CUADERNO JUDAICO N° 22

LA PRESENCIA DE LA DIOSA INANNA/ISHTAR EN LA FRANJA SIRO-CANAANEA

PROF. ANA MARIA TAPIA ADLER

Santiago de Chile, Julio 1998 - Av 5758

ISSN Nª 0717-4357

Inscripción N° 107.421

Centro de Estudios Judaicos
P.O. Box 14837 Correo 21
e-mail: amta@abello.dic.uchile.cl
Santiago de Chile

Imp. DEMRE - U. de Chile. Fono: 2238774.

INDICE

CAPITULO III
LA PRESENCIA DE INANNA/ISHTAR EN OTRAS CULTURAS

CAPITULO IV
¿INANNA/ISHTAR EN CANAAN?

CAPITULO V
CONCLUSIONES

ANEXOS

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se suma al conjunto de publicaciones abocadas al estudio de las Religiones que ha venido publicando el Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile desde hace ya más de una década.

Esta obra es producto del Proyecto de Investigación FONDECYT N°1041/91, desarrollado entre 1991 y 1993. La investigadora desea agradecer, muy sinceramente, a quienes gentil y generosamente, le brindaron su apoyo:

A FONDECYT, por haber acogido el proyecto, como asimismo por haber brindado las facilidades para que continuase su trabajo en Israel.

A las autoridades de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, por haber autorizado una Comisión de Estudios que le permitió viajar a Israel a un período de perfeccionamiento académico y de complementación de estudios.

Al Profesor Haim Avni, Director del Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalem, por haberle brindado la oportunidad de hacer realidad un sueño largamente acariciado: participar en excavaciones arqueológicas en la ciudad de Jerusalem. Por su intermedio, desea agradecer al arqueólogo Gideon Avni, del Departamento de Antigüedades y Museos de Israel y al equipo de arqueólogos -que ya deben haber concluído los trabajos arqueológicos en Tell el-Burg' (Ramot 6)-, por la cálida acogida en terreno.

Por último, y no por ello menos importante, a los amigos y colegas -chilenos y extranjeros-, quienes estuvieron siempre dispuestos a escuchar y conversar sobre el tema y a aquellos que anónimamente ayudaron a concretar esta obra.

Santiago, julio de 1998.

PROLOGO

Inanna/Ishtar, es la diosa de la guerra y del amor, símbolo de la tierra, madre y principio femenino del ciclo vegetativo. Esta divinidad fue identificada desde antiguo con el planeta Venus, y gozó siempre de un lugar destacado en el panteón mesopotámico. El presente trabajo pretende estudiar su 'comportamiento al interior de las culturas de la franja Siro-Canaanea'.

En la primera parte de esta investigación se encuentra un párrafo dedicado al desarrollo del trabajo, los problemas que se enfrentaron para la realización del mismo, y la presentación del personaje en estudio dentro del contexto de lo que representó en la cultura mesopotámica.

La segunda parte, la más voluminosa del trabajo, entra de lleno en la franja Siro-Canaanea. Encontramos aquí el contexto histórico-geográfico y el contexto literario-plástico.

Ella se inicia con un esbozo sobre las características geográficas de la zona y de algunos de los pueblos y culturas que en ella habitaron. En el segundo ítem, se presentan algunos de los textos utilizados, como asimismo una selección del material visual.

La parte tercera nos inserta en las culturas egipcias e israelita y nos permite evidenciar quién o quiénes serían la(s) divinidad(es) femenina(s) que en la franja Siro-Canaanea sería(n) la(s) homónima(s) de Inanna/Ishtar.

Las conclusiones nos permiten esbozar un intento de interpretación y de acercamiento que dan cuenta de los objetivos que se persiguieron con este trabajo.

CAPITULO I
PRESENTACIÓN DEL TEMA

1. Desarrollo del trabajo.

Para la realización del trabajo se han privilegiado las fuentes literarias y las visuales. Se efectuó una recolección del material en diversas bibliotecas nacionales y extranjeras y se realizó una lectura cuidadosa del mismo, con la finalidad de determinar un corpus de trabajo confiable a partir del cual fuese posible configurar un perfil del personaje en estudio.

Junto a lo anterior, se confeccionó un catastro fotográfico de documentos iconográficos considerados importantes, los que provienen especialmente de la glíptica, la estatuaria, relieves y estelas. Algunas de ellas han sido reproducidas en este trabajo junto a cuadros genealógicos que ilustran la posición del personaje dentro del contexto cultural en el que se encuentra inserto.

Ciertamente hubo algunos problemas que se presentaron en el curso de la elaboración del trabajo que deben tenerse en consideración. Entre ellas:

a) La limitación bibliográfica: no todo el material pudo reunirse en la medida en que no estaba en existencia o bien porque no se contó con las facilidades necesarias para su reproducción;

b) El no manejar las fuentes en su lengua original. Lo que implicó trabajar con traducciones de las mismas. Se privilegiaron las traducciones de autores considerados expertos en la materia[1].

c) Otro problema dice relación con la designación de la zona en estudio. Por ello, no es de extrañar que a lo largo del trabajo se utilice indistintamente la designación de franja Siro-Canaanea o Siro-Palestina: Palestina es el nombre que recibió la tierra de Canaán a partir del siglo I d.C.[2] .

1 Las principales versiones utilizadas fueron las preparadas por W. Beyerlin, A. Caqot et als., U. Casuto, G.R.Driver, J.C.L. Gibson, C. H. Gordon, J. Gray, R. Labat, J. B. Pritchard, Ch. Virolleaud, G. Olmo Lete y J. Moreno.

2 Cana'an es la grafía correcta, sin embargo, por lo señalado más arriba, también se ha simplificado. De igual modo hemos procedido con el nombre de otras localidades y divinidades que aparecen en el texto.

d) Al acercarse a un texto sobre las religiones del Medio Oriente Antiguo, resulta problematico la gran variedad de formas en las que los diversos autores escriben los nombres de las divinidades. Quien no esté acostumbrado a ello, queda confundido y, muchas veces no alcanza a asimilar que se está hablando de la misma divinidad.

Conscientes de ese problema, presentamos aquí un catastro de nombres y las formas como éstos han sido escritos por los diferentes autores consultados.

Hemos seleccionado las siguientes divinidades: Anat, Ašerah, Aštart, Qudšu, Il y Ba'al.

Anat

'Anat	'Anath	Antit	Anatayhau
Anat	Anath	Anatu	Anati-'Ali

Ašerah

'Asherah	Ašratu	Atirat	Athtar
'Asherot	Ašera	Atiratu	Athirat-Êlat
Asherah	'Ašera		
Ashera			
Asherat			
Ashratum			

Ashtart

Astarté	Ashtar	'Aštarôth	Atharath	Attartu
Astartu	Ashtoret	'Aštart	'Trt	'Attr
Astar(a)ti	Ashtart			'Attart

QUDŠU

Qudšu	Qadesh	Qedeša
Qudshu	Qadeš	Qodesh

BA'AL

Ba'al	Ba'al-Hadad	Al'eyan-Ba'al	Haddad
B'l	Ba'l-Hamon	Aleyan-Ba'al	Haddu
Ba'l		Alyn-Ba'al	Adad
Baal		Aliyan	

IL

Êl	'IL
El	IL
EL	

Los símbolos/signos que aquí aparecen corresponden a los siguientes sonidos:

' corresponde a la letra ayin, (ע) es gutural y se pronuncia acorde a la vocal que le precede.

' corresponde a la letra alef, (א) que al igual que la anterior se pronuncia acorde a la vocal que le precede.

š corresponde a la letra shin (ש) se pronuncia como la sh inglesa (p.e. shell, shield).

Para los efectos prácticos de este escrito, se ha decidido normalizar la grafía de los nombres y simplificarlos. De este modo será más fácil la lectura de ellos. La grafía que se emplea es aquella que a continuación hemos destacado en negrita: Anat, Ashera, Ashtart, Qudshu, Baal y El.

2. INANNA/ISHTAR: Antecedentes

Inanna/Ishtar es una de las figuras religiosas más importantes en el panteón de Mesopotamia. De deidad protohistórica, llegó a ser la principal divinidad femenina de los pueblos que habitaron esa zona.

Su importancia era tan grande que pese a las vicisitudes históricas que hicieron pasar la hegemonía de un dios a otro, ella continuó manteniendo el primer lugar y siendo considerada como la *"partner par excellence"* de los diferentes dioses dinásticos e imperiales.

En apariencia, resulta extremadamente fácil hablar sobre esta diosa ya que su presencia en las culturas del valle mesopotámico está ampliamente evidenciada en la literatura y en la plástica de los pueblos del valle entre ríos.

También es ampliamente conocida a través de las innumerables obras de los historiadores de la religión, del arte y otros autores, algunos de los cuales no son especialistas en el tema.

En Mesopotamia esta diosa asumió funciones variadas y fue conocida por sus diversos roles, nombres, símbolos y representaciones.

Desde la temprana época de Súmer esta divinidad fue conocida, esencialmente, en su rol de diosa-madre por excelencia y fue llamada por nombres derivados de la abreviación *Ninni* o *Nin* (Dama del cielo): *Inanna, Ininna, Ininni* o *Inin.*

Algunos autores sostienen que, en esa época, también se la conoció acorde a manifestaciones diversas tales como *Geshtianna* (la viña celeste), *Nisaba* o *Nidaba* (la señora del grano), *Ninhursag* (la madre tierra) y *Nintud* (la diosa madre).

En las denominaciones citadas anteriormente, está implícito su rol de diosa madre y como tal, diosa de la voluptuosidad, de la fertilidad, de la sexualidad y de la maternidad. El rito más importante relacionado con esa función es el rito del matrimonio sagrado o *hierogamia.*

La importancia de este rito, residía en la creencia del hombre mesopotámico de que la unión sexual de los dioses constituía el origen de la vida en la tierra, de la prosperidad y el bienestar de la humanidad. La unión sexual entre el rey y la diosa fértil aseguraba la fertilidad del suelo y la fecundidad de humanos y animales, lo que deparaba la prosperidad al país y el bienestar a sus habitantes.

Al surgir la dominación semita en la zona (2400 a.C.), la diosa agregó a su característica anterior la de diosa de la guerra. Por ello presentaba características violentas y destructoras. Ella era quien guiaba los ejércitos a la victoria y quien, en última instancia, gobernaba las ciudades y manejaba -en cierto modo- a las otras deidades.

En el ámbito político de los pueblos de la época, su rol era de primera magnitud por cuanto a ella le competía el otorgar a los reyes su poder, investirles de realeza y determinar el lapso de tiempo que habrían de reinar.

Desde la época de dominación semita en adelante, esta divinidad fue conocida por los nombres de *Ishtar, Ishara* o *Belit*. En tanto *Ishara*, asumía las manifestaciones de *Annunitum* (Ishtar bélica) y *Mammetum* (la mimada de Nergal, el dios de la peste, el hades y la guerra).

En cuanto a la relación y/o parentesco con otras divinidades, resulta extremadamente difícil precisar un árbol genealógico ya que se evidencia un tránsito de funciones bastante movido.

La tablilla sexta de la Epopeya de Gilgamesh, señala que ella se le insinúa a Gilgamesh: Si él la acepta, recibirá soberanía y poder, fertilidad para sus cosechas y para su ganado. Pero el monarca la rechaza y la diosa pide un castigo ejemplar para quien no solamente la rechazó sino, además, se atrevió a enumerar sus *«hediondos hechos, su fetidez y su impureza»*.

Inanna/Ishtar recurrió a su padre Anu, para que castigara al ofensor. Los textos permiten afirmar que, además de ser su padre, Anu ha sido también su amante y su esposo.

Es muy posible que este tipo de narraciones haya condicionado la imagen que de ella se tiene en la actualidad y la liviandad en estos «menesteres» que le otorgan ciertos autores. Pero, sobre todo, es indicativo de la dificultad que entraña el querer «encasillarla» genealógicamente.

Las características sexuales diversas que presenta esta divinidad es otro de los problemas que uno encuentra en su estudio. Puede encontrarse como un ser femenino, masculino o bien detentando ambos sexos.

La sumeria Inanna presentaba características andróginas. De ella se ha dicho que habría llegado a ser diosa madre cuando perdió sus atributos masculinos y que la semítica Ishtar detentaba los dos sexos siendo Venus y Marte a la vez.

Inanna/Ishtar fue identificada desde antiguo con el planeta Venus, y en dicho carácter, era considerada femenina en tanto estrella vespertina y masculina en cuanto estrella matutina.

Respecto a la forma como se desarrollaba el culto dedicado a la diosa hay consenso casi total en señalar que contenía elementos licenciosos y orgiásticos. Inclusive, habrá un autor que señalará que ella «hizo sombra a los demás dioses y alcanzó tanta fama sólo a causa de su culto licencioso»[3].

[3] Bargua, J., Historia de las Religiones.

No necesariamente se debe compartir este parecer ya que la incidencia sexual, podría ser sublimada por una especie de «magia simpática» destinada a obtener beneficios sobre el ciclo de la naturaleza. Ello se deduce de la importancia que el rito del matrimonio sagrado (*hierogamia*) revestía para el hombre de esa época.

Inanna/Ishtar ha sido considerada un símbolo importante de la cultura mesopotámica y en tanto símbolo, se la relacionó con una serie de elementos simbólicos. Entre ellos, el planeta Venus, el haz de gavilla, el león, la vaca, el pez y el escorpión. En relación a los colores se le atribuyó especialmente el blanco y la tonalidad multicolor. En cuanto a los números sagrados ellos eran el 15, 6, 8, 12 y 16 a los que se suma el 11.30[4].

En lo que dice relación a las representaciones plásticas que se tienen de ella como diosa del amor, aparece como madre amamantando a un niño o como una mujer que oprime sus pechos desnudos[5].

En su calidad de diosa de la guerra se la muestra «sentada en el trono o rígida de pie, ricamente vestida, de su espalda salen armas, en su mano el anillo y el caduceo», su porte regio es exaltado mostrándola montada sobre un león o bien, con uno de sus pies sobre el lomo de este animal[6].

La literatura ayuda a bosquejar parte de su carácter: hay textos en los que aparecen diferentes dioses disputándose su favor, unos indican que la diosa favoreció al dios pastor (*Dumuzi*), otros al campesino (*Enkimdu*). Otra versión señala que la diosa engañó a su madre para poder cohabitar en el pastor Dumuzi.

De esos textos, conocidos con el nombre *"Inanna cortejada"* o *"Galanteo premarital"*, se conocen cuatro versiones diferentes. Los textos son interesantes por cuanto permiten preguntarse acerca de la existencia de cierto grado de tensión entre los habitantes del campo y la ciudad, o bien, entre sedentarios y beduinos.

La *"Epopeya de Gilgamesh"*, a la que ya hemos hecho mención, narra acerca de Enkidu, un ser creado para competir con Gilgamesh. Luego de enfrentarse, se convierten en amigos y compañeros.

4 Tapia Adler, A., Inanna/Ishtar, origen y evolución de una figura religiosa, pág. 27.
5 Ver figuras 1, 2, 3, 33-5 y 39.
6 Ver figuras 10-4, 16, 24, 27, 43-8.

Enkidu era un ser inocente, que compartía un lenguaje común con los animales. Esta comunidad de lenguaje la perdió al humanizarse. Su humanización se realizó a través de una mujer, una *Ishtaritu*[7] con la que mantuvo trato sexual.

El sexo es presentado en este relato como un principio de sabiduría. Podría ser interesante estudiar la relación existente entre Inanna/Ishtar y los dioses de la sabiduría.

En Mesopotamia, el poder está en lo profundo del cielo, representado por Anu. La sabiduría, en cambio, representada por Enki, se encuentra en lo profundo de la tierra. El poder se encuentra sobre la sabiduría, ¿cambiarán en algún momento los papeles?

Otros relatos la exaltan como una fulgurante figura astral. Tal es el caso del "*Relato de Etana*", "*la Exhaltación de Ishtar*" y el "*Descenso de Ishtar al Mundo Inferior*".

En el primero, la narración del sueño de Etana, -«*rey pastor, el que ascendió al cielo montado en un águila*»-, hace pensar que la planta del nacimiento estaba en manos de la diosa y por lo tanto, el rey, elegido por esta diosa como un «*pastor para el pueblo, un rey para la ciudad*», acude a ella para solicitarle descendencia.

El relato, pues, entrega una imagen de la diosa como elemento vital de fertilidad a la vez que la describe como un fulgurante astro.

El segundo texto viene a explicar el modo como Inanna/Ishtar habría llegado a convertirse de divinidad menor, en la soberana de los dioses y un planeta brillante, la igual entre las grandes luminarias celestes. En este poema ella recibe nombres hasta este entonces desconocidos.

El tercer relato ilustra el viaje que la diosa emprende hacia el Mundo Inferior y las graves consecuencias que su desaparición trae sobre la tierra. Sólo su retorno asegurará que el ciclo vital vuelva a su normalidad.

S. N. Kramer aduce que «en las aventuras de esta diosa la ambición ocupa tanto sitio como el amor, y aunque sea ella, como su nombre lo indica, la señora y dueña del cielo, desea ardientemente acrecentar su poderío y

7 Ishtaritu es el nombre dado a la prostituta sagrada o sacerdotisa de Ishtar.

para ello se propone reinar también en los infiernos»[8]. R. Labat, por su parte, intenta ver en ese relato la explicación del período de invisibilidad del planeta Venus[9].

Inanna/Ishtar fue designada en un rol de primera importancia como miembro de la triada astral. Esto no podía ser un hecho casual, como tampoco fue coincidencia el que -desde antiguo- su nombre fuera derivado del apelativo de «*Señora del Cielo*».

Pudiera pensarse, entonces, que su identificación como diosa de la fertilidad, -en calidad de Venus vespertina-, se debió a la detección de elementos que señalaban una influencia directa o indirecta de este planeta sobre ciertas particularidades del ciclo básico de la vida. Del mismo modo, resulta altamente probable que la posición de Venus en el cielo tuviese alguna relación con sus emblemas simbólicos y sus animales atributos[10].

El estudio realizado sobre la diosa Inanna/Ishtar[11] permitió determinar que ella puede ser considerada como el símbolo de la cultura mesopotámica y que el comprenderla significaría poder entender el intrincado mundo cultural de esa época.

Como símbolo, ella se relacionaba íntimamente con los lugares sacros que le habían sido destinados, con los animales, emblemas y objetos sacros que le fueron atribuidos y con las acciones sagradas que realizaba y que se consignan en las diversas narraciones que hablan de ella.

El estudio de la historia de las religiones ha mostrado que la importancia de esta divinidad fue tan grande, que traspasó los límites geográficos de la zona mesopotámica y es posible rastrear su presencia en todas las culturas meso-orientales desde las cuales habría pasado, con posterioridad, a las mitologías griega y romana.

En el presente escrito, nuestro interés está centrado en la presencia de esta divinidad en el contexto de las culturas que conforman la franja Siro-Canaanea, con el objeto de determinar si las funciones y la importancia que ella detentó en Mesopotamia se evidencian en el contexto siro-canaaneo, del mismo modo como estuvieron presentes sus símbolos, atributos e historia en la «zona entre ríos» y en otras zonas del Medio Oriente Antiguo.

8 Kramer, S.N., «Love, Hate and Fear».
9 Labat, R., Les Religions du Proche Orient.
10 Tapia-Adler, A., op. cit., 55.
11 Idem, 56.

II LA FRANJA SIRO-CANAANEA

1. EL CONTEXTO HISTÓRICO GEOGRÁFICO

Ubicada justo en la encrucijada de tres continentes, la franja Siro-Canaanea reviste una importancia estratégico-política primordial, debido a la cual en su suelo se entrecruzaron las grandes potencias de la antigüedad, las que alternaron, en el tiempo, su dominio en la zona.

Como su nombre lo indica, la porción geográfica que corresponde a la franja Siro-Canaanea incluiría Siria y la zona que, a contar del siglo I d.C., pasó a denominarse Palestina, esto es Canaán.

Canaán es un término muy usado en la Biblia para designar no sólo el territorío sino también a sus habitantes. Los límites de Canaán aparecen fijados en diferentes lugares del texto bíblico. Es así como en el libro de Josué se indica que los límites de la zona abarcan desde el Monte Hermón hasta el extremo meridional del Mar Muerto y, desde el Jordán hasta el Mediterráneo.

El libro de Números[12] provee otra detallada descripción de los límites: el límite Sur comienza al Sur del Mar. Muerto y continúa por el Suroeste, ascendiendo hasta Kadesh Barnea llegando, posiblemente, al actual Wadi el Arish. Al Oeste limita con el Mar Mediterráneo. El límite Norte comienza en la costa, cerca del lugar llamado Monte Hor y se extendía al Este a Lebo-Hammath (hoy Labwa) en el Valle del Líbano (el Beqa') al Sur de Baalbek (la antigua Heliópolis); y desde allí el límite continuaba al Este, a Zedad (hoy Sadad) alrededor de 65,5 millas (100 kms.) al Noreste de Damasco.

El nombre de la Tierra de Canaán (eretz Canaán) aparece ya en documentos del siglo XV a.C. y fue escrito de diferentes modos, entre ellos en akkádico *Kinani(m), kinahhu/i*, en egipcio *kn n.w* y también *P3 knn*, en ugarítico *kn'ny*, en fenicio y en hebreo se la denominó *kn' n*. Pese a esa diversidad, la mayoría de los estudiosos la nombran con el término hurrita *kinahhu* que significa púrpura y también *Phoenykon*, esto es, Fenicia.

Dado que la exportación de púrpura y las telas fueron la principal exportación de Fenicia, el término de Canaán también aparece en el sentido de comerciantes[13].

12 Números 34:2-12.
13 Isaías 23:8; Sofonías 1:11; Provervios 31:24, etc.

En fuentes antiguas se la conoce también por el nombre de *'a'mu-hryw-s'* (asiáticos que se desenvuelven en la arena), Amurru, Retenu, Hurru y Hatti.

Otra fuente también importante para el conocimiento de la zona corresponde a los documentos de Tell El Amarna, donde al hablar de esta extensión geográfica se mencionan los términos *Kinaji* o *Kinajna*.

En medio del vasto pasadizo geográfico que ella ocupa, -plagado de accidentes del terreno que permiten delimitar tres grandes zonas (la zona costera, el valle y la zona montañosa)-, surgieron y se desarrollaron pequeñas ciudades-estados, cuya extensión de terrenos era un tanto elástica, en la medida en que los reyes trataban de expandirse unos a expensas de los otros, e incluso muchos de estos reyes no vacilaron en enrolar bandas de nómades en su socorro.

Los conflictos entre los reyes eran frecuentes y concurrentes con la competencia de los grandes poderes imperiales que luchaban por el dominio de Siria y Palestina.

Sin temor a equívocos puede afirmarse que Canaán nunca se consolidó como un todo político unificado; más bien fue un mosaico de pequeñas unidades políticas, cada una generalmente bajo el gobierno de un rey.

Muchas ciudades canaaneas se mencionan en las inscripciones de los faraones egipcios, y la mayoría de éstas fueron encontradas en la ciudad de Tell el Amarna y enviadas por reyes canaaneos al faraón.

Los descubrimientos de Tell el Amarna brindan una imagen de la zona durante el segundo cuarto del siglo XIV a.C. La correspondencia abarca más de 350 cartas, las que están redactadas en su casi totalidad "en cuneiforme y en lengua babilónica, usada durante siglos como lengua franca en las relaciones internacionales del Próximo Oriente (sic)"[14] aunque de cuando en cuando, y especialmente en documentos provenientes de Palestina, se encuentran vestigios de la lengua popular canaanea.

Una parte de los escritos se refieren a la correspondencia de los faraones con las grandes potencias de la época: Mitanni, Babilonia, el reino hitita y Arzawa en Asia Menor y Alashitya (Chipre), lo que proporciona una idea de la extensión de las relaciones internacionales y el desarrollo de la actividad diplomática. La parte más importante es la correspondencia con los vasallos o semi-vasallos de los faraones en Canaán y en la costa fenicia.

[14] Cassin, E./Bottero, J./Vercouter, J., Los Imperios del Antiguo Oriente, vol. II, pág. 164.

Las cartas transmiten una impresión de debilidad progresiva en la posición egipcia de su dominación en Asia, lo que se refleja en los asaltos repetidos a las caravanas, la impotencia frente a las tribus nómadas y, sobre todo, frente a las bandas de bandoleros *'apiru* que recorrían los territorios entre las ciudades-estados sirviendo como mercenarios a sus príncipes[15].

Cassin, Bottero y Vercouter señalan que la historia de Siria y Palestina durante la segunda mitad del segundo milenio, consistió en una serie ininterrumpida de expediciones de conquista y medidas de represión de las grandes potencias contra sus habitantes y, además, una lucha constante entre esas mismas potencias para mantener sus posiciones[16].

Esa lucha provocó roces entre los reyes locales cuyas relaciones ya eran tensas de por sí. El derrumbamiento del Imperio Hitita y la decadencia del poder egipcio lograron crear, en los últimos siglos, condiciones favorables a la independencia política de los pueblos de la zona Siro-Canaanea, así como la consolidación nacional de grupos nuevos, como las tribus de Israel en el sur y los arameos en el norte.

Esos cambios fueron los que permitieron también el asentamiento de los Pueblos del Mar en la franja costera y, hacia el 1100, el avance ascendente del Reino Asirio hasta el Mediterráneo[17].

Los testimonios directos sobre lo que aconteció en la zona son esporádicos. De épocas anteriores se encuentran restos dispersos de inscripciones proto-cananeas que, por su brevedad, tienen poco valor para la investigación histórica. También las tablillas cuneiformes y las inscripciones jeroglíficas son muy escasas en Canaán y en la costa fenicia.

La razón para esta escasez de fuentes pareciera estar motivada, -dicen los autores-, porque en Canaán (Palestina) primaba, esencialmente, la escritura egipcia y los papiros no se conservan en el clima de la zona.

En Siria, en cambio, que estaba bajo la influencia cultural del norte, donde normalmente se utilizaba la escritura cuneiforme, se encontraron importantes restos de archivos de los siglos XV y XIII provenientes especialmente de Ugarit y otros menores encontrados en Alalakh y Qatna[18]. Fue

15 Idem, págs. 164 y ss.
16 Ibidem.
17 Idem, pág. 155.
18 Ibidem.

gracias a los datos proporcionados por esos archivos que resultó posible conocer acerca de la estructura socio-política, económico-jurídica e intelectual de las ciudades Siro-Canaaneas[19].

Una comparación entre la correspondencia de Tell el Amarna, los documentos del archivo estatal hitita, -que datan del mismo tiempo-, y los documentos del archivo de Ugarit, muestran claramente lo precaria que era la posición de los estados. La situación conducía generalmente a intrigas militares, juegos políticos ambiguos y a intentos de chantaje frente a las grandes potencias[20].

Palestina fue, entre los siglos XVII y XV a.C. el centro de un 'Imperio semita' del noreste dirigido desde la capital de los hiksos en el Delta egipcio (Avaris). A fines del siglo XV a.C. el Imperio Hikso comenzó a desmoronarse y bajo el reinado de Ahmosis I, fueron expulsados de Egipto.

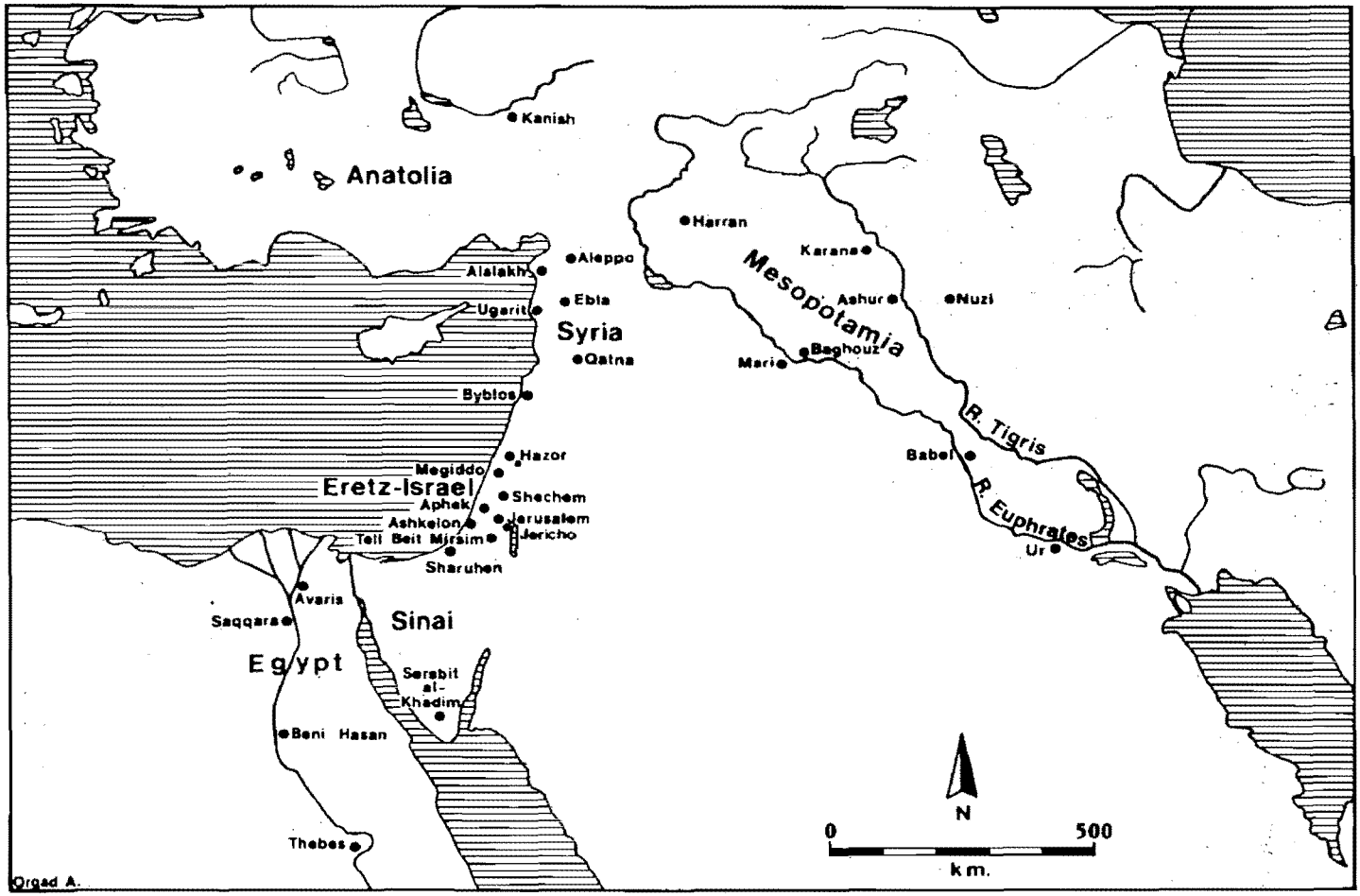
La conquista egipcia de Canaán comenzó durante la llamada Época del Bronce Reciente. En esa época, la «civilización de Palestina continuó siendo una especie de pariente pobre de la cultura canaanea de Fenicia y del sur de Siria» que eran mucho más rica. De no haber mediado la influencia proveniente del norte, Palestina habría perdido totalmente su cultura propia y se habría convertido en un bárbaro reflejo de la civilización egipcia[21].

Es importante señalar que durante esta época se incrementó cada vez más el uso de la escritura y que los canaaneos se encontraban familiarizados con cuatro o cinco sistemas de escritura "todos los cuales servían, si era preciso, para escribir su propia lengua"[22] .

Esas escrituras eran el cuneiforme akkádico proveniente de Mesopotamia, el jeroglífico egipcio, el alfabeto lineal, el alfabeto cuneiforme de Ugarit y la escritura silábica de Biblos.

De esas cuatro formas de escritura el autor señala que la escritura silábica de Biblos dejó de usarse en la época del Bronce Reciente, y que la escritura cuneiforme y la silábica fueron usadas normalmente. La escritura akkádica y la egipcia, en cambio, habrían sido usadas sólo en forma ocasional.

19 Ibidem.
20 Idem, pág. 165
21 Albright, W.F., Archaeology of Palestine, págs. 89 y ss.
22 Ibidem.


Kanish
Anatolia
Harran
Karana
Aleppo
Alalakh
Ebla
Ugarit
Syria
Qatna
Mesopotamia
Ashur
Nuzi
Mari
Beghouz
Byblos
R. Tigris
Babel
Hazor
Megiddo
Eretz-Israel
Shechem
Aphek
Jerusalem
Ashkelon
Jericho
Tell Beit Mirsim
Sharuhen
R. Euphrates
Ur
Avaris
Saqqara
Sinai
Egypt
Serabit
al-
Khadim
Beni Hasan
Thebes
N
0
500
km.
Orgad A.

Las tablillas que se encontraron en Palestina incluían, además de cartas, documentos comerciales y administrativos. Es probable que puedan encontrarse también textos religiosos canaaneos escritos en alfabeto cuneiforme, al igual que los documentos encontrados en Ugarit y que están datados en los siglos XV y XIV.

También provenientes de esta época, y caracterizados como uno de los grupos más corrientes de objetos religiosos encontrados en la zona, son las llamadas "placas Ashtart".

Estos objetos son placas de cerámica «sobre las que se imprimía, por medio de molde cerámico o de metal, la imagen de la diosa desnuda Ashera (sic), representada de frente y con los brazos levantados, sujetando en las manos dos lirios o serpientes, o ambas cosas a la vez; la cabeza de la diosa se adornaba con dos largos bucles en espiral, idénticos a los bucles de la diosa egipcia Hathor. Estas placas procedían de Mesopotamia donde en el Bronce Antiguo ya tenían larga historia[23].

Existen documentos egipcios que narran sobre la hegemonía egipcia en la franja Siro-Canaanea durante el siglo XIII a.C.. Ellos ilustran las luchas contra los hititas las que concluyeron con un tratado de paz y no agresión entre Ramsés II y el hitita Khattusili III[24].

El tratado no menciona la línea que delimitaba el poder de ambas potencias en la zona. Pero esta línea debió coincidir con la frontera norte de Canaán según aparece en el capítulo 34 del Libro de Números y que los israelitas debieron encontrar al conquistar el país.

En el siglo siguiente, el XII a.C., se produjo la acometida de los pueblos del mar, lo que provocó la caída del Imperio Hitita. A lo largo de toda la zona costera de la franja Siro-Canaanea las excavaciones han dejado a la luz las huellas de la destrucción que produjeron. Algunas de las ciudades nunca se recuperaron. En cambio otras, fueron reconstruidas como centros filisteos.

A raíz de las incursiones de los Pueblos del Mar, el mapa político y etnográfico del Medio Oriente se transformó grandemente. Los pueblos del mar atacaron Egipto por mar y por tierra, a través de la zona Siro-Canaanea. Gracias a la enérgica resistencia de Ramsés III los invasores no lograron ingresar a Egipto. No obstante, la reacción no logró impedir que se asentaran en la costa sur de Palestina.

23 Ver figura N° 9 y Albright, W.F. op. cit., 108-109.

24 El tratado de paz firmado por ambas potencias data del siglo XIII a.C., más precisamente, del año 1269 a.C..

Fue bajo el reinado de este monarca de la XX dinastía que Egipto alcanzó, por última vez, hegemonía en Canaán. El monarca fortificó varias ciudades canaaneas, especialmente aquellas ubicadas en la Vía Maris, la principal vía comercial de la época.

Al igual que sus antecesores erigió santuarios en Betshan. Allí se encontró una estatua de este faraón. Los santuarios correspondían, probablemente, a los templos de Ashtarot y Dagán que aparecen mencionados en la Biblia[25].

Cassin, Bottero y Vercouter aseguran que "ningún faraón construyó tantos templos en la zona como Ramsés III. Estos templos estaban dedicados no sólo al culto de los dioses egipcios sino en parte a los dioses canaaneos, probablemente para imprimir el sello de legitimidad al poder egipcio en ese territorio. Los santuarios tenían gran importancia económica ya que guardaban las ofrendas y los impuestos que los habitantes de Canaán tributaban a Egipto"[26].

Con la muerte de este faraón viene la decadencia del poderío egipcio en la zona. El *"Relato de los viajes de Wen Amon"* describe con detalle el modo cómo el prestigio egipcio había decaído, incluso en la costa de Fenicia la que, durante siglos, había estado bajo su poder[27].

Esta decadencia fue producida, entre otros, -señalan estos autores-, por el auge de Asiria y el ataque de Tiglatpileser a la región del Líbano y a las ciudades costeras de Fenicia. Pese a ello, los poderosos comerciantes continuaron manteniendo relaciones comerciales con Egipto[28].

En Canaán, donde el poder egipcio había desaparecido y el asirio aún no era un factor decisivo, se desencadenaron violentamente las luchas entre las fuerzas locales, en las que el pueblo de Israel jugó un rol de primer orden[29].

Con las invasión de los israelitas[30] en el siglo XII a.C. y la invasión de los pueblos del mar a comienzos de ese mismo siglo, la historia de la "Palestina canaanea" (sic) llegó prácticamente a su fin, aún cuando los valles fluviales y las llanuras del norte de Palestina siguieron ocupadas durante dos siglos más por los estados canaaneos.

25 Ver 1 Samuel 31:10.
26 Cassin, Bottero, Vercouter, op. cit., pág. 174.
27 Pritchard, J.B., ANET, pág. 25
28 Cassin, Bottero, Vercouter, op. cit., 174-5.
29 Idem, pág. 175.
30 Nos pronunciamos sobre la tradición israelita según aparece narrada en el texto bíblico. No es nuestra intención realizar un análisis histórico de la misma.

