA MÁGICA PARA UN INFANTE ENFERMO (KTU 1.124)

G. DEL OLMO LETE
Universidad de Barcelona

El texto ugarítico KTU 1.124¹ representa un caso peculiar de consulta cùltica acerca de un «infante» (regio), al parecer gravemente enfermo. En el mismo, el rey, en su calidad de «Señor de los dioses/espíritus grandes/superiores» (*adn ilm rbm*)², es decir, de los miembros muertos y divinizados de la dinastía³, se dirige en consulta cultural al legendario y divino fundador de la misma *Ditānu*, a pedir el «decreto» (*mṣpt*) o respuesta oracular, la «palabra de Dios» que es ley y oráculo a la vez⁴. Así como es improbable suponer que sea

¹ El último tratamiento del texto por M. DIETRICH - O. LORETZ. *Mantik in Ugarit. Keilalphabetische Texte der Opferschau-Omensammlungen-Nekromantie*, Münster 1990, págs. 205-240, ofrece una nueva lectura y discusión del mismo, junto con una referencia completa de la bibliografía pertinente (págs. 205-207, 239-240). Añadir: A. CAQUOT, «Hébreu et Araméen II (séminaire)», *Annuaire du Collège de France LXXV* (1975) 429; B. POLENTZ. «Medizinhistorische Bemerkungen zu KTU 1.124 und RIH 78/20». *Materiali lessicali ed epigrafici I* (1982) 47-50; B. LEVINE - J. M. DE TARRAGON. «Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty», *Journal of the American Oriental Society CIV* (1984) 655, n. 29; D. PARDEE, «*Mārīm* in Numbers V»; *Vetus Testamentum XXXV* (1985) 112 (y su revisión en *Les textes paramythologiques de la 24^e campagne (1961)*, Paris 1988, págs. 179-192). El estudio de Dietrich - Loretz, así como el de A. Caquot (A. CAQUOT - J. M. DE TARRAGON - J. L. CUNCHILLOS, *Textes Ougaritiques. Tome II: Textes religieux et rituels. Correspondence*, Paris 1989, págs. 119-123 [*TOu II*]), nos servirán de punto de partida y ahorrarán la referencia detallada a trabajos anteriores.

² Para las diferentes interpretaciones de esta figura (*Ilu, Ba'lu, Yaqaru*, sacerdote conjurador; *vid.* hebreo *b'lt 'wb*) cf. M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik*, págs. 214-216; A. CAQUOT, *TOu II*, pág. 121, n. 368. Adviértase que *adn* es título regio-divino, posiblemente empleado aquí en su sentido propio; cf. G. DEL OLMO LETE, «Los nombres 'divinos' de los reyes de Ugarit», *Aula Orientalis V* (1987) pág. 58; «Textos ugaríticos y su crítica literaria», *Aula Orientalis VIII* (1990) pág. 186.

³ Cf. M. DIETRICH - O. LORETZ. *Mantik*, pág. 215. En KTU 4.149:1-2 se menciona su templo (*bt ilm rbm*) al que se destina una jarra (*kd*) de vino, mientras dos (*kdm*) van al *gb* de *Ishara* (l. 13) y «cinco al *dbh* de la reina en el sembrado». El contexto de culto regio-funerario es patente: *vid.* M. DIETRICH - LORETZ, *Mantik*, pág. 218.

⁴ Cf. M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik*, págs. 216, 226-239; A. CAQUOT, *TOu II*, pág. 121, n. 371 (cf. Hebreo *s'l mšpt*).