Sin embargo, los canaaneos habían agotado la energía cultural que hasta ese entonces les había sostenido. "Tras un largo eclipse y gracias a una nueva transfusión de sangre, habrían de reaparecer como un pueblo lleno de vitalidad: los Fenicios, quienes habrían de compartir con Israel las realizaciones materiales de la Palestina en la Edad del Hierro"[31].

Pueblos y culturas de la franja Siro-Canaanea.

Dado que la zona Siro-Canaanea es un puente de unión entre continentes, no debe extrañar que su población haya sido siempre mixta, híbrida. Albright asegura que es poco probable que, desde el Paleolítico antiguo haya habido un período en que no hayan estado representados diferentes tipos humanos y diferentes lenguas.

El criterio físico para determinar lazos nacionales y culturales resulta una tarea difícil en esta zona. En algunos períodos dominaron ciertos tipos físicos, mientras en la época siguiente predominaron otros.

Del estudio de la onomástica en los documentos encontrados en Palestina se desprende que, por lo menos los dos tercios de los nombres no egipcios que figuran en ellas y que corresponden a nativos de Canaán son semitas, el resto son indoarios y formaban parte de la gran emigración hacia el sur que llevó a los indios védicos hacia el sudeste, hasta el Punjab y a los precursores de los Mitanni hacia el sudeste, a la Mesopotamia septentrional[32].

Esos nombres indoarios atestiguan que ciertas divinidades indias como *Indra* (dios de las tormentas), *Yamin* y *Surya* (el dios del sol) fueron en algún momento y por breve tiempo, adoradas en Palestina. Testimonios descubiertos en la capital hitita de Böghazköy muestran que los mismos indoarios veneraban también las conocidas divinidades sánscritas *Mitra (Mithra), Aruna* y los dos *Asvin*[33].

Del mismo modo, en algunas tablillas de la Época del Bronce Reciente aparecen nombres hurritas, pero al parecer la masa principal de la emigración hurrita se detuvo en Siria central.

31 Albright, W.F., op. cit., págs. 112 y ss.
32 Albright, pág. 184.
33 Ibidem.

Durante los siglos XVIII y XVII a.C. los semitas occidentales nómadas se fueron estableciendo rápidamente y Palestina fue creciendo a grandes pasos, tanto en población como en riqueza.

En esa época las relaciones comerciales alcanzaron un nivel mucho más elevado que en ninguno de los siglos anteriores. Según informan algunas tablillas capadocias (1850 a.C. y 1750 a.C.), los documentos de Larsa y Babilonia y, en especial, los textos de Mari (posteriores al 1750 a.C.) la gente estaba acostumbrada a desplazarse de un lado a otro libremente.

En esa época prácticamente no existían barreras lingüísticas en ningún lugar del Fértil Creciente, pues el semítico occidental era comprendido en todas partes y el akkadio de Babilonia, emparentado con el primero, era una *lingüa franca*, el idioma de la diplomacia y de los negocios.

A lo anterior, se sumaba el hecho de que los lazos culturales entre Egipto y Canaán seguían siendo estrechos, y en todos los centros canaaneos importantes se comprendía el egipcio y, a la inversa, en muchas partes del norte de Egipto se hablaba el semítico occidental.

En esa época tampoco había en la zona una clara diferenciación entre las poblaciones sedentarias y las nómadas. El proceso de asentamiento se había iniciado nuevamente como un siglo antes y, para entonces, la Palestina occidental estaba ya dotada de fortalezas. En ellas residían los jefes tribales mientras que la población debía morar en aldeas de los alrededores, formadas por pequeñas agrupaciones de chozas y tiendas. No obstante, en momentos de peligro se refugiaban en la fortaleza.

Entre los pobladores seminómades que allí pululaban, debieron haberse contado los patriarcas de Israel. Los relatos que hablan sobre ellos, -tal como han llegado hasta nosotros-, los describen como seminómades, que repartían su tiempo entre el cuidado de sus rebaños y manadas por una parte y las actividades agrícolas por otra[34].

Después de casi mil años, la Edad del Bronce llegó a su apogeo para después decaer y ceder paso a una nueva era, la del Hierro. En ella, los semitas occidentales fueron en buena parte desalojados por la irrupción de pueblos no semitas a quienes absorbieron. Fue por poco tiempo ya que, a su vez, fueron desalojados o absorbidos por los israelitas y los filisteos.

[34] Albright, 208.

Lentamente la vida fue complejizándose: las caravanas de asnos fueron sustituidas por las de camellos, los carros tirados por caballos sustituyeron en gran parte a la infantería y éstos, a su vez, fueron rápidamente desplazados por la caballería. Las pequeñas flotas de barcas que cruzaban el Mar Mediterráneo hasta Chipre y Creta fueron reemplazados por grandes flotas de galeras fenicias, las que viajaban a las refinerías de cobre de Cerdeña y a las riquezas mineras que éstos poseían en España.

En todos los campos, señala Albright, surgieron nuevas artes y oficios, y hubo un gran adelanto en la arquitectura, especialmente en lo relacionado a las construcciones de casas, en las que se evidenciaba una mayor preocupación por la limpieza y la higiene.

La riqueza que afluía en gran medida a las ciudades canaaneas de la costa norte, procedía de todas las partes del mundo antiguo y les permitió desarrollar una especie de producción en serie, la que ciertamente frente al antiguo artesano, representaba un gran adelanto[35].

A consecuencia de los acontecimientos históricos, se evidencia la presencia de cambios étnicos y políticos que irrumpieron en Canaán siguiendo la penetración de las tribus semito-occidentales, entre los que se incluían los Edomitas, Moabitas, Ammonitas, Israelitas, Arameos del este y los Pueblos del mar. El panorama etnográfico en la zona era, pues, amplio y heterogéneo.

Con los descubrimientos de los archivos de Ugarit pudo obtenerse valiosa información acerca de sus habitantes. Su población hablaba un dialecto canaaneo y sus escribas copiaban epopeyas canaaneas, que referían las mitológicas hazañas de las divinidades Anat y Baal y las legendarias epopeyas de los héroes Kirta y Aqhat[36].

Ugarit, -durante los siglos XIV y XIII a.C.-, gracias a sus hábiles maniobras entre las grandes potencias y a su privilegiada situación geográfica, pudo mantener un intenso tráfico mediterráneo con centros comerciales como Biblos, Tiro, Akko, Ashdod, Ashkalon Chipre y Creta sin mencionar las grandes potencias. Ello le proporcionó inmensas riquezas y le otorgó un carácter cosmopolita.

Ugarit estaba gobernada por un rey cuyo poder, en asuntos de política interna, era absoluto; junto a él había una aristocracia formada principal-

35 Idem, 213.
36 Ibidem.

mente por la clase dominante indoaria, los *maryanu*, expertos guerreros y conductores de los carros de combate que formaban el eje militar y administrativo de la monarquía.

Ekhelena o *purina* se llamaba la clase media de propietarios de tierras que vivían como campesinos y artesanos, mientras que los pertenecientes a la clase libre más baja, los *sabe name*, formaban la población campesina sin tierra que, a su vez, se dividían en *khaniakhkhe* y *khupshe*, según si trabajan en los latifundios o en los palacios reales.

Estos grupos sociales, que constituían la masa del ejército subordinada a los *maryannu* son conocidos a través de las listas de censo. También se dispone de extensas listas de gremios, de los albañiles, herreros, curtidores, alfareros, tejedores, panaderos, lavanderos, farmacéuticos, etc., cuyos oficios generalmente, pasaban de padres a hijos.

También los comerciantes (*tamkaru*) y las personas dedicadas al culto estaban reunidos en una especie de gremio profesional, subordinado al rey como supremo magnate del comercio y supremo sacerdote.

Las obras literarias de Ugarit, que datan de los siglos XIV y XIII a.C., se remontan a tradiciones centenarias, y entregan una visión directa del mundo de los dioses siro-canaaneos, de su mitología y su literatura épica conocida hasta ahora solamente a través de fuentes secundarias y tardías.

Cassin, Bottero y Vercouter dicen que "si los hallazgos esporádicos de archivos informan insuficientemente sobre las cuestiones sociales, las espirituales y culturales, la intensa actividad arqueológica realizada en Siria y Palestina proporciona una imagen más completa de la cultura material"[37].

Es gracias a ellas que se conoce que la ciudad estaba dominada por el palacio real y las construcciones del templo que, a menudo, se unían en un complejo arquitectónico grandioso: la acrópolis, a la que rodeaba un fuerte cinturón de murallas con portal fortificado como exigía la precaria situación de la ciudad-estado.

Los hallazgos en las excavaciones[38] entregan un testimonio valioso de las diversas ramas artesanales y, sobre todo, del comercio que florecieron durante este período.

[37] Cassin, Bottero, Vercouter, op. cit., pág. 156
[38] Se refiere primordialmente a los hallazgos de marfil de Ugarit, Alalakh y Meguido.

Para la historia de Palestina se dispone principalmente de las fuentes egipcias y los escritos hititas de Böghazköy, que contienen documentos en lengua hitita y akkadia y para los últimos siglos del segundo milenio se añaden las fuentes bíblicas que, -aunque tienen como tema central el pueblo de Israel-, ofrecen también datos sobre sus vecinos y reminiscencias del mundo antiguo de Canaán.

Se espera que las actuales excavaciones que se están realizando en Hazor, por parte de un grupo binacional de especialistas en la que participan arqueólogos israelíes y españoles (estos últimos pertenecientes a la Universidad Complutense), permitirán exhumar los archivos del rey canaaneo Jiban, lo que sin duda permitirá aportar nuevas luces a la historia de la cultura de la zona.

2. CONTEXTO LITERARIO Y PLÁSTICO

Earl W. Count señala en su artículo sobre "Myth as worldview" que en "el corpus de la mitología debemos incluir todos los rituales, todas las narraciones comúnmente aceptadas como mitos, más los cuentos folclóricos y cualquier otra pieza literaria en la que la *visión de mundo* se muestre como tal (aún inconscientemente) y, por lo mismo, todo otro documento que exprese material mitológico, lo que incluiría, pues, vasos ornamentados, cilindros, sellos, estatuas de divinidades, etc. Debemos hacerlo, -agrega-, porque ningún discurso en mitología puede ignorarlos o aún fallar en reconocerlos como de vital importancia"[39].

Para los efectos de nuestro trabajo hemos seleccionado tanto textos provenientes de la zona como también representaciones plásticas.

2.1. Contexto literario

2.1.1. Los Textos de Ras Shamrah (Ugarit)

Con los descubrimientos de los archivos de Ugarit, pudo obtenerse valiosa información acerca de sus habitantes. Su población hablaba un dialecto canaaneo y sus escribas copiaban epopeyas canaaneas, que referían las mitológicas hazañas de las divinidades Anat y Baal y las legendarias epopeyas de los héroes Kirta y Aqhat.

[39] Count, E.W., "Myth as worldview", págs. 595-6.

"Partiendo de su contenido es posible demostrar que todas estas epopeyas nacieron en el corazón de la cultura canaanea, es decir Fenicia; y debieron ser tan conocidas en las ciudades canaaneas de Palestina hacia el 1400 como lo eran en Ugarit"[40].

El descubrimiento de las tablillas de Ras Shamrah-Ugarit fue fortuito. En la primavera de 1928, un campesino, -mientras estaba arando su tierra-, golpeó una piedra laja con su arado y, al levantarla, encontró huellas de una antigua tumba que contenía a simple vista un número de cascos y algunos vasos pequeños no dañados.

Cuando el Servicio de Antigüedades de Siria y el Líbano escucharon sobre el hallazgo, enviaron una expedición con la misión de explorar el lugar. La expedición estuvo dirigida por Charles Virolleaud. El contenido de la necrópolis no pareció prometedor, pero si la existencia de un montículo artificial al que dedicaron todos sus esfuerzos[41].

Así es como sacaron a la luz Ras-Shamrah, -ubicada entre los dos brazos del río Nah-al-fidd, en la costa Siria, cerca de 12 kms. al norte de Lâdhiqîya (Laodicea) y a 800m. al nivel del mar.

Pero las campañas de excavaciones que se llevaron a cabo no fueron realizadas por Charles Virolleaud sino que estuvieron a cargo del arqueólogo C.F.A. Schaeffer quien, entre 1929 y 1939, llevó a cabo once campañas de excavaciones.

Las tablillas que allí se encontraron incluían, además de material religioso y literario, otro tipo de textos escolásticos (escolares), listados de países y ciudades, corporaciones y personas, ofrendas y dedicaciones, documentos comerciales, administrativos y cartas. Las tablillas estaban escritas en akkadio, hurrita, sumerio y ugarítico y todas pertenecían a un nivel o estrato datado entre los siglos XV y el XII a.C.

Aunque los descubrimientos de las tablillas se deben a C.F.A. Scheffer, fue Charles Virolleaud quien, en 1930, editó los primeros textos dando a conocer los paralelos que existían entre el estilo y el vocabulario ugarítico y el hebreo. Seis años más tarde, en 1936, H.L. Ginsberg hizo algunas observaciones trascendentales acerca de los elementos estructurales comunes[42].

40 Albright, W.F., op. cit., págs. 234-5.
41 Driver, C.R., Canaanite Myths and Legends, pág. 1.
42 Idem, pág. 2.

Nos parece pertinente destacar que, para los efectos de la cita y ordenamiento de los textos, nos hemos guiado por la traducción y el orden que Olmo Lete presenta en su obra Mitos y Leyendas de Canaán. La ordenación de las tablillas que él presenta allí es coincidente con las propuestas por Herdner, Driver, Jirku, De Langhe, Caquot-Sznycer y, con algunas variantes, por las propuestas por Gray, Vine y Van Zijl. J. De Moor propone una secuencia diferente[43].

a) El Ciclo de Baal y Anat (KTU 1.1-6)

El ciclo en cuestión presenta algunas dificultades. Tanto Gordon como Olmo Lete se preguntan si se encuentra uno frente a un mito único, que posee una estricta unidad de composición o si se trata más bien de un ciclo que engloba diversas composiciones literárias, con temas y tramas propios[44].

Tampoco hay certeza absoluta de la cantidad de tablillas pertenecientes al texto. A ello debe sumarse el daño que presentan las mismas: su mala conservación primordialmente en su inicio y término, impide establecer con seguridad su secuencia. Ello permite ordenarlas de diversos modos.

Estos autores postulan que uno de los órdenes lógicos sería el agruparlos de acuerdo a los ciclos literarios, lo que tampoco resulta tarea fácil, por cuanto ambos dioses, Baal y Anat, aparecen en todos los textos.

Del mismo modo, -dicen- no hay ninguna prueba de que lo que nosotros consideramos el *"Ciclo de Baal y Anat"* haya sido concebido en la antigüedad como una unidad. Este problema se agrava a causa del carácter fragmentario de muchas de las tablillas[45].

Olmo Lete, por su parte, cita a algunos autores que opinan que se evidencia una «historia de la tradición y de la redacción» de los mitos, plasmados en composiciones diversas, correspondiente a épocas diferentes. Pero añade que los criterios utilizados para trazar esa tradición no resultan del todo claros[46].

El mismo autor agrega que, desde el punto de vista mitológico, el orden es coherente: presenta a una divinidad conflictiva, Baal, que sólo podrá

43 Del Olmo Lete, G., Mitos y Leyendas de Canaán, pág. 88.
44 Del Olmo L., G., op. cit., pág. 81 y Gordon, C.H., Ugaritic Literature, pág. 9.
45 Gordon, C.H., op. cit., pág. 9.
46 Del Olmo Lete, G., op. cit., pág. 82.

afirmar su reino, el triunfo de la fertilidad y de la vida, después de su victoria contra Mot, -el caos primordial-, que amenaza a la tierra desde sus mismas bases y orígenes en un conflicto incesantemente renovado y superado con la fuerza de la muerte y la esterilidad, en la que el caos se hace presente.

Literariamente, el *"Ciclo de Baal y Anat"* sería un ciclo que contiene seis mitos, escritos en seis tablillas en total, que corresponderían a momentos esenciales de la concepción mitológica en Ugarit, centrada en torno a Baal. Las repeticiones de determinadas escenas y motivos míticos podrían explicarse señalando que los relatos pertenecerían a un «sistema» que no aparece configurado en una composición unitaria y global.

Olmo Lete[47] propone ordenar las tablillas en tres unidades autónomas. Ellas son:

1) Lucha entre Baal y Yamm (1. 1-2)
2) El palacio de Baal (1. 3-4)
3) Lucha entre Baal y Mot (1. 5-6)

a.1. Lucha entre Baal y Yamm (KTU 1.1.IV)

Se inicia con un lamento por Yamm. Mientras *EL* se encuentra sentado en su sala de fiestas bebiendo hasta hartarse, su Visir vive ignominia porque *El* se ha opuesto a su hijo Yamm.

EL, el Bondadoso, responde que ciertamente proclamará el nombre de su hijo, el *Amado de EL*. Cuando ello ocurre, las diosas señalaron:

> «Para nuestro sustento [se ha proclamado tu nombre]
> has sido tú proclamado 'señor'».

Acto seguido viene el ritual según el cual *EL* le hace entrega del cetro y lo proclama *Señor de los dioses*.

El establece que le será edificado un palacio cuya construcción será costeada íntegramente por el oro y la plata del dios supremo, pero que él, Yamm, deberá conquistar y arrebatar de manos de Baal, el *Auriga de las nubes*.

47 La ordenación de los textos que Olmo Lete hace en su obra Mitos y leyendas de Canaán es coincidente con Caquot, Herdner, Driver y Jirku, entre otros autores.

Se supone que la razón para arrojar a Baal de su trono es porque Baal habría ofendido a los dioses con su altivez[48].

Las líneas siguientes narran la escena del banquete que *EL* ofrece en su casa en honor de Yamm, el *Amado de EL*[49].

La tablilla siguiente[50] se inicia con el mensaje de *EL* a Kothar el *artesano ambidiestro*, para que venga a visitarlo a su montaña divina[51]. La respuesta es afirmativa: Kothar acudirá a la cita después de arreglar unos «asuntos», los que aparecen descritos en las líneas 17-21.

Cuando Kothar llega a la presencia de *EL* se prosterna en señal de respeto, rindiéndole honores. *EL* le solicita que construya el rayo, arma necesaria para un asunto *[que no comprenden los hombres ni entienden las multitudes de la tierra]*[52].

La tablilla siguiente es iniciada por Olmo Lete con un mensaje de *EL* dirigido a Anat. El dios pide a los mensajeros dirigirse a Inbub, el lugar donde ella vive y caer a los pies de la diosa rindiéndole honores a la «*Pretendida de los dioses*», la Virgen Anat a quien deberán repetirle el mensaje del «*Toro su padre para que se presente ante él*»[53].

El mensaje que le es transmitido a la diosa es el siguiente:

«Mensaje de[l Toro *EL*, tu padre]
[palabra del] Benigno, tu progenitor:
[Sal al paso de la guerra en la tierra,]
pon las estepas en [concordia,]
[derrama paz] en el seno de la tierra,
[reposo en las entrañas] del campo.
Empuña [tu asta y tu maza],
[hacia mí tus pies] se den prisa,
[hacia mí se apresuren tus pasos,]
hacia Hursan, [mi montaña divina (?)],
[hacia el monte Kasu»][54].

48 Línea 13-27.
49 Líneas 28-32.
50 Ver KTU 1.1.III.
51 Líneas 1-16.
52 La traducción es incierta ya que la escasa escritura que se aprecia es insuficiente para inferir de ella esta traducción. En la línea 29 aparece bn. y la línea 30 se inicia con a- (Ver Olmo Lete, op. cit., pág. 163).
53 Ver KTU 1.1.II, hay introducción antes de su inicio en las líneas 1-3; las siguientes líneas hasta la 14, no aparecen en la traducción que entrega Olmo Lete en la obra ya citada.
54 Ver líneas 14-24.

La escena siguiente es una repetición de aquella en la que Kothar solicita a los heraldos adelantarse y, enseguida se narra la llegada de Kothar[55]. Después está la conversación de *EL* con Kothar-Hss al que le solicita construir la casa Yamm, el palacio del *juez* [*Nahar*]. La casa deberá ser construida en la montaña divina de *EL*, Hursan.

Kothar-Hss se apresura a cumplir el encargo. Pero Astar, también pretendiente del trono divino, reacciona ante este hecho. Entonces, Shapash, la *lámpara de los dioses*, habla con él a fin de que no cometa locuras por cuanto ha sido el propio dios *EL* quien ha salido fiador de Yamm.

No obstante el razonamiento de Shapash, Astar insiste en que ha sido tratado injustamente y en que él no tiene una casa como los dioses, una casa como la que *EL* ha enviado a construir para Yamm[56].

Por otro lado, también Baal reacciona indignado imprecando a Yamm, a quien le desea que sea arrojado del trono de su realeza, golpeado y humillado[57]. Yamm envía mensajeros hacia la Asamblea de los dioses, en la montaña divina, para rendir honores ante la Asamblea y transmitir su encargo. Yamm pide a la Asamblea que le sea entregado Baal, su oro y sus servidores.

En el intervalo, Baal ha ido a reprochar a los dioses su actitud. Los dioses se encontraban en la montaña divina, nutriéndose. En el lugar se encontraron Baal y los mensajeros de Yamm. Hacia los dioses, que bajaron sus cabezas, se dirigió el reproche de Baal.

Baal les interpeló diciendo que no tienen por qué bajar la cabeza ni sentirse humillados por los dictados de los mensajeros de Yamm. Les pidió que alzaran sus cabezas, porque él contestaría a los mensajeros de Yamm.

Los mensajeros se prosternaron rindiendo honores a *EL*. Después, ya de pie, transmitieron el arrogante mensaje de su señor:

> «Mensaje de Yamm vuestro señor
> de vuestro [dueño], juez Nahar
> Entregad dioses, a quien rendís pleitesía,
> a quien rinden pleitesía [las multitudes]
> entregad a Baal y a sus servidores
> al hijo de Dagán de cuyo oro pueda apoderarme»[58]

55 Ver KTU 1.2. III: 1-6.
56 Ver líneas 7-25.
57 Ver KTU 1.2.I: 1-10.
58 Ver Gordon, C.H., op. cit., texto 137, líneas 30-35.

La respuesta de *EL* no se hizo esperar:

«Siervo tuyo es Baal, oh Yamm
siervo tuyo es Baal [Nahar]
el hijo de Dagán tu prisionero.
El te aportará un tributo como los (otros) dioses,
él te aportará como los Santos una ofrenda»[59].

Al sentirse convertido en tributario, Baal reaccionó aprestándose al combate:

«agarró en su mano un cuchillo,
en su diestra un machete
para abatir a los mancebos de Yamm.
[Su diestra] Anat agarró
su izquierda asió Astart»[60].

Baal no entendió, cubrió de llagas en la cabeza a uno de los mensajeros y al otro hirió en la espalda, derramando en los campos la sangre de los mensajeros de Yamm, negándose terminantemente a acatar el decreto de convertirse en tributario:

«Yo voy a contestar a Yamm, vuestro señor
a [vuestro dueño, Juez Nahar]
[Escuchad] la palabra del Vengador, Hadad:
¿comparsa [de Yamm voy a ser yo...]
[uno más de su séquito...]
de los que se prosternan...?]»[61].

Sigue una escena que, al parecer, es posterior al combate ya que muestra a Yamm que se interroga acerca de su debilidad, del por qué no puede arremeter contra Baal. Finalmente, Yamm cae desfallecido a los pies de su propio trono[62].

En ese momento Kothar-Hss le dice a Baal que lo que él debe hacer es aplastar a su enemigo y destruirlo totalmente, para después posesionarse de su reino por toda la eternidad.

59 Ver líneas 36-38.
60 Ver líneas 39-41. Gordon señala que dos dioses sujetaron sus manos. Ver Oldenburg, U., The conflict between El and Baal..., pág. 96. Consideramos importante e interesante la acotación que él hace por las influencias culturales que se dan en la zona.
61 Ver líneas 45-48.
62 KTU 1.2.IV: 1-7.

El dios artífice otorga su ayuda a Baal proporcionándole las armas con las que Baal finalmente, derrotó a Yamm. Astart le reprochó su actitud, pidiéndole que se avergonzase. Baal se avergonzó y dijo: «Yamm está sin duda muerto, Baal se convirtió en rey»[63].

Importancia del ciclo para nuestros propósitos

Al parecer Baal habría actuado en forma arrogante para con la asamblea de los dioses y, por su arrogancia, fue castigado. El castigo consiste en despojarlo de su realeza y dejarlo como tributario del dios Yamm.

No obstante, parecería claro que Yamm no podrá ganar a Baal a menos que cuente con el apoyo de los dioses Kothar y Anat. El primero debía proporcionarle armas poderosas (¿mágicas?) y la segunda toda su fuerza guerrera. «En el universo de las divinidades únicamente quien tiene asegurado el concurso de aquellas energías logra imponerse»[64].

Se entienden entonces, los mensajes que *EL* envió a Kothar y a Anat, con una invitación para que éstos se presentaran ante él y, muy en especial, el mensaje que envió a la diosa Anat[65] con el objeto de reconciliar su furor y reclamar su aquiescencia. Parecería que es debido a la actitud belicosa de esta diosa que se desencadenó la situación de «sede vacante»[66].

En el relato se aprecia evidentemente tal situación de «sede vacante», de «realeza no consolidada», en la que Baal no pudo superar el hecho de que se hubiese puesto en entredicho su carácter de «rey» divino y, mucho menos, el que hubiese otro pretendiente, Yamm, cuyo poder -como expresión de las aguas primordiales-, se hacía patente en las inundaciones estacionales.

Curiosamente, en este relato se le pide a Anat que se convierta en mensajera de la paz para que traiga la concordia al mundo y la paz a los campos. *EL* le pide empuñar sus armas para conseguir estos propósitos. De hecho, vemos que fueron Anat y Astart quienes intervinieron para separar a los combatientes.

63 Ver línea 8-32. Ver Gordon, texto 133.
64 Olmo Lete, op. cit., pág. 101.
65 KTU 1.1.II: 1-13.
66 Olmo Lete, op. cit., pág. 103.

El hecho de que Anat aparezca como mensajera de paz es algo poco común, dada las características de esta diosa. También llama la atención el que la diosa se atribuya la victoria sobre Yamm, siendo que el relato señala expresamente que la lucha que se realizó fue entre Baal y Yamm.

Interesante resulta la acotación que Oldenburg hace acerca de Kothar-Hss[67]. Este autor señala que es muy posible que se trate del dios egipcio Ptah, quien habría ingresado a Canaán bajo el nombre de Kothar-Hss, nombre que expresa las funciones características de este dios: Ktr= hábil, Hss= inteligente. Ptah es llamado el *hábil de los artesanos* (hyn dhrs ydm)[68].

a.2. El Palacio de Baal (KTU 1.3-4)

El relato se inicia con una escena en la que el servidor de Baal prepara la mesa y alimenta a su señor victorioso, ofreciéndole los mejores manjares y utilizando una vajilla digna de un dios triunfador. La vajilla incluiría un cáliz que incluso la diosa Ashera había nunca visto.

Más adelante se dice que hubo cánticos y música mientras Baal «*en las cumbres de Sapan*», contemplaba a sus dos hijas:

> «miraba a Pdry, hija de la luz
> también a Tlly [hija] del orvallo:
> y su círculo reconoció [que no eran...]
> sino las Novias [gloriosas].

El relato que sigue pertenece a la diosa Anat[69], y se inicia señalando que la diosa es perfumada por siete doncellas con aroma «*de coriandro y ostras*». Inmediatamente después se establece que la diosa cerró la puerta de su casa cuando se topó «*con los mancebos al pie del monte y la diosa se peleó en el valle*».

> Y entonces 'Anat se peleó en el valle,
> se batió entre las (dos) ciudades,
> Aplastó al pueblo de la orilla del mar
> destruyó a la gente del sol naciente.
> A sus pies como bolas (rodaban) las cabezas

67 Ver Oldenburg, op. cit., págs. 95-100.
68 Gordon, en su obra Ugaritic Literature, dice que los textos que él denomina 130-131, contienen la batalla victoriosa de la diosa y el mensaje de Baal.
69 KTU 1.3.II.

por encima, como langostas (volaban) las manos,
como saltamontes en enjambre las palmas de los guerreros,
Se ató cabezas al dorso
se ciñó de palmas la cintura;
las rodillas hundió en la sangre de los guerreros,
los miembros en el mondongo de los combatientes.
Con su fusta desalojó a los ancianos,
con el nervio de su arco a la población.
Y luego, Anat a su casa llegó, descendió la diosa a su palacio
pero no estaba saciada de su pelea en el valle, de su combate
entre (las) dos ciudades.
Dispuso sillas (como si fuesen) guerreros,
preparó mesas como soldados,
taburetes como adalides.
Sin medida se peleó y (lo) contempló.
se batió y (lo) estuvo mirando Anat.
Se hinchó su hígado de risa.
Se llenó su corazón de alegría,
el hígado de Anat de (satisfacción de) triunfo,
pues las rodillas hundía en la sangre de los guerreros,
los miembros, en el mondongo de los combatientes.
Hasta la saciedad se peleó en su casa,
se batió entre las mesas.
Limpiaron (luego) de (su) casa la sangre de los guerreros,
se vertió 'aceite virgen' en un plato,
lavó sus manos la Virgen Anat,
sus dedos, la «Pretendida de los pueblos».
Lavó sus manos de la sangre de los guerreros,
sus dedos de mondongo de los combatientes.
Dispuso sillas como sillas,
las mesas como mesas,
los tauretes *preparó como tauretes*.
Le sacaron agua y (la) lavaron,
(con) rocío del cielo, aceite de la tierra,
(con) orvallo del Auriga de las nubes,
(con) rocío que los cielos le vertieron,
(con) orvallo que le derramaron las estrellas[70].
Se ungió (con esencia de) ostras
cuya exhalación (llega) [a mil yugadas] en el mar.

[70] Hasta aquí el texto KTU 1.3.II: 1-41. A continuación se inicia KTU 1.3.III.

Continúa el texto con el mensaje que Baal envió con sus mensajeros a la Virgen Anat, a la *Pretendida de los Pueblos*, con expresas indicaciones de rendirle honores antes de entregarle su mensaje[71].

El mensaje de Baal, es una petición en la que le solicita cesar toda actividad belicosa y derramar la paz en la tierra, que se dirija hacia él que tiene un «asunto» que plantearle. Curiosamente, la forma en que Baal describe su «asunto» es igual a la forma en que *EL* le envía a Kothar-Hss:

«un asunto que no comprenden los hombres
ni entienden las multitudes de la tierra»[72]

La reacción de Anat no se hizo esperar. Cuando atisbó a los mensajeros le temblaron sus pies pensando que tal vez, a Baal le habría surgido algún enemigo:

«a ella los pies le temblaron,
por detrás, el lomo se le dobló,
por encima, su rostro se puso a sudar;
se contrajeron las junturas de su lomo,
los músculos de su espalda.
Alzó la voz y exclamó
¿Cómo es que llegan Gapn y Ugar?
¿Qué enemigo le ha salido al paso a Baal,
adversario al Auriga de las nubes?

La diosa continúa enumerando a los enemigos de Baal que ella ha derrotado:

«¿no aplasté yo al Amado de *EL*, Yamm,
no acabé con Nahar, el Dios grande?
Sí, amordacé a Tunn, cerré su boca,
aplasté a la Serpiente tortuosa,
al Tirano de siete cabezas;
aplasté al amado de *EL*, Arsu
aniquilé al Novillo divino Ataku;
aplasté a la Perra divina, Isat,

71 En lo personal, me parece una reacción típicamente femenina. La diosa, al igual que muchas mujeres, que sienten violencia y rabia se desquitan realizando con ahínco las labores de la casa: las hay quienes soban masa para pan, friegan pisos, etc.

72 Ver líneas 27-28.

acabé con la hija de *EL*, Dubub[73]
Me peleé (por) la plata, me posesioné del oro
del que echó a Baal de las alturas de Sapan[74],
golpeando como un pájaro sus orejas,
arrojándole de su trono regio,
del diván, del solio de su poder.
¿Qué enemigo le ha salido a Baal,
adversario al Auriga de las nubes?

La respuesta de los mensajeros es clara: Ningún enemigo ni adversario le ha salido al paso, sólo le traen el Mensaje del «*más poderoso de los héroes*».

¿Cuál es ese mensaje?. Es uno que pide terminar con la guerra, poner paz en el mundo y acudir a su montaña para hablar sobre «su asunto». El texto se repite en forma casi idéntica a la que aparece en la tablilla anterior[75].

La respuesta de Anat es rápida:

«Yo saldré al paso de la guerra [en la tierra],
[pondré] en las estepas concordia,
derramaré [paz] en el seno de la tierra,
[reposo] en las entrañas del campo.
Ponga [en los cielos] Baal sus nubes,
encienda [el dios Hadad sus] relámpagos;
(que yo) saldré al paso de la guerra en la tierra,
pondré en las estepas concordia,
derramaré paz en el seno de la tierra,
reposo en las entrañas del campo»[76].

Dicho lo cual, pide a los mensajeros retirarse mientras ella, antes de acudir al llamado de Baal, se prepara para el viaje. El dios Baal vio llegar a Anat hacia él;

«La marcha de su hermana Baal vió,
el paso ligero, sí, de la hija de su padre»[77].

73 En Gordon, op. cit. aparece como EL Zebub.
74 Aquí se inicia el texto de KTU 1.3.IV.
75 Ver KTU 1.3.III:15-31 y KTU 1.3.IV:8-20.
76 KTU 1.3.IV: 21-31.
77 Líneas 39-40.

Tan pronto la avistó el dios apartó de sí a las mujeres e hizo una recepción especial para ella:

«puso un buey ante ella,
un cebón directamente ante su vista.
Le sacaron agua y (la) lavaron,
(con) rocío que los cielos le vertieron,
(con) orvallo que le derramaron las estrellas.
Se ungió (con esencia de) ostras
cuya exhalación (llega) a mil yugadas (en el mar)»[78].

Baal le da a conocer «su asunto»:

«[pero no tiene] casa [Baal como los dioses],
[ni mansión] como los hijos de [Ashera];
la morada [de la Gran Dama Asherat del Mar],
(es) la morada de Pdry, [hija de la luz],
[el cobijo] de Tlly, hija del orvallo,
[la morada de Arsay, hija de la 'crecida',
[la morada de las novias] gloriosas»[79].

Anat responde muy segura de sí misma y del poder que ella tiene sobre *EL*:

«Me atenderá el Toro *EL*, mi padre
me atenderá y le [irá bien (?)]
Pues le puedo arrastrar como un cordero por tierra[80]
[hacer correr] por su canicie sangre,
por la canicie de su barba [humores]
en caso de que no dé una casa a Baal como a los dioses,
[una mansión] como a los hijos de Ashera».

dicho lo cual, la diosa se dirigió hacia la morada del dios *EL* y, curiosamente,

«Sollozando entró en la gruta,
gimiendo (?) y llorando (?) [la diosa (?)],
cuya voz escuchó el Toro EL, su padre...[81]

78 Líneas 41-46.
79 Líneas 47-53.
80 Se inicia KTU 1.3.V.
81 Línea 9-10.

El mensaje de Anat a *EL* fue rotundo, claro y directo:

«[dentro de su casa] oh *EL*,
[dentro de su casa] no te regocijes,
no te [alegres en lo alto de tu palacio].
[De seguro] yo puedo alcanzarlos [con mi diestra],
[deshacer(los) con] la potencia de mi brazo.
[Puedo machacarte] a ti la mollera
hacer correr por tu canicie [sangre],
por la canicie de tu barba humores».

Continúa un diálogo entre ambas divinidades: *EL* le responde:

«Ya sé, hija, que eres [inexorable],
que no hay entre las diosas oposición como la tuya.
¿Qué deseas, oh, Virgen Anat?.

Anat le responde:

«(Que) tu mensaje, EL (que) es sabio,
sabio, sí, por la eternidad.
(que) la vida dichosa (de) tu mensaje (sea):
Nuestro rey es Baal, el Victorioso,
nuestro juez, al que no hay quien supere.
Todos a una su cáliz le llevaremos,
todos a una le llevaremos su copa».

La corte divina replica por qué Baal no tiene casa:

«suspirando exclamó así el Toro EL, su padre,
EL, el rey que le estableció;
exclamaron Ashera y sus hijos,
la diosa (madre) y el clan de sus parientes:
«Pero, claro, no tiene casa Baal como los dioses,
ni mansión como los hijos de Ashera
la morada de *EL* es el cobijo de su(s) hijo(s)
la morada de la Gran Dama Ashera del Mar,
(es) la morada de Pdry, [hija de la luz],
[el cobijo] de Tlly, hija del orvallo,
[la morada de Arsay], hija de la 'crecida',
[la morada de las novias] gloriosas».

Tal como aconteció en el caso de Yamm, *EL* pide a Kothar que edifique la casa de Baal. En la ejecución del encargo Kothar se esmera, según de lo que se desprende del texto donde se alaban las maravillas que construyó[82].

Más adelante leemos que junto al río, la diosa Ashera se quita el vestido, y sobre el fuego que preparó, conjuró al Toro *EL, el Bondadoso, al Creador de las criaturas.* En ese momento vio acercarse a Baal seguido por Anat. La reacción de Ashera fue semejante a la de Anat cuando vio venir a los mensajeros de Baal:

«A ella los pies [le temblaron]
[por detrás], el lomo [se le dobló],
[por encima], su rostro se puso a sudar;
se contrajeron [las junturas de su] lomo,
los músculos de su espalda.
Alzó su voz y exclamó:
«¿Cómo es que llega Baal, el Victorioso,
cómo es que llega la Virgen Anat?
Ellos son mis asesinos, los asesinos de mis hijos,
ellos los destructores del clan de mis parientes».