Ilu, el dios supremo, el que se presenta ante *Ditānu*, no lo es menos que, en un protocolo de consulta oracular reclamada por el rey, no se le mencione a él como demandante principal y sí, en cambio, al adivino intermediario, siendo aquél el responsable supremo del culto adivinatorio en Ugarit, el que «da respuesta» (*yṯ rgm*) y «visita» (*yph*) a los dioses (cf. KTU 1.90:1 RIH. 77/2B:11 77/10B:1, 8). En nuestra interpretación, el rey aparece como sujeto explícito de la consulta, mientras queda implícito el funcionario cúltico al que va dirigida la respuesta que ha de transmitir a aquél. De otra manera se hace muy difícil de entender la súbita referencia a «tu mensajero» en 1. 11, relacionada con el rey ⁵. A *Ditānu* se dirige, por su parte, también la reina en un rito sacrificial, aunque no podemos precisar el motivo concreto del mismo (cf. RIH 78/11:1-2).

La respuesta que recibe (del funcionario cultual) es doble: se le dice que cumpla primero una acción ritual de magia simpática en los templos de *Ḥôrānu* y *Ba^clu*, y que venga luego su mensajero a recoger tal decreto, la respuesta de *Ditānu*, resultante, sin duda, de aquella acción ritual, y que especifica a la vez su continuación, igualmente ritual, en palacio (*vid.* 1. 14) ⁶. Sea cual sea su interpretación, tal respuesta es el oráculo que fija la suerte del infante regio (*yld*) ⁷ y muestra la preocupación que el soberano de Ugarit tenía por él. Se entiende corrientemente como una consulta cultual en relación con la salud/enfermedad del príncipe regio, quizá el heredero (cf. 2 Re 1,2 ss.; *vid.* Jue 13,12).

⁵ M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik*, pág. 218, ven bien la dificultad: «Da bisher in KTU 1.124 der Protokollant ohne Anrede ausgekommen ist und für eine solche hier kein unmittelbarer Anlass zu erkennen ist, dürfte eine Dittographie des *k* nicht auszuschliessen sein». No se precisa suponer esto si se distribuyen los sujetos de la manera propuesta. Por su parte, también A. CAQUOT, *TOu II*, pág. 121, n. 373, advierte el problema: «La répétition du verbe 'répondre', à la 2^e personne maintenant, ne s'explique que si trois personnages sont en jeu: le 'maître des dieux' qui fait visite à Ditanu, Ditanu lui-même et quelqu'un qui a dû venir le consulter et auquel il transmet la 'décision' du 'maître des dieux'».

⁶ No es preciso, pues, suponer que las líneas (13) 14-16 sean un 'apéndice' que debería ir unido a la línea 10; cf. M. DIETRICH - A. LORETZ, *Mantik*, pág. 220. En cuanto a la figura del mensajero, resulta curioso constatar su presencia también junto al dios *mlk^cštr* en las inscripciones de Umm el-^cAmed; cf. G. DEL OLMO LETE, «Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio - III», *Sefarad* LI (1991) 99-114, 105-106. En las consultas bíblicas, la recurrencia del mensajero (*maPāk*) del rey y de Yahweh es constante (cf. Jue 13,3 ss.; 2 Re 1,2 ss.).

⁷ Cf. M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik*, pág. 217. De acuerdo con KTU 1.23:53 y 1.103:2, *yld* es el neonato. Entre las cartas de Mari tenemos un buen ejemplo de decreto oracular que sentencia la suerte, en este caso la muerte, de una infanta regia recién nacida; cf. W. MALAMAT, «Parallels between the New Prophecies from Mari and Biblical Prophecy: I) Predicting the Death of a Royal Infant», *N.A.B.U.* 88 (1989) 61-63.

Consideramos aquí este texto, en razón de su contexto palatino, como protocolo de una consulta regia, pero podría entenderse también como manual de consulta adivinatoria para uso del sacerdote adivino en cuya casa se encontró, junto con otros muchos elementos de su función ⁸. Constituiría así un modelo de respuesta estándar para casos de enfermedad infantil. Lo peculiar de éste es que la consulta la hace el rey y va dirigida al dios *Ditānu*, el antepasado legendario de la dinastía. Se ha pretendido que éste se hallaría representado por su estatua ⁹, en cuyo caso sería más verosímil suponer que la consulta se lleva a cabo en el santuario palatino, el de los manes de la dinastía ¹⁰, de la que la tablilla sería el formulario conservado por el nigromante en su archivo. De tal ritual sería una explicación perfecta Os 4,12, que nos habla de ídolos de madera a los que se presta un oráculo (*vid.*, también 2 Re 1,2 ss., consulta en santuario), así como la aparición, en las excavaciones, de estatuas con orificios que hacen suponer su utilización para emitir oráculos.

Pero podría tratarse igualmente de una evocación, al estilo de 1 Sam 28,3 ss. (la nigromante de Endor, *b^clt ʾwb*), llevada a cabo por el sacerdote nigromante en su propia casa o santuario privado, donde apareció la tablilla, protocolo así de la consulta cultural concreta ¹¹. El texto es el siguiente, de acuerdo básicamente con la lectura propuesta por Pardee, Dietrich y Loretz:

¹*k ymgy adn*
²*ilm.rbm. ʿm dtn*
³*wyšal.mṯpt.yld*
⁴*wyʿny.nn dtn*
⁵*t^cny*
nad.mr. qh
⁶*wšt.b[b]t.hrn*
trh ʾhdṯ m[r] qh[.]
wšt ʾbbt.b^cl.
bnt.qh
⁹*wšt.bbt*

Quando se acerque/ó el Señor
de los grandes dioses ante *Ditānu*
a preguntarle por el decreto del infante
le responderá/ió *Ditānu*:
«Responde[d]:
“una bolsita de mirra coge
y pon[la] en el templo de *Hōrānu*;
un tarrito de mirra nueva coge
y pon[lo] en el templo de *Ba^clu*;
[un hacecillo de] tamarisco ¹² coge
y pon[lo] en el palacio,

⁸ El protocolo implicaría la versión en pasado (conversivo); el formulario-manual, en futuro, el modo más normal de la forma verbal en prosa.

⁹ Cf. M. DIETRICH - A. LORETZ, *Mantik*, pág. 225.

¹⁰ Cf. a este propósito J. TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1989, pág. 154.

¹¹ Cf. M. DIETRICH - O. LORETZ, *Mantik*, pág. 226.

¹² *Ibid.*, pág. 218; A. CAQUOT, *TOu II*, pág. 122, n. 377 (acadio *blnu*); pero en contextos rituales y mágicos el vocablo normal por tamarisco es *ʿr^c* (*vid.* KTU 1.109:29;

wprt ¹⁰hy.ḥlh.

wymg̃ ¹¹mlakk.ᶜm dtn

¹²lqh mtp̃

¹³wyᶜny.nn ¹⁴dtn

btn.mḥy

¹⁵ldg wlk̃[̃]

¹⁶waṭr.in.mr

y éste hará desaparecer ¹³ su mal.

Y que venga [luego] tu mensajero ante *Ditānu* a recoger el decreto”».

Y le responderá/ió [entonces] *Ditānu*:

«El interior de la casa ¹⁴ limpia:

nada de pescado y esto en absoluto ¹⁵,

y en lo sucesivo no habrá amargor» ¹⁶.

1.110:64-65). El valor ‘estatuilla’ de *bnt* no puede excluirse; cf. M. DIETRICH - O. LORETZ, «Gebrauch von Götterstatuen in der Mantik von Ugarit (KTU 1.124)», *Ugarit-Forschungen* 12 (1980) 396. A este propósito *vid.* la costumbre de enterrar figurillas (acadio *urdimmu*), hechas precisamente de madera de tamarisco, en el palacio: P.-A. BEAULIEU, «Lion-Man: *ridimmu* or *urdimmu*?», *N.A.B.U.*, 121 (1990) 99-101; también B. POLENTZ, «Medizinhistorische», págs. 47-48, para otro tipo de paralelos. En la Sidón del siglo I era frecuente la ofrenda de estatuillas de infante como exvoto al dios curandero Eshmun; cf. B. SERVAIS - SOYEZ, «La ‘Triade’ phénicienne aux époques hellénistique et romaine», *Studia Phoenicia IV*, Namur 1986, pág. 354. Se trata en general, de un procedimiento de magia apotropaica, de manera que cuando la estatuilla incorpora un mal espíritu se la rompe; si representa uno bueno, se la conserva. El dios *Ilu* también recurre a un procedimiento similar (KTU 1.16 V 23 ss.) para sanar al rey *Kirta*.