Baal y Anat venían a conseguir los buenos oficios de la diosa ante *EL*, he aquí la táctica que emplearon:

«agasajaron a la Gran Dama, Ashera del Mar,
obsequiaron a la Progenitora de los dioses»[83].

La diosa se extrañó de esta actitud y preguntó:

«¿Cómo es que agasajais a la Gran Dama, Ashera del Mar,
obsequiáis a la Progenitora de los dioses?
¿Habéis ya agasajado al Toro *EL*, el Bondadoso
u obsequiado al Creador de las Criaturas?

Y respondió la Virgen Anat:

«Agasajamos [ahora] a la gran Dama Ashera del Mar,
obsequiamos a la Progenitora de los dioses,

82 Ver KTU 1.4.I.

83 Ver Gordon, op. cit., donde en el texto N° 51, señala que Kothar-Hss, habría confeccionado lujuriosos regalos (1:24-44), para comprar primero la intercesión de Ashera (II:27) y, finalmente, el consentimiento de *EL*.

[luego] le obsequiaremos a él
[al padre] de Baal, el Victorioso»[84].

La Gran Dama se dirige a la morada de *EL* a quien rindió honores. *EL* se extraña al verla llegar y pregunta, un tanto socarrón, a qué debe su visita:

«¿Cómo es que llega la Gran Dama, Ashera del Mar,
cómo es que viene la Progenitora de los dioses?

Sin duda tendrás hambre...dice *EL*, y le ofrece comida para comer y bebida para beber. Después vuelve a insistir:

«¿acaso el amor de *EL*, el Rey, te ha excitado,
el afecto del Toro te ha conmovido?».

Se inicia así un diálogo entre los dioses y Ashera intercede por Baal. Curiosa es la reacción de *EL* que le pregunta:

«¿Pero acaso un esclavo soy yo, un criado de Ashera
acaso un esclavo soy yo que empuña la llana,
o es una esclava Ashera para dedicarse a hacer ladrillos?[85]

Pero entonces, *EL, el Bondadoso*, dice:

«Constrúyase una casa a Baal como (la de) los dioses
una mansión, sí, como (la de) los hijos de Ashera».

La diosa le agradece y alaba. Más adelante se le comunica a Baal el decreto divino. Anat es quien acude a comunicar la buena nueva: la virgen Anat está alegre y ríe:

«Entérate Baal, de las nuevas que te traigo:
se te va a construir una casa como la de tus hermanos,
una mansión (como la de) tus parientes».

Envían a buscar a Kothar-Hss a quien se le pide que se apresure para que con rapidez se construya la mansión de Baal, sobre la cual hay una discusión previa entre Baal y el dios artesano.

84 Ver KTU 1.4.III:23-37.
85 Ver KTU 1.4.IV:58-62.

Una vez concluida la casa, Baal invitó a sus hermanos a ella, a los setenta hijos de Ashera ofreció banquete. Mientras los dioses comían y bebían, Baal aprovechó para conquistar ciudades: ochenta ciudades conquistó para sí.

Este relato concluye con un monólogo de Baal y deja preparado el terreno para la lucha contra Mot a quien envía a decir:

> «Yo soy el único que reinará entre los dioses,
> (el que) de veras engordará a dioses y hombres
> el que saciará a las multitudes de la tierra».

Importancia del ciclo para nuestros propósitos

El texto es importante por varias razones: la semejanza que existe en ciertas formas usuales que se repiten en los diferentes textos, señala la importancia de ciertos símbolos de realeza, y permite trazar un perfil no sólo de la personalidad de los dioses que aquí aparecen sino, también, establecer lazos de parentesco.

Llama la atención que la forma de los mensajes que son enviados por unos dioses a otros es casi idéntico en forma y contenido.

- El Mensaje que Baal envía a Anat es igual al que *EL* envió a Kothar-Hss para que construyera el palacio de Yamm.

- La petición de que Anat sea propiciadora de paz y empuñe sus armas para conseguir ese propósito es idéntico en *EL* y Baal.

- La reacción de Anat cuando ve a los emisarios de Baal y cree que Baal está en peligro, es exactamente igual a la reacción de Ashera cuando ésta, en la playa, ve acercarse a Baal y Anat, a quienes llama «asesinos» de sus hijos, «destructores» de sus parientes.

- La amenaza de Anat a *EL* es igual a la que la misma diosa profiere en la épica de Aqhat.

El símbolo más importante que aquí aparece es el del *palacio*. El palacio es el símbolo de poder y realeza, quien carezca de él no podrá verdaderamente reinar. Por ello, Baal trata de obtener la ayuda de Anat para conseguir sus propósitos.

Respecto a los rasgos de la personalidad de los actores principales del drama podemos destacar:

a) La diosa Anat

La actitud de Anat, es altanera y suficiente, sabe que puede conseguir todo lo que desee por cuanto su ascendencia sobre *EL* es lo suficientemente grande, por estar basada en su propia fuerza y en el temor que los dioses sienten hacia esa fuerza. Anat se jacta de su fuerza y poder y, de hecho, amenaza a *EL* de la misma forma y utilizando el mismo lenguaje que aparece escrito en la *"Epica de Aqhat"*.

No obstante el lenguaje y suficiencia con la que habló delante de Baal, la diosa muy astutamente, al presentarse ante *EL*, lo hace sollozando, gimiendo y llorando. Esta actitud es la que le sirve para introducirse a la presencia del dios, pero una vez ante él su actitud cambia de inmediato para volverse amenazadora. Tenemos una diosa cambiante, oportunista, que sabe actuar, desplegando una gran destreza histriónica.

En este relato se inserta la escena de batalla en la que Anat lucha contra dos pueblos. El texto deja en claro la influencia de la diosa: su fuerza guerrera se deja sentir tanto en los pueblos del interior como en los pueblos costeros.

La diosa, ebria de sangre, lucha hasta no poder más y regresa cansada hasta su casa, cansada, pero aún con ganas de pelear, de continuar la lucha y así lo hace pero esta vez, contra el mobiliario de su casa (?)

«Dispuso sillas (como si fuesen) guerreros,
preparó mesas como soldados,
taburetes como adalides.
Sin medida se peleó y (lo) contempló,
se batió y (lo) estuvo mirando Anat.
Se hinchó su hígado de risa.
Se llenó su corazón de alegría,
el hígado de Anat de (satisfacción de) triunfo,
pues las rodillas hundía en la sangre de los guerreros,
los miembros, en el mondongo de los combatientes.
Hasta la saciedad se peleó en su casa,
se batió entre las mesas.
Limpiaron (luego) de (su) casa la sangre de los guerreros».

Es un párrafo de suyo muy curioso, porque en la línea final se dice que su casa fue limpiada de la *sangre de los guerreros.* Es decir que pareciera que, efectivamente, en su interior se hubiera desarrollado una lucha real[86].

Después que sus energías hubo agotado, la diosa recibe la visita de los mensajeros de Baal. De sólo pensar en la posibilidad de que Baal hubiera sido atacado por sus enemigos, la diosa tiembla. Se eriza como una gata y se pregunta quién podría haberle atacado si ella se ha encargado de aniquilar a todo aquel que ha osado oponerse a Baal *el Victorioso (Aliyan, Baal).* Aparece una enumeración detallada de todos los enemigos de Baal que ella ha derrotado.

Quizás la más conocida de las características de la diosa Anat es su propensión a la violencia y es justamente, la escena de violencia que aquí se presenta, una de las más misteriosas ya que no se aprecian motivos aparentes para ella[87].

Sobre la violencia de esta diosa se ha escrito que ella representa las fuerzas de la vida y la fecundidad, y que Anat habría sido una diosa cuyas actividades tienen lugar en los límites entre la vida y la muerte»[88] y que habría sido su característica de diosa guerrera la que permitió que ella penetrara en Egipto, -aproximadamente en el siglo XIII a.C.-, asociada con carros y caballos y equipada con lanza y escudo y se le atribuyera la función de «proteger al faraón»[89].

J. Gray añadirá que el carácter guerrero de Anat, como el de su contraparte, la mesopotámica Ishtar, es muy bien conocido por los faraones guerreros de la dinastía XIX[90].

Es, justamente por esas cualidades guerreras, que el mensaje que le envían para que sea portadora de la paz y la imponga en *'la tierra y en las entrañas del campo'* no encaja con su personalidad.

Nos preguntamos, ¿la misma diosa que lucha despiadadamente haciendo rodar las cabezas como bolas y que se las coloca como trofeos al cinto, la diosa cuyo hígado se hincha de risa y de satisfacción por el triunfo, es la que se encargará de imponer la paz? De verdad nos parece que es una petición un tanto insólita.

86 KTU 1.3 II 29-34.
87 Ver Amico, E., The Status of Woman at Ugarit, pág. 511.
88 Kapelrud, The violent goddess Anat in the..., pág. 116.
89 Patai, The Hebrew Goddess, pág. 55.
90 Ver Gray, «The bloodbath of Ishtar in the Ras Shamrah Texts».

En cuanto a su relación con otros dioses del panteón, todo pareciera indicar que el rol de Anat no sólo es el de fiel compañera sino también defensora de Baal. Al parecer ella es la que se dedica, con amor filial, y también de amante, a apartar del camino de Baal todo problema que pudiere surgir en su senda.

No cabe duda de que Anat es, entonces, una personalidad conflictiva, inexorable, puesto que no existe «*oposición como la suya*» entre los dioses. Anat posee una personalidad múltiple: ama y odia con pasión, es cruel y despótica pero también tierna y fiel e inexplicablemente, sedienta de sangre.

b) Baal, el Victorioso

Baal aparece como un personaje que ansía el poder de la realeza. Para lograrlo lucha contra quien osa ponerse en su camino y, para conseguir el símbolo de la realeza, no vacila en buscar aliados.

También queda clara la percepción que Baal tiene de sí mismo en tanto dispensador de la fertilidad:

> «Yo soy el único que reinará entre los dioses,
> (el que) de veras engordará a dioses y hombres
> el que saciará a las multitudes de la tierra».

c) La diosa Ashera

Ashera, en cambio, aparece en su rol de diosa madre, rodeada del clan de sus parientes, sus hijos, los que forman la Asamblea de los dioses. Sus hijos son dioses que poseen características variadas ya que, mientras unos luchan por la realeza y el poder, otros se someten a las órdenes de los más fuertes.

Junto con su rol de diosa madre, lo es así mismo de la fertilidad, setenta hijos ha parido a *EL*, su pareja, su consorte. Curiosamente no convive con él, ambos tienen palacios separados. Es posible que esto hable de un tipo de matrimonio diferente en la época o dentro de esa cultura[91].

[91] Al respecto ver Van Selms, Marriage and Family..., se refiere a un tipo especial de matrimonio que llama 'muntfrei'.

No obstante no vivir juntos, ella cuando lo desea, lo convoca en forma seductora, como se narra en el relato donde aparece en la playa, desnuda, o bien, acude a visitarlo a su fortaleza.

Otro rasgo importante es el que ella es quien decide en última instancia quién habrá de gobernar, quién detentará la realeza. Recordemos que ella y sus hijos se oponen a Baal ante la presencia de Anat cuando recuerdan que Baal no tiene un hogar, que carece del palacio, símbolo de realeza. Ella es también a la que *EL* recurre para designar a quién habrá de reemplazar a Baal cuando este dios muere.

Ashera es una diosa cuyos favores, al parecer, pueden comprarse: así se desprende de este relato en el que supuestamente Baal y Anat le otorgarían presentes regios y también en la Epopeya de Kirta, el monarca que antes de emprender su marcha, primero se dirigió al santuario de esta divinidad a solicitarle también sus favores.

d) El dios *EL*

El dios *EL*, presenta características de hombre débil que accede a todo cuanto le piden. Aunque a veces reclama, en realidad no se opone a nada, finalmente siempre accede: accedió a entregar a Baal como tributario y esclavo de Yamm, accedió a que Baal detentara el poder, accedió a las peticiones de Ashera, y consintió a lo que Anat le pidió.

Es posible que solicitarle su intervención sea 'puro formulismo' pero también queda lo suficientemente claro que hay que acudir a él en primera instancia.

Como viejo, es astuto, ladino, un tanto socarrón e irónico en su forma de dirigirse a su esposa Ashera.

Respecto a los lazos de parentesco queda claro que Baal y Anat son hermanos, hijos ambos de *EL* pero no de Ashera. No nos queda claro si, además, ambos serían hijos de la misma madre, cuyo nombre no aparece en ninguna parte.

Por el hecho de referir textualmente su parentesco:

> «La marcha de su hermana Baal vió,
> el paso ligero, sí de la hija de su padre»[92].

[92] Ver líneas 39-40.

se les declara hermanos pero también podrían considerarse «amantes» por la connotación que la palabra «hermano»-«hermana» tiene en el Medio Oriente Antiguo.

Una última observación se refiere al baño de la diosa: pareciera que, en algunas ocasiones, ella es ungida con ciertos perfumes, como lo son el de coriandro y ostras: frutos del mar y de la tierra, al igual como el orvallo de las estrellas y de las nubes.

También está el peculiar baño de sangre en la que está inmersa hasta sus rodillas. Hay un extraordinario parecido al relato de Hathor, en su carácter feroz de Sekhmet, diosa egipcia de la guerra, «quien ha sido asociada como la babilónica Ishtar y la canaanea Ashtart, el alter ego de Anat, con el león, y cuyo nombre significa la poderosa, correspondiendo a la posible etimología de Anat, si se conecta con el árabe 'anwat' 'violencia', en la guerra y el amor[93].

En el mito egipcio la diosa protagonista muestra el mismo júbilo y sed de sangre que la canaanea Anat.

a.3. La lucha entre Baal y Mot (KTU 1.5.6)

El texto se inicia justamente con el mensaje que Mot envía a Baal invitándolo a que, después de haber vencido a una serie de enemigos, venga ahora a batirse con él, con Mot, el *Amado de EL, el Adalid*, a quien, al parecer, Baal no ha invitado al banquete que dio para festejar la construcción de su casa.

El mensaje de Mot es transmitido a Baal por los dioses: Mot insiste en ser invitado y en que se le perdone por haber infringido daño a Baal cuando éste luchó contra la serpiente, el Tirano de siete cabezas. Al parecer el mensaje que Mot le envía atemorizó a Baal quien le respondió que siervo de él era a perpetuidad, lo cual ciertamente alegró al divino Mot[94].

Posteriormente, hay una escena de banquete en el que aparece Baal rodeado de sus servidores. Baal-Hadad se acercó a comer y beber junto al resto de los dioses[95].

93 Ver Gray, op. cit., pág. 322.
94 Ver KTU 1.5: II.
95 KTU 1.5 IV.

Viene una orden a Baal para que descienda a la *"morada de reclusión de la 'tierra'"*, para que se cuente entre los que bajan al *'abismo'*, y así sepan los dioses que él, Baal, ha muerto[96].

Cuando hubo el dios escuchado esta orden,

«amó a una novilla en [la tierra de] 'peste'
a una vaca en los campos de 'Playa-Mortandad'.
Yació con ella setenta y siete veces,
fue montada ochenta y ocho
y [concibió] y parió un muchacho.
Baal [el Victorioso], le invistió,
la veste [de toro suyo] recibió como presente)
[su diestra (le) estrechó] contra su pecho.
el [ánimo de un novillo tuvo su hijo][97].

En el próximo relato se le da a conocer a *EL* que Baal ha muerto:

«hemos dado vueltas [hasta los extremos de la tierra],
hasta los límites de las praderas (?)
Llegamos a la 'delicia' (de) la tierra de 'Peste'
a la 'hermosura' (de) los campos de 'Playa-Mortandad'
llegamos hasta Baal caído a tierra,
¡Muerto está Baal, el Victorioso,
pereció el Príncipe, señor de la tierra»[98].

EL hace duelo por Baal, el viejo dios se cubrió con túnica, se laceró las mejillas y el mentón, cenizas esparció por sus cabellos y se lamentó diciendo:

«¡Baal está muerto! ¿qué va a ser del pueblo?
¡El hijo de Dagán! ¿Qué será de la multitud?
En pos de Baal voy a bajar a la 'tierra'

También Anat reaccionó con gran pesar y dolor al conocer la noticia e hizo duelo por Baal:

«También Anat recorrió y rastreó
todo el monte hasta las entrañas de la tierra,

96 Ver KTU 1.5: V.
97 Ver líneas 18-25.
98 Ver KTU 1.5.VI: 4-10.

toda altura hasta el seno de los campos.
Llegó a la delicia de la tierra de 'Peste'
a la hermosura de los campos de 'Playa-Mortandad'
llegó hasta Baal, caído a tierra.
Por vestido se cubrió con una túnica ritual»[99].
La piel con (un cuchillo de) piedra desgarró,
las dos trenzas [con una navaja] (de afeitar),
(se) laceró las mejillas y el mentón.
[Roturó] la caña de su brazo,
aró como un huerto su pecho,
como un valle roturó su dorso:
«¡Baal está muerto! ¿qué va a ser del pueblo?
¡El hijo de Dagán! ¿Qué será de la multitud?
En pos de Baal hemos de bajar a la 'tierra'»
Con ella bajó la luminaria, Shapash.
Cuando se sació de llorar,
de beber como vino lágrimas,
en voz alta gritó a la Luminaria de los dioses, Shapash:
«Cárgame, por favor a Baal el Victorioso»
Escuchó la Luminaria de los dioses, Shapash,
Alzó a Baal, el Victorioso,
a hombros de Anat, sí, lo puso.
Lo subió ella a las cumbres de Sapan,
le lloró y le sepultó,
le puso en la caverna de los dioses de la 'tierra'[100].

Luego Anat preparó un banquete sacrificial como ofrenda fúnebre a Baal y después marchó hacia la casa de *EL* para enrostrar la muerte de Baal, que ella atribuye a artimañas de Ashera.

«Que se alegren ahora Ashera y sus hijos,
la diosa (madre) y el clan de sus parientes
que muerto está Baal, el Victorioso,
que pereció el Príncipe, Señor de la Tierra!».

Sigue un diálogo entre Ashera y *EL* en la que el dios le pide a la diosa que elija a uno de sus hijos como sucesor de Baal:

«Escucha, oh gran Dama, Ashera del Mar!
Da[me] uno de tus hijos para hacerle rey»

99 En esta Línea concluye el texto KTU 1.5.VI.
100 Ver líneas 1-17.

Y respondió la Gran Dama, Ashera del Mar:
«Venga, hagamos rey a uno inteligente y perspicaz!»
Y respondió el benigno, *EL*, el Bondadoso:
«Uno débil de fuerzas no podrá competir,
con Baal no podrá medir (su) lanza,
con el hijo de Dagán porque desfallecerá».
Y respondió la Gran Dama, Ashera del Mar:
«¡Hagamos entonces rey a Astar. el Terrible!
¡Que reine Astar, el Terrible![101].

Pero Astar fue incapaz de gobernar, fracasó rotundamente, no fue digno del trono de Baal y, reconociendo su incapacidad, abandonó el trono.

El que sigue, es el diálogo entre la Virgen Anat y Mot, diálogo directo y muy revelador de la relación existente entre Anat y Baal

«Un día y más pasaron,
y Anat la Doncella, le buscó.
Como el corazón de la vaca por su ternero,
como el corazón de la oveja por su cordero,
así (batía) el corazón de Anat por Baal.
Cogió a Mot por el borde del vestido,
le agarró por el borde del manto,
alzó su voz y exclamó:
«¡venga Mot, dame a mi hermano!»
Respondió el divino Mot:
«¿Qué deseas de mí, oh Virgen Anat?
Yo mismo recorrí y rastreé
todo monte hasta las entrañas de la tierra,
toda altura hasta el seno de los campos
El vigor ha fallado a los hombres
el aliento a las multitudes de la tierra.
Llegué a la delicia de la tierra de 'Peste'
a la hermosura de los campos de 'Playa-Mortandad'
Encontré a Baal, el Victorioso
Yo mismo le puse (como) cordero en mi boca,
como lechal en la abertura de mi esófago quedó triturado,
(pues) la Luminaria de los dioses, Shapash
abrasando está el vigor de los cielos

101 Ver líneas 44-55.

en manos del divino Mot».
Un día y más pasaron,
los días (se hicieron) meses;
Anat, la Doncella le buscó.
Como el corazón de la vaca por su ternero,
como el corazón de la oveja por su cordero,
así (batía) el corazón de Anat por Baal.
Cogió al divino Mot,
con un cuchillo le partió,
con un bieldo le bieldó,
en el fuego le quemó,
con piedras de molienda le trituró,
en el campo le diseminó.
Su carne la comieron, sí, los pájaros,
sus trozos lo devoraron las aves,
la carne a carne fue invitada[102].

El texto se inicia comunicando la muerte de Baal pero inmediatamente después de dicho aquello, el tono cambia, se comunica que Baal está vivo y que gracias a ello, *"los cielos aceite llueven, los torrentes fluyan con miel"* para que *EL* sepa que en verdad está vivo. Y así aconteció.

La reacción de *EL* fue de alegría y risas y pidió a Anat llevar un mensaje a Shapash, preguntando por el paradero de Baal. Shapash se ofrece a buscarlo y Anat al parecer la bendice invocando la protección de los dioses para ella[103].

Una cruenta lucha entre Baal y los hijos de Ashera se desarrolla utilizando para ello las armas que Kothar-Hss le diera. Más adelante se deja oír el lamento de Mot que se queja que, por culpa de Baal, se encuentra postrado y ha sido cruelmente tratado por Anat. Por culpa de Baal, Mot ha sido

«trinchado a cuchillo
ha visto la combustión por fuego
la molienda a la piedra
cernido con criba
ha visto el abandono del campo
visto la diseminación en el mar»

102 En esta línea concluye el texto de KTU 1.6.II.
103 Ver KTU 1.6.III-KTU 1.6.IV.

Por ello, ahora le pide que lo alimente con alguno de sus hermanos para saciar su sed y su hambre. Mot señala a Baal que

> «si uno de tus hermanos [sacia mi sed (?)]
> entonces la aceptaré/será aceptado [como sustituto]

Más adelante Mot se queja que Baal le ha entregado a sus hermanos como alimento, «a los hijos de mi madre». Y, nuevamente se trenzaron en feroz combate.

Shapash intercede preguntando a Mot el por qué se rebela contra los designios de su padre, que puede arrancarle su sede y su trono, que puede romper su cetro de mando. Atemorizado, Mot se humilló ante Baal, quien fue reinstalado en su trono y recuperó su cetro.

Importancia del relato para nuestros propósitos

En este relato encontramos repetición de lenguaje y escenas características del mismo modo como lo mencionamos anteriormente:

- El duelo y lamento por Baal, que es igual en Anat y *EL*. En la escena de duelo tanto *EL* como Anat se laceran el rostro:

- Anat rasga su piel con cuchillo y se lacera las mejillas y el mentón[104] *EL*, además de rasgar sus vestimentas se esparce cenizas en la cabeza.

La queja que lastimeramente se oye es:

> «¡Baal está muerto! ¿qué va a ser del pueblo?
> ¡El hijo de Dagán! ¿Qué será de la multitud?».

Es como si de los consejos y de los decretos de Baal dependiera el destino del pueblo y la multitud. Baal es como el pastor para el rebaño: sin él vendrá el desconcierto, la desazón, el desbande. Si recordamos lo que Baal exclamó sobre su rol, en el relato anterior, -la lucha entre Baal y Yamm-, habríamos de agregar, incluso "*qué será de los dioses*"[105].

En este texto llama poderosamente la atención la curiosa descripción del reino de Mot que se repite en el texto.

104 Esta escena es la que, equivocadamente, ha llevado a hablar de una diosa barbada.
105 Ver "*La lucha entre Baal y Yamm*", donde Baal dice de sí mismo «yo soy el único que reinará entre los dioses, (el que) de veras engordará a dioses y hombres, el que saciará a las multitudes de la tierra».

«...la delicia de la tierra de la 'Peste'
... la hermosura de los campos de 'Playa-Mortandad'...

Nos preguntamos ¿cuál será la delicia de la tierra de la 'peste o en qué residirá la hermosura de los campos de 'Playa-Mortandad'?. No alcanzamos a imaginarlos ya que sus propios nombres implican destrucción, muerte, y enfermedad.

El presente relato nos permite la oportunidad de trazar líneas acerca de la personalidad de los dioses:

a) Baal

Llama la atención que Baal se muestre temeroso ante la presencia de Mot y que acceda a su orden de bajar a su reino:

«¡Salve oh divino Mot,
siervo tuyo soy a perpetuidad!»

Es lo que Baal dice a Mot ¿Por qué el Victorioso habría de mostrarse atemorizado ante Mot? ¿Era Mot más poderoso que él, o es que a Baal le faltaba la presencia de su hermana Anat?

Antes de bajar al reino de Mot, Baal mantiene relaciones sexuales con una vaca de la cual le nace un hijo. ¿Cuál es la justificación de este hecho? ¿Deseo de perpetuación?, ¿de que con su propia muerte, la muerte no llegue a la tierra, porque la deja asegurada con un descendiente que ocupará su lugar y cumplirá los que, hasta ese momento, habían sido sus roles?.

Son extremadamente escasos los textos que tratan del apareamiento de Baal, e incluso hay muchos elementos en esta tablilla cuyo significado no queda claro. Por inferencia, algunos autores llegarán a sostener que la vaquilla sería Anat por lo que el hijo que sería engendrado es hijo de Baal y Anat.

Una escena mucho más explícita, en la que Anat y Baal mantienen relaciones sexuales de las cuales nace un 'morlaco' a Baal, es la contenida en el relato de *"Los Amores de Baal y Anat"*, específicamente en KTU 1.11 y 1.10 III[106].

[106] Ver en este escrito las páginas 92-93.

b) Anat

Respecto de las características de Anat apreciamos un verdadero vuelco: sorprende la dimensión tierna que hay en su relación con Baal,

"Como el corazón de la vaca por su ternero,
como el corazón de la oveja por su cordero,
así (batía) el corazón de Anat por Baal".

La dimensión maternal que asume Anat implica recordar cómo una pacífica madre puede convertirse en leona para defender a sus cachorros. Anat, la doncella virgen que supuestamente no ha parido hijos, conoce la dimensión de ese sentimiento, en la medida en que su comportamiento parece el de hermana, esposa y madre para Baal.

Anat buscará desesperadamente a Baal, sin importarle el tiempo que ello le lleve, no cejará hasta, verdaderamente, dar con su paradero:

"Un día y más pasaron,
los días (se hicieron) meses;
Anat, la Doncella le buscó".

Su actitud ante Mot es también la de una madre-amante en busca del ser amado, la suya es una demanda desesperada por conseguir que le sea entregado el cuerpo de Baal:

Cogió a Mot por el borde del vestido,
le agarró por el borde del manto,
alzó su voz y exclamó:
«¡venga Mot, dame a mis hermano!»

Con ayuda de Shapash decidió descender en busca de su amado-hermano

"En pos de Baal hemos de bajar a la 'tierra'
Con ella bajó la luminaria de los dioses, Shapash
Cuando se sació de llorar,
de beber como vino lágrimas,
en voz alta gritó a la Luminaria de los dioses, Shapash
«¡Cárgame, por favor, a Baal, el Victorioso
escuchó la Luminaria de los dioses, Shapash,
alzó a Baal el Victorioso,
a los hombros de Anat, sí, lo puso
Lo subió ella a las cumbres de Sapan,

le lloró y le sepultó,
le puso en la caverna de los dioses de la 'tierra'"

Curiosamente aquí, Shapash parece haber jugado el mismo rol que, en la mitología egipcia, jugó Nefthys, hermana de Isis, cuando ésta fue en busca de su esposo Osiris que había sido destruido por Seth, el Tifón del desierto.

Anat ciertamente tomará venganza en quienes ella cree culpables y, para ella, los culpables inminentes son Ashera y sus hijos, no en vano Mot es uno de los hijos de la *Gran Dama.*

Cuando la diosa Anat habla con *EL*, el tono parece contrito, cargado de dolorido rencor,

«¡Que se alegren ahora Ashera y sus hijos,
la diosa (madre) y el clan de sus parientes,
que muerto está Baal, el Victorioso,
que pereció el Príncipe, señor de la tierra!»

La venganza de Anat sobre Mot será terrible, el dios será masacrado, cribado, cortado y enterrado.

c) Mot

Mot se presenta como el *Señor del mundo inferior*, de la 'tierra' como la llaman, de 'Playa-Mortandad' quien se ufana que, muerto Baal, él ha constatado por sí mismo cómo

«el vigor ha fallado a los hombres
el aliento a las multitudes de la tierra»

Mot es muerto por Anat de modo terrible. Hay quienes suponen que con el cuerpo de Mot se ha realizado el mismo procedimiento que con el grano antes de ser sembrado. Sin embargo, E. O. James señala que ello no es correcto, que su forma de muerte no corresponde al del grano maduro antes de ser sembrado ya que Mot había sido representado como dios de la muerte y de la esterilidad, cuyo domicilio estaba en el infierno. Pero, -agrega-, la coherencia nunca ha sido un rasgo característico de las tradiciones mitológicas de este género.

En cambio, «al tratarle Anat como grano ya segado, repetía la muerte ritual del espíritu del grano tras la siega y la recolección, que anunciaba la venida de la estación de esterilidad que duraría hasta que Baal fuese recu-

perado de las regiones infernales adonde se había llevado las nubes productoras de lluvia»[107].

El texto señala que:

> «Su carne la comieron, sí, los pájaros,
> sus trozos lo devoraron las aves,
> la carne a carne fue invitada»[108].

Esta forma de muerte, es comparada por E. O. James a lo que habría acontecido a Osiris en Egipto. Nos parece que esta no es una comparación feliz por cuanto hay diferencias entre ambas formas de muerte[109].

Al término de siete años, Mot se lamenta ante Baal porque, por su causa, ha sufrido todo lo que le ha acontecido y le pide a uno de sus hermanos para devorarlo y llevarlo como sustituto a la 'tierra'.

El tema del 'sustituto' se presenta también en el relato mesopotámico del *"Descenso de Inanna/Ishtar al Mundo inferior"*, lugar hasta el que descendió la diosa en busca de su amado.

Mot y Baal se trenzan en lucha. Shapash le reprocha a Mot esta actitud y le pregunta ¿cómo quieres ser escuchado por tu padre?. Lo más seguro será que su padre rompa el cetro de su poder. Mot, aunque poderoso, teme a su padre, y del mismo modo como antes Baal se había humillado ante él, ahora él lo hace ante Baal.

Respecto los lazos de parentesco, vemos que Anat y Baal nos son presentados como hermanos de padre. Nuevamente llamamos aquí la atención sobre el real significado del término «*hermano-hermana*» en el contexto de la poesía hebrea y egipcia que tiene, frecuentemente, el significado de «*amor*» o «*amante-amada*»[110].

Selms señala que es muy posible que entre Aliyan-Baal, (Baal, el Victorioso) y Anat, pueda entenderse como un matrimonio parecido al de *EL* y Ashera, que permite que cada uno viva en su propio hogar y que, de vez en cuando, puedan visitarse en sus respectivas viviendas o encontrarse en otro lugar[111].

107 Ver James, Dioses del mundo antiguo, pág. 104.
108 Ver KTU 1.6.II: 36-37.
109 Ver *"Relato de la Muerte de Osiris en Egipto"*.
110 Ver Selms, op. cit., pág. 70.
111 Idem, pág. 72.

Olyan aduce que el hecho de que dos dioses sean nombrados juntos, no necesariamente indica que sean pareja como consorte, aunque esto es frecuentemente el caso[112].

Según Gordon en su obra Ugaritic Literature, Alyan- Baal y Anat son solamente medio hermano y media hermana. Para Selms, en cambio, esta es una afirmación que no puede probarse[113].

De hecho, el autor afirma que ellos eran hermanos y que compartían un padre en común *EL*. Respecto a la madre no hay tal certeza. Se dice que la reacción de cólera contra Ashera y sus hijos, -porque a ellos beneficiaría la muerte de Baal-, indicaría que Ashera no es madre de Baal ni de Anat.

Si fuese así ¿cómo deberíamos interpretar KTU 1.6 III: 20-23?

> «Dame uno de tus hermanos para que yo le devore
> y me calme, puesto que soy inexorable (?).
> Si uno de tus hermanos [saca mi sed (?)],
> entonces le aceptaré/será aceptado [como sustituto (?)]

¿Significaría que, además de Baal y Anat, *EL* tuvo más hijos con una diosa que no fue Ashera, la *gran Dama*, la *diosa madre* por excelencia?. ¿a qué hermanos se refiere Mot?. ¡Ciertamente no a sus propios hermanos! ya que se queja, en tono amargo, que Baal le ha hecho consumir a los «*hijos de su madre*» y así se lo enrostra:

> «¡A mis hermanos hiciste Baal mi alimento
> a los hijos de mi madre mi consumición!»

y, dicho lo cual, se enzarzó Mot en furiosa lucha contra Baal.

¿Tal vez habremos de pensar que se refería a Anat? ¿Querría Mot que la Virgen Anat, la *Pretendida de los Países*, tomara el lugar de Baal? ¡esa sería la única manera de vengar lo que ella le hiciera!

Todo haría suponer que estamos en presencia de un texto que posee un carácter agrario explícito. Mot es «cortado, cribado, quemado, molido, sembrado».

112 Ver Olyan, Ashera and the cult of..., pág. 47.
113 Ver Selms, op. cit., pág. 69 nota 34.

Para S. Moscati ello implicaría que Mot es el dios de las cosechas del verano las cuales, en Oriente, coinciden con la estación seca que quema la vegetación»[114].

En relación a la función de fertilidad de la diosa, algunos especialistas han tratado de encontrar las funciones de fertilidad en los textos. Pero ella no tiene función sexual activa[115], excepto en los textos de los poemas en que Baal copula con una vaca antes de su muerte, la que habría dado a luz al hijo de Baal.

También hay autores que insisten en afirmar que, en realidad, Anat no tiene rol maternal ni ha parido hijos y por eso es presentada, junto con Ashtart, como las diosas que conciben pero que no dan a luz[116].

Pero, aunque ciertamente, la función de fertilidad que ella cumple en este relato no es sexual, tampoco es pasiva. Al contrario, Baal es el que muere y sabemos que no existe nada tan pasivo como la muerte, Anat es la que desempeña el rol más activo en todo el ciclo: sale en busca de Baal con la intención de devolverlo a la vida y de vengar su muerte[117].

Cuando Anat «da muerte a 'la muerte'», Baal -quien representa la fertilidad- puede volver a la vida para otorgar las lluvias y brindar fertilidad a la tierra. Vemos entonces que es gracias a la decidida acción de Anat que la función fertilizadora de Baal es posible.

De ahí que pueda decirse que en el drama de la fertilidad en Ugarit, el rol de Anat en el rol de fertilidad no está en su útero, sino en sus acciones[118] y ciertamente, «ella es el poder vitalizador de la naturaleza en general, al igual como lo es la tierra madre»[119].

Por esta razón, pese a su 'espantosa' crueldad, -dirá Cassuto, ella fue considerada como una diosa de la vida y la aliada de Baal, el dios de la vida[120].

114 Ver Moscati, Antiguas Civilizaciones del..., pág. 122.
115 Ver Amico, op. cit, pág. 474.
116 Ver op. cit., pág. 80 y ss.
117 Ver op. cit., pág. 480.
118 Ver op. cit., pág. 481.
119 Ver James, The cult of the mother Goddess, pág. 236.
120 Ver Cassuto, The goddess Anat, pág. 64.

b.- La Epopeya de Kirta (KTU 1.14-16)

Las tres tablillas en las que está contenido el relato están en el Museo de Aleppo y fueron encontradas durante las excavaciones realizadas entre 1930-1931. En la última de las tablillas ha quedado estampada para la historia el nombre de Ililmilk, el escriba al que se debe la composición actual del relato.

Esta épica ugarítica trata de la historia de un rey que busca descendencia. Se trata de Kirta, rey de Hubur (?), a quien apodan el «magnífico», «el apuesto servidor de *EL*»[121] y de quien se dice que «fue amamantado por la leche de las diosas nodrizas».

Kirta, rey justo, que está en íntima relación con los dioses, -ya que ha sido amamantado por la leche de las diosas nodrizas-, lamenta la pérdida de su mujer y la destrucción de su familia acaecida por muerte natural, pestilencia, espada y mar.

Esta destrucción causó la ruina de su casa, de modo que ahora él, Kirta, no tiene un heredero. ¿Qué clase de rey puede ser, sin esposa e hijos?[122].

Una noche en la que estaba el rey en su lecho, lamentando su infortunio, el sueño lo vence. En el sueño se le aparece *EL*, el dios supremo, quien le pregunta por qué se lamenta y si él querría un reino poderoso y rico. Pero Kirta responde que él desea tan sólo procrear un hijo, multiplicar su parentela[123].

EL le señala lo que debe hacer para conseguir aquello que desea. Kirta debe presentar un sacrificio a *EL* y a Baal y, después, preparar su ejército. El ejército deberá estar formado con gran número de hombres, sólo las *«viudas y los enfermos, los ciegos podrán quedarse, incluso el recién casado deberá partir»*[124].

Además, deberá juntar provisiones para seis meses. Su destino es la ciudad de Uduma, donde vive Pabil y su hija. Kirta debe asediar la ciudad y esperar: esperar a que el rey de Uduma le ofrezca riquezas, esclavos, carros de guerra a condición de que se aleje de su ciudad a la que considera un «regalo de *EL* y un presente del *Padre del hombre*.

121 Ver KTU 1.141.
122 Ver *"Historia de la aflicción de Kirta"*, en KTU 1.14.I: 7-25.
123 *"Sueño de Kirta"*, en KTU 1.14.I: 26-52 y KTU 1.14.II: 1-5.
124 Ver KTU 1.14.II: 6-51.