¹³ Frente al nuevo *hápax pr̃* prefiero leer (w)prt (*pr̃r, cf. KTU 1.15 III 30) con valor consecutivo, reconociendo, no obstante, que la forma del signo favorece una lectura *pr̃*.

¹⁴ Cf. acadio *bītānu*, W. VON SODEN, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1965, págs. 131-132; hebreo *bytn*, L. KOEHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in veteris Testamenti libros*, Leiden 1958, pág. 124; mejor que suponer aquí un -n elativo; *vid.* M. DIETRICH-O. LORETZ, *Mantik*, p. 218. Sin más, *bt* puede significar ‘palacio’ o ‘templo’.

¹⁵ El texto parece retener restos de dos cuñas verticales, lo que sugiere la presencia de un signo *s/b*. La lectura *kl̃* resulta un *hápax* de valor incontrolable, mientras la lectura *k̃lb*, ‘perro’, es hipotética y su semántica en este contexto resulta extraña; cf. A. CAQUOT, *TOu II*, pág. 123, n. 381. Suponiendo la presencia/pérdida de una tercera cuña vertical y dejando de lado la incontrolable lectura *wlk̃[̃]*, preferimos leer *wlk̃[̃]* y tomarlo como expresión adverbial con *w-* enfático; para *lk̃[̃]* con valor de ‘en (su) totalidad, en absoluto’ cf. KTU 1.16 I 45 (*wh̃r̃s lk̃[̃]*); por otro lado, el uso de *kll*, ‘todo/todos’, es normal en la prosa epistolar en la expresión ‘*mny kll [mid] šlm*, «cabe mí todo está [completamente] en paz» (cf. KTU 2.11:11; 2.13:10; 2.16:14; *vid.* también KTU 1.115:10). Por otra parte, KTU 1.106:21-22 nos ofrece curiosamente una expresión paralela (*wkl*), referida al pescado (*dg*) con presencia de ambos lexemas: *wkl šbšlt dg*, «y toda clase de guisos de pescado»; la expresión tiene su confirmación en arameo, hebreo, y acadio. Otra posibilidad sería tomar *kl* (**kw/y*) en el sentido que parece tener el lexema en el calendario de Gezer:5. ‘medición [del grano]’, y por metonimia ‘grano’ (*wkl*, «y nada de grano»); tal lexema aparece también en el contexto que señala KTU 1.14 III 58; *kl̃ l̃hm*; *vid.* ar. ‘medida de grano’, J. G. HAVA, *Al-Faraid. Arabic-English Dictionary*, Beirut 1964, pág. 672. Para un paralelo de esta prescripción de ayuno profiláctico cf. B. POLENTZ, «Medizinhistorische», pág. 50. Sintácticamente la construcción resulta la contrapartida volitiva de la indicativa *bl ṭl bl rbb...* de KTU 1.19 I 44. No obstante, tal valor prohibitivo de *l-* con sustantivo no está certificado en ningún otro lugar, por lo que no es de descartar la interpretación que ve aquí el sintagma proposicional *mḥy l-* ‘limpiar de’, propuesto por J. TROPPER, *Nekromantie*, pág. 152, aunque tampoco éste aparece en ningún otro texto.