Cuando ello acontezca, dice *EL* en su sueño, contéstale que no deseas lo que te ofrece, que lo único que deseas es aquello de lo cual careces, a la joven Hry, «*la más graciosa de la estirpe de tu primogénito*», para en ella engendrar su progenie tal como *EL* se lo ha hecho saber en un sueño.

La joven hija de Pabil es aquí descrita como de gran hermosura, sólo comparable a la belleza de Anat y de Ashera[125].

Y vio Kirta que era un sueño y se apresuró a hacer cuanto el dios le había indicado. Antes de llegar a destino, llegaron al santuario de *Ashera de los tirios*, al de la diosa *Elat de los sidonios*, ante la cual el rey hizo un voto: prometió que si conseguía llevar consigo a Hry, el entregaría a la diosa su doble en plata y su triple en oro[126].

Después de haber hecho su voto, Kirta continuó su marcha para hacer lo que el dios *EL* le había mandado en sueño. Pabil, rey de Uduma le ofrece plata y oro para que abandone su ciudad, pero Kirta pide lo que no tiene, A Hry para que dé a luz su linaje, asegurando que fue *EL* quien se la ofreció «*para que diera a luz a su linaje*».

Al describir a la doncella, vuelve a repetir la comparación de su belleza con la belleza de las diosas Anat y Ashera. Todo acontece tal cual Kirta lo vio en el sueño que *EL* le mandó.

Kirta ofrece un banquete a los dioses, a *EL*, a Baal, a Yarih, Kothar-Hss, Rahm y Resef. Instigado por Baal, *EL* bendice a Kirta asegurándose que la mujer que ha traído a su casa le engendrará «*siete hijos, ocho te proporcionará, engendrará al príncipe Yasib que se nutrirá de la leche de Ashera se amamantará de los pechos de la Virgen Anat la nodriza [de los dioses]*»[127], la bendición de *EL* está dada expresamente entre las líneas 22-28. Los dioses llaman a Kirta y le dicen «*En gran manera exhaltado seas, Kirta [entre los Refaim] de la «tierra»*[128].

Cumplióse la promesa de *EL* y los hijos de Kirta fueron tantos como le prometieron, así también las hijas. La diosa se acordó de su voto, de la promesa que el rey le había hecho. Kirta no cumplió su voto. La diosa iracunda amenaza con romper su promesa[129]. El resultado de su no cumplimiento es la enfermedad que aqueja a Kirta.

125 KTU 1.14.III: 1-49.
126 KTU 1.14.III:32-43.
127 Ver KTU 1.15II: 1-28.
128 Ver KTU 1.15.III: 2-3.
129 Ver KTU 1.15 .III: 26-30.

Desde su lecho de enfermo, el rey ordena a su esposa convocar a asamblea a los señores de Hubur y preparar un sacrificio[130]. Ella así lo hace: cuando ellos llegan les dice que la verdadera razón por la que los han invitado es para que se lamenten por Kirta el rey. Por Kirta lloraron, lo lloraron como quien llora a un muerto.

Hay dramatismo en la conversación entre Kirta y su hijo Ilhu. ¿Cómo pensar que Kirta es hijo de *EL*, de su progenie?, se pregunta su hijo, «¿Es que los dioses mueren, la progenie del *Benigno* deja de vivir?»[131]. El rey le pide que no llore y que convoque a su hermana Thitmanat a quien Kirta denomina «*nuestra fuerza*» para que ella gima y llore por él, porque al ponerse el sol él morirá:

> «[Me moriré] a la puesta de la gran Dama Shapash
> cuando se ausente la Gran Luminaria»[132].

No obstante, el Rey pide no decirle a su hija lo que ocurre. Los hermanos se encuentran, la hija quiere saber por la salud de su padre, el hermano niega su enfermedad. Cuando ella descubre la situación real, llora y gime, exige conocer la verdad y, cuando le es contada, se lamenta tristemente.

También ella se pregunta qué sucede con su padre, ¿acaso no es de la progenie de *EL*? ¿no es inmortal Kirta? ¿acaso los dioses mueren?. Las montañas de Baal, la fortaleza santa y poderosa de Sapan, la montaña de Baal también se lamenta por su padre[133].

Se convoca a los dioses[134]. *EL* pregunta cuál de los dioses expulsará la enfermedad que aqueja a Kirta. Nadie le respondió. Siete veces preguntó. Siete veces preguntó sin obtener respuesta.

Entonces *EL*, *el Bondadoso*, decidió que él pondría fin a la dolencia de Kirta. Al parecer, el dios *EL* moldea a alguien, a Satiqat, que sería el (la) encargado(a) de espantar a Mot de la ciudad, ahuyentar a la Muerte del palacio del rey[135].

130 Ver KTU 1.15.IV: 1-30.
131 Ver KTU 1.16.I: 20-23.
132 Ver KTU 1.16.I: 36-37.
133 Ver 1.16.II: 35-50.
134 Ver KTU 1.16.IV.
135 Ver KTU 1.16.V: 1-50.

El rey pide a su esposa sacrificar un cordero para alimentarse. El rey se repone y se sienta en su trono. También su hijo Yasab se sentó en su palacio. Yasab se prepara para pedir a su padre que abdique[136].

Se desencadena la tragedia, el hijo se enfrenta a su padre, le hace ver su debilidad e incapacidad para gobernar:

> «desciende de tu realeza, que yo reinaré,
> de tu poder, que yo me sentaré»[137].

La reacción del monarca es violenta, le maldice, pide que su cráneo sea roto, que corra veloz al término de sus años *«¡que por tu codicia, sí, seas humillado!»*

Importancia de esta épica para nuestra investigación:

La pregunta que debemos hacernos es, ¿En qué medida es importante la épica de Kirta para nuestros efectos?

En este relato encontramos mencionada a dos de las divinidades que, en Canaán, se asimilan a la figura de Ishtar: las diosas Anat y Ashera. Ambas divinidades son mencionadas juntas en dos oportunidades diferentes:

La primera, cuando se habla de la belleza de Hry, la que es comparada con la de estas diosas. La segunda, cuando *EL* señala que el hijo que le nacerá a Kirta será amamantado por estas dos diosas, a las que llama *«nodriza de los dioses»*. Las mismas que habrían amamantado al rey Kirta.

Cuando esto acontece, todo pareciera indicar que se está equiparando a ambas deidades en un mismo nivel y que incluso podría pensarse que se las asimila en un sola.

Es importante recordar que la mayoría de los autores concuerdan con que ambas divinidades otorgan vida, pero entre ellas media una gran diferencia: Mientras que Ashera es la *madre de los dioses*, Anat tendría pocas características para ser identificada con atributos de maternidad.

La diosa Ashera ocupa un puesto relevante: a ella Kirta ofrece un voto y el no cumplimiento del mismo hace que el rey enferme gravemente. La

136 Ver KTU 1.16.VI: 1-38.
137 Ver Líneas 52-53.

épica de Kirta afirma la alta estatura de Ashera en el panteón y revela que hubo un culto destinado a ella, que tenía poder y otorgaba favores y lo hacía como resultado de regalos con los que se podía asegurar esos servicios.

Kirta acude al santuario de la diosa de los tirios y sidonios. El que exista un santuario significa que la diosa es importante, un lugar de culto implica, además, la existencia de un clero organizado.

El que se viaje especialmente a hacer un voto a ella significa que esta divinidad es influenciable, que sus favores se pueden lograr merced a regalos materiales. Esta es una situación que se repite en otros relatos, por ejemplo Baal y Anat le ofrecen regalos para obtener que ella interceda en su favor ante *EL* y así Baal pueda construir su palacio.

Pettey[138] señala que es importante también tomar en consideración el hecho de que Ashera aparecería como co-madre del heredero del rey al trono. Siendo así bien puede considerársela como garantizadora del trono.

En este hecho puede encontrarse semejanza con textos sumerios. Gibson asegura la semejanza entre este texto y la historia sumeria en la que el rey Lugalzaggesi es amamantado por la diosa Ninhursag[139].

c.- La Epopeya de Aqhat (KTU 1.17-19)

La epopeya de Aqhat, hijo de Danil, ha llegado hasta nosotros conservado en tres tablillas que se encuentran, actualmente en el Museo del Louvre. Al igual que las tablillas que narran la *"Epica de Kirta"*, las de la *"Epopeya de Aqhat"* también fueron encontradas en las excavaciones efectuadas entre 1930-1931, y son atribuibles al mismo escriba, Ilimilk.

El relato de la epopeya se inicia narrando que Danil se encuentra sirviendo a los dioses, a quienes viste y da de comer y de beber, durante 6 días al cabo de los cuales, Danil se quita su vestimenta y se acuesta a dormir. Según el texto, a Danil se le considera entre los Refaim, y se le denomina el Prócer[140].

138 Ver Pettey, Ashera, goddess of Israel?, pág. 26-7.
139 Ver Driver, Canaanite Myths and Legends, pág. 91.
140 Es posible que por este hecho Virolleaud llamó a esta epopeya, originalmente, *"Epopeya de Danil"*.

En sueños, vino hasta él Baal en el séptimo día. Baal se conduele de la existencia quejumbrosa del Prócer y Refai, que no tiene hijos ni descendencia. Baal implora a *EL* que conforte a Danil y le otorgue descendencia, un hijo para que cuide de su padre y del culto divino[141].

EL con una copa en su mano bendice a Danil, y dice que cuando vaya al lecho de su esposa, al besarla habrá concepción y en casa de Refai nacerá un hijo, un hijo que se preocupe de su padre y de los dioses de su padre[142].

Cuando Danil escuchó esto su rostro se iluminó porque, finalmente, por designio divino, tendría descendencia y sería igual a sus parientes.

Danil, el Refai, se dirigió a su casa, a su palacio, al que entraron también las Kathirat. Danil realizó un sacrificio para ellas, dio de beber y de comer a las *hijas del «lucero»*, las golondrinas. Seis días permanecieron en el palacio las Kathirat, al séptimo se marcharon. Danil durante meses esperó[143].

El relato continúa con Danil sentado en la puerta de su casa administrando justicia y la llegada de Kothar-Hss que traía un arco *«que había cuadruplicado (el cupo de las) flechas»*. Danil ordena a su mujer preparar un banquete para agasajar a Kothar-Hss. Danil da de comer a los dioses, los reconforta y agasaja. Kothar-Hss entrega a Danil el arco y coloca las flechas en sus rodillas. Danil entrega el arco a su hijo Aqhat[144].

Después de una escena de banquete, aparece un diálogo entre Aqhat y la diosa Anat. En el, la diosa dice al héroe que puede pedir lo que desee, a cambio del arco y las flechas para la *«pretendida de los pueblos»*.

> «Escucha, por favor, oh Prócer Aqhat,
> pide plata y te la daré,
> [oro] y te lo otorgaré,
> pero da tu arco a [la virgen] Anat
> tus flechas a la «Pretendida de los pueblos»

A su requerimiento Aqhat responde que ella bien puede reunir las mejores ofrendas para darlas a Kothar-Hss a cambio de que éste haga un arco para Anat. La diosa insiste:

141 Ver KTU 1.17.I: 1-33.
142 Ver líneas 34 a 47.
143 Ver KTU 1.17.II: 1-47.
144 Ver KTU 1.17.V: 1-39.

«Pide vida oh Prócer Aqhat,
pide vida y te la daré,
inmortalidad y te la otorgaré,
Te haré contar años como Baal,
como los hijos de *EL* contarás meses.
Como Baal de cierto da la vida
al que le invita [y] le ofrece de beber,
al que entona y canta en su presencia,
al aedo apuesto que le celebra,
también yo daré la vida al prócer Aqhat»[145].

La respuesta de Aqhat, es una vigorosa negativa

«No me embrolles oh virgen,
pues para un Prócer tus embrollos son un lodazal.
¿Qué es lo que un hombre puede conseguir como destino último, qué puede alcanzar un hombre como resultado final?
Esmalte se verterá sobre mi cabeza,
«lechada» sobre mi cráneo, [yo también] moriré la muerte de todos y como un mortal también pereceré.
[Además] te voy a decir otra cosa: los arcos [son propios] de los guerreros, acaso ahora se dedican a cazar con ellos las mujeres?[146].

Indignada, la diosa lo amenaza diciéndole que no se atreva a interponerse a sus designios pues de hacerlo, ella se encargará de derribarlo a sus pies[147].

La diosa marcha hacia la morada de *EL*, ante los pies del dios *EL* ella se inclinó y rindió honores. Después, calumnió y denunció al hijo de Danil[148].

A continuación el texto presenta algunas lagunas y no puede inferirse lo que sucedió. El relato prosigue con la amenaza que la diosa hace a *EL*. La actitud de Anat es altanera, hace alarde de su fuerza y de su potencia:

EL se dirige a ella en forma comprensiva, aceptando que *ella es inexorable y que no [hay entre las diosas] oposición como la tuya*[149]. Así es que él consiente en que ponga en práctica «*la iniquidad de su corazón*»:

145 KTU 1.17.VI: 26-33.
146 Ver KTU 1.17.VI: 34-40.
147 Ver líneas 41-45.
148 Ver líneas 46-55.
149 Ver línea 17.

«Ve, hija, la iniquidad de tu corazón [pon en práctica],
[coge] lo que tienes en la mente, [y] pónlo [en] tu pecho,
de seguro tu contrincante será aplastado»[150].

Habiendo obtenido el consentimiento de *EL* para poner en práctica lo que su mente ha tramado, Anat se dirige hacia Aqhat. La diosa, riendo, alza su voz y le dice al héroe:

«Escucha, por favor, oh Prócer Aqhat]
tú eres mi hermano y yo soy tu [hermana]
[mejor para ti] que siete de tus consanguíneos,
[de la casa de] de mi padre me he escapado yo,
...vente de caza...
...serás un hombre dichoso...
...yo te enseñaré a [cazar]
...en la ciudad de Abiluma,
Abiluma la ciudad del príncipe Yarih, cuya torre...

Al no haber resultado su segundo ofrecimiento. Anat se dirige hacia el guerrero asolador. Yatipán, para convencerle de que le ayude a conseguir lo que desea. En un comienzo Yatipán se niega, trata de disuadir a la diosa:

«Escucha oh virgen Anat
por [su arco] le vas tú a herir
por sus flechas le quitarás tú la vida?
El Prócer Aqhat ha preparado
toros y [(carneros) cebones]
quédate/me quedaré en las grutas
y nos regocijaremos [con las ofrendas (¿?)][151].

Anat no entiende de razones, al contrario, disuade a Yatipán y le instruye del modo en que herirán y darán muerte al héroe. El relato es detallado, presenta un plan frío y calculado, preparado por la diosa:

«Atiende Yatipán [y yo] te [atenderé]
te pondré como un águila en mi cinto,
como un buitre en mi carcaj
[cuando se siente] Aqhat a comer

150 Ver líneas 15-19.
151 KTU 1.18.IV: 12-15.

el hijo de Danil a nutrirse»
[sobre él] las águilas revolotearán
[le] acechará [una bandada de] buitres
Entre las águilas revolotearé yo misma,
sobre Aqhat te colocarás
golpéale dos veces (en) la mollera,
tres por encima de la oreja;
derrama como un asesino (su) sangre,
como un matarife por sus rodillas
que salga como un soplo su alma,
como una exhalación su espíritu, como humo de sus
narices que yo le vivificaré (de) su postración»[152].

Las líneas 27 a la 37 dan cuenta de la puesta en práctica del plan diseñado por Anat. Las últimas líneas siguientes narran el arrepentimiento de la diosa, al ver lo que había sucedido sólo porque ella había deseado el arco de Aqhat[153].

La narración continúa[154]: se dice que el arco de Aqhat cayó en medio de las aguas junto con las flechas. El arco de Aqhat se rompió y las flechas se quebraron, Anat recordó la forma en que Aqhat empuñaba sus armas, con cuánta precisión la utilizaba contra quienes le atacaban. No obstante, ahora él yace muerto y la diosa se lamenta por su acción, que no le reportó el beneficio que ella buscaba.

«Así pues, (sólo) por su arco le herí,
por sus flechas no le dejé con vida
pero su arco no me fue entregado
y por la muerte me fue arrebatado (?)
el amamantado por [Anat (?)]
La primicias de la fruta de estío se agostarán
las espigas en su vaina»[155].

El relato continúa narrando cómo Danil se ha sentado a la entrada de la puerta a impartir justicia y ve venir a su hija Pugat. Ella también vió a su padre y había visto que sobre su casa volaban las águilas y una banda de

152 KTU 1.18.VI:16-26.
153 Ver líneas 38-42 y también Olmo Lete, op. cit., pág. 386.
154 KTU 1.19.I.
155 KTU 1.19.I: 15-19.

buitres acechaba. Pugat lloró en su corazón. La cosecha estaba agostada. Danil conjura a las nubes para que den lluvia fertilizadora, no obstante, no hubo éxito. Baal falló durante siete años, ocho años el Auriga de las nubes no escuchó ni hubo dulzura en su voz.

Curiosa es la descripción que se hace de la hija de Danil, Pugat: «*sobre sus hombros lleva el agua, la que recoge el rocío de la cebada, la que conoce el curso de las estrellas*»[156].

Ella prepara la cabalgadura de su padre y le ayuda a montarla. Danil parte al campo besando todo atisbo de fertilidad, tallo, espiga, pidiendo que la mano de Aqhat la recoja para el granero.

Danil aún no sabía de la muerte de su hijo. En este momento llegan los mensajeros que vienen a comunicarle la muerte de Aqhat. La reacción de Danil es terrible, se convulsiona y jura venganza

> [«De cierto asesinaré al que mató a mi hijo!]
> [acabaré con] el que acabó [con mi descendencia][157].

A continuación en el texto, KTU 1.19 III, aparecen tres escenas de magia para concluir con una maldición. Las tres escenas son casi idénticas:

En la primera, Danil alzando sus ojos al cielo observó a las águilas, y después de pedir que Baal les quiebre las alas e invocar lo que les hará, concluye pidiendo que Baal recomponga el mal y las águilas se echen nuevamente a volar.

En la segunda escena, vio a Hargabu, el padre de las águilas. Esta escena concluye de la misma forma que la primera. En la tercera, Danil vio a Samal la madre de las águilas. Al buscar entre sus entrañas a Aqhat lo encontró, entonces lo tomó y le enterró dentro de un féretro. Volvió entonces a pedir a Baal que rompiese las alas de las águilas si se atrevían a volar sobre su sepulcro y extraviarle en su sueño[158].

A continuación se encuentra la escena de maldición que el rey lanza sobre quien pesa la muerte de su hijo[159].

156 KTU 1.19.II: 1-3.
157 Ver KTU 1.19.II: 46-50.
158 Ver líneas 1-45.
159 Ver líneas 46 a la 50.

La maldición está dirigida a dos personajes:

«Ay de ti Qiru Maim
sobre quien pesa la muerte del Prócer Aqhat
huésped seas siempre de santuario
desde ahora y para siempre seas un fugitivo
desde ahora y por todas las generaciones
cuyo báculo sea colocado último.
'Llegó hasta Mirartu-tagullal-baniri
Ay de ti Mirartu-agullal-baniri
sobre quien pesa la muerte del Prócer Aqhat!
No arraigue tu raíz en la tierra
tu copa caiga a manos de los que desarraiguen
desde ahora y por siempre seas un fugitivo,
desde ahora y por todas tus generaciones,
cuyo báculo sea colocado el último»

Luego el rey llega a la ciudad de Abiluma, la ciudad del Príncipe Yarih, y también la maldice porque sobre ella pesa la muerte del Prócer Aqhat. Después se narra el duelo que tiene lugar en el palacio, en presencia de plañidoras, quienes se laceran la piel días, meses y años.

Siete años derramaron lágrimas por Aqhat al cabo de los cuales el Rey da término al duelo y prepara un sacrificio para los dioses, un banquete en el que habrá música y danzarines[160].

Habiendo ofrecido su padre un sacrificio a los dioses, Pugat pide ahora la bendición de los mismos antes de partir a vengar la muerte de su hermano.

Pugat se sumerge en el mar para lavarse, se tiñó de rojo con caracoles de mar y después vistió ropas de Prócer, con daga y espada, y, sobre ese atuendo, se vistió de mujer.

A la puesta de Shapash, la Lámpara de los dioses, Pugat entró al campamento, llegó hasta las tiendas. La noticia le fue dada a Yatipán

"«nuestra dueña entró en tus grutas
[Anat] vino a tus tiendas»

160 KTU 1.19.IV: 1-27.

Yatipán respondió: tóma(la) y que se te sirva vino.
toma la copa de mi mano,
el cáliz de la diestra»
[la tomó] Pugat y se le sirvió de aquél
tomó [la copa] de su mano
el cáliz de su diestra».

Todo parece indicar que el vino que le fue dado a Yatipan para brindar estaba envenenado porque sus entrañas se hincharon.

El relato concluye diciendo:

«Por dos veces le dio a beber vino mezclado
le dio a beber [y acabó con él]»

Importancia del relato para nuestro tema:

Lo que nos interesa de esta epopeya es la interacción casi cotidiana que se da entre dioses y hombres. Y la actuación que le cabe en el relato a la diosa Anat.

El problema inicial se suscita aquí, al igual que en la *"Épica de Kirta"*, por la falta de descendencia y nuevamente aparece Baal intercediendo ante *EL* solicitando descendencia, esta vez para Danil.

A Danil le nace un hijo: Aqhat, a quien el artífice divino Kothar-Hss le regala un arco y ocho flechas, que provocan el deseo de Anat quien, para conseguirlos propone un trato a Aqhat. En el relato la diosa le promete la inmortalidad.

Aqhat rechaza las insinuaciones y promesas de la diosa, diciendo que ello es «lodazal» para un hombre como él, que sabe que el destino humano es mortal. Al saberse rechazada la diosa amenaza. Luego se dirige hasta la morada del dios *EL* para acusar a Aqhat y para conseguir el beneplácito del dios para castigarlo.

Conseguido su propósito, busca un aliado para castigarlo, Anat logra convencer a Yatipán, quien primero rehúsa pero después accede a la petición de la diosa. Pero, antes de cumplir su amenaza, ella nuevamente se dirige a él pidiéndole que recapacite:

«Escucha, por favor, oh Prócer Aqhat]
tú eres mi hermano y yo soy tu [hermana]
[mejor para tí] que siete de tus consanguíneos,
[de la casa de] de mi padre me he escapado yo.
...vente de caza...
...serás un hombre dichoso...
...yo te enseñaré a [cazar]
...en la ciudad de Abiluma,
Abiluma la ciudad del príncipe Yarih, cuya torre...[161].

Esta acción de la diosa recuerda, en parte, a lo narrado en la tablilla sumeria que cuenta acerca de Gilgamesh y el Toro celeste[162].

"Ven Gilgamesh, sé tú (mi) amante
concédeme tu fruto
serás mi marido y yo seré tu mujer".

La diosa, junto con insinuársele, le ofrece colmarlo de regalos. La reacción de Gilgamesh es aquí similar a la de Aqhat: rechaza a la diosa quien, enfurecida, acude ante el jefe del panteón, el dios supremo Anu, su padre, en busca de venganza y castigo para el Rey que la rechazó y se atrevió a enumerar sus «hediondos hechos».

Ciertamente el hecho es diferente: por un lado queda de manifiesto el deseo de la diosa por Gilgamesh, por el hombre. Por el otro, su deseo es poseer no a Aqhat, el hombre, sino el regalo que éste recibió del dios Kothar-Hss.

A Aqhat Anat ofrece entre los regalos la vida eterna, lo que no acontece en el relato sumerio. Al no conseguir lo que desea, lo amenaza.

Sobre el texto recientemente citado hay diversas opiniones que creen ver en él cierta connotación sexual. Por ejemplo, la frase *«sé tu mi hermano y yo seré tu hermana»* ha sido interpretada por Pressler[163] como una propuesta formal de matrimonio ya que hay que tener en cuenta, señala, que en el Medio Oriente Antiguo los términos *«hermano» y «hermana»* se conocen como una expresión común de amantes.

Caqot-Sznycer y Gaster tienen un acercamiento mucho más sensual,

161 KTU 1.18.I: 24.
162 Gibson, «Myth legend and folk-lore in the Ugaritic Keret and Aqhat texts», pág. 64.
163 Amico, op. cit., pág. 476.

los primeros traducen la línea 25 como *«sacia tu pasión»*, el segundo la traduce *«la plenitud de tu carne yo disfrutaré»*.

Van Selms señala que la fraseología aquí escogida evoca la del *Cantar de los Cantares*, revelando que Anat buscaría una aventura galante con Aqhat. Pero, Caqot-Sznycer piensan que ese punto de vista es errado y que lo que Anat busca no es otra cosa sino la de pactar una alianza con Aqhat en base a una relación de hermandad[164].

Hoffner aduce que no es la intención de Anat el seducir a Aqhat sino conseguir el arco[165]. ¿Por qué querría conseguirlo? Porque el arco, dice, no sólo es símbolo de masculinidad sino específicamente, símbolo sexual representando virilidad masculina»[166].

No entraremos en la discusión acerca de si este texto tiene o no la misma connotación sexual que el texto de Gilgamesh. Lo que nos interesa es la actitud de la diosa que, en ambos casos, es similar.

Esa igualdad de su actuar alcanza, incluso, a su comportamiento ante el Dios Supremo: Anu -en el relato sumerio-, *EL* en el ugarítico. En ambos relatos ella amenaza al dios si no consigue sus propósitos y, en ambos casos, los dioses acceden a su capricho (?):

A Anu amenaza con abrir las puertas del infierno si no pone a su disposición al Toro Celeste para que castigue a Gilgamesh. Anu accede a su petición. A *EL* lo amenaza con hacerle sentir su fuerza y derramar su sangre. También *EL* accede a que ella ponga en práctica *«la iniquidad de su corazón»*.

Si bien es cierto Kapelrud asegura que el tema de Aqhat no es el egoísmo de Anat sino la arrogancia de Aqhat y por ello nadie reprocha a Anat su actitud frente a Aqhat[167], no es menos cierto que la misma Anat se reprocha su actitud y se arrepiente de ello.

> «[Miró] Anat el destrozo (causado por) su guerrero
> [contempló el exterminio] de Aqhat y lloró

164 Van Selms, Marriage and Family..., pág. 121 y Labat, Textes Ougaritiques, pág. 436 nota.
165 Symbols, 326-334.
166 Amico, op. cit., pág. 477.
167 Kapelrud, « The violent goddess...», págs. 71 y 75. Gibson, en «Myth, Legend and Folklore in the Ugaritic textes...», pág. 66, coincide con Kapelrud.

«¡Oh, yo (te) reconstituiré,
pues (sólo) por [tu arco te herí],
por tus flechas tu perdiste [la vida...]
¡Y parezcan las aves...!»[168].

Para Caqot-Sznycer no queda muy clara la actitud de la diosa, postulan que ella sólo quería hacerle una advertencia. Gaster va más allá y sugiere que la diosa no deseaba dar muerte a Aqhat y que Yatipán habría sobrepasado sus instrucciones. Cuando ello ocurrió, pareciera que ella quisiera devolverle a la vida[169].

El lamento de Anat por Aqhat[170], ha sido entendido, con cierta reserva, por algunos autores como «el descenso de Anat a los infiernos en busca de Aqhat, lo que le es negado por el guardián[171]. De ser aceptada esta proposición encontraríamos un paralelo en los relatos mesopotámico del *"Descenso de Inanna/Ishtar al Mundo Inferior"*.

Vale la pena mencionar la semejanza entre Pugat y Anat. Pugat decide vengar la muerte de su hermano y se dirige al campamento de Yatipán a quien elimina[172].

Antes de concretar su propósito de venganza, hay una preparación previa, casi ritual, en la que Pugat se baña, se pinta, se viste y se arma como corresponde a un guerrero. Luego de este acto ritual, ella se coloca una vestimenta femenina.

¿Habría aquí un relato paralelo a lo que narra el *"Ciclo de Baal y Anat"*, en el que Anat desafía y vence a Mot? La inmersión de Pugat en el mar, para teñirse de rojo con caracoles, daría cuenta de una acción ritual, previa a una batalla, en la que ella se bañaría en un mar de sangre?, ¿un baño de sangre como el de Anat?

Pensamos que el que el texto anuncie a Yatipán que es Anat y no Pugat la que llega hasta el campamento, refuerza la relación entre ambos personajes femeninos.

168 KTU 1.18.IV: 38-42.
169 Caquot,; Sznycer,; Herdner, Textes Ougaritiques, pág. 407.
170 KTU 1.19.I: 1-19.
171 Caqot et als. op. cit., págs. 410-411.
172 Este tipo de heroína no es desconocida, en el texto bíblico, por ejemplo, encontramos la *"Historia de Yudit y Holofernes"*. ¿Repetición de motivo?

Caqot-Sznycer no aceptan esta postura. Sobre el particular se refieren en su obra en base a lo escrito por Gaster en Thespis, donde no sólo el autor se refiere a esta analogía sino también al hecho de que Aqhat sería el equivalente canaaneo de Dummuzi/Tammuz. También se refiere a cierta semejanza con el mito griego de Orión.

> «Orión como Aqhat es un cazador, como Aqhat el ofende con su presuntuosidad a una diosa y ella les castiga. El catesterismo de Orión es una constelación que desaparece en la primavera, cuando se eleva la del Perro, y reaparece en el cielo en el verano. El eclipse de Orión corresponde así al advenimiento de la estación caliente. Gracias a estas inducciones, el mito de Aqhat deviene en una transcripción de condiciones climáticas: el desecamiento de la tierra a partir del mes de abril está simbolizado por la derrota y la desaparición provisorias del «cazador»[173]. Del mismo modo, alcanzamos a apreciar una explicación astral.

Apreciamos, pues, que aquí el énfasis está puesto en la fertilidad. Los efectos de la muerte de Aqhat serían coincidentes con los que produce la muerte de Baal, el dispensador de la fertilidad.

Baal ocupa también un lugar importante en el relato: es él quien intercede ante *EL* para solicitar un heredero para Danil y quien después lo ayuda para encontrar a su hijo, derriba a las aves y las revive a petición del Rey.

Curiosamente, pareciera insinuarse que Danil actúa con respecto al cuerpo de Aqhat como Isis, ayudada por Anubis, lo hizo con Osiris.

d.- La Saga de los Refaim (KTU 1.20-22)

Las tres tablillas que contienen este mito fueron encontradas en las excavaciones de 1930. Los especialistas señalan que éstos presentan una escritura fina y apretada, del tipo de las tabletas firmadas por Ilimilk[174].

El tema es la convocación de los Refaim. Sin embargo, por la fragmentalidad del texto y las lagunas existentes no es posible saber quién

173 Caqot et als. op. cit., págs. 412-3.
174 Herdner, págs. 92-95; De Moor, «The Seasonal Patterns...», pág. 2; De Moor, UF 7(75), pág. 171; Del Olmo Lete, op. cit., pág. 405.

es el personaje, humano o divino, que realiza la convocación con la que justamente se inicia el poema. Del mismo modo, no puede componerse una secuencia adecuada, y ésta sólo puede adivinarse.

Los Refaim serían héroes legendarios que más tarde fueron divinizados. Por esa razón se les suele denominar también "dioses", aún cuando su actuación es eminentemente humana. A esta categoría habrían pertenecido los legendarios héroes Danil (Danel), Tamaq y Yahipan.

Gray los considera nobles funcionarios cúlticos que ayudan al rey en su función de dispensador de fertilidad. Olmo Lete piensa que este pensamiento está excesivamente determinado por el prejuicio cultualista[175].

Partiendo del «sentido del vocablo -dice Olmo Lete-, en su doble vertiente de *manes y héroes, nobles* legendarios de un pueblo, hemos de considerarlos más bien como héroes muertos y divinizados, es decir, de acuerdo al campo semántico que el vocablo tenía en los poemas de Kirta y Aqhat. Se ha puesto de relieve esta evolución de sentido, al insistir en la influencia benéfica de los antepasados en la vida presente de la familia y de la ciudad»[176].

Por los personajes que aparecen en los relatos, algunos fragmentos bien pudieran haberse incluido en la *"Leyenda de Aqhat"* o en el *"Ciclo de Baal* y *Anat"* ya que ambos dioses aparecen mencionados en ellos.

El hecho de que aparezca mencionado Danil, con su epíteto *mt rpi/ hrnmy*, -aunque en parte reconstruido-[177], ha inducido a Gordon y a otros autores a relacionarlos con el poema de Aqhat, con el que formarían un todo, constituyendo su conclusión y desenlace[178].

Por esa misma razón Driver opina que podría unírseles con el *"Ciclo de Baal y Anat"* y no necesariamente con la *"Leyenda de Aqhat"* y añade que, en realidad, ese argumento no es válido ya que trataría de composiciones independientes. Olmo Lete coincide con Driver y ambos señalan que la inclusión de Danil con sus títulos estereotípicos podría tener otra explicación, por ejemplo, la de ofrecernos otro mitema distinto en torno a ese personaje, que también habría tenido su ciclo épico.

175 Gray, Canaanite Myths..., pág. 411 nota 23.
176 Olmo Lete, op. cit, págs. 412-413.
177 Ver 1.20.II: 7ss.
178 Gordon, op. cit., pág. 85 y 135; Ugarit and the Minoan Crete, pág. 139; Pensylvannia tradition of..., pág. 29 ss; Virolleaud, La désse Anat..., pág. 85 ss; Ginsberg, BASOR 57(45), págs. 4-5; Gray, Legacy of..., pág. 126, etc. Ver en Olmo Lete, op. cit. , pág. 410 nota 20.

Además, dice Olmo Lete, aparecen en él una serie de personajes que en la *"Leyenda de Aqhat"* no tienen cabida, en especial, el clima de estos fragmentos que resulta mucho más mítico que el del poema.

Importancia del texto para nuestros propósitos:

Nos interesaba, fundamentalmente, ver el rol de la diosa Anat en los fragmentos. La diosa Anat aparece mencionada en los siguientes fragmentos:

KTU 1.22 II: 7-9

El contexto no está claro, la diosa aparece mencionada junto a Baal en relación a uno de los Refaim de nombre Tamaq, a quien se le denomina «[el guerrero de Baal y] de Anat»[179].

KTU 1.22 I: 1-4

El texto se inicia con una bendición, -a no sabemos quién-, que se le dice:

> «Mira, a tu hijo, a [tu descendencia verás],
> a los hijos de tus hijos después de ti.
> Mira [Anat (?), te tomará] de la mano,
> joven, besará tus labios».

Más adelante, en la línea 8-9 se repite que Tamaq es el guerrero de Baal y Anat para continuar con una escena de preparación de banquete donde la diosa sale a cazar, a acechar a las aves del cielo, mientras los encargados del banquete preparan los alimentos que se consumirán: carnes, frutas, verduras y vino.

La fragmentariedad de los textos y las lagunas que en él aparecen no permiten dar una visón clara acerca del rol que la divinidad juega en ellos. No obstante, podríamos inferir:

a) su relación con la descendencia y la fertilidad
b) su rol de diosa que usa armas, las que, en este caso, utiliza para cazar.
c) su conexión con Baal, ya que siempre aparecen mencionados juntos.

179 Ver líneas 7-8.

e.- Poemas Mitológicos Menores

e.1. El mito de Shahar y Shalim (KTU 1.23)

El texto del *"Mito de Shahar y Shalim"* o *"Mito de los Dioses apuestos y hermosos"* fue encontrado en 1930 y estaba en muy buen estado de conservación. La mayoría de los autores coinciden en que este texto es una especie de libreto o ritual de ceremonia relacionada con fecundidad.

C. Gordon señala al respecto que el texto constituía el libreto de un drama religioso, que se ponía en escena con música y cuyo contenido mitológico era el nacimiento de dos pares de dioses. La ocasión es el cierre de un ciclo de siete años y el comienzo de otro.

El propósito de la actuación era el de asegurar que el nuevo ciclo fuera de abundancia, con pan para comer y vino para beber. Gordon estima que este libreto consta de diez secciones claramente diferenciables la una de la otra[180].

En ellas encontramos invocaciones[181] y cánticos[182], junto a un mito-ritual de fertilidad[183] y de hierogamia y parto[184], una orden-ejecución[185] y un diálogo final[186].

El texto se inicia con una invocación a los dioses apuestos y hermosos que viven en el desierto y una invitación a comer y beber en nombre de la reina y del rey[187].

Sigue relatando la destrucción del dios de la Muerte (Mot-Sarru) a quien describe sentado en su trono, con el cetro de la esterilidad y el de la viudez en sus manos[188]. Se hace hincapié en que la parte en la que se narra su destrucción debe ser recitada siete veces[189].

180 Gordon, Ugaritic Literature, pág. 57.
181 Ver líneas 1-7; 23-27.
182 Ver líneas 8-22; 28-29.
183 Ver líneas 30-49.
184 Ver líneas 50-64.
185 Ver líneas 65-68.
186 Ver líneas 69-76.
187 KTU 1.23: 1-7.
188 Ver líneas 8-11.
189 Ver línea 12.

El relato sigue comentando la preparación de siete comidas rituales, que jóvenes robustos prepararan sobre fuego encendido en los campos de las diosas Ashera y Rhm quienes, ciñéndose sus vestidos, se pondrán en marcha[190].

Hay una nueva invocación a los dioses apuestos, que ya tienen un día y se alimentan voraces de los pechos de la diosa Ashera y de las frutas que la diosa Shapash le provee.

El mito-ritual de fertilidad comienza con el dios *EL* dirigiéndose a orillas del océano, donde toma a dos «consagradas» a quienes, al parecer, el dios quería seducir. De las consagradas, una grita «*¡madre, madre!*» y la otra «*¡padre, padre!*» y el dios *EL* se excitó ante ellas, las tomó frente a la caldera sacrificial y las estableció en su casa[191].

Se inicia aquí, -según *Olmo Lete*, lo que se denomina Rito de fertilidad, en el que se cuenta cómo el dios *EL* disparó al cielo para derribar a un ave que, posteriormente asó a las brasas. El texto señala que *EL* «a las dos mujeres quiso efectivamente seducir»[192].

Hasta aquí la relación entre el dios y las mujeres es incierta. El texto señala que si ellas le llaman «*¡Oh, Hombre!*», entonces mujeres de él serían para siempre; si le llamaren «*¡padre!*», entonces hijas de él serían para siempre. Las mujeres le llamaron «*¡oh, hombre!*», entonces mujeres de él fueron para siempre y se inicia aquí la hierogamia que conllevará el parto posterior.

Efectivamente *EL* las toma como sus mujeres, las besa y las posee. El texto dice

> «se inclinó, besó sus labios,
> y sus labios eran dulces,
> dulces como las granadas.
> Al besar(las) hubo concepción,
> al abrazar(las) hubo preñez.
> Se acurrucaron y dieron a luz,
> a Shahar y a Shalim»[193].

El texto se repite, con una variante, en la que las diosas dan a luz pero

190 Ver líneas 13-22.
191 Ver líneas 30-36.
192 Ver línea 39.
193 Ver líneas 50-52.

no se mencionan los nombres de Shahar y Shalim, sino que se dice a *EL* que ellas han dado a luz

> «a los/mis dioses apuestos,
> a los voraces ya de sólo un día
> que maman los pezones de la Señora
> (que ponen) un labio en la tierra y otro en el cielo
> y entran en su boca
> los pájaros del cielo y los peces del mar
> y volando pieza tras pieza
> meten a dos carrillos
> en su boca, sin saciarse»[194].

El dios *EL* ordena a sus mujeres, a sus esposas, y a los hijos que ha engendrado que se sitúen en el desierto, junto a las piedras y a los troncos durante siete años completos. Y «los dioses graciosos recorrieron el campo, rastrearon las lindes del desierto»[195].

El texto concluye con el Diálogo que sostienen los dioses con el guarda del sembrado a quien le piden que abra el portón. Este accede y ellos piden pan para comer y vino para beber. El guarda señala que hay pan y vino y que a cualquiera que hasta allí llegue le corresponde un cántaro de vino...

Importancia del texto para nuestro tema:

El texto cuenta como *EL* fecunda a sus esposas y eventualmente da noticias acerca del nacimiento de sus hijos[196].

Este texto nos interesa en la medida que en él se trata el tema de la fecundidad y la hierogamia, en el que tienen un rol central las diosas Ashera y Rhm, como procreadoras y nodrizas de los hijos de EL.

De Moor, Largement, Ginsberg y Gibson[197], señalan a Anat como equivalente de Rhm, ya que Anat es llamada *rhm* en 1 AB II, 27. En cambio, Caqot-Sznycer postulan que *Rhm* es un epíteto de Ashera[198].

El texto deja sentir un problema de impotencia del dios *EL*, quien en un principio no es capaz de fecundar a las dos mujeres y debe recurrir a un

194 Ver líneas 60-64.
195 Ver líneas 67b-68.
196 Gordon, The wars of Baal and Anat.
197 Op. cit., pág, 28.
198 Caqot et als. op. cit. pág. 371, nota m.

acto, quizás de magia simpática, para producir su excitación y cumplir con su cometido como fecundador por excelencia.

Gibson[199] señala que *EL* lleva a las dos mujeres a su casa, y que si las trata como marido serán sus esposas, si las trata como padre, serán sus hijas. Gaster[200], en cambio, aduce que *EL* vacila en aceptarlas como hijas o novias y por eso se dirige a ellas como padre y como esposo.

Caqot, Hedner y Sznycer[201], aducen que «ellas le llaman esposo en vez de padre para autorizar el incesto necesario para la procreación de los otros dioses». *EL* es, al mismo tiempo, el padre de los dioses y el único fecundador posible.

EL, el dios supremo, -cuyo epíteto incluye *el Bondadoso, dios de Misericordia y Creador de las Creaturas-*, es el padre de los dioses y de la humanidad. Su esposa es Ashera quien da a luz sus setenta hijos. Sin embargo, el dios aparece aquí abrazando a dos esposas, Ashera y Rhm, quienes le dan a luz a dos pares de niños.

Por un lado, nacen los dioses Shahar y Shalim. Esto es Amanecer (o aurora) y el Crepúsculo (u oscuridad). Shahar y Shalim serían, pues, las estrellas matutina y vespertina, las que son llevadas al cielo, por Shapash, el (la) Sol, donde tomarán su lugar entre las estrellas.

Por otro lado, dan a luz a los *dioses hermosos y apuestos*, cuyos nombres no aparecen. La naturaleza de estos dioses no queda clara en la traducción de Olmo Lete[202]. En el escrito de Gordon[203] se deduce, en cambio, que cuando *EL* vuelve a fecundizar a sus mujeres, éstas alumbran a los buenos dioses del mar, los que a diferencia de los anteriores, son despachados al desierto de Qadesh donde obtienen que el Guardia del sembrado les deje entrar al lugar donde ellos son bienvenidos y saludados por plenitud, con pan y vino.

¿En qué medida los dioses graciosos y hermosos son hijos del mar?. La clave para esta interpretación está dada por la diferente traducción de la lin. 61 *agzrym bn ym*: les dieux graieux qui fendent la mer, enfants de la mer[204] the islanders, sons of the sea[205]; cleavers of the sea[206]; «twin figures born in one day»[207]; [insulares, (dos imágenes) de Yamm][208].

199 Ver Gibson, op. cit. pág. 28.
200 Ver Gaster, op. cit., pág. 20.
201 Op. cit., pág. 357.
202 Ver Olmo Lete, op. cit., pág. 446.
203 Ver Gordon, Ugaritic Literature, pág. 58.

La discusión acerca de la traducción de esa línea es altamente decidora, por un lado el título de *cleavers of the Sea,* probablemente sean hijos de Ashera, sugiriendo que ella es una de las mujeres del texto. Ashera, -también llamada *creadora*[209] o *señora de los dioses*-, está en Ugarit especialmente asociada con el mar.

La traducción de *dioses insulares* es una referencia que entregan los textos y que reafirma la asociación de esta diosa con las tierras de más allá de la costa, tierra adentro. Esto es, habría una asociación con el campo[210].

Tenemos pues, un texto que menciona la conexión entre Ashera y el campo, lo que no es algo usual en la literatura ugarítica. Uno podría sospechar, dice Pettey, que esta asociación proviene de un origen no ugarítico.

Esto implicaría que, probablemente, Ashera también formaba parte de un panteón de pueblos no costeros. La influencia cultural en tierra adentro, no sólo en el área costera, es de particular importancia porque establece una conexión entre Ashera y los israelitas, quienes no eran un pueblo del mar sino más bien nómades y campesinos[211].

Junto a los dioses se menciona también el desierto, lugar de su morada que aparece como el lugar que su padre, el dios *EL*, ha destinado para ellos y sus madres. El desierto es el lugar tradicional donde se adoran a las divinidades astrales.

Pero no se trata aquí de un desierto total, sino de la tierra que separa el campo fértil del terreno no cultivado, de ahí la presencia del Guardia del sembrado, donde los dioses graciosos pueden acceder a los frutos de la tierra, el pan y el vino en abundancia y que ya estaban en la invitación a los participantes del festival con que se inicia la introducción del texto[212].

También es importante el hecho de que se inicie con la mención de la destrucción de Mot, con sus atributos de esterilidad y viudez, lo que se contrapone con la presencia de *EL* en el campo de la fertilidad, seduciendo y

204 Ver Caqot et als. op. cit. pág. 377.
205 Ver Gordon, op. cit. pág. 61
206 Ver Gibson, Canaanite Myths..., pág. 29.
207 Ver Driver, Canaanite Myths and Legends, pág. 123.
208 Ver Olmo Lete, Mitos y Lendas.. pág. 447, nota.
209 Ver Olmo Lete, op. cit. nota anterior, pág. 23 y Gibson, Canaanite Myths and..., pág. 4.
210 Pettey, Asherah..., pág. 24ss.
211 Pettey, id. Ibid..
212 Ver Olmo Lete, Mitos y..., pág. 437.

preñando a sus mujeres, las que ciertamente pueden considerarse como Ashera y Rhm. Pero, en el caso del relato puesto en acción, equivaldrían a hieródulas que intervendrían en el acto de la hierogamia.

Esto está íntimamente relacionado con los ciclos de abundancia y escasez, la lucha entre la fertilidad y la infertilidad de la tierra.

Moreno[213] señala que el «texto presenta, en primer lugar, el rito de fertilidad, por medio de la poda, que pasa a tomar el carácter de un hecho simbólico, sacado de la actividad cotidiana, y que, a nivel de rito adquiere una particularidad mágica al ser realizada en los cetros que porta el dios de la muerte Mot-y-Sar. El rito, efectuado mediante el mimo, es un destruir para dar vida, análogo al efecto producido en la vida vegetal».

Afirma pues, su contenido agrario y la forma de muerte que recibe Mot aquí, se parece, en cierto modo, a la que recibe de manos de la diosa Anat, en el relato de *"La lucha entre Baal y Mot"*. Podría deducirse, tal vez, que la segunda «*consagrada*» sería la diosa Anat[214].

La actuación de ambas diosas, aparecidas aquí como «consagradas» podría hacer pensar que, siendo ambas progenitoras de dioses, se las estaría asimilando a ambas en una sola ya que hablamos de una misma función: progenitora y nodriza divina.

En "Sentido y función del mito", refiriéndose a Shahar y Shalim, Olmo Lete opina que este «relato no intenta interpretar el origen de parte del panteón ugarítico y su culto, de la agricultura, de determinados alimentos, de los ciclos sabáticos, de la migración nomádica por la frontera egipcia o de la convivencia nómadas y sedentarios agrícolas» (como hacer suponer la presencia del guardián).

Tampoco cree que trate de conseguir el nacimiento de un heredero del trono en el contexto de la ideología regia, sino que representa simplemente un ritual, en gran parte sólo el hieros «logos» literaturizado, de un festival de primicias o cosecha bajo la advocación de las divinidades tutelares del momento, los dioses astrales Shahar y Shalim, personificaciones de Venus-Ashtar (acaso Ashtart) cuya aparición o predominio celeste se conmemora entonces.

213 Ver Moreno, «Una celebración canaanea», pág. 40.
214 Ver Gibson, Canaanite Myths..., pág. 30.

Para ello se utiliza el esquema de la «hierogamia» mítica, que a la vez es reflejo de lo cultual y que culmina en el banquete de primicias y acción de gracias. Ambos elementos son parte esencial de un ritual de fecundidad-fertilidad, como la ocasión lo impone.

Su sentido es, pues, puramente cultual, su estructura, muy próxima a un libreto litúrgico en el que se reflejan diversas prácticas cultuales de Ugarit, y su función eminentemente recitativa[215].

Otros autores, en cambio, opinan que estamos en presencia de:

a) un mito de procreación de dioses celestes,
b) natividad de los dioses,
c) los setenta hijos de Ashera o,
d) en relación con santuarios y cultos locales y, finalmente,
e) también resaltan el tema vida-fertilidad expresado a través del nacimiento de dioses[216]

e.2. Nikkal Wa-Yarih (KTU 1.24)

La tablilla que contiene el relato de *"Las Bodas de Yarih y Nikkal"* fue encontrada en óptimas condiciones en las excavaciones realizadas en el Templo de Baal, en 1933. El relato se conoce también con el nombre de Nikkal y las Kathirat (=Kotharat).

El texto canta a Nikkal (u)-Ib, hija de Hirhib (vocalización arbitraria), el rey del verano, rey de la época de las nupcias, que en el crepúsculo, ha sido abrazada y fecundada por Yarih, y quien dará a luz con ayuda de las Kathirat[217].

A ellas, a quienes se las llama *hijas del lucero, golondrinas*, se les anuncia que Nikkal dará a luz a un hijo de Yarih y se les pide que velen por él, que le críen hasta que esté vigoroso y puedan presentarlo ante su padre, Yarih, hijo de Dagán[218].

215 Ver Olmo Lete, Interpretación y..., págs. 438-9.
216 Las opiniones citadas corresponden, de acuerdo a su orden, a los siguientes autores: Nielsen, «RSM», pág. 70 ss y 80; Gaster Thespis, págs. 145, 430-432; Aisttleitner, AcOrHung 3('53), págs. 285-311; Jirku, KNOE, 80 «Tsvat El» 14('78)26-7; Caqot, RPO, pág. 452 y Textes..., págs. 363-4; Tsumura, The Ugaritic drama... págs. 84, 170, 184,187, 192, 222 y UF 6('74), págs. 411-3.
217 Ver KTU 1.24: 1-5.

Más adelante el relato continúa con Yarih, la *Luminaria de los cielos,* pidiendo la mano de Nikkal y ofreciendo una abundante dote por ella. La petición es rechazada por Hirhib su padre, quien a cambio ofrece a Yarih una mejor alternativa: desposar a Pydry hija de Baal, y se ofrece para interceder personalmente ante Baal y para conseguir la ayuda de Ashera. En caso de que no acepte a esta novia le propone desposar a Ybdmy, la otra hija de este mismo dios.

Ciertamente la intención de Yarih es desposar sólo a Nikkal y rechaza las propuestas del padre de su amada

«con Nikkal es mi boda
con Nikkal se desposa Yarih[219]
Nikkal.Ibb a quien yo canto
es la luz de Yarih
que Yarih te ilumine[220].

Sigue un himno a las katirat, las *brillantes hijas de la luna nueva,* comparadas con las *golondrinas*[221] *«las hijas del lucero, señor del cuarto creciente»*[222] *«que descienden entre las flores hasta la morada de Ltpn»*[223], con sus pociones y ungüentos»[224], «con plantas romáticas (?), con zumo (?) de olivo pujante (?)»[225] hasta la morada de *EL, el Bondadoso* con el recuento de la dote.

Las Kathirat enfrente de *EL*, junto a Prbht, la mejor y más bella de las Kathirat, quien al parecer es la destinataria de la tablilla y para la que se pedirían las mismas bendiciones y protecciones que se aseguran a Nikkal.

Importancia del relato para nuestros propósitos

El relato es un himno nupcial cantado posiblemente en ocasión de las bodas humanas que «como es costumbre en Oriente, moderno y antiguo, coincidían con el fin de la cosecha, en otoño, y tenían su momento preciso de celebración al atardecer»[226].

218 Ver líneas 7-15.
219 Ver líneas 32-3.
220 Ver líneas 38-39.
221 Ver Gibson, Canaanites Myths..., pág. 31.
222 Ver Olmo Lete, Mitos y Leyendas..., pág. 460.
223 Ver Gordon, Ugaritic Literature, pág. 63.
224 Ver Gibson, pág. 31.
225 Ver Olmo Lete. Mitos y Leyendas..., págs. 460-1.

Luego puede considerársele también como un ritual de fertilidad, ya que la novia está destinada a parir un hijo a Yarih y éste promete ser un buen marido y cultivar a su bien amada como un granjero cuida y transforma un campo en fértil viña[227].

Este relato sigue un modelo súmero-akkádico que celebra los esponsales del dios luna (Nannar en Súmer, el Sin akkádico = Yarih y Ningal (Nikkal).

En Egipto, como también en Canaán, hubo pocas divinidades súmero-akkádicas que hubiesen penetrado en la zona[228]. Gordon opina que el de Ningal es un caso excepcional, que se encuentra atestiguado solamente en Ugarit.

Gibson[229] sugiere que «Nikkal-u-lb es una divinidad compuesta en la que el primer elemento es equivalente a la sumeria Ningal o Gran Dama, esposa del dios luna Sin (Nannar). El segundo elemento sería un epíteto que significa claro, brillante (akk. *ebbu*) o fruta (akk. *inbu*). Esto último reflejaría el título akkádico de *Ilat inbi*, diosa de la fruta, aplicado a Ningal.

Ningal es uno de los tantos nombres con el que puede asociarse a la mesopotámica Inanna-Ishtar[230].

e.3. Los amores de Baal y Anat (KTU 1.10-11)

Encontradas en las excavaciones que tuvieron lugar en 1931, la tablilla consta de dos fragmentos en los que queda de manifiesto «su carácter de mito de fecundidad o de celebración de Baal como promotor de la misma, aspecto poco desarrollado en el ciclo mitológico de Baal y Anat»[231].

Olmo Lete inicia el relato en la tablilla KTU 1.10 II, con Anat ante la casa de Baal-Hadad, preguntando por él. Al no encontrarlo, la diosa tomó su arco y sus flechas *«ahuecó el ala y escapó volando»* en busca de Baal. El relato es corto, por lo que transcribiremos aquí, casi en su totalidad, el contenido de las tablillas.

«Entonces alzó sus ojos Baal, el Victorioso

226 Ver Gaster, JRAS (´38), pág. 37 y JBL 57('38) págs.8 y 86; Ginsberg, Or 8('39), pág. 327; Gordon Basor 65('37) pág. 29 ss; Dussaud, DRS, págs. 141-5; Herdner, Syria 23('42-'43), pág. 282.
227 Ver Gordon, Ugaritic Literature, pág. 63.
228 Id. Ibid.
229 Ver Gibson, Canaanite.... pág. 31.
230 Ver Tapia-Adler, Inanna/Ishtar..., págs. 18 y ss
231 Ver Olmo Lete, Mitos y..., pág. 466.

alzó, sí, sus ojos y vio,
y vio a la virgen Anat
la más graciosa entre las hermanas de Baal.
Ante ella se apresuró a ponerse,
a sus pies se prosternó y cayó
Y alzó su voz y dijo:
«¡De larga vida, hermana, puedas disfrutar!
Tus poderosos cuernos, Virgen Anat
tus poderosos cuernos Baal los ungirá,
Baal los ungirá con (poder de) vuelo
(Así) atravesaremos en la «tierra» a mis enemigos,
y en el «polvo» a los adversarios de tu hermano».
Entonces alzó sus ojos la Virgen Anat,
alzó, sí, sus ojos y vio,
y vio a una novilla y escapó corriendo,
escapó corriendo y escapó chospando
con la gracia (?), con el donaire (?) de la
banda de las kathirat
«[En voz alta] a Baal Anat gritó:
«[Mira] Baal lo que he visto,
[dios] Hadad lo que vieron [mis ojos (?)]»
[miró] Baal, el Victorioso,
[A la Virgen] Anat contempló[232]
[Baal (?)] apretó y agarró su vulva,
[Anat (?)] apretó y agarró su pene
[Y] Baal se sintió frustrado [(?)] por el becerro/buey
[que nació (?) a la Virgen Anat:
[de nuevo con el abrazo/beso] hubo concepción y parto
[con la ayuda (?)] de la banda de Kathirat[233].
[.....]
[Terneros] las novillas parieron:
Un becerro/buey a la Virgen Anat,
una becerra/vaca a la «Pretendida de los pueblos».
Y respondió [Baal] el Victorioso
«¿Para qué, cómo nuestro Creador [eternal].
como la familia de quien me consideraría [rey],
ha de marchar Baal, llena [su 'mano' (?)]
el dios Hadad, lleno su ['dedo']?
No es más que una virgen/doncella la Virgen Anat,
aunque sea la más graciosa de las hermanas de [Baal]
Ascendió Baal a la montaña,

232 Ver KTU 1.10.II.
233 Continúa texto demasiado fragmentado, ver KTU 1.11.

el hijo de Dagán al [terreno de (su posesión)]
se sentó Baal en su trono [regio]
el hijo de Dagán en el solio de [su poder].
Por el becerro/buey [Anatu alzó] el grito,
por el becerro/buey el grito alzó [la 'Pretendida de los pueblos']
que marchó y escapó corriendo y chospando con la gracia (?)
de la banda de las [Kathirat]:
«Una novilla, una novilla [he visto]
que un 'morlaco' parió a [Baal]
un toro salvaje, sí, al [Auriga de las nubes]».
Abrazó a la novilla [y a su toro salvaje],
y le cubrió con una frazada doble
sobre su ombligo, sí, y su tierna piel (?),
sobre la tierna piel de su infancia,
la ladera ascendió por la montaña,
la cuesta por el monte del triunfo.
Y ascendió así al (monte) Arar,
al Arar y al Sapan,a la delicia, al monte del triunfo.
En voz Alta a Baal gritó:
«¡La buena nueva de *EL* recibe Baal,
recíbela, sí, progenie de Dagán!
Ahora un 'morlaco' a Baal ha nacido
un toro salvaje, sí, al Auriga de las nubes».
Se alegró Baal, el Victorioso.

Importancia del texto para nuestros propósitos

En este texto, se despliega el carácter de diosa del amor y la fecundidad, en el sentido tradicional del término. Esto es, relacionado con la sexualidad y el nacimiento.

Anat y Baal aparecen acá en intercurso sexual activo, procreando y dando vida, en especial al Toro vigoroso, que es la encarnación de la fuerza de Baal en la tierra.

El tema que aquí se canta, dice Olmo Lete, los amores de Baal y Anat y su fecundidad, tenía sin duda una significación genérica en la religión cananea y fue celebrado y difundido en toda la región, como expresión de un aspecto esencial de su concepción de la divinidad y su posible uso cúltico-mágico es muy verosímil[234].

Aunque generalmente Anat aparece como una diosa -virgen que concebía pero no paría hijos, en contraste con Ashera, la creadora y progenitora de los dioses, que han parido una prole de setenta deidades, en este caso específico, el rol de madre de Anat queda explícito[235]. También queda expresa la relación entre Anat y Baal, que va mucho más allá de la simple «relación de hermandad» al estilo occidental que muchos autores les atribuyen.

La preeminencia de Anat en los textos canaaneos es grande, no obstante ello, E.O. James sostiene que Anat nunca ocupó la misma posición de Inanna-Ishtar en Mesopotamia. Siempre estuvo un poco ensombrecida por la figura de su marido que era predominantemente el dador de vida con el cual ella estaba ligada por una relación apasionada, más que por un matrimonio convencional»[236].

Aunque Anat no representa ningún proceso ni fuerza de la naturaleza, como la tormenta (Baal), el sol (Shapash), el mar (Yamm), podemos constatar que su rol en el proceso de la naturaleza y en la mitología ugarítica en general, es sumamente activo y central[237].

Pettey señala que es justamente ese carácter de divinidad principal en el ciclo de Baal, que la señala como una divinidad poderosa, hermana y esposa de Baal, es lo que la hace tan especial y preeminente dentro del panteón. Y, en especial habría sido su rol de consorte de Baal, lo que ha posibilitado que, ocasionalmente, haya sido confundida con Ashera[238].

Llama poderosamente aquí la atención la representación de una diosa que vuela y que se traslada surcando el cielo «*ahuecando el ala*».

M. Pope señala que las aves representan «una metamorfosis de la Virgen Anat, la versátil y volátil hermana de Baal. Es justamente su capacidad de volar a través de los lugares lo que otorgaría a Anat, dice el autor, el que se la considere la más veloz de las divinidades (?) y que ella misma se queje, cuando despacha mensajeros, que éstos son demasiado lentos y ella es rápi-

234 Ver Olmo Lete. Mitos y..., págs. 65-7.
235 Ver James, Dioses..., pág. 105.
236 Id. ibid.
237 Ver Amico, op. cit., pág. 457.
239 Ver Pettey, op. cit., pág. 36.

da. Su contraparte, en la mitología griega, dice Pope, sería la alada Athena, quien también asume, en ocasiones, la forma de un ave[239].

La representación de Anat en forma de ave aparece en otros textos y también estaría atestiguada en la plástica. Por ejemplo, en el *"Mito de Elkunirsa"*, cuando Anat va a espiar al gabinete de Elkunirsa y Ashera, su 'insatisfecha' esposa, toma la forma de ave y después vuela hasta Baal para contarle lo que vio y escuchó[240].

En su artículo «Scene of Drinking Mug from Ugarit» Pope señala que Anat en tanto pájaro, se encuentra en la esquina superior izquierda de la escena y esta escena representaría justamente a la diosa Anat, espiando en el momento de que Ashera visita al dios *EL* para interceder por Baal.

El texto señala que Anat vuela de regreso mientras Baal espera en su montaña. Pope agrega que hay muchos pasajes en las que se informa que la diosa vuela[241].

Es interesante notar la actitud de Baal y Anat respecto del vástago que les nació: por un lado, Baal se siente frustrado por el becerro que le ha nacido e intenta una nueva concepción

> «de nuevo con abrazo/beso hubo concepción
> y parto»

El dios se queja de que tendrá que regresar con su «mano» llena, con su «dedo» lleno. En este caso «mano» y «dedo» son términos usados en sentido figurativo, ya que equivaldrían a su propio pene. La queja del dios no concluye allí, ya que más adelante añade un tanto decepcionado:

> «No es más que una virgen/doncella la Virgen Anat
> aunque sea la más graciosa de las hermanas de Baal»

Anat en cambio *«por el becerro alzó el grito»*, el suyo es un gesto maternal y cariñoso,

> «abrazó a la novilla y a su toro salvaje
> y le cubrió con frazada doble»

239 Ver Pope,»Scene of Drinking Mug ...», págs. 401-3.
240 Id. Ibid, págs. 402-3.
241 Ver fig. 17, pág. 198.

Después, la diosa llevó a Baal la buena nueva que *EL* le envía: que le ha nacido un hijo.

Sólo cuando Anat le presenta el nacimiento como una buena nueva de *EL*, Baal se alegró. El dios Baal se muestra preocupado por el tipo de familia que él tendrá en su calidad de dios poderoso. Anat, en cambio, deja entrever sentido maternal en su actitud.

e.4. El combate de Baal y los dioses del desierto (KTU 1.12)

Descubierta en 1930, la tablilla estaba totalmente fragmentada, sólo encontraron la parte inferior izquierda. Por su discontinuidad y fragmentariedad no es posible obtener su significado global.

Olmo Lete en Mitos y Leyendas de Canaán, señala que en este texto se encuentra el mismo estilo que se da en la lucha que enfrenta a Baal con Yamm y Mot, en el sentido de contraste entre el dios de la fertilidad y las fuerzas destructoras de la misma, que vienen desde el desierto.

El autor señala, también, que se piensa que en la parte perdida de este mitema se narraba el «levantamiento» de Baal con la ayuda de sus divinidades y su consiguiente victoria sobre sus contrincantes, momentáneamente victoriosos.

En el esquema mitológico de Ugarit, -dice el autor-, Baal siempre triunfa en última instancia[242]

Importancia del texto para nuestros propósitos:

Aparece la mención de la diosa Ashera sólo en invocación de Damgany, sierva de Ashera y el nacimiento de los «voraces» y los «destrozones», cuyos nombres serán proclamados por *EL*, los que tendrán cuernos y el aspecto de Baal[243].

La diosa Anat es mencionada en la tercera línea de KTU 1.12 II, la única palabra que aparece en dicha línea es su nombre. El texto total no aparece traducido por su fragmentariedad.

242 Ver Olmo Lete, Mitos y Leyendas..., pág. 475ss.
243 KTU 1.121: 16-33.

Debido a las condiciones fragmentarias del texto en cuestión, no parecería pertinente tratar de deducir cuál es su importancia para nuestros propósitos.

Sólo podemos decir que, por el contexto de lo que se puede leer, tenemos la lucha de Baal, su muerte, con las consecuencias sabidas para la tierra, los hombres y la naturaleza.

e.5. La diosa madre Anat (KTU 1.13)

El texto fue encontrado en las excavaciones de 1929, es decir, el primer año de excavaciones en la zona. Olmo Lete señala que quizá la presente tablilla sea una copia «vulgar» y poco cuidada de entre las muchas que pudieron existir de tal texto»[244]

El texto es lo suficientemente corto para transcribirlo en su totalidad.

«...doncella] darás a luz...(?)
[pero antes/hiere un día], traspasa/(también) durante dos,
asesina [durante tres] días,
ve, mata, [durante cuatro].
Corta manos que chorreen/derrama sangre,
a tu cintura/morral ata cabezas.
de (tu) brazo tus águilas.
Y vete a descansar a tu monte Inbub,
al podio de tu monte que yo he distinguido,
al podio que yo te dí por (/ven, sí/tú a) tu mansión.
A (la techumbre de) los cielos súbete,
y (re)corre/álzate al podio de las estrellas.
Allí han caído como ladrillos [lingotes de) oro (?)]
como vigas/»interior» [magníficos (?)] fresnos.
[Allí]/has de adentrarte hasta el confín de la
[morada/asamblea],
hacia/ [la morada/asamblea del templo] y el altar,
la caverna [de los dioses u (?)] por encima de las estrellas
placentera [para/por los cantos y] plegarias (?)».

244 Olmo Lete, Mitos y..., págs. 487-490.

Se lavó la Virgen Anat
Se bañó repetidamente (?)/el seno [La pretendida de
los pueblos] y ascendió hacia *EL* [el Toro] su padre,
«¡En (tu) casa y alrededor tuyo reine la vida/bonanza!»/
«La recompensa de tu labor será buena/(te) dará la vida»
«Lo que oyes, ¡oh novilla entiende(lo)
[oh 'seno'/Pretendida de] los pueblos!
(mi) voz en tus oídos [penetre].
Por haber llegado a la perversión (?)
revistiéndote así de luz,
mensajeros celestes partieron,
celestes príncipes regios fueron enviados (a decir)
«Con vigor/rocío fortificaré a vuestro hijo,
como a primogénito de príncipe os lo bendeciré»
Ansiosa (se puso) Anat, la novilla de Baal,
ansiosa Anat por dar/y dio a luz por el hijo
cuyas entrañas no habían conocido la concepción
cuyos senos [no habían mamado (?) infantes.
En el monte (?) Inbub (se) proclamó [:/ (su nombre)]
«'Amado suyo' [será el nombre (?) del pequeño»/
su mano [fortificó (?) al pequeño.
Una copa [tomó en diestra (?)]
(con) el viento, el aguacero (y) las nubes,
un cáliz [sobre él (?) volcó...

Importancia del texto para nuestros propósitos

Anat aparece nuevamente aquí, caracterizada como *«la novilla de Baal»*. La diosa conjuga sus características de diosa de la guerra con diosa de la fecundidad y como tal, relacionada con el parto y la maternidad. Estas dos últimas características se opondrían a la virginidad de la *Pretendida de los Pueblos*.

El dios *EL* le ordena ejecutar una actividad terriblemente violenta: herir por un días, traspasar durante dos, asesinar durante tres días, matar durante cuatro . Más explícito aún, el texto le pide derramar sangre, cortar manos que chorreen y que ate a su cintura, en su morral las cabezas.

El dios le repite a Anat la promesa de fecundidad e incluso, señala Olmo Lete[245] se deduciría a su actividad luchadora como merecedora de esta fecundidad.

«La recompensa de tu labor será buena/(te)
dará la vida»

La diosa Anat revela nuevamente una faceta un 'tanto oculta' de su personalidad: su ansia de maternidad pese a que nunca antes había parido, el ansia femenina de dar a luz *«al hijo de Baal»* quien heredará los atributos de su padre.

El 'seno', la *Pretendida de los pueblos*, la novilla de Baal, la virgen Anat, la doncella, cumple ahora el rol maternal, y *«su mano fortificó (?) al pequeño»...*

Otro elemento que vale la pena destacar lo constituye el mandato de subir a la techumbre de los cielos y recorrer, de alzarse al podio de las estrellas. ¿Es tal vez el reconocimiento de un posible rol astral de la diosa, como acontece en el caso de su homónima mesopotámica? No lo sabemos.

2.1.2 Otros textos

La intención de presentar los textos siguientes, no es la de hacer un análisis de ellos como hemos hecho con los textos de Ras Shamrah, sino presentar obras de épocas más recientes donde se evidencia el sincretismo religioso en el que a diferentes divinidades semitas se las asimila a divinidades griegas. Ello ilustraría lo que señalábamos con anterioridad: que al ingresar nuevos grupos en la zona, éstos habrían traído sus propias divinidades las que habrían asimilado a las existentes, otorgándoles tan sólo un cambio de nombre pero manteniendo sus funciones.

a) El Texto de Elkunirsa

El texto de Elkunirsa es un mito canaaneo-hurrita escrito en lengua hitita. En él se refieren al fratricidio cometido por Baal (?) y se cuenta que Ashera intentó seducir a Baal y cuando él rehusó lo amenazó con su maza.

Baal, entonces, se dirige hasta el marido de Ashera, Elkunirsa, y le contó lo acontecido, asegurándose que ella lo había urgido a yacer con ella y lo había amenazado, también le dijo que ella había impugnado la 'potencia' de su esposo.

[245] Olmo Lete, Mitos y... págs. 487-8.

«Elkunirsa lejos de enojarse, le insta a volver donde ella y humillarla:
Ve, duerme con ella, (yace con) mi (esposa) y humíllala!
Así Baal) atendió a la (palabra) de Elkunirsa y (fue) hasta Ashera. Baal habló a Ashera. Yo he matado a setenta y siete de (tus hijos, (si) ochenta y ocho Yo he matado.
Asherah escuchó (este) humillante relato y se irritó en su mente.
Ella ordenó plañideras y comenzó a lamentarse
por siete años...»

Un episodio posterior sugiere que ha habido una reconciliación entre Elkunirsa y su esposa. La respuesta de *EL* es que ella puede hacer con Baal lo que ella desee. Ashera acepta colocar su mano sobre Baal, de este modo, puede castigar la acción de Baal. Pero no queda claro si lo castiga por el insulto primigenio de no haber querido yacer con ella o por haber matado a sus hijos o, tal vez, por ambas cosas.

W. F. Albright dice que Ashera acusó a Baal de haber querido insultarla (el motivo es, pues, semejante al relato de la esposa de Putifar en la literatura egipcia). La respuesta de *EL* es permisiva, la diosa puede castigarlo pero, «'Ishtar' (Ashtart o más probablemente Anat) escucha la conversación y aparentemente va en ayuda de su amigo»[246]

«El texto de Elkunirsa presenta un paralelo explícito del motivo que está implícito en los mitos ugaríticos. Allí Anat-Ashtart, asume la forma de un ave y entra a un gabinete, con la finalidad de espiar la conversación entre Alkunirsa y su esposa. Después, voló hasta Baal para contarle lo que había escuchado»[247].

Refiriéndose al texto, señala Hoffner que, al parecer ambos textos, el ugarítico y el hitita, tienen referencia de un único mito común. Este texto también fue tratado en detalle por Gray, pero él no considera el paralelo aquí citado[248].

Importancia del relato para nuestros propósitos:

246 Albright, Yahwe and the..., pág. 123.
247 Pope,»Drinking Mug..» págs. 402-3, y Selms, pág. 83 ss, citado por Pope en su obra El in the Ugaritic Texts, pág. 37 nota 8.
248 Hoffner, RHA XXIII (1965) fascículo 75, págs. 5-16; JNES 10 (1951), págs. 146-155; Pope «The scene...», págs. 396-7, nota 8.

En este texto aparece la figura del dios *EL* al que se presenta como una divinidad ejecutiva que controla el devenir de las situaciones y, en especial, el comportamiento de Baal. En efecto, aquí puede apreciarse que pese a la debilidad que se atribuye al viejo dios, Baal no toma en ningún momento a su esposa, lo que significaría usurpar su lugar. Lo que él hace es acudir hasta el dios para plantearle el problema. No actúa sin el permiso de *EL*, Baal actuará sólo de acuerdo al consejo de *EL*.

La diosa Anat se presenta aquí como amiga y aliada de Baal. La pregunta que surge es ¿por qué y para qué Ashera intentaría seducir a Baal? ¿Posiblemente para recuperar la atención de su marido? ¿Acaso era necesaria esa atención para mantener su preeminencia en el panteón?

b) Texto de Sanchunation

Sobre Sanchunation hay aún cierto debate entre los especialistas. Se postula que Sanchunation debió haber sido un personaje histórico que habría vivido antes de la época de Philo, su historiador o escritor.

W. F. Albright aduce que el personaje debió haber vivido alrededor de la mitad del tercer milenio. Niemayer y Eissfeldt aseguran, en cambio, que habría vivido en el segundo milenio.

Attridge y Oden, sugieren que existe la posibilidad de que haya vivido en el período helenístico o romano. Olyan, por su parte, cree que el conocimiento que se maneja en el texto corresponde al desarrollo de la religión canaanea en la Edad del Hierro y que él habría sido un testigo presencial de la misma.

Desgraciadamente no nos fue posible encontrar el texto en sí, y lo que conocemos de él procede de la obra de Olyan. Según el autor, en este relato encontramos un paralelo entre las diferentes divinidades siro-canaaneas y las griegas.

Una comparación entre este texto y los textos ugaríticos no muestran grandes diferencias, salvo la excepción de los nombres usados. Pero, como muy bien explica Olyan, lo que prácticamente tenemos aquí es una sustitución de los nombres canaaneos de los dioses por sus equivalentes griegos.

La paridad de deidades sería la siguiente: Kronos sería el equivalente del dios *EL*, y Dione/Rhea lo serían de Ashera.

El nombre de Dione se relaciona con el adjetivo *díos, día, díon*, como dios. Equivaldría a algo así como un epíteto que significaría 'la diosa', en canaaneo Elat, epíteto común de Ashera.

Otro de los nombres que se le atribuyeron a Dione es el de *Baaltis*, nombre que deriva de Baalat y que significa *«Dama», Señora»*. epíteto que según inscripciones fenicias, equivale también a la diosa Ashera, quien es llamada *b'lt gbl o La dama de Byblos*.

En este mito, la diosa Dione, junto con las diosas Ashtart/Astarté (=Afrodita) son presentadas como esposas de Kronos.

Si efectivamente Rhea no es otra que la diosa Dione, esposa de Kronos, ella sería también la madre de sus hijos, entre los cuales se cuenta Mot.

Por lo anterior, no sería erróneo el equiparar a la pareja formada por Kronos/Dione (=Rhea) con la principal pareja divina canaanea Ashera/EL.

Del mismo modo, el autor asegura que la identidad Rhea/Dione/Baaltis/ Ashera/Elat queda claramente demostrada en el texto (?)[249].

Lo que no quedaría del todo aclarado es la conjunción de Dione/Baaltis/ (= Anat) que el autor postula en la página 452 de su obra y con la que F. M. Cross no está de acuerdo[250].

En este sincretismo religioso no aparece, en ningún momento la unión entre Anat/Ashera. La diosa Anat es mencionada en el texto sólo como hija/ hermana de Kronos y aliada de Uranos. Además, es equiparada a la griega Athena.

Una de las grandes diferencias entre el corpus Ugarítico y Sanchunation es el rol menor que se le ha otorgado a Anat en relación a la supremacía que atribuyen a Ashtart. Desde el punto de vista de las evidencias arqueológico-históricas, se dice que hubo una mayor ascendencia de Ashtart en la Edad del Hierro y sugiere que Ashtart devino en la principal esposa de Baal en la religión fenicia de la época.

Otra diferencia estaría dada por el hecho de que las diosas Dione/ Rhea/ (= Ashera) están asociadas con Zeus/Demaros (= Baal) y la diosa

249 Ver Olyan, Asherah..., pág. 51.
250 Ver Olyan, op. cit. nota 52.

Ashtart, asociada con EL y Baal, pero -dice Olyan- se encuentran evidencias sobre el particular en el corpus ugarítico[251].

Podríamos resumir diciendo que, lo importante en este texto, es que nos da a conocer el sincretismo religioso y la paridad entre divinidades.

c) Dea Syria (La diosa Siria)

La obra ha sido atribuida a Luciano, autor del siglo II d.C. quien, nacido en la provincia siria de Samosata, habría realizado varios viajes a través del mundo mediterráneo y habría recibido entrenamiento en la retórica griega.

Como su título lo indica, Dea Syria describe una religión que otorga un puesto de honor a la divinidad femenina, consorte de Baal (Zeus). El nombre nativo de esta divinidad es *Atar'ata* quien llegó a ser conocida con el nombre griego de Atargatis.

El nombre de Atargatis, sería una combinación de los nombres de Ashtart (ar. Astr), Anat (ar.'t' (?) y, quizás también el de Ashera (ar. 'tr).

Atargatis es considerada una diosa madre. Su representación cúltica es una *maza*. En los textos de Ras Shamrah, la maza y la calidad de diosa-madre son atribuidos a Ashera.

Del mismo modo, con ella se relaciona la figura del pez sagrado, símbolo de fecundidad en Ugarit y de la diosa púnica Tannit (también asimilada a Ashera), cuyos signos están frecuentemente acompañados por vida marina.

Atargatis es también diosa del amor sexual, con el que se relacionan las prostitutas sagradas y las palomas, del mismo modo como éstas son características de la diosa canaanea Ashtart. La segunda mitad del nombre, como también su posición como consorte de Baal-Hadad y su relación con leones, une a Atargatis fuertemente con Anat.

La conclusión de la descripción de Atargatis en Dea Syria, es que la religión de Hierápolis es muy similar a la de los canaaneos sobre 1500 años antes, y que la amalgamación de las diosas en una sola figura es un desarrollo que va más allá de la «temprana» situación ugarítica.

251 Olyan, Op. cit., pág. 51.

Otro aspecto de la religión que se describe en la obra señalada es que la cámara interior (thalamos) del templo de Hierápolis estaba dominada por la estatua de Hera y Zeus, divinidades que también dominaban la vida cúltica de la ciudad. Luciano, reporta que Hera, correspondía a la nativa Atargatis y que los habitantes de la Hierápolis llamaron a Zeus por otro nombre. Ese 'otro nombre' sería el de Hadad.

La descripción que aquí se provee de Zeus/Hadad y su prominente posición en la vida cúltica de la ciudad es también coincidente con lo que acontecía en la ciudad de Ugarit. En ambos lugares y épocas. Hadad era dios de la guerra que viste como guerrero y usa como arma al rayo. Y, como sabemos, Hadad, es uno de los epítetos de Baal.

Otra similitud con la religión y los mitos ugaríticos es la existencia de un dios principal, cabeza del panteón que emite los «decretos divinos» y con cuya aquiescencia debe contarse si se quiere desarrollar cualquier tipo de actividad significativa. En Ugarit, un dios como éste corresponde a la figura del dios *El*y en Hierápolis el nombre se ha identificado con Kronos[252].

Importancia del texto para nuestros propósitos:

Al igual que el texto anterior, el presente es importante en tanto nos habla del sincretismo religioso en la religión de la zona en las diferentes épocas.

También en textos procedentes de otros lugares, fuera de los límites de la zona Siro-Canaanea nos hablan de esta suerte de 'asimilación de divinidades,.

Por ejemplo, una inscripción egipcia, de la época del faraón Ramés III, fusiona a estas divinidades canaaneas femeninas en una sola figura, lo que también es sugerido en otros textos de proveniencia egipcia.

Sobre el particular, el autor F. M. Cross reporta que una dedicación fenicia a Tannit-Ashtart muestra a la importante diosa canaanea Ashera/ Tannit combinada con Ashtart y aduce que, aunque las tres diosas han continuado teniendo un carácter distintivo (Ashera, fecundidad; Ashtart amor sexual y Anat la guerra), ya en la temprana época de la mitad del segundo milenio a.C., las tres compartían atributos, títulos y maridos. Aún

252 ODEN, «The Persistence of....., pág. 39.

cuando parece claro, dice, que -en cada período-, las tres diosas pudieron ser adoradas separadamente la una de la otra.

2.2. El contexto plástico.

Existe bastante material plástico acerca de las divinidades femeninas que podrían equipararse con la mesopotámica Inanna/Ishtar, como asimismo sobre aquellas divinidades que forman parte importante en el panteón de la zona.

Aquí, dada la extensión del trabajo, hemos seleccionado solamente algunos documentos, a modo de ejemplo. La intención es la de complementar, en parte, lo encontrado en los textos literarios.

Los documentos que a continuación se detallan han sido divididos en dos grupos. Documentos encontrados en la franja Siro-Canaanea y documentos extranjeros, entre los que se cuentan, principal aunque no exclusivamente, documentos egipcios y mesopotámicos.

Es necesario destacar que no todos los documentos plásticos aquí descritos han sido reproducidos en imágenes. Del mismo modo, aparecen en este escrito algunas ilustraciones que no han sido descritas en este capítulo pero que, por considerarlas pertinentes, las hemos incluido.

2.2.1. Iconografía proveniente de la franja Siro-Canaanea

1. Diosa desnuda[253]

Confeccionada en oro, proviene de la Fenicia del segundo milenio. Observamos a una diosa desnuda, cuyo rostro está presentado de frente y sus pies vueltos hacia la derecha. En cada una de sus manos coge, por sus patas posteriores, a una cabra. La diosa usa brazalete, una bandas alrededor de sus tobillos y quizás un collar que se encuentra representado por las incisiones en el cuello.

Su cabello está arreglado en dos rizos que se extienden por sobre sus

[253] Ver figura N° 13 en página 198. Esta representación puede apreciarse en los textos de: Pritchard, ANEP, pág. 161 fig. 465; Dussaud, L'art phenicien du IIè milenaire, fig. 16 der.; Winter, Frau und..., fig. 41. Para el dibujo ver Contenau, Man... vol. 4 fig. 1399.

hombros. Lleva una pesada corona alta que termina en una protuberancia redonda y dos plumas a cada lado.

En ambos bordes hay una flor de loto[254]. La diosa estaría parada sobre un león que marcha en dirección hacia la izquierda.

2. Figura desnuda procedente de Beisan[255]

Confeccionada en oro y procedente de las excavaciones de la ciudad de Beisan, correspondiente al nivel IX, siglo XIV, se encuentra en el Palestine Archaeological Museum.

La figura presenta cabello largo que cae sobre sus hombros, eleva su mano derecha y coge en la izquierda el cetro egipcio Was. Los pies y el rostro están presentados de perfil y el cuerpo de tres cuarto.

3. Diosa desnuda con cabritos en su mano

La escena muestra a una diosa parada sobre un león. El rostro y cuerpo de la diosa se muestran de frente, sus pies están de costado apuntando hacia la derecha. El león enfila sus movimientos hacia la izquierda.

La diosa usa brazaletes tanto en las muñecas como en los brazos. En cada una de sus manos levantadas hacia los costados, ella toma a un animal que puede ser una cabra montesa. Su peinado es semejante al de la egipcia Hathor. Viste, al parecer, un traje transparente, un collar cobre su pecho, un cinturón delgado en sus caderas y se destaca el triángulo pubis.

Por detrás del cuerpo de la diosa, a la altura de las caderas, se entrecruzan dos serpientes. El resto del pendiente está decorado con pequeños círculos.

La pieza fue encontrada en Ras Shamrah (Medinet el Beida) y es un colgante de oro[256].

254 Ver Pritchard, ANEP, pág. 303.

255 La imagen puede apreciarsse en la obra ANEP, pág. 165, fig 478 y también en Rowe, The four canaanite temples of Beth Shahn. Philadelphia 1940, fig. 68-A N° 5, la foto es cortesía del Palestine Archaeological Museum (PAM).

256 Ver figura N° 11 en página 198. Esta pieza ha sido descrita por Negbi, 119 N° 1701; Schaeffer, Ugarítica II: pág. 36, fig. 10. Orthmann, Der Alte Orient fig. 426-d y Winter, Frau und...., fig. N° 42.

4. Diosa con una capa alada

La estela contiene una figura femenina que coge en su mano derecha un objeto que parece un signo de ankh. En su mano izquierda hay una lanza con la punta labrada. La diosa usa una larga vestimenta que le llega hasta casi los tobillos y también usa sandalias de cintas. Sobre su vestimenta aparece el ala estilizada de un pájaro.

La representación no es como las que se ha encontrado en las divinidades egipcias protegidas por las alas del halcón y sugiere la referencia a ciertas descripciones de Anat en los textos ugaríticos[257].

Confeccionada en piedra caliza, proviene del 2° mi-lenio (2000-1800 aec), fue encontrada durante las excavaciones de 1930. La pieza mide 0,093m. de alto, y se encuentra en el Museo de Aleppo.

5. Ofrenda a una diosa con corona

En la parte izquierda de la escena se encuentra de pie una diosa vestida con un largo vestido flotante y coge un cetro en su mano izquierda y un símbolo de ankh en la derecha.

Su tocado consiste en una alta corona cónica flanqueada por dos plumas, cuernos más abajo y un pendiente, y un gallardete a la espalda.

La mujer que está de pie en el lado derecho, coge un loto que coloca frente a la cara de la diosa.

Proviene de las excavaciones realizadas en 1925 en Beisan, específicamente del nivel VII del palacio de Amenofis III (s. XIII). La pieza está confeccionada en piedra caliza y mide 0.372, se encuentra en el University Museum.

6. Figurilla de arcilla moldeada

Esta figurilla femenina, procedente de Meggido, está confeccionada en doble molde, pudo haber servido como un emblema de la diosa de la fecundidad. Usa un tocado alto, decorado con cintas y coge sus pechos con sus manos. La región genital está enfatizada por incisiones.

257 Pritchard, ANET, págs. 152-3.

La figurilla está confeccionada en terracota, mide 0.15m. de alto, ha sido datada en la época del Bronce Medio a tardío II (2000-1200). Fue encontrada en la tumba 26b. en Meggido[258]

7. Ofrenda a una diosa parada sobre un león.

La diosa desnuda que aparece en el relieve es, posiblemente, Qudshu. Está de pie sobre la espalda de un león, lleva en su mano una estilizada flor de loto y en la otra una serpiente. Ella porta un tocado compuesto por una corona con plumas o vegetación.

Delante de ella, en un nivel inmediatamente más bajo, está de pie una figura femenina que le presenta ofrendas.

8. Diosa siria sentada

La diosa está vestida con un largo traje y usa un pendiente en forma de doble espiral atado a su cuello. Su tocado consiste en una tiara cónica alta. Sus ojos están incrustados y sus orejas atravesadas por argollas.

Ha sido confeccionada en bronce, datada en el segundo milenio, mide 0.165m. de altura. Se encuentra ubicada en el Museo del Louvre[259].

9. Sello de Ras Shamrah[260]

El sello presenta en su centro la figura de una diosa sentada en su trono, blandiendo su arco y flecha dispuesta a disparar. El tocado de su cabeza recuerda a los tocados egipcios, específicamente al usado por Nefertiti, que lleva un ureus en la frente.

La diosa está mirando y apuntando hacia la izquierda. La escena que tiene frente a ella muestra un ave con las alas desplegadas en la parte superior, un león camina en dirección a la izquierda, pero con su cabeza vuelta hacia atrás.

Entre el ave y el león hay una flor de seis pétalos. Delante de la cabeza del león una especie de estrella de cuatro puntas. Debajo del león un antílope (?). Justo frente al rostro de la diosa se aprecia otra flor de seis pétalos.

258 Ver figura 53 en página 245. En Pritchard, ANEP pág. 161, fig. 467.
259 Ver ANEP, pág. 161, fig. 466.
260 Ver figura N° 29 en pág. 223 Mayor información puede obtenerse de Keel, Der Bogen, pág 163, Abb 27; Franfort, CS Taf 45b; Digard, Répertoire N°3025, Winter, Frau und... fig. 213.

A la espalda de esta divinidad, arriba, al nivel de su cabeza, la cabeza de un toro/vaca (?) que, entre los cuernos lleva un disco solar. Más abajo, la figura de lo que parece ser un sacerdote o rey que porta la corona blanca flanqueada de plumas.

Por detrás de la cabeza de este personaje, arriba, se alcanza a ver parte del ala de un ave, y abajo, lo que sería la repetición del antílope.

Proveniente de Ras Shamrah, el sello se encuentra en el Louvre.

10. Hacha de bronce[261]

El hacha de bronce muestra una escena en la que aparece una diosa que usa como corona los cuernos de Amón, en medio de los cuales surge una especie como de flor que concluye en un círculo y está flanqueada con lo que parece ser la señora de Buto, la cobra, una a cada lado, en cuya cabeza se encuentra también el disco solar.

La diosa viste un elegante vestido largo que cubre enteramente sus hombros y le llega hasta los tobillos y al parecer el vestido tiene flecos en el borde. En su mano izquierda tiene lo que parece ser un espejo y en la derecha un peine. Al parecer, arregla el pelo que le cae en la espalda.

En su cinto la espada larga, en el cuello un collar y en la espalda lo que parece ser un chal. A ambos lados de la diosa dos personajes están en posición de adoración.

11. La dama de Biblos

La **Dama de Biblos** aparece sentada en un trono con sus pies descansando sobre un escabel. Ella coge un cetro de papiro (?) en su mano izquierda y tiene la mano derecha levantada. Viste una túnica larga y se representa con el tocado de la diosa Hathor.

Delante de ella se ubica la figura de Yehawmilk, rey de Biblos, vestido con un chal sobre su traje y usando un sombrero cónico con gallardete a su espalda. Su mano derecha está levantada en gesto de respeto mientras que su izquierda, coge un bol en el cual él ofrece a la diosa una libación. Sobre estas dos figuras hay un disco solar alado.

261 Ver figura N° 37 en página 231.

La estela procede de Byblos y está confeccionada en piedra caliza: mide 1.13 de alto. Datada entre los siglos V-IV, fue encontrada en 1869, actualmente puede apreciarse en el Museo del Louvre (colección Clerq)[262].

12. Diosa amamantando a un niño (?)

La imagen que nos presenta es la de una figura femenina amamantando a un niño desnudo, bajo una palmera. Importante ver en relación a esta imagen la figura 829 de ANEP donde aparece una diosa amamantando a dos niños, que proviene del siglo XIV y que describimos a continuación.

Encontrada en Karatepe, pertenece al siglo VIII aec.y está confeccionada en basalto. Mide aprox. 1.25 m. de alto[263].

13. Diosa amamantando a dos niños[264]

Una diosa está de pie, posa sus manos sobre los hombros de dos niños a los que está amamantando. Ella posee dos pares de alas, una extendidas a lo alto de sus hombros y la otra cerrada plegadas a su espalda. Su cabello está peinado en dos rizos al estilo de la diosa egipcia Hathor.

Entre dos cuernos hay un disco que encierra un diseño en cuatro partes; este bajo relieve estaba grabado en un panel de una cama.

Procede de Ras Shamrah, 1952. Marfil, alto 24cms., fecha aprox. 1400-1350 a.C. de acuerdo a los datos del excavador. La pieza se encuentra en el Museo de Damasco.

14. Pareja divina.(?)[265]

El sello nos muestra una diosa vestida con larga capa con flecos que cubre su cuerpo desnudo, el que tiene tan sólo un cinturón, también con flecos sobre sus caderas. Está descalza, dos alas le salen desde su espalda, su pelo está ordenado en un ondulado rizo detrás de su cabeza y, sobre ella, una tiara de múltiples cuernos.

262 ANEP, fig. 477. Para otras referencias ver Pritchard, Palestine Figurines.... págs. 70-71.
263 ANEP, pág. 798; descripción pág. 375.
264 Ver figura N° 39 en página 233. Para mayores referencias ver: Syria, 31, (1954), lámina 8 págs. 54-56. Ver también Winter, Fraud und..., fig. 409; y ANET, pág. 375, fig. 829.
265 Ver figura N° 49 en pág. 241 Mayor información en Bossert, Altsyrien N° 52, Digard, Rëpertoire N° 4048, Winter, Frau und.., abb 201.

En su mano derecha lleva su látigo y en la izquierda algo así como dos retoños o flores. Inmediatamente detrás de ella, encontramos el símbolo de Ishara, manifestación de Ishtar relacionada con el amor y la maternidad, y la figura de un personaje que viste traje largo, su hombro queda al descubierto, peina cabellos cortos y rizados y, en su mano, porta un jarro de libaciones (?).

Frente a ella, está el dios que usa un tocado cónico alto, con un par de cuernos, y un gallardete que cae por su espalda. El pelo largo sobre su pecho. El dios viste un faldellín corto, sujeto con un cinturón del cual pende lo que parece ser la espada. También él está descalzo.

Respecto a los símbolos que porta, en su mano derecha sobresale un árbol y una especie de palo curvo y en la derecha el cetro del poder.

Entre ambas parejas, a la altura de las coronas, están los símbolos que los identificarían: la estrella de ocho puntas y el fértil creciente de Sin. Más abajo, lo que parecería ser una mesa de ofrendas.

Detrás del dios, en la parte de arriba, se aprecia un kabkabu, debajo de él, una decoración ondulada y, más abajo aún, dos animales.

El sello, de época siria, se encuentra en Vicenza.

15. Anat[266]

La diosa Anat aparece aquí sentada en su trono, que está colocado sobre un podio, ella viste una larga túnica que le cubre desde el cuello hasta los tobillos, y la parte superior de sus brazos.

Luce una corona alta semejante a la blanca del Alto Egipto, flanqueada con plumas. Su brazo derecho, levantado hasta la altura de su cabeza, blande una lanza, el brazo izquierdo lleva el escudo y la lanza de punta.

El relieve confeccionado en piedra calcárea, está datado en la segunda mitad del 2° milenio a.C.

266 Corresponde a figura N° 43 en página 237. Ver Cassuto, Anath; Barnett, Anat Taf. VIA; Beyerlin, Textbuch pág. 213, Winter, Abb 209.

16. Sello de Ashtart, procedente de Bethel[267]

Aparecen dos divinidades cada una blandiendo una lanza, las que están ubicadas a ambos lados de la inscripción jeroglífica que señala el nombre y las identifica:

ᶜ-s-t(a)-r-t= Ashtart.

La figura de la derecha representa a Ashtart que usa una alta tiara egipcia con plumas a cada lado y unos gallardetes que caen a su espalda.

A la izquierda, se para un dios usando un tocado de cuernos y blandiendo una cimitarra en su mano derecha.

Confeccionada en frita, el sello está datado alrededor del año 1300. La ubicación actual del objeto es el Palestine Archeological Museum y su número de registro es el 35.4442.

17. Sello cilíndrico[268]

El sello muestra, al parecer, también una escena preparatoria del rito de la hierogamia. En ella observamos la presencia de tres personajes. He aquí la descripción de izquierda a derecha.

El primer personaje parece ser un dios que viste una falda corta y armas cuelgan desde su cinto, está de pie sobre las montañas, usa barba y un alto tocado cónico con un gallardete que cae sobre su espalda. Su brazo derecho está levantado y lleva un cetro o maza, su mano izquierda lleva una gran flor de loto, con hojas y retoños cuyos tallos caen hacia el suelo.

Delante de él, posada sobre un toro recostado, hay un personaje femenino, vestido tan sólo por un cinturón que cubre sus caderas. En sus manos coge lo que puede ser dos flores que están unidas y pasan por detrás de su cuerpo. Lleva el cabello recogido en un moño detrás de la cabeza.

Entre ambas figuras se aprecia la presencia de los símbolos divinos: arriba una estrella de ocho puntas, más abajo, el cuarto creciente y la estrella de ocho puntas sobre él.

267 Ver fig. 42 en página 235. Información sobre ella en ANEP, pág.161 fig. 468; Winter, fig 214; Albright, Basor, págs. 7-8, fig. 1; Parker "Cylinder seals of Palestine" Iraq, vol. II, 1949, lámina 26 N° 180, pág. 40.

268 Ver figura N° 8 en página 203. Mayores antecedentes ver Porada, Morgan N° 967, Amiet, Les Sceaux 47; Ward, Seal Cylinders pág. 296 abb 913; Safadi, Die Enstehung. Abb 64, Winter, abb 1269.

El tercer personaje, que pareciera ser una divinidad presentadora: viste túnica larga, y una tiara de cuernos simple, lleva sus manos levantadas en señal de intercesión y el pelo recogido en la parte de atrás de la cabeza. Entre las figuras de la mujer, sobre el toro y ésta, se repite el motivo de la luna y la estrella.

Detrás de la divinidad intercesora, hay representados, en especie de registros, los siguientes motivos: arriba, un par de personajes que lucen faldas plisadas y cabello largo rizado y parecen observar la escena, más abajo un motivo de líneas onduladas parecido al que se puede apreciar en algunas placas mesopotámicas y, finalmente, un león.

Correspondiente a la colección Pierpont Morgan Library en Nueva York, es de época siria.

18. Sello cilíndrico[269]

Semejante al anterior este sello nos muestra a una pareja divina, él montado sobre las montañas, llevando un cetro en la mano izquierda y dos lanzas en la derecha, viste túnica corta y una corona cónica con un par de cuernos y un gallardete sobre la espalda; a su pie, la cabeza de un antílope.

Ella, parada sobre un toro acicalado con anillos en el cuello, al parecer completamente desnuda, coge con ambos brazos lo que parece ser el tallo florido de una planta cuya punta, que da al rostro de los dioses, representa el cuarto creciente y el disco.

Detrás de la figura femenina, hay dos hileras como de cortesanos o sacerdotes en actitud de contemplación y/o adoración. El registro superior, con los hombres vistiendo falda corta y un brazo alzado sobre el rostro, el registro de abajo, tres personajes vistiendo túnicas largas con un brazo que cuelga a lo largo del cuerpo y el otro apoyado sobre el pecho, mientras que el último de la misma fila se encuentra desnudo e hincado, con su brazo izquierdo levantado en señal de respeto.

Aparte de los símbolos de la luna y el disco, se aprecia una estrella de ocho puntas.

Sello cilíndrico, procedente de Siria.

269 Ver fig. 7 en pág. 203. Mayores antecedentes pueden obtenerse en Opificus, Medaiolen AG N° 40 y Winter, abb 270.

19. Escena de hierogamia(?)[270]

La escena que muestra el sello es la de una pareja en intercurso sexual frente a la presencia de un tercer personaje que pareciera ser un sacerdote. La pareja está sobre una cama debajo de la cual se encuentra Ishara, diosa de la maternidad y fertilidad, una de las manifestaciones de Ishtar.

Se aprecian en la escena la presencia de una cabra montesa y un gran pez: ¿indicando fertilidad?

El sello proviene de Latakia (Zypern), antigua Siria.

20. Grupo escultórico de bronce[271]

La escena nos muestra a una pareja divina arriba de un carro. El dios usa la corona alta y blanca del Alto Egipto flanqueada con plumas y en su cima un disco. Usa una larga falda y una cinta en la cintura. Su brazo derecho se posa en los hombros de la figura femenina.

El torso de la diosa está cruzado por una banda, usa cinturón y una corona cónica alta. Pudieran representar a Baal y Anath (?)

De época fenicia, se encuentra en el Louvre.

21. Dios parado sobre un león[272]

Muestra a un dios parado sobre un león, uno de sus pies está sobre la cabeza del león y el otro sobre la cola. En una de sus manos tiene una espada curva, no lleva barba y está vestido con un vestido que cubre la parte superior de su cuerpo y se extiende bajo la cintura como una falda.

El tocado consiste en una alta corona, parecida a la corona blanca del Alto Egipto, flanqueada con dos plumas y tiene un ureus en su frente. En la cima de la corona cuelga un pendiente o gallardete que llega hasta los hombros. En la cima de la estela están representadas las montañas; sobre ellas está el disco solar y la luna sosteniendo un disco.

270 Ver figura N° 22 en página 217. Mayores antecedentes en Seyrin, Scen Taf 4,3; Orthmann, Der Alter Orient Taf 433; Digard, Répertoire N° 3080, Winter, Abb 366.

271 Ver figura N° 41 en página 235, información adicional en Negbi, N° 22; Collon, A bronze chariot group Taf. IX A-D, Winter, Frau und... fig. 212.

272 Ver ANEP fig. 486. En relación a esta imagen ver tambien figs. 485, 487-9.

Confeccionada en piedra caliza, mide 1,80m. de altura, está datada aproximadamente entre los siglos VI-V y se encuentra en la actualidad en el Museo de Louvre (Colección Clerq).

22. El dios Hadad[273]

La estela muestra al dios de la tormenta Hadad quien viste una falda corta y en su cinto lleva su puñal, en su brazo derecho levantado blande la maza y en la mano izquierda tiene la lanza puntuda, cuya punta apoya en el suelo, y la parte superior está convertida en vegetación.

El dios lleva la tiara alta, cónica, con un par de cuernos y dos gallardetes que caen en la espalda y en su rostro hay una barba (¿cultual?).

En el borde derecho inferior, la figura de un personaje que está con sus brazos cruzados sobre el pecho y pareciera, por lo que se puede apreciar, que su mirada se eleva hacia lo alto (¿tal vez un orante?).

Proveniente de Ugarit, esta estela de piedra calcárea está datada a mediados del segundo milenio aC. y se encuentra en el Louvre.

23. Ofrenda a una divinidad barbada[274]

Un personaje está de pie haciendo una ofrenda a una divinidad barbada, que usa un largo manto sirio y está descalzo.

El tocado del dios es una alta corona con cuernos que emergen desde la base, usa su cabello amarrado a la espalda. Su mano derecha coge un objeto que puede representar un quemador de incienso, su mano izquierda está levantada en señal de bendición. Está sentado sobre un trono elaborado con patas de león, y descansa sus pies sobre un pedestal.

El ofrendante sin barba, viste un largo vestido sujeto por un cinturón alrededor de su cintura. Usa tiara con un ureus en la frente. Su mano izquierda coge un vaso, la derecha un cetro como un objeto con cabeza de animal.

Dominando la gran escena hay un disco alado con una estrella de ocho puntas en su centro. Sobre la base del texto encontrado en Ras Shamrah, se

273 Ver fig. N° 40 en página 235. Mayor información en Keel, AOBPs Abb 291, Scaheffer, Eine nordsyrische Kulsitte, fig. 7ª; Winter, abb 202. Pritchard ANEP fig. 490, pág. 490.

274 ANET, pág. 168, fig. 493.

ha sugerido que la divinidad barbada es el dios *EL* y que el ofrendante es el rey o sacerdote jefe de Ugarit, pero dado que la estela no está escrita, estas identificaciones son solamente conjeturas.

La estela confeccionada en piedra serpentina mide 0,47m. de alto y proviene también de Ras Shamrah donde fue encontrada en 1936.

24. Estela de Balu'ah[275]

Al lado izquierdo aparece la figura de un dios vestido con una falda, usa la corona del Alto y Bajo Egipto y lleva en su mano el cetro was. A la derecha, hay una diosa que usa una vestimenta larga y un tocado compuesto por la corona alta y las plumas.

Ella lleva el signo ankh en su mano derecha. Entre ambas divinidades aparece un personaje del mismo tamaño que ellas, que está de pie, con las manos levantadas delante del dios.

El tocado, el perfil de la cara y la barba son similares a las de Sasu-Bedouin. W. F. Albright sugiere una fecha hacia el fin del tercer milenio para la inscripción ilegible que se encuentra en el borde superior y el siglo XII-XI para el relieve que hemos descrito.

La estela es de basalto negro, mide 1.83m. de altura y existen dos fechas a las que se atribuye: el relieve que muestra pertenecería a siglos XII-XI pero la inscripción, ilegible, sería del tercer milenio.

25. Estela de Beth Shan[276]

Dos figuras aparecen. A la izquierda la diosa vestida con traje largo, lleva un cetro en su mano izquierda y un signo de ankh en su derecha. Su corona es cónica y está flanqueada con dos plumas y cuernos. A la derecha se encuentra un personaje de pie que tiene un loto en su brazo, el que lleva al rostro de la diosa.

275 Ver fig. 52 en pág. 245. Mayores antecedentes en ANEP fig. 488; y Albright, Arqueología de Palestina, Pág. 79 N° 326.

276 ANET, pág. 164, fig. 471.

2.2.2. Iconografía procedente de Mesopotamia

1. La diosa Ishtar[277]

Una diosa suplicante y un dios con maza aparecen ante la diosa de la guerra quien está parada, con uno de sus pies puestos sobre un león. Sobre sus hombros hay dos carcaj con flechas. En su mano derecha tiene un báculo compuesto por una maza y dos cabezas de felino, en su mano izquierda hay una espada curva (?).

La representación corresponde a la diosa Ishtar. Procedente de Babilonia, jaspe verde, primera dinastía babilónica (1830-1530). Medidas alto 0.0325m. y diámetro 0.00195m.

2. Ishtar de Arbelas[278]

Identificada por una inscripción en la cara de la estela, está la figura de Ishtar de Arbelas parada sobre un león cuya dirección indica hacia la derecha. La diosa viste un corto traje sobre el cual luce un manto, y está armada con una espada y un carcaj.

Una aureola (círculo de luz) se extiende desde sus espaldas. Su tocado consiste en una corona cónica, cuya cima está decorada por una incisión vertical y un disco estrellado. Su mano derecha está extendida en gesto de bendición, su mano derecha coge una correa y un loto (?).

Procedente de Til Barsib (Tell Ahsmar), data del siglo VIII.

3. Ishtar sentada en un trono[279]

La diosa Ishtar aparece sentada en un trono ubicado sobre un estrado. Desde sus hombros crece la maza, un palo curvo con puntos alternados cerca de la punta (posiblemente una rama de árbol indicando fertilidad), y un hacha con filo curvo.

Ella usa un tocado de cuernos múltiples y sus largos cabellos le caen sobre los hombros, en ondulantes rizos. Su cuerpo está cubierto con un ves-

277 ANEP, pág. 223, fig. 704.

278 La pieza ha sido confeccionada en breccia rojiza, mide 1.21 m. y actualmente se encuentra en el Museo de Louvre, AO N° 11503. Ver fig. 48, pág. 241. Más antecedentes en ANEP descrip pág. 312, fig. 522, pág. 177.

279 Ver fig. 24 en pág. 221. Más antecedentes en ANEP fig. 525, pág. 177; también Winter, fig. 487 Boehmer, Diee Entwicklung 384, Keel Siegeszeichen..., pág. 162, fig. 1.

tido largo hasta los tobillos. El adornado vestido deja el brazo y hombro derecho desnudo.

El trono está decorado con dos leones entrecruzados. Ishtar eleva su mano derecha en gesto de bienvenida a las dos adoradoras femeninas que están ante ella.

Una de las adoradoras vierte una libación dentro de un vaso ritual, mientras la otra lleva un cubo, quizás conteniendo del líquido que será ofrendado. Las dos ofrendantes están idénticamente vestidas con trajes hechos de una pieza rectangular con flecos que les llega hasta los tobillos y deja uno de sus hombros al descubierto.

Cada una tiene su pelo tomado detrás de la cabeza, en un moño sujeto por una cinta que, al parecer, está anudada tres veces alrededor del moño.

Detrás de la diosa Ishtar está de pie una diosa menor, vestida en un vestido largo, plisado y usando un tocado simple, con un par de cuernos. Ella coge su muñeca izquierda con su mano derecha en un gesto peculiar (?). Su cabello cae atrás de la espalda en un rizo ondulando.

Pertenece al período akkádico, confeccionado con nefrita, mide 0.043m de largo. Su ubicación actual está en el Museo de las Tierras de la Biblia en Jerusalem, forma parte de la colección E. Borowski.

4. Ishtar[280]

Ishtar, diosa de la guerra, coloca un pie sobre un león, al cual ella coge por una cuerda, su mano izquierda descansa en una cimitarra (?) apoyada en el suelo.

La diosa aparece representada con alas y armas salen desde sus hombros. Ella usa una mitra múltiple de cuernos, largo cabello ondulado que flota sobre sus alas y dos rizos que caen hacia abajo a cada lado de su rostro. Su vestido largo, con registros verticales y plisado le llega hasta los tobillos y deja una de sus piernas al descubierto, donde se aprecia una falda corta.

A su izquierda hay una estrella de ocho puntas y una adoradora (o divinidad menor), la que viste un traje largo. Su pelo cae en un rizo por la

280 Ver fig. 45 en pág. 239. La pieza, confeccionada en piedra negra, pertenece al período akkádico, sus medidas son: altura 0.042m.; diámetro 0.025m. La procedencia es desconcida y actualmente se encuentra en el Oriental Institute, A 27903.

espalda y en su frente luce algo que pudiera, tal vez representar un par de cuernos. El personaje levanta su mano en gesto de adoración.

5. La diosa Ishtar[281]

El sello nos muestra a la diosa Ishtar luciendo un traje largo, de falda plisada que deja al descubierto la pierna que apoya sobre la cabeza del león y deja entrever una falda corta, su pecho está cruzado por dos bandas plisadas, en su mano derecha lleva el anillo y un cetro que parece el de diosa de la fertilidad, en la otra mano lleva lo que parece ser el látigo.

Su cabeza luce la tiara de cuernos. Cuerpo y rostro están presentados de frente, los pies de costado. sobre el hombro derecho de la diosa se aprecia la estrella de ocho puntas.

Frente a ella una divinidad masculina, barbada, de traje largo que deja su hombro al descubierto. Su cabello le llega hasta el cuello y sobre el usa una tiara de cuernos. Su actitud es como de diálogo con la diosa.

Detrás de esta figura masculina se aprecian un par de cabras montesas con sus patas delanteras levantadas frente a lo que pareciera ser un árbol (?) que surge de una montaña.

Sobre estas dos cabras, se aprecia el motivo de una vaca que mira a su ternero cómo se amamanta.

6. Ishtar Guerrera[282]

El sello nos muestra a la Ishtar guerrera de pie so-bre el lomo de un león. Viste una larga túnica decorada que deja ver su pierna y una falda corta que usa debajo de la túnica.

Su cabello largo cae sobre sus hombros y sobre la cabeza usa la tiara de cuernos que concluye en una estrella de ocho puntas.

Detrás de sus hombros aparecen dos carcaj de flechas, la espada sale también de la espalda y el látigo (?). El motivo de la estrella de ocho puntas

281 Ver fig. 46 en pág. 239. El sello, ubicado en el Oriental Institute Museum de Chicago, proviene de Tell Ahsmar (Diyala). Mayor información puede obtenerse en Keel, Siegeszeichen fig. 4; Frasnkfort, Stratified Cylinder Seals lámina 70, N° 770; Parrot, Sumer, fig. 384; Matthiae II motivo lámina 3,1; Winter, Fig. 185.

282 Ver fig. 44, pág. 237. La figura proviene de Til Barsib, s. VIII a.C.. Ver Thureu-Danging/Dunand, Til Barsip lámina 14.1, Winter, lámina 505.

que aparece sobre la corona, se repite en el extremo de carcaj, de la espada y del látigo.

Uno de sus brazos, el derecho, está levantado en señal de bienvenida a la ofrendante de pie frente a ella. La otra mano coge el arco y las flechas.

La figura que se halla frente a ella luce una vestimenta larga y en su cinto una espada. Lleva el pelo largo suelto y tiene sus manos levantadas delante de la diosa.

Detrás de esta persona hay un par de animales entrecruzados: macho y hembra, cada uno mirando en sentido contrario, parados sobre sus patas traseras y las delanteras levantadas; parecieran estar en rito de conocimiento sexual.

La escena está flanqueada por dos palmeras de las que cuelgan frutos. Arriba, un signo que no se alcanza a percibir a qué corresponde pero que, ciertamente, quiere añadir significado a la escena.

7. Ishtar y Adad[283]

En esta estela de Shamash-resh-Ushur, a la izquierda vemos la figura de Ishtar, identificada por una inscripción que hay detrás de ella. La diosa luce un largo vestido, la falda de la cual está cubierta por tres escudos (?) que limitan alrededor de ella por gavillas o cintas (?). Ella tiene una corona alta y su cabello cae por sus hombros colgando hacia abajo.

Ella coge en su mano izquierda un anillo y un arco del cual hay atado una estrella. Su mano derecha está levantada en gesto de saludo.

Delante de ella está de pie la figura barbada de Hadad, también identificado por una inscripción. Usa un traje similar al de Ishtar, una corona cónica con una línea de plumas. Su mano izquierda coge las flechas (o dardos) de luz (¿rayos?), en la derecha flechas/dardos y un anillo.

Ambas figuras divinas y una tercera, ubicada en el extremo derecho, están paradas sobre pedestales decorados con las líneas convencionales que designan las montañas.

283 Procede de Babilonia, aprox. siglo VIII, confeccionada en piedra caliza, altura del fragmento 1.18m. ancho 1.32m. Se encuentra en el Museo del Antiguo Oriente de Estambul. Mayor información en ANEP pág. 179, fig. 533.

En un nivel menor y ante Hadad está de pie la figura de Shamash-resh-usur, gobernador de Suhi y Mari, mencionado en el texto que acompaña el dibujo.

En la parte superior del relieve hay emblemas de los dioses (de derecha a izquierda): Marru (o lanza puntuda), emblema de Marduk, el prisma o cuña, (punzón/estilete) (Nabu), el disco alado (que aquí aparece mutilado) y la luna (Sin).

8. Matrimonio Ritual[284]

El lecho cubierto al parecer con un vellón de lana, tiene patas de animales, sobre él aparecen dos figuras consumando el matrimonio ritual de un dios y una diosa durante el festival del Nuevo Año. Debajo de la cama hay un escorpión, Frankfort sugiere que quizás representa a Ishara, la diosa del amor .

La figura de pie al final del lecho puede describir al sacerdote oficiante.

9. Mujer en la ventana (¿Astarté?)[285]

Se aprecia la cabeza de una mujer en el marco de una ventana de alcoba (?) bajo la cual hay cuatro columnas como soportes, provee un marco adecuado al rostro de esta mujer.

Ha sido sugerido que la representación corresponde a la diosa Ashtart (o Astarté), o tal vez a Ishtaritus, prostitutas sagradas, que llaman a los que pasan por la ventana.

10. Estela de Bel-Harran-bel-Usur[286]

Bel-Harran-bel-Usur está de pie mirando hacia la izquierda con sus manos extendidas en un gesto de adoración hacia los símbolos de sus dioses.

284 Ver fig. 22, pág. 217. Proveniente de Tell Ahsmar, está confeccionada de piedra caliza y data de mediados del tercer milenio. Mide 0.02m. y tiene un diámetro de 0.012m. Se encuentra en el Museo de Baghdad (Iraq). Más información en ANEP, pág. 220 fig. 680. Para mayor referencia sobre materiales relacionados, -sean éstos iconográficos o literarios-, ver Frankfort: "Gods and myths on sargonid Seals", Iraq vol. I, 1934, pág.8-9.

285 Ver Barnett, Iraq vol. 2, 1935, pág. 182. Confeccionada en marfil, proviene de Nimrud, posiblemente de la primera mitad del siglo VIII. Mide 0.107m. de alto. Se encuentra en el British Museum, N° 18147. Más referencias en ANEP pág. 131.

286 Procedente de Tel Abta, al Oeste de Mosul, está confeccionado en alabastro. Es de la época de Tiglath Pileser III (744.727), la pieza se encuentra en el Museo de Estambul y mide 1.83m. Ver ANEP, pág. 156 fig. 453.

Desde la izquierda a la derecha, los símbolos son: el marru de Marduk (lanza puntuda), el stylus (prisma o cuña) de Nabu, el disco de Shamash, la luna de Sin y la estrella de Ishtar[287].

Bel-harran-bel-usur está sin barba, usa el cabello largo, un manto de diseño cuadrado sobre el que tiene un chal con flecos. Este arte es distintivamente un estilo provincial. La estela conmemora a uno quien ha servido como chambelan bajo Salmanasar IV y Tiglath-pileser III.

11. Estela de Melishipak[288]

Bajo el símbolo del disco solar Shamash, Sin, la luna, y la estrella de ocho puntas, Ishtar, está sentada la diosa Nanna, quien recibe al rey Melishipak y su hija, Hunnubat-Nana.

La diosa está sentada en una plataforma de forma de león y está vestida en un largo y vestido plisado y un tocado cónico decorado con plumas en la cima[289]. Su cabello está tomado en un chignon en la parte de atrás del cuello. Ante ella hay un rey barbado, vestido con un vestido con flecos y usando un gorro ovoide sobre su largo cabello, que cae por su espalda en ondulada mata (?).

Su mano derecha está levantada en un gesto de respeto. La figura más pequeña, desafortunadamente mutilada, es evidentemente una representación de la hija del rey quien está siendo presentada a la diosa.

Ella usa un largo vestido sobre el cual luce un chal drapeado y lleva lo que parece ser una lira. Entre el rey y la diosa está un soporte cilíndrico sobre el cual hay un objeto cónico. Tiene una inscripción en la espalda[290].

12. Kudurru de Melishipak[291]

El escultor ha seguido aquí la moda sumeria de los registros, pero la ornamentación desplegada es una sucesión de criptografía no siempre fáciles de descifrar.

287 Las divinidades están mencionadas en el texto.

288 Esta estela es del siglo XII, proviene de Susa, mide 0.90m. de alto y se encuentra en el Museo del Louvre. Más información en ANEP pág. 176, fig. 518.

289 Ver vestidos elamitas.

290 Ver ANEP, pág. 311.

291 Confeccionada en diorita y caliza negra, mide 0.68m., pertenece a la época kassita, -siglo XII- y procede de Susa adonde habría sido llevada por Shutruk Nakhunte. En la actualidad seencuentra en el Museo de Louvre. Más información en ANEP pág. 176, fig. 520. Ver lámina N°61 en pág. 222.

«Todo el panteón babilónico se confirma en ellos de manera jerárquica. En primera línea, la triada suprema: Anu, Enlil y Ea, precediendo a Ninhursag y enseñoreando a la triada celeste: la media luna de Sin, la estrella de Ishtar, el disco radiado de Shamash.

En el segundo registro están los dioses de los infiernos y de la guerra, Nergal, Zababa y Ninurta. Más abajo, se reconocen los emblemas de Marduk, Nabu y Gula.

Más abajo todavía, se llega a Hadad, por el rayo, a Nusu, por la lámpara y a Ningirsu por el arado. Un pájaro posado recuerda, quizás a Suqamuna, única divinidad entre éstas, específicamente kassita.

En el último registro, una serpiente cornuda y un escorpión son los atributos correspondientes a Ningizzida y a Ishara pero no se sabe cómo interpretar el símbolo que está a la izquierda de todo, pese a las muchas hipótesis propuestas ya que ninguna produce completa convicción...

«Hemos detallado con pormenor este kudurru porque nos presenta el más hermoso ejemplo de figuras, realista y fantasmagórico a un tiempo y, en cualquier caso, simbólico, cuando se logra leer esta serie de acertijos, se tiene todo un panteón...»[292]

13. Maltaya. Panel grabado en la roca[293]

Este es uno de los cuatro paneles que ha sido grabados en la roca de Maltaya. Al extremo final del panel está la figura de un rey asirio vestido en una túnica larga y un tocado alto. El monarca coge una maza en la mano izquierda mientras que su derecha está levantada en señal de súplica.

Hay siete divinidades, cada una montada en un animal o animales que caminan hacia la izquierda. La ausencia de inscripciones hace imposible determinar con certeza las divinidades en el relieve. La descripción que aquí se en-trega corresponde a la identificación de Thureau-Dangin, entre paréntesis se señala la opinión de Bachman donde éste difiere con el anterior.

Los dioses que aparecen son: Asur, vistiendo una túnica larga, un tocado con siete pares de cuernos sobre un gorro cilíndrico sobremontado por una especie de retoño o cono.

292 Ver Parrot, Súmer págs. 318-9.

293 Ver fig. 50, pág. 243. Maltaya está ubicada a 70 Kms. al Norte de Mosul. El panel mide 1.85m.° de alto y 6m. de largo, está tallado en la roca y pertenece al período Sargónida o, posiblemente, al de Sennaquerib (704-681 a.C.). El objeto se encuentra in situ. Ver ANEP, pág. 181, fig. 537.

El dios está parado sobre un dragón y un león cornudo y coge en su mano derecha un arma curva que termina en cabeza de felino y en la izquierda una vara y un anillo. *El*, como todos los dioses, usa una espada al costado, sus cabellos cuelgan tras su espalda. El hecho de que está encabezando la procesión hace que lo identifiquen con Asur.

La segunda divinidad que aparece usando un tocado similar al anterior, está sentada sobre un trono llevado por un león, coge en su mano izquierda un anillo. El trono está puesto sobre un pedestal y decorado con un grifo, un hombre escorpión-ave y una figura humana de pie con las manos cruzadas. Al lado del trono se muestran tres vistas de un rey mostrado de perfil, entre las cuales hay dos creaturas compuestas; la parte de arriba es humana y la parte de abajo de animal. A la espalda del trono está decorado con cinco escudos. La diosa ha sido identificada como Ninlil por Thureau-Dangin y como Ishtar de Ninive por Bachman.

La tercera figura es la de un dios vestido y equipado como el primero, excepto por una corona de sólo cinco pares de cuernos y en la cima la forma de un disco astral, está de pie sobre un león y ha sido identificado como Enlil por ambos autores.

El cuarto dios está equipado como el anterior, excepto porque coge en su mano derecha levantada en señal de bienvenida. Está de pie sobre un dragón. Ha sido identificado con Sin, sin embargo, Bachman señala que correspondería a Anu o Nabu.

El quinto dios, representado de la misma manera que el cuarto, ha sido identificado como Shamash.

Un dios vestido como el quinto, coge el tenedor de luces y está de pie sobre un león con cuernos y un toro. Los emblemas que tiene en sus manos sugieren que se trata de Hadad.

La séptima y última divinidad está vestida con un vestido largo y usa un tocado cónico con cinco pares de cuernos y un disco astral. Está de pie con la mano derecha levantada y la izquierda lleva un anillo. Está parada sobre un león y ha sido identificada con Ishtar, más específicamente, dice Bachman, Ishtar de Arbelas.

12. Ishtar en el relive de Anubanini[294]

Grabada sobre la roca en Zohab, en la región de los Zagros, al este del

[294] Ver ANEP, pág. 177, fig. 524..

Diyala, está inscrito un relieve celebrando la victoria de Anubanini, rey de los Lulubitas[295].

En la mitad del relieve superior está de pie Inanna o Ishtar, vestida con una túnica larga, el traje lleva flecos, ella luce una corona de cuernos y un collar de perlas. De sus hombros emergen ramas con retoños en las puntas. Su mano izquierda porta una cuerda amarrada al labio del prisionero desnudo, seguido de un segundo prisionero.

Su mano derecha está extendida hacia el rey Anubanini, quien está de pie delante de ella con un pie sobre el cuerpo de otro prisionero desnudo. El está vestido con una falda, capa, sandalias y un turbante en la cabeza. En su mano derecha tiene un palo curvo, en su mano izquierda puede haber habido un arco. El usa una barba larga que le llega más abajo del cuello.

El registro está tallado con las figuras de prisioneros, barbados y que usan lo que puede ser una capa de cuero. Están precedidos por una figura con pelo largo y corona de plumas. El resto del registro contiene una inscripción.

Corresponde al período de Naram Sin (primera mitad del siglo XXIII) y se ubica en los montes Zagros (in situ).

2.2.3. Representaciones provenientes de Egipto o de zonas dominadas por Egipto.

1. La diosa Qudshu[296]

La diosa está parada, su pie se extiende en dirección opuesta a la espalda de un león y coge una serpiente en una mano y una flor de loto en la otra. Su tocado es semejante al de la diosa egipcia Hathor y está montado por un disco lunar.

A su izquierda se encuentra el dios Min, que usa la corona de Amón y coge un mayal en su mano derecha, detrás de él hay un soporte con símbolos de la vegetación. A la derecha está Reshef, usando la corona blanca del Alto Egipto y cogiendo una lanza y el ankh en sus manos. La inscripción que se lee dice:

295 Para la inscripción ver Barton, The royal inscriptions of Sumer and Akkad, New Haven 1929, págs. 150-1.

296 Confeccionada en piedra caliza, mide 0,135m. de alto y es de la época del Imperio Nuevo (1550-1090). Se encuentra en el Museo del Louvre. Ver ANEP pág. 164, fig. 474.

«Qudshu, señora del cielo y
señora de todos los dioses»

2. Diosa desnuda parada sobre un león y llevando loto[297]

Una diosa desnuda que usa el tocado de Hathor está de pie sobre el lomo de un león y coge en su mano izquierda una flor de loto y lo que puede ser una serpiente en la derecha.

El falo puede ser recuerdo de una figura anterior de Min o una adición posterior (?). A la izquierda hay una figura de Seth usando una alta corona que termina en un gallardete y coge un cetro. La estela no presenta inscripciones. Es importante señalar que Seth ha sido asimilado al semita Baal.

3. Qudshu - Ashtart - Anat[298]

La diosa desnuda está de rostro entero, parada sobre un león. Ella usa un tocado, un collar, bandas que se cruzan el pecho, un cinturón, ceñidor y brazaletes sobre los brazos y muñecas.

En su mano derecha lleva una flor de loto y en la izquierda una serpiente. Sobre los hombros del león hay una roseta e inscrito en ambos lados del cuerpo se encuentran tres nombres:

Qudshu - Anat - Ashtart

a la derecha de la plaza está el nombre del propietario[299].

4. Relieve de la diosa Qadesh flanqueada por los dioses Min y Reshef[300]

En la parte superior de la estela se presenta la triada de Qadesh, que aquí se designa como 'Aknt, Min y Reshef. Al lado izquierdo se encuentra el dios itifálico Min, quien porta la alta corona emplumada, que corresponde al tocado de Amon, Min lleva en su mano derecha el mayal, detrás de él hay un soporte (?) que contiene plantas (?).

297 Ver fig. 10, pág. 207. Confeccionada en piedra caliza, pertenece a la época del Imperio Nuevo (1550.1090). Se encuentra en el Museo Faraónico del Cairo, (Egipto). Ver ANEP, pág. 163 fig. 470.

298 Confeccionada en piedra caliza y data, probablemente, de la época de Ramsés III (1195-1164). Forma parte de la Colección del Winchester College. Ver ANEP, pág. 830 fig. 352.

299 Ver Edwards, « A relief Qudshu-Anat-Ashtart in the Winchester College Colection», en Journal of Near Eastern Studies, vol. 1955, lámina 3 págs. 49-51.

300 El relieve, bastante pequeño, mide aprox. 0.749m., fue confeccionada en piedra caliza y data de la dinastía XIX (1350-1200). Se encuentra en el British Museum. Ver ANEP pág.. 163, fig. 473.

En el centro se encuentra la diosa Qudshu, desnuda (o tal vez cubierta con un vestido transparente), de pie sobre el lomo de un león. En su mano derecha coge una flor de loto y en su mano izquierda, serpientes. A su derecha, el dios Reshef de pie al igual que Min, sobre un pilón. El dios coge una lanza y un signo de ankh, usa una pesada barba y peluca rodeada por una cinta.

Abajo hay tres figuras que presentan ofrendas a la diosa Anat, que está sentada en su trono. Ella luce un vestido largo, usa la corona blanca a la que se agregan las plumas de Maat.

En su mano derecha coge una lanza y escudo, y un hacha en su mano izquierda. «Al mirar esta estela ella recuerda a otras estelas semejantes que muestran a dioses y diosas sirios».

La estela habría sido dedicada por un artesano sirio que habría emigrado a Egipto y continuó allí su adoración por las divinidades de su lugar de origen[301].

5. Ofrenda a una diosa parada sobre un león[302]

La diosa desnuda, presumiblemente Qadesh, aparece parada sobre la espalda de un león. Ella porta la corona de plumas o de vegetación y en su mano derecha lleva una serpiente y en la izquierda una flor. Delante de ella hay un ofrendante.

6. Diosa desnuda sobre un caballo[303]

Muestra la figura de una diosa desnuda, probablemente una diosa siria, usando sólo un collar y aros, está sentada sobre un caballo y se sujeta de las crines del mismo con su mano izquierda y en la mano derecha lleva un arma.

7. Isis protegiendo a Osiris[304]

La imagen que muestra es la de la diosa Isis usando una corona circular que lleva un ureus y está sobremontada por un par de cuernos que contie-

301 Ver Boreux 'La stele 086 du Musée du Louvre et les steles similaires», Melanges... Dessaud vol. 2, Paris 1939, págs. 673-687.

302 Confeccionada en piedra caliza. Ver Müller, Egiptological Research, vol. 1, Washington 1906, pág. 41 (izq.) pág. 32, AOB, 271, Leibontch Ancient Egypt, Cairo 1938 fig. 138 izq. Phot.cortesía del Museo del Cairo. Ver figura 51, pág. 212. Ilustración obtenida de ANEP, pág. 163, fig. 472.

303 Cerámica procedente de Thebas, mide 0.095m., data de la dinastía XIX (1350-1200). La pieza se encuentra en el Museo estatal de Berlin, Nº Ägyp 21826. Ver ANEP pág. 165, fig. 479.

304 Encontrada en Karnak, en el Templo de Osiris, está confeccionada en granito, mide 0.81m. de alto y pertenece a la dinastía XXVI (590-580). En la actualidad la pieza se encuentra en el British Museum. Ver ANEP, pág. 183, fig. 544.

nen un disco. El ureus se extiende en la frente de su pesada peluca. Entre las alas, que se extienden desde sus caderas, se para Osiris, en su forma de momia, usando la corona Atef. Usa una barba ceremonial y coge el mayal y el cayado.

La estatua fue dedicada a Isis por Sheshonk, un alto oficial en Thebas.

8. Isis y Sethi I[305]

Observamos a la diosa Isis sentada en su trono y usando una elaborada peluca cubierta con un tocado de buitre coronado con ocho ureus que soportan otro ureus de mayores dimensiones y un disco lunar con cuernos.

Corona y ureus flanquean el tocado de buitre. Sethi I está sentado en su regazo y coge un cayado que descansa sobre su espalda y quizás un emblemático báculo en su otra mano.

Los pies de la diosa descansan sobre un piso decorado con el emblema de la unificación del Alto y Bajo Egipto.

9. El carro de Tutmosis IV[306]

En la parte exterior del carro de este faraón hay dos paneles, cada uno de ellos mostrando al rey que cabalga en su carruaje en el campo de batalla en el que están representados asiáticos heridos y sus carruajes.

Abajo del panel hay un friso compuesto por prisioneros todos amarrados juntos por una cuerda. La cabeza de los heridos y de los prisioneros son todas barbadas, algunos han afeitado sus cabezas, otros tienen el cabello largo sujeto por una cinta[307].

Según la inscripción citada, se lee:

> «Ashtart, Señora de los caballos,
> Dama de los carros».

305 De época de Sethi (1318-1301), la escena se encuentra in situ Abydos, sala hipóstila interior. Ver ANEP, pág. 184 fig. 545. Hay otra representación de este dios con la diosa, en la misma obra, pág. 147, fig. 422.

306 Ver figs. 57-58, pág. 251. Encontrado en Tebas en la tumba de Thutmosis IV, (1421-1413, aprox.). La altura del carro es de 0.86m.. En la actualidad se encuentra en el Museo Faraónico del Cairo. Ver ANEP, pág. 103 figs. (a) 314, (b) 315 (c) 316.

307 Para referencia sobre Ashtart en la inscripción ver ANET, pág. 250, para imagen ver ANEP, pág. 103, figs. 314-5, o, figs. 57-58, en pág. 251 de este escrito.

10. Seti I captura la ciudad de Yancam y lucha en la batalla con Sasu Bedouin[308]

Arriba Sethi I captura la ciudad de Yanoam en la que aparece nombrada en la inscripción de la fortaleza. Alrededor de la fortaleza hay árboles entre los cuales pueden verse las cabezas de los sirios. En el extremo derecho el faraón Sethi amarra a sus prisioneros.

Abajo, el rey está mostrado en su carruaje, dibujado aparece la frase «Anath-está satisfecha». A la derecha está enfrascado en la lucha contra Sasu.

11. Isis-Ishara (?)[309]

La pintura mural muestra una pareja divina, se trata de Ra Harakhtes y la diosa Isis, su madre.

La diosa aparece con un vestido largo y ceñido que deja su busto al descubierto. Lleva un amplio collar al cuello, su pelo largo cae sobre los hombros y espalda y una cinta pasa por su frente sujetando el cabello.

Sobre su cabeza se encuentra la imagen del escorpión, símbolo de Ishara una manifestación de Ishtar, en tanto diosa de la maternidad y fertilidad.

Importancia de la Iconografía para nuestros propósitos

Las descripciones que aquí hemos entregado nos permiten evidenciar un amplio rango de elementos que aparecen asociados con la principal figura femenina que la iconografía nos muestra.

La diosa aparece representada desnuda, con traje transparente o bien con una túnica que se ha colocado sobre una falda corta, lo que se aprecia en la abertura que permite mostrar una de sus piernas.

A veces aparece con ornamentos tales como brazaletes, aros y collares, aunque no es un requisito primordial. Su tocado le permite llevar el pelo largo y suelto que cae como cascadas sobre sus hombros o bien tomado en un moño.

308 Encontrado en Karnak, en la parte exterior del muro norte del gran hall, está confeccionado en piedra caliza, se encuentra in situ, ver ANEP, 108 fig. 328.

309 Tebas, Biban el Harim (Valle de las Reinas), in situ, pintura mural, Tumba de Nefertari. Imperio Nuevo.

Las coronas curiosamente corresponden en Mesopotamia a la tradicional tiara de cuernos, con excepción del gorro cónico asirio que concluye en una estrella de ocho puntas, inscrita en círculo.

En Canaán, indistintamente, podemos verla usando un tocado muy semejante al de la egipcia Hathor: la corona blanca del alto Egipto flanqueada por plumas de Maat.

También en Canaán tanto como en Egipto usará un tocado semejante al de Nefertari con un ureus en la frente y, otras, con el tocado de la diosa-madre buitre a la que se agrega la corona alta con las plumas que la flanquean.

La representación del cetro was y del signo de ankh aparece en tres oportunidades en la descripción que presentamos de documentos procedentes de Canaán.

Dos descripciones nos la señalan como una divinidad alada en Canaán y una en Mesopotamia. Del mismo modo, hay aves relacionadas con ella.

Asociada con la fertilidad, aparecen comúnmente la representación de la flor de loto y ramas con retoños, árboles con frutos. Del mismo modo como las escenas de hierogamia (?) que hemos descrito e incluso, la representación de ese par de cabras, -macho y hembra-, como en un cortejo sexual. Asociado directamente con la fertilidad es la relación estrecha en la que aparece con los dioses egipcios Min y Reshef. Ambos son dioses de fertilidad. Pero, Reshef en especial, posee además, el inflexible poder de la destrucción masiva por medio de la guerra o las plagas[310].

También relacionado con fertilidad, amor y maternidad estarían:la aparición del símbolo de Ishara, el escorpión que aparece tanto en representaciones egipcias como canaaneas y mesopotámicas[311]; las diosas nodrizas amamantando a su ternero mientras parecen mirarlos amorosamente, o bien, el rol protector de la diosa con respecto a los monarcas presentados aquí como sus protegidos[312].

Se muestra la asociación específica con el león, como animal atributo y, en segunda instancia, con el toro y el escorpión, símbolos de fertilidad.

La diosa está representada con un cetro y un anillo, y muchas veces

310 Ver ANEP, pág. 473-4 y, en este escrito figuras 16 y 60.
311 Ver figs. 22, 38 y 40.
312 Ver figs. 33 y 34, pág. 209.

sentada en un trono. Cetro, corona y trono son también símbolos de su realeza.

En tanto diosa de la guerra, sus armas son el arco, las flechas, la espada, el látigo, la lanza puntuda, el escudo protector, en su espalda porta doble carcaj de flechas y de sus hombros salen diversas armas.

Otros símbolos que aparecen relacionados con ella en las representaciones que aquí hemos dado son: la estrella de ocho puntas, flores de ocho y seis pétalos, y el cuarto creciente. Sólo en contadas ocasiones aparece representada por los cuernos de Amón dejando entre ellos un disco solar y, muy frecuentemente, el tocado de Hathor y la corona blanca flanqueada de plumas.

La mayoría de los especialistas coinciden en que la diosa llamada Qudshu es una representación cúltica de las cananeas Anat y Ashtart, en tanto ella representan diosas de la fertilidad.

El león es muy conocido en la glíptica mesopotámica como el animal emblemático de Ishtar, quien combinaba el carácter guerrero de Anat y las funciones de fertilidad de Ashtart. En Egipto, en cambio, se asocia con Sekhmet, la Hathor guerrera quien se asimila, dicen, a la canaanea Anat.

Ambas, Ashtart y Anat pueden considerarse manifestaciones de Ishtar en su rol dual, lo que aparecería reconocido explícitamente en la representación de Qudshu.

La iconografía nos muestra, pues, en sus diferentes representaciones símbolos, emblemas y formas de representación coincidentes con aquellas que son características de Inanna/Ishtar.

Del mismo modo ilustra lo que J. B. Pritchard llama con mucha propiedad «ciertas diosas conocidas a través de la literatura», diosas que representan características y atributos que también son atribuibles a Inanna/ Ishtar en Mesopotamia.

La arqueología ofrece cada día nuevas sorpresas en lo que respecta a material visual; las excavaciones que un equipo está realizando en la actualidad en la ciudad filistea de Ekron, ha dejado al descubierto un 'tesoro filisteo' del siglo VII a.C.

La ciudad de Ekron (Tel Miqne), está emplazada cerca del kibbutz Revadim, en la zona centro sur de Israel; allí el equipo codirigido por la Prof. Trude Dothan, de la Universidad Hebrea de Jerusalem y el Prof. Seymour

Sitlin, del Instituto W. F. Albright de Investigaciones Arqueológicas, dejó al descubierto una gran cantidad de piezas de joyería y lingotes de plata que estaban escondidas debajo del piso de un edificio.

Los arqueólogos consideran posible que el tesoro haya sido escondido por sus dueños antes del asedio de Ekron -630 a.C.-, con la esperanza de regresar a recobrarlo algún día.

Entre las piezas encontradas, destaca un hermoso medallón de plata en donde se visualiza la presencia de una diosa de pie sobre un león y delante de ella, otro personaje se encuentra parado, en actitud de oración.

Por las características de la representación, la figura divina es coincidente con las que hemos reproducido y descrito en este texto[313].

[313] Ver fig. 14, pág. 209.

CAPITULO III
LA PRESENCIA DE INANNA/ISHTAR EN OTRAS CULTURAS

En esta parte del trabajo mostraremos la forma en que puede apreciarse la presencia de nuestra diosa en las culturas egipcia e israelita.

a. Egipto

Egipto y Canaán son vecinos muy cercanos y, desde tiempos prehistóricos, hubo un continuo intercambio entre ambas zonas; incluso, en determinados períodos históricos, Canaán estuvo bajo influencia y dominio político egipcio[314].

La presencia de divinidades canaaneas en territorio egipcio puede datarse desde la época de los hiksos y está atestiguada principal, aunque no exclusivamente, en los nombres hiksos con los que se asocia también el ingreso de carros tirados por caballos y armas de metal.

Con posterioridad, encontramos específicamente los nombres de las principales divinidades femeninas canaaneas tanto en la plástica como en los documentos egipcios, a contar de la dinastía 18, esto es Imperio Nuevo[315].

Pritchard en "The egiptians and the gods of Asia"[316] señala que, desde antiguo en la historia egipcia, se han identificado dioses extranjeros con los propios. Por ejemplo, la diosa de Biblos era para ellos Hathor y Baal era identificado con Seth, Anat y Ashtart son llamadas hijas de Ra, etc.

A continuación citamos algunos de los documentos en los que las diosas canaaneas aparecen relacionadas con acontecimientos y personajes históricos egipcios que ilustran lo que se ha sostenido en relación a la irradiación de la divinidad en otras culturas.

La fuente principal para la obtención de ellos han sido las obras de J. B. Pritchard Ancient Near Eastern Texts y Ancient Near Eastern Pictures. Ambos tipos de material han sido corroborado con otros autores.

A estos documentos habría que agregar las descripciones de algunas representaciones plásticas descritas en el capítulo anterior.

314 Ver "Contexto Histórico Geográfico", págs. 21-32 de este escrito.
315 Pritchard en sus obras ANET, ANEP y Certain goddesses..., ofrece una amplia selección de estos documentos.
316 Ver ANET, págs. 249-250.

1. Carta de Dushratta a Niimmuriya[317]

Se trata de una carta de Dushratta Lugar (sar) Mi-i-ta-an-ni dirigida a Ni-im-mu-ri-ia Lugal (sar) KUR (mat) Mi-is-ri(i). Esto es una carta de Tushratta rey de Mitanni a su yerno el faraón Amenofis III, casado con la princesa Mitanni Taduhepa. En esta carta, junto con enviarle los saludos y bendiciones de rigor, le anuncia que le envía la imagen de Shausga de Nínive (Inanna/Ishtar) para que le ayude en su curación.

La diosa Shausga (Inanna/Ishtar) es llamada señora de Egipto, reina de los dos países, lo que indica una vinculación entre esta divinidad y el país de Egipto.

2. Un viaje al Líbano en busca de Cedro[318]

El texto ilustra acerca del viaje que realizó un oficial de Tuthmosis III que viajó al Líbano en busca de cedro. Este funcionario dejó una inscripción -en la actualidad muy dañada-, en la que cuenta sobre su misión.

La inscripción aparece en la tumba de Sennofer, jefe del Tesoro, ubicada en Tebas. supuestamente debió haber referencias a la diosa de Biblos a la que los egipcios equiparaban a la diosa Hathor.

3. Tratado de paz egipcio-hitita[319]

El tratado data de la época de Ramsés II, año 21 de su reinado, aprox. 1280 a.C. y fue firmado por Ramsés II y Khatusil II.

Una versión del mismo fue tallada en los muros del Templo de Amón en Kamak y en el Rameseum. Entre las divinidades que aparecen en el documento, se mencionan a:

> «Antaret, de la tierra de Hatti, la diosa de la ciudad de Karahna, la diosa de...; la reina de los cielos, ... esta diosa, la Señora de la tierra, la dama del oath, Ishara, la dama (de las) montañas y los ríos de la tierra de Hatti...»

317 El texto del documento aparece en la obra Das Akkadisches des Königs Tushratta's (AOAT), págs. 170-173.
318 ANET, pág. 243.
319 ANET, pág. 199.

4. Lista de ciudades palestinas[320]

El texto menciona la lista de pueblos conquistados por el faraón Thutmosis III. En ella el nombre de *Ashtart* aparece como nombre de ciudad. Probablemente, señala el autor, se refiere a la misma ciudad mencionada en Josué 13:31 y en otros lugares.

5. El Papiro Amherst[321]

En este texto la diosa Ashtart es presentada como *Ashtart sentada en la playa, Hija de Ptah, La diosa furiosa.* Aunque el texto, por estar dañado no está muy claro, pareciera indicar según Pritchard, que *el tributo del mar pertenece a Ashtart*[322] .

W. F. Albright dice que la versión egipcia de Ashtart y el Mar es, «obviamente una variante de la épica canaanea de Baal y Yamm. En ambas historias el mar intimida a los dioses para que le paguen tributo y, finalmente, los dioses le ofrecen a Baal (texto ugarítico) o a Ashtart (en la versión egipcia). En ambas versiones Baal (Seth) toma la iniciativa contra el mar y, en ambas, Ashtart juega un rol importante como figura central en la versión egipcia y como figura de apoyo en el mito ugaritico[323].

6. Papiro Leiden

Pertenece a la dinastía 19(?). En este Papiro se menciona a la diosa como un ser amistoso que lleva lejos la sangre y el veneno. Según Gardiner se trata del mismo texto conocido como Anastasi IV.6[324].

7. Papiro Anastasi II (1,4)

Este documento señala que Ramsés II dedicó a Ashtart la porción oriental de su capital Pi-Ramses. Según la descripción puede considerársela como la diosa de los pueblos orientales.

320 Pritchard, Certain godesses...., pág. 66.

321 Conocido también con el nombre de "Papiro de Ashtart", pertenece a la colección Amherst y se encuentra en la actualidad en la Colección Morgan, en Nueva York. Está datado entre las dinastías XVIII y XIX, esto es entre el 1550 y 1200 a.C. (Ver ANET); Pritchard, en su obra Certain goddesses...., pág. 68, la data entre las dinastías XIX y XX.

322 Pritchard, Certain..., pág. 68.

323 Albright, Yahve and the gods of..., pág. 133.

324 Ver Pritchard, Certain goddesses...., págs. 67 y 81.

8. Papiro Magico Harris

Es una encantación contra los cocodrilos. Pertenece a la dinastía 19-20. En el se mencionan las diosas Anat y Ashtart las '*dos grandes diosas que conciben pero no dan a luz. Ellas fueron selladas por Horus y abiertas por Seth...*»

9. Papiro Chester Beatty I, recto II-XVI 8

Recibe el nombre de *La lucha de Horus y Seth* por el trono. Aparece en el texto la diosa Neith dirigiéndose a la Enneada y dando a conocer lo que ella considera justo para zanjar las diferencias entre ambos dioses.

> «Give the office of Osiris to his son Horus! Don't do these great acts of wickedness, which are not in their place, or I shall be angry, and the sky will crash to the ground! and have All Lord, the Bull Residing in Heliopolis, told; Double Seth in his property, give hin 'anat and Ashtart, your two daughters and put Horus in the place of his father Osiris»

Vemos pues que Neith no duda de que Horus debe recibir el reino de su padre pero reconoce que Seth merece una compensación por lo que ella recomienda que se le enriquezca y se le otorguen, como esposas, las hijas de Ra que, en este caso, corresponden a las canaaneas Anat y Ashtart[325]

10. Papiro Chester Beatty N° 7

De la dinastía XVIII, este papiro describe la relación entre Anat y Seth. El texto fue publicado por Gardiner de acuerdo a la traducción del Prof. Ranke. Se narra la violación de Anat llevada a cabo por Seth.

La diosa se habría estado bañando en la orilla del mar en Hemkat, Baal (Seth) habría salido a pasear y la vio. Entonces, saltó sobre ella, saltó como el carnero sagrado (de Amon) y la forzó.

El relato señala que después de esto el dios enferma y Anat va inesperadamente en su rescate:

> «la diosa fuerte, la mujer que es guerrero,
> vestida como un hombre [vestida como mujer]

[325] ANET, pág. 249.

viene hasta su padre Ra, el sol,
para interceder por él».

Dado el tema que trata este texto debe ser anterior a la *"Lucha entre Horus y Seth"*. Ya que aquí, Anat aparece siendo violada por Seth. En el otro texto, en cambio, se señala expresamente que ella y Ashtart, las hijas de Ra le fueron dadas a Seth en matrimonio.

La descripción que se hace de la diosa en orden de presentarla como fuerte y vestida como hombre, es consistente con otras representaciones de la diosa en fuentes egipcias que la presentan en su carácter de diosa guerrera.

11. Papiro de Elefantina

Datado en el siglo V a.C. en este papiro aparece la diosa mencionada dos veces, una bajo la invocación de *'nt-byt'l* y la segunda como *'nt-yhw*.

12. Estela de Amenofis II en Menfis[326]

El texto ha sido extractado de la estela del faraón Amenofis II (1447-1421 a.C.) que fue encontrada cerca de la esfinge de Gizeh. La inscripción dice:

«Reshef y Ashtart se regocijan en él
porque hace todo lo que su corazón desea»

Respecto de esta inscripción hay que destacar que: Amenofis II es el faraón que más documentos ha dejado en relación a su poder físico y que Reshef y Ashtart son dos «divinidades asiáticas»[327].

13. Estela de Ramses[328]

En la estela se muestra a un egipcio rindiendo culto a la diosa. La inscripción dice:

«Anat, Dama del cielo,
Señora de todos los dioses».

324 ANET, pág. 243.
327 Ver ANET, pág. 244, Nº 23.
328 Ver ANET, pág. 249. La estela procede de las excavaciones del tercer nivel, en la ciudad de Belsan, y está datada, aprox. en el siglo XII a.C.

14. Estela de Turin

De la época de Thutmosis IV, muestra una mujer desnuda montada sobre un caballo. La mujer coge un arco que blande a modo de llamado de guerra.

Este tipo de representaciones se repite en Egipto y pueden indicar una clara conexión entre la diosa de la guerra y el caballo que habría llegado junto con los Hyksos.

Del mismo tipo es la representación que hemos descrito en la pág. 127 y que muestra a una diosa desnuda pintada sobre un ostracón.

La aparición de Ashtart montada a caballo, -señala Albright-, «es, más bien, una glorificación de la joven divinidad como diosa de la guerra, como Ishtar y Shulmanitu antes que ella»[329]

Sulmanitu, señala el autor, «debió ser la famosa Ishtar de Nínive llamada Ashtar-Hurru en textos egipcios del Imperio Nuevo. Era conocido que en ese tiempo, el culto de Ishtar de Nínive estaba ampliamente esparcido y fue muy popular en Mitanni. Textos de oraciones hittitas mencionan específicamente Sidon como centro de culto de Ishtar de Nínive»[330].

15. Estela de Merneptah en Menfis[331]

Merneptah reinó entre los años 1225-1215. La estela de este rey en Menfis ofrece una representación de Ashtart como diosa guerrera blandiendo una lanza y un escudo. Se la muestra de pie detrás de Ptah. La inscripción dice:

«Dama del cielo, señora de todos los dioses»

16. Estela del British Museum[332]

Muestra a la diosa Anat con vestido largo hasta los tobillos, con casco sobre su cabeza, espada y escudo en su mano derecha y un hacha de guerra en la izquierda. La diosa aparece sentada, recibiendo tributo. La inscripción dice:

«Anat, dama del cielo,

329 Albright, Yahve and the..., pág. 134.
330 Idem, pág. 149.
331 Pritchard, Certain goddesses...., pág. 68.
332 Pritchard, pág. 78.

señora de los dioses»

17. Tumba de Thutmosis IV[333]

El faraón Thuthmosis IV (1420-1411) aparece representado en su carro y la inscripción que acompaña la representación dice:

«parado en el carro como Ashtart»

18. Inscripción de Amenofis IV en Menfis[334]

Amenofis IV, monarca de la dinastía 18, gobernó entre los años 1375 y 1350 a.C. La inscripción a la que se hace mención habla de una 'sacerdote de Ashtart' que, al mismo tiempo cumple idénticas funciones en el templo de Baal. Es probable, -dice Pritchard-, que esta diosa aparezca aquí como esposa de Baal y que un mismo sacerdote pudiere servir a ambas divinidades.

19. Relieve Templo de Redesieh

De la época del faraón Sethi I (1313-1292) quien mandó construir el templo, en él se encuentra la representación de una mujer que lleva escudo y lanza en una mano y monta sobre un caballo. La inscripción que acompaña el dibujo ha sido traducida por Ranke simplemente como A[shtart].

20. Carro de Sethi I

Una inscripción en el carro de Sethi I (1313-1292) señala *Anat está satisfecha.* Esta inscripción se encuentra en los relieves de Karnak.[335]

21. Templo de Denderah

De acuerdo a los trabajos de Mariette, en este templo ella aparece mencionada como uno de los nombres aplicados a la diosa Hathor[336].

22. Documentos de la época de Ramsés II

Ramsés II (1292.1225 a.C.) tenía, al parecer, un alto aprecio por esta diosa, lo que se demuestra en documentos en los que ella aparece mencionada. Entre ellos:

a) En un obelisco procedente de Tanis, menciona al faraón como ***«amamantado de Anat».***

333 Idem, págs. 66-7.
334 Idem, pág. 67.
335 Ver Egipto, figs. 3,9, en pág. 128.
336 Este documento pertenece a la época greco-romana. Ver Pritchard, Certain goddesses...., pág. 81.

b) La espada del monarca recibía el nombre de *«Anat es victoriosa»*

c) Sobre la figura de un sabueso está el nombre *«Anat es protección»*.

d) Una de sus hijas fue llamada *Bent Anat.*

e) En el tratado de paz con los hititas se menciona a la diosa *'Anteret*[337]. Según Albright este nombre sería una contracción de los nombres de Anat y Ashtart.

f) Las excavaciones realizadas en Tanis por Montet sacaron a la luz dos estatuas de Anat.

La primera estatua muestra a Anat vestida hasta los tobillos, su vestido posee un escote que deja ver los pechos. Ella usa la corona alta con cuernos y dos plumas. Una de sus manos reposa sobre el hombro de Ramsés II. La inscripción en el lado izquierdo, bajo el signo de cielo, señala, según Montet:

«'Anta señora del cielo,
señora de los dioses de Ramsés amada de Amon»
('Anta maîtresse du ciel,
dame des dieux de Ramsès-aimé-d'Amon).

Por la parte de atrás de la estatua se lee -también según Montet- lo siguiente:

«Je suis sa mère, don't l'amour est glorieux»

La segunda estatua muestra nuevamente a Anat y a Ramsés II. La inscripción señala:

«Ramses II es aimé d'Anta de Ramsés-aimé-d'Amon»

En la parte posterior se encuentra el fragmento de un poema. La traducción, según Montet es:

«Ousir-Maat-Ra Ramsés. Je suis ta mère 'Anta... en vie,
stabilité, bonheur. Lorsque tu as conquis tous les pays
j'étais avec toi.
Tes... sont comme le feu dans les ténébres- Tous les pays

337 Ver línea 28 del documento del Tratado de Paz entre Egipto y los Hititas.

tremblent de peur devant toi...châtie. Ton bras...
Ramsés aimé d'Anta, Dame du ciel»[338].

Ramsés II era llamado *«el Amado de Anat»* el *«mimado de Anat»*, las implicaciones políticas de esto está dado en la inscripción de una estela que se encuentra en un camino militar en Palestina, donde Anat declara:

«Yo te engendré como Seth[339] ...
la tierra de Sasu[340] es dada a ti».

23. Menfis. Inscripción de la dinastía XX

En ella se menciona a un «sacerdote de Ashtart, señora de las dos tierras» y de un «sacerdote de la luna en el Templo de Ra(?)» y «sacerdote (del templo de) Sahuré».

24. Texto de época Ptolemaica

El texto se refiere al mito de Horus, en él se llama a Ashtar «dama de los caballos y los carros» y se la representa en la forma de Sekhmet, parada sobre un carro».

Importancia de estos documentos para nuestros propósitos

De los documentos aquí presentados podemos deducir que la aparición de divinidades canaaneas en Egipto procede de la época de los hyksos.

Las primeras menciones dicen relación con la diosa Anat en nombres personales. A contar de la dinastía XVIII en adelante se la presenta como diosa de la guerra. En documentos de las dinastías XIX y XX aparece asociada con Ashtar en calidad de hijas de Ra y esposas de Seth.

Al parecer Anat habría sido la divinidad predilecta de Ramsés II.La diosa Ashtar, en cambio, no aparece en Egipto antes del Imperio Nuevo y lo hace como una diosa extranjera, patrona de la guerra y así es como se la presenta en representaciones y el tipo de epítetos con las que se la llama.

338 Pritchard, Certain...., pág. 79.
339 Para los egipcios, Seth es asimilado a Baal.
340 Se refiere a la tierra de los beduinos del Sinai.

Anat y Ashtar aparecen, pues, como diosas guerreras con una especial inclinación hacia los carros, los caballos y las armas. A ellas se las denomina *«escudo del faraón»* (Ramsés III).

A las dos se las considera también como diosas del cielo, y es en este sentido, que se identifican con Qudshu quien también recibe, -en las fuentes egipcias-, el mismo epíteto. Por lo que las tres son equiparadas en una sola divinidad, como se desprende de algunos relieves egipcios.

Es importante destacar que en ninguno de los documentos citados se menciona a la diosa Ashera. No obstante ello, en documentos procedentes de zonas bajo influencia egipcia, se menciona a Qudshu a quien se equipara a Ashera, con lo que la tríada principal de deidades femeninas canaaneas sí están presentes en la cultura egipcia.

b. Israel y la Biblia

Acorde al texto bíblico, la historia de Israel se inicia a comienzos del segundo milenio, con la aparición de Abraham el hombre que, habiendo creído en el llamado de Dios, abandonó su heredad y su parentela para dirigirse a la tierra que «se le mostrará».

El origen de la familia patriarcal surge en la Mesopotamia, lugar donde estuvieron insertos en el contexto socio-cultural de la zona y, al salir de allí para dirigirse a la tierra de promisión, llevaron consigo todo el bagaje cultural mesopotámico de la gloriosa época de Hammurabi, el que adaptaron a su forma y aspiración de vida, de acuerdo a su propia concepción religiosa, muy original y revolucionaria para esa época.

Acorde al texto bíblico, con Abraham se inició la historia de los patriarcas y la percepción, quizás, -desde el punto de vista del pensamiento judaico desarrollado con posterioridad-, de que con los patriarcas se afianzaron creencias y valores diferentes y la percepción de ser una minoría con identidad propia, que perseguía el cumplimiento de la promesa de tierra y descendencia que Dios les había hecho merced al cumplimiento de la señal del pacto (la circuncisión).

Abraham, Isaac y Yaacov fueron jefes de clanes semi-nómades, pastores. La forma de vida que desarrollaron en Canaán se caracterizaba por la trashumancia y el cambio regular de habitat entre la estepa y la tierra de cultivo cada semestre. Vivían en tiendas que fabricaban con la piel de sus animales de pastoreo, de los que también obtenían la leche y sus derivados,

usaban el asno como animal de carga y también para trabajar y continuamente bordeaban las tierras cultivadas, en contacto bastante estrecho con las poblaciones sedentarias.

La tierra de Canaán, tributaria de la civilización mesopotámica, era importante por su posición geopolítica, ya que era la encrucijada de diferentes culturas históricas y mantenía contactos con Egipto, Anatolia, Creta y Grecia, además de Mesopotamia.

En esa zona, situada justo en el cruce de las grandes vías comerciales de la época, vivían una serie de pueblos mencionados en la Biblia de quienes los hebreos debían mantenerse alejados por motivos religiosos.

La religión de los patriarcas era una religión de clan basada en la confianza que el adorador tenía en su dios familiar. En este caso, en el dios de Abraham, Isaac y Yaacov, un Dios que les acompañaba en su peregrinaje y que permanecería «siempre con ellos» en tanto 'caminasen en sus caminos'.

La época histórica de los patriarcas tiene su co-relato en la historia general de los pueblos de la zona. Es así como las narraciones patriarcales bíblicas adquieren, a la luz de la disciplina histórica su real validez a través de los hallazgos arqueológicos de Mari. Las tablillas de Mari ilustraron ciertas costumbre de la época patriarcal, del mismo modo como lo hizo el estudio de la *onomástica* y la *toponimia*.

Lo importante de la época patriarcal es que ella se entronca con dos de las grandes promesas de Dios a 'su pueblo': la promesa de una tierra y una descendencia que haría de él 'una nación grande'.

El mismo Libro de Génesis que ilustra la historia patriarcal advierte sobre el futuro del pueblo: «saber sabrás que peregrina será tu simiente en tierra extraña y los harán servir y los afligirán 400 años...»[341]

En los últimos capítulos de Génesis se narra el descenso de los hebreos a Egipto y su instalación en Gossen, uno de los territorios más fértiles de la nación egipcia. En Egipto los hebreos gozaron de gran prosperidad, 'fructificaron y se multiplicaron' hasta que llegó el momento en que *«ascendió un faraón que no conoció a José»* e instituyó una serie de medidas represivas que culminaron en esclavitud.

[341] Genesis 15: 13.

El éxodo de Egipto, acontecido en el siglo XIII a.C. es considerado como el acontecimiento fundamental de la historia de Israel. Aunque el texto de Exodo no menciona nombres, se supone que la esclavitud se habría iniciado con Sethi I y, habría llegado a su punto máximo con Ramsés II, debido a los arduos trabajos para la construcción de las ciudades de Pitom y Ramsés. La salida de Egipto habría acontecido en la época del faraón Merneptah.

El siglo XIII a.C. adquirió así una vital importancia ya que el grupo humano que salió de Egipto se unió en torno a la divinidad que se reveló en el Sinaí. Es así como los diversos clanes formaron una liga tribal y se unieron en torno a ese Dios que allí se manifestó.

La marcha que debieron realizar a través del desierto permitió apreciar la aparición de Dios[342], la conclusión de la Alianza y la fundación de lazos comunes e íntimos entre Dios y el pueblo[343] y el anuncio del Código de Dios[344]. En esa épica marcha por el desierto hay una vívida descripción de la ayuda que Dios brindó a 'su pueblo' en los momentos de necesidad y una descripción de la falta de confianza del pueblo en relación al cumplimiento de las promesas divinas.

La etapa siguiente, fue la de la conquista y el asentamiento en la tierra prometida, una tierra en la que puede encontrarse una diversidad de pueblos que poseen una estructura político-social feudal. Sus habitantes, comerciantes en su mayoría, mantenían contactos con Egipto, Mesopotamia y el Egeo, poseían también una floreciente cultura material cuyo punto más elevado (destacado) lo constituyó la invención de la escritura alfabética.

Las ciudades fortificadas, verdadero mosaico de pequeños reinos, no poseían unidad ni centralización y entre ellas proliferaban las luchas intestinas que, sumadas al alto cobro de impuestos al que los sometía Egipto, les provocaba una debilidad extrema. Aprovechando esta debilidad, los israelitas ingresaron a la zona para conquistarla y asentarse en ella.

El movimiento de las tribus en su ingreso a Canaán puede seguirse paso a paso en el relato bíblico, Números 21:21-32 relata el modo cómo, después de haber dado un gran rodeo para evitar el territorio de Edom y Moab,

342 Exodo 19: 16 ss.
343 Exodo 24: 34.
344 Exodo 20-23;34.

fueron a las tierras altas del Jordan desde donde cayeron sobre el reino de Jeshob. Al destruirlo quedaron dueños de la mayor parte de las tierras existentes entre el Arnón y el Yaboq, las siguientes conquistas le dieron la posesión de la mayor parte de la altiplanicie de Transjordania[345].

Los poemas y narraciones relacionados con Balaam[346] «reflejan sin duda la consternación que estas victorias producían. Aunque no tenemos conocimiento directo de ello, es probable que se hubieran convertido al Yahvismo clanes enteros[347]»

«Las victorias de Israel ocasionaron un aumento al por mayor en su número. Clanes y ciudades se adhirieron en masa y fueron incorporados a su estructura por medio de un pacto solemne[348]... Aunque el proceso de absorción continuó durante algún tiempo, la estructura tribal de Israel se completó rápidamente y recibió su forma constitutiva. Con esto se puede decir que comienza la historia de Israel»[349].

Este ingreso de Israel a Canaán se entronca con un movimiento de pueblos de la época. También ingresaron a Canaán, en el mismo periodo, los filisteos, grupo proveniente de Creta: serían egeos que, desplazados por los griegos, al llegar se instalaron en la franja costera y una vez asentados en la zona adoptaron la lengua y las costumbres del lugar.

De hecho, de no haber mediado su peculiaridad religiosa, también los hebreos habrían pasado sin pena ni gloria. Lo único que hizo que Israel sobresaliera en su medio ambiente y se convirtiera en el fenómeno distintivo y creador que fue, ocurrió justamente, gracias a su fe[350].

Israel trajo consigo desde el desierto su fe en Yahveh, el dios que se reveló en el Sinaí y se enraizó fuertemente en los acontecimientos históricos de este pueblo, sucesos que fueron interpretados y respondidos en relación a su fe. Con este Dios ellos pactaron una alianza y pasaron a constituirse en el *pueblo de la alianza.*

Este pensamiento se tradujo en instituciones importantes. La primera de ella fue la «anfictionía». Merced a ella, todos los clanes se decían y reconocían descendientes de Abraham, Isaac y Yaacov (=Israel).

345 Números 21:33-35.
346 Números 22-24.
347 Bright, Historia de Israel, pág. 144.
348 Josué 24.
349 Bright, op. cit. pág. 145.
350 Bright, op. cit., pág. 146.

La anfictionía estuvo en funcionamiento desde el siglo XII, es decir poco después de la conquista cuando distintos elementos sedentarios del país, -que no habían adorado a Yahveh-, adoptaron la fe de los invasores-conquistadores.

La anfictionía deberá entenderse, pues, como una Liga Sagrada formada por un pacto con Yahveh, Pacto que a la vez viene a ser una re-afirmación y extensión de la Alianza del Sinaí en la que se cimentó la existencia de Israel.

El culto del antiguo Israel era, en la época del desierto, bastante simple. Cuando se asentaron en Canaán y absorbieron elementos poblacionales ajenos a él, el culto pudo verse un tanto complicado por el peligro de la infiltración de ritos paganos.

Los israelitas no aceptaron nada que fuera en contra de su pensamiento religioso estaban continuamente advirtiendo contra el peligro de la idolatría y de la interacción con la gente de los otros pueblos.

De allí en adelante, quien se interne en la lectura de la Biblia encontrará diferentes épocas de la historia de Israel y su interacción con los pueblos de la zona. Lo que más impresiona de la lectura es la constante lucha por mantener su identidad y no confundirse con los pueblos que le rodean.

Ese deseo de no mezclarse y diferenciarse de sus vecinos se basa en la concepción de su Dios: unico, celoso, implacable contra el politeismo. En el texto biblico continuamente encontramos prohibición de hacer pacto con los habitantes del país[351] y un especial enfasis en los mandatos de no hacerse imagenes ni postrarse delante de ellas[352], derribar altares y talar sus arboles sagrados[353] según se expresa en diferentes versiculos.

La importancia de no hacer pacto con los habitantes de esa tierra estriba en que de hacerlo, serán invitados a comer los sacrificios que ofrendan a sus dioses y a confraternizar con sus mujeres lo que ciertamente llevará al pueblo a prostituirse[354].

No obstante el continuo recordatorio acerca de la idolatría, constantemente hubo israelitas que hipotecaron su herencia y adoraron dioses extraños.

351 Exodo 34:12.
352 Exodo 20:4; 34:14 y 17.
353 Exodo 34:13; Deuteronomio 12:1-3.
354 Exodo 34:15-16.

En el Libro de Números, capitulo 25, se narra la invitación que las mujeres de Moab hicieron a los varones hebreos para incitarlos y perderlos en sus caminos[355].

(2) éstas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió, y se postró ante sus dioses.
(3) Israel se adhirió así al Baal de Peor, y se encendió la ira de Yahveh contra Israel.
(4) Dijo Yahveh a Moisés «Toma a todos los jefes del pueblo y despéñalos en honor de Yahveh, cara al sol, así cederá el furor de la cólera de Yahveh contra Israel».
(5) Dijo Moisés a los jueces de Israel: «matad cada uno de los vuestros que se hayan adherido al Baal de Peor».

Deuteronomio es un recordatorio de la experiencia de Israel en el monte Horeb y una exhortación a la obediencia y en contra de la idolatría por cuanto «ninguna figura visteis el día que Yahveh habló con vosotros de en medio del fuego»[356].

En Deuteronomio, cap. 4 encontramos los siguientes versículos relacionados con el mandato contra la idolatría:

(15) Y guardaréis mucho vuestras almas, porque no visteis ninguna imagen el día de hablar el Eterno en Horeb a vosotros, de entre el fuego.
(16) Para que no os dañeis, no hagaís a vosotros una estatua, semejante de una imagen, semejanza de varón o hembra.
(17) Semejanza de una bestia, que haya en la tierra, semejanza de un ave que vuela en los cielos.
(18) Semejanza de un animal que se arrastra en la tierra, semejanza de un pez que están en las aguas debajo de la tierra:
(19) Y para que no alces tus ojos a los cielos, y veas el sol y la luna y las estrellas, y todo el ejército de los cielos y seas incitado, y te encorveís a ellos, y los sirvas, porque el Eterno tu Dios los ha concedido a todos los pueblos debajo de todos los cielos.
(23) Guardáos para que no olvidéis el pacto del Eterno, vuestro Dios, que hizo con vosotros, y no hagáis para voso-

355 Números 25:2-5.
356 Ver Deuteronomio 4:15.

tros estatuas, a semejanza de algo, como encomendó el Eterno vuestro Dios.

(24) Porque el Eterno, tu Dios, es fuego que quema, Dios celoso es él.

(25) Cuando engendrareis hijos e hijos de hijos y hubiereis envejecido en la tierra, y os dañareis e hiciereis estatua a semejanza de algo e hiciereis mal ante los ojos del Eterno, vuestro Dios, por enseñarlo

(26) Pongo esto por testigo ante vosotros hoy, a los cielos y a la tierra, que perder, os perdereis rápido, de sobre la tierra por la que pasais el Jordán para heredarle: que no alargareis los días sobre ella, porque destruir, seréis destruidos.

(27) Y os esparcirá el Eterno a vosotros entre los pueblos, y quedareis, varones de cuenta entre las gentes, con las que el Eterno llevará a vosotros.

(28) Y serviréis allí, a dioses hechos de madera y de piedra, que no ven, y no oyen, y no comen y no huelen...

En el capítulo siguiente, el Dios de Israel les recuerda que El les salvó y por tanto deberán cumplir lo que El manda.

(6) Yo soy el Eterno tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de siervos

(7) No tengas otros dioses delante de mi rostro

(8) No hagas para ti estatua, ni semejanza de lo que está en los cielos arriba, y en la tierra debajo, y en las aguas, debajo de la tierra

(9) No te encorves a ellos ni los sirvas, que yo el Eterno, tu dios, Dios celoso soy, que carga los pecados de los padres sobre los hijos, y sobre terceros, y sobre cuartos, a mis aborrecedores...

El capítulo seis resume lo que ha pasado a denominarse el gran mandamiento, el Shema Israel: «*Oye oh Israel, el Señor nuestro Dios, el Señor uno es*»[357]

Lo que Dios pide de Israel está descrito en el capítulo 10: guardar los preceptos, quitar la dureza de cerviz y el reconocimiento de que Él es el creador de todo cuanto existe, que es Dios de dioses y Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible. Si el pueblo cumple, entonces dice Dios:

[357] Deuteronomio 6:4ss.

(14) Yo daré la lluvia de vuestra tierra a su tiempo, la temprana y la tardía; y recogerás tu grano, tu vino y tu aceite.

(15) Daré también hierba en tu campo para tus ganados, y comerás y te saciarás

(16) Guardaos pues, que vuestro corazón no se infatue y apartéis y sirváis a dioses ajenos, y os inclinéis a ellos...

Nuevamente viene la reiteración de que deberán hacer lo que El ha pedido[358]:

(1) Estos son los fueros y juicios que guardaréis de hacer en la tierra que dio el Eterno, Dios de tus padres, a ti para heredarla, todos los días que vosotros viviréis sobre la tierra.

(2) Arrasar arrasaréis todos los lugares en que sirvieron las gentes que vosotros heredáis; a sus dioses, que están sobre los montes altos y sobre los collados y debajo de todo árbol reverdecido

(3) y derrocaréis sus aras y quebraréis sus estatuas, y sus bosques arderéis en fuego, y las esculturas de sus dioses tajaréis y extirparéis su nombre del lugar éste.

Del mismo modo, se actuará para castigar a todo aquél que incite al desvío, sea en público como en privado, y el castigo será severo[359].

(7) Cuando te incitare tu hermano, el hijo de tu madre,o tu hijo, o tu hija, o la mujer de tu seno, o tu compañero que es como tu alma, en secreto, diciendo: vayamos,y sirvamos a otros dioses, que ni tú ni tus padres conocisteis

(8) de los dioses de los pueblos de los alrededores, cercanos a ti o lejanos de ti, desde el cabo de la tierra hasta el otro cabo de la tierra;

(9) no lo quieras y no lo oigas y no se apiaden tus ojos de él y no te apiades y no encubras a él

(10) que matar lo matarás; tu mano será en él primero, para matarlo, y la mano de todo el pueblo al final

358 Deuteronomio, 12.
359 Deuteronomio, 13.

(11) Y apedrearlo has, con las piedras y morirá, que buscó empujarte del Eterno tu Dios, de él, que sacó a ti de la tierra de Egipto...

No cabe ninguna duda de que el hombre que se apartare de los caminos de Dios será maldito[360].

> «Maldito el hombre que hiciere estatua y fundición, abominación del Eterno, obra de manos de maestro y lo pusiere en lo encubierto. Y responderá todo el pueblo y dirá Amen».

En Josué, cap. 24 vers. 20 y 23 encontramos el siguiente texto:

(20) Si dejareis al Eterno y sirviereis a dioses extraños, tornarse ha, hará mal a vosotros, y consumirá a vosotros, y consumirá a vosotros, después que benefició a vosotros.
(23) «Y ahora, apartad los dioses extraños que están entre vosotros, e inclinad vuestro corazón al Eterno, Dios de Israel».

En el texto de los Jueces encontramos ya una definición en cuanto a los nombres de las divinidades canaaneas mencionando a ***Baal*** y a ***Ashtoret***. Es interesante notar que la traducción del texto que aquí entregamos, traduce el término ***Ashera*** como ***arboleda***. Al constatar esto, queda más claro el mandato de derribar y talar árboles que se mencionan en otros versículos.

(2:12) y dejaron al Eterno, Dios de sus padres, que les sacó de la tierra de Egipto, y anduvieron tras otros dioses de los dioses de los pueblos que estaban a sus alrededores y encorváronse a ellos, y engañaron al Eterno
(13) y dejaron al Eterno y sirvieron al *Baal* y a las *ashtarot*.
(3:5) Y los hijos de Israel estuvieron entre los kenaaneos, el Hiteo y el Emoreo y el Periseo y el Hiveo y el Jebuseo
(6) Y tomaron de ellas a sus hijas por mujeres, y a sus hijas dieron a los hijos de ellos y sirvieron a sus dioses
(7) e hicieron los hijos de Israel lo malo a los ojos del *Eterno y olvidaron al eterno su Dios y sirvieron a los Baales y a las arboledas.*

360 Números 17:6-15.

Ciertamente esta actitud debía terminar y los altares de dioses paganos debían ser derribados como lo había mandado el Eterno para que no hubiese ni adoración ni sacrificios a dioses extraños. Gideon fue quien tomó la iniciativa y derrocó el ara de Baal y «tajó la arboleda» que estaba sobre ella[361].

En la narración de Sansón y Dalila se habla del sacrificio que ofrecieron los filisteos a Dagán, por haberles entregado en sus manos a Sansón[362].

En el Libro de Samuel encontramos la exhortación que el profeta hace a Israel para volver al camino del Eterno.

(3) Y habló Samuel a toda la casa de Israel, diciendo: «Si con todo vuestro corazón tomáis al Eterno, apartad a los dioses extraños de entre vosotros y las *Ashtarot*, y dad vuestro corazón al Eterno, y servid sólo a El y librará a vosotros de manos de los filisteos».

(4) *Y apartaron los hijos de Israel a los ídolos y a las Ashtarot y sirvieron sólo al Eterno*[363].

El 'raconto histórico' que hace Samuel antes de morir recuerda las bondades que Dios ha concedido al pueblo de Israel y las veces en que éste se ha rebelado apartándose de sus caminos y sirviendo a «los *Baales* y a las *Ashtarot*...»[364].

Cuando el rey Saúl muere en la batalla contra los filisteos, éstos cortaron su cabeza y tomaron sus armas para colocarlas como ofrendas en la casa de sus ídolos y «pusieron sus armas en la casa de las *Ashtarot* y su cuerpo hincaron en el muro de Bet Shan[365].

Las narraciones de los libros de Reyes se encuentran matizadas de versículos en los que se recuerda el desvío de los hijos de Israel ante dioses extraños y el hecho de que, en determinados reinados, podían encontrarse imágenes o símbolos de divinidades ajenas incluso en el interior del Templo de Jerusalem.

Solamente si los reyes caminan los caminos del Eterno, Yahveh estará con ellos al igual como antes lo estuvo con David. En caso contrario, se señala en el Libro Primero de Reyes:

361 Jueces 7:28-31.
362 Jueces 16:23.
363 1 Samuel 3-4.
364 1 Samuel 12:6-10.
365 1 Samuel 31:8-10.

(9:6) si tomareis vosotros y vuestros hijos de mí, y no guardeis mis mandamientos y mis estatutos que di delante de vosotros y anduviereis y sirviereis a otros dioses y os inclinareis a ellos

(7) tajaré a Israel de sobre la faz de la tierra que le di, y la casa que santifiqué enviaré delante de mi rostro, y será Israel por ejemplo y escarnio en todos los pueblos

(11:5) Y anduvo Salomón tras *Ashtoret, la diosa de los sidonios* y tras *Milcom*, abominación de los Amonitas

(6) E hizo Salomón lo malo a los ojos del Eterno, y no cumplió tras el Eterno como David su padre

(7) entonces edificó Salomón ara a *Kemosh*, abominación de Moab en el Monte que está frente de Jerusalem; y a *Molej*, abominación de los hijos de Amon

(8) y así hizo para todas sus mujeres extranjeras, sahumaban y sacrificaban a sus dioses.

La situación lejos de mejorar empeora, fundamentalmente cuando acaece la división del reino y es así como con mayor asiduidad, encontramos -en el mismo Libro Primero de Reyes- el reclamo contra quienes han equivocado sus caminos.

(11:33)Porque me dejaron, y se han encorvado a *Ashtoret diosa de los sidonios*, y a *Kemosh*, dios de Moab y a *Milcom*, dios de los hijos de Amon y no anduvieron en mis caminos, para hacer lo recto a mis ojos y mis estatutos y mis juicios, como David su padre.

(12:28) Y el rey tomó consejo e hizo dos becerros de oro y les dijo: «Basta para vosotros subir a Jerusalem, he aquí tus dioses, Israel, que te hicieron subir de la tierra de Egipto»

(29) Y puso uno en Bet El, y uno puse en Dan

(30) y esto fue cosa para pecado...

(14:22) *E hizo Judá lo malo a los ojos del Eterno*, y le hicieron celar más que todo lo que hicieron sus padres con sus pecados cometieron

(23) Y se edificaron ellos también altos y estatuas, y arboledas; sobre todo collado alto y debajo de todo árbol reverdeciente

(24) y también hubo *lujuria* en la tierra e hicieron como todas las abominaciones de la gente que el Eterno desterró delante de los hijos de Israel...

Una de las épocas aciagas en la historia de Israel fue la del reinado de Ajab y su mujer Jezabel. Época en la que el profeta Eliahu reclamó contra la idolatría que introdujo la reina sidonia. Este conflicto concluyó violentamente con la muerte de los «*450 profetas de Baal y los 400 de Ashera que comen de la mesa de Yezabel*»[366]

Ocozías rey de Israel «*sirvió a Baal y se arrodilló ante él*» incluso cuando sufrió un accidente, «*cayó enfermo envió a mensajeros a consultar a Baal Zebub, dios de Ekron*[367]. *Ante esta actitud Elías el profeta, salió a su encuentro para preguntar ¿«no hay Dios en Israel, que vosotros vais a consultar a Baal Zebub dios de Ekron»?*[368]

El hijo de Ajab, Yoram reinó sobre Israel e hizo lo malo a los ojos de Dios «*más no como su padre ni como su madre y quitó la estatua de Baal que hizo su padre*»[369].

Del mismo modo, otro de los reyes de Israel, Jehú, utilizó una estrategema para conocer a los adoradores de *Baal*. Una vez que lo consiguió, sucedió que:

(26) Y sacaron las estatuas de la casa de *Baal*, y quemáronlas
(27) Y derribaron la estatua de *Baal* y derribaron la casa de *Baal* y pusiéronla por necesarias hasta hoy
(28) *Así extinguió Jehu a Baal de Israel...*[370].

Durante el reinado de Atalía, madre de Ocozías, el pueblo ingresó a la casa de *Baal* para derrocar las estatuas y destruirlas. Incluso, dieron muerte a Matán, el profeta de *Baal* y a la propia Atalia[371].

En el Libro Segundo de Reyes, el reinado de Acaz hijo de Jotam, rey de Judá, no solamente se apartó el rey de los caminos correctos sino inclusive

(16:3b) «hizo pasar por fuego a su hijo según las prácticas abominables de las naciones que Yahveh echó de delante de los hijos de Israel.

366 1 Reyes 13:16b-19.
367 2 Reyes 1:2.
368 2 Reyes 1:3b.
369 2 Reyes 3:2.
370 2 Reyes 10:6-28.
371 2 Re. 11:1-20.

(4) Asimismo sacrificó y quemó incienso en los lugares altos y sobre los collados, y debajo de todo árbol frondoso»[372]

Las mismas prácticas encontramos en el reinado de Oseas

«Y levantaron estatuas e imágenes de Ashera
en todo collado alto y debajo de todo árbol frondoso».

Y quemaron incienso, sirvieron ídolos y desecharon los estatutos e hicieron todo aquello que Dios les había dicho *«Vosotros no habéis de hacer esto»*. E incluso hicieron pasar por fuego a sus hijos y se dieron a agüeros y a adivinanzas[373].

En la época de Ezequías hijo de Acaz rey de Judá, el rey anduvo por caminos correctos:

(4) *«El quitó los lugares altos, y quebró las imágenes y cortó los símbolos de Ashera, e hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque hasta ese entonces le quemaban incienso los hijos de Israel, le llamó Nejushtan»*[374].

Manasés, su sucesor, volvió al sendero equivocado e hizo restaurar todos los altares que su padre había destruido:

(3b) «y levantó altares a Baal, e hizo una imagen de Ashera, como había hecho Acab rey de Israel, y adoró a todo el ejército de los cielos, y rindió culto a aquellas cosas.
(4) Asimismo edificó altares en la casa de Yahveh, de la cual Yahveh había dicho; Yo pondré mi nombre en Jerusalem».
(5) «Y edificó altares para todo el ejército de los cielos en los dos atrios de la casa de Yahveh.
(6) Y pasó a su hijo por fuego, y se dio a observar los tiempos y fue agorero e instituyó encantadores y adivinos multiplicando así el hacer lo malo ante los ojos del Eterno para provocarlo a ira.
(7) Y puso una imagen de *Ashera* que él había hecho, en la casa de la cual Yahveh había dicho a David y a Salomón

372 2 Crónicas 28:1-27.
373 2 Reyes 17:9ss.
374 2 Reyes 18:4.

su hijo: Yo pondré mi nombre para siempre en esta casa y en Jerusalem...»

En el reinado de Josías, cuando se estaban realizando trabajos en el templo, se encontró el Libro de la «Ley» y en base a su contenido, el rey comenzó a hacer reformas; lo primero que hizo, lógicamente, fue una guerra sin cuartel en contra de la idolatría. El rey ordenó que:

(23:4b) «sacasen todos los utensilios que habían sido hechos para *Baal*, para *Ashera* y para todo el *ejército de los cielos*, y los quemó fuera de Jerusalem, en el valle del Kidron, e hizo llevar las cenizas de ellos a Bet El,

(5) Y quitó a los sacerdotes idólatras que habían puesto los reyes de Judá para que quemasen incienso en los lugares altos en las ciudades de Judá, y en los alrededores de Jerusalem y asimismo a los que quemaban incienso a *Baal, al sol, a la luna y a los signos del zodíaco, y a todo el ejército de los cielos*.

(6) hizo también sacar la imagen de *Ashera* fuera de la casa de Yahveh, fuera de Jerusalem, al valle del Kidron, y la quemó en el valle del Kidron, y la convirtió en polvo, y echó el polvo sobre los sepulcros de los hijos del pueblo.

(7) *Además derribó los lugares de prostitución idolátrica que estaban en la casa de Yahveh, en los cuales tejían las mujeres tiendas de Ashera*.»[375]

(23:13) Asimismo profanó el rey los lugares altos que estaban delante de Jerusalem, la mano derecha del monte de la destrucción, los cuales Salomón rey de Israel había edificado a *Ashtoret* ídolo abominable de los sidonios, a *Kemosh* ídolo abominable de Moab, y a *Milkom* ídolo abominable de los hijos de Amón.

(14) «y quebró las estatuas, y derribó las imágenes de *Ashera*, y llenó el lugar de ellos de huesos de hombres.

(15) Igualmente el altar que estaba en Bet-El, y el lugar alto que había hecho Jeroboam hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel; aquel altar y el lugar alto destruyó, y lo quemó, y lo hizo polvo, y puso fuego a la imagen de *Ashera*».

[375] Ver también 2 Reyes 21:3-18; 2 Crónicas 33:3.

En el Libro Primero de Crónicas encontramos una mención relacionada con el deceso de Saúl, de quien se dice que muere por su rebelión, porque prevaricó contra el Eterno, no guardó su palabra y consultó a una adivina en vez de Yahveh[376].

En el Libro Segundo de Crónicas encontramos la narración de los hechos de los reyes de Israel y Judá, por tanto, en él encontramos una gran profusión de versículos relacionados con el desvío de algunos reyes y los intentos de otros de volver al pueblo al camino recto.

Cap. 13. Reinado de Abías:

(9) *«¿No habéis arrojado vosotros a los sacerdotes de Yahveh, a los hijos de Aarón y a los levitas, y os habéis designado sacerdotes a la manera de los pueblos de otras tierras, para que cualquiera venga a consagrarse con un becerro y siete carneros, y así ser un sacerdote de los que no son dioses?»*

Cap. 14. Reinado de Asa:

(2) «E hizo Asa lo bueno y lo recto ante los ojos de Yahveh su Dios

(3) Porque *quitó los altares del culto extraño y los lugares altos; quebró las imágenes, y destruyó los símbolos de Ashera»*.

Cap. 17. Reinado de Josafat:

(6) «Y se animó su corazón en los caminos de Yahveh, y *quitó los lugares altos y las imágenes de Ashera* de en medio de Judá».

Cap. 20:

(32) «Y anduvo en el camino de Asa su padre, sin apartarse de él, haciendo lo recto a los ojos de Yahveh».

(33) *«Con todo eso, los lugares altos no fueron quitados, pues el pueblo aún no había enderezado su corazón al Dios de sus padres»*

El rey Yoram estaba casado con una hija de Ajab, lo que indica que también él hizo lo malo a los ojos de Yahveh[377]. También Ocozías anduvo por los mismos caminos de la casa de Ajab[378].

376 1 Crónicas 10:13.
377 2 Crónicas 21:1-20.
378 2 Crónicas 22:3.

A la muerte de Ocozías usurpó el poder Atalías[379]. La reina impía y sus hijos *«habían destruido la casa de Dios y además habían gastado en ídolos todas las cosas consagradas de la casa de Yahveh»*[380].

Joiada se rebela y corona a Joas, hijo del Monarca fallecido. El capítulo 23 del libro narra que:

(17) «Entró el pueblo en el templo de *Baal* y lo derribaron y también sus altares, e hicieron pedazo sus imágenes y mataron delante de los altares a Matán, sacerdote de *Baal*.»

A la muerte de Joiada fue enterrado con honores y los príncipes de Judá ofrecieron obediencia al rey y el rey les oyó. ¿Y qué sucedió?:[381]

(18) «Y desampararon la casa de Yahveh, el Dios de sus padres y sirvieron a los símbolos de *Ashera y a las imágenes esculpidas*. Entonces la ira de Dios vino sobre Judá