¹⁶ Es decir, enfermedad; cf. D. PARDEE, «*Mārtm*», pág. 112. Advértase el juego de palabras: *mr/mr* (líneas 5/16)

No sabemos el modo como *Ditānu* y los antepasados de la dinastía (en su función de *gtrm*)¹⁷ articulaban esa palabra, ni cómo la percibía el mediador regio. En KTU 1.41:53 se asegura simplemente que el rey «hablará como le plazca», pero es dudoso el sentido oracular en este caso y, de todos los modos, no se trata de un ritual funerario.

El texto KTU 1.124 resulta así un ejemplo típico, aunque aislado, de consulta/evocación adivinatoria como recurso cultural apto para encuadrar y garantizar determinados usos y recetas mágico-profilácticas que resaltaban el valor curativo de determinados productos y plantas, así como el de determinados tabúes alimenticios: recetas y tabúes de los que da testimonio toda la tradición oriental, incluida la hebrea. Constituyen así un elemento más de la homogeneidad cultural de toda la zona.

Invita asimismo a una ilustradora comparación con 1 Sam 28, el episodio de la pitonisa de Endor. El recién instaurado rey de Israel prohíbe en su reino la nigromancia y toda otra adivinación funeraria ligada al culto de los muertos, típicamente cananeo, pero recurre a ellas al fallarle los sistemas yahvísticos de respuesta cultural (sueños, suertes y oráculos). Se entiende que la prohibición viene determinada por las exigencias de su fe, pero cabría preguntarse si no se debe a la defensa de un monopolio regio, heredado del modelo monárquico cananeo, por el cual el soberano se dirige al fundador de la dinastía, en este caso Samuel, para preguntarle por los asuntos del reino. Precisamente por esto conoce la nigromante que es el rey Saúl el disfrazado cliente que ha ido a su consulta¹⁸. Pero donde la permanencia del uso y creencia cananeos es más patente es en la fraseología usada por la nigromante para verbalizar su experiencia: «veo a un dios (*ʿēlohim*) que asciende de la tierra/infierno» (1 Sam 28,13). Ésta es precisamente una de las denominaciones (*ilh/ilhm*) que reciben los reyes muertos y divinidades de Ugarit (KTU 1.39:5)¹⁹. A esa aristocracia regia se unirán también Saúl y sus hijos una vez muertos al día siguiente (v. 19).

Hay todavía otros aspectos que relacionan este texto bíblico con los usos cananeos, que aquí no podemos detenernos a analizar. En su conjunto resulta un espléndido ejemplo de la continuidad cultural que mantuvo Israel con su entorno cananeo-fenicio, apenas velada por la revisión yahvista posterior de su tradición.

¹⁷ Cf. G. DEL OLMO LETE, «Ritual regio ugarítico de evocación/adivinación (KTU 1.112)», *Aula Orientalis* II (1984) 201-203; «Los nombres», págs. 62-63.

¹⁸ El tema del disfraz aparece de manera relevante en la leyenda de *Aqhatu* (KTU 1.19 IV 43-46).

¹⁹ Cf. G. DEL OLMO LETE, «Los nombres», págs. 41-43, 64-65.

RESUMEN

El artículo analiza el texto ugarítico KTU 1.124 a partir de los últimos estudios sobre el mismo, ofreciendo nuevas opciones interpretativas. En este sentido se confiere a la expresión *adn ilm rbm* el valor del título regio referido al monarca que lleva a cabo la consulta cultural. Asimismo se sugiere una nueva versión del sintagma *wkl(1)*. Finalmente, se establece un cierto paralelismo entre el texto ugarítico en cuestión y 1 Sam 28.

SUMMARY

This article analyses the Ugaritic text KTU 1.124, departing from the later studies on it, and drawing forward some new insights. For instance, the expression *adn ilm rbm* is considered to be a royal title in connection with the sovereign that makes the cultic consultation. A new version is also suggested for the word *wkl(1)*. Finally, a certain parallelism between KTU 1.124 and the biblical text of 1 Sam 28 is pointed out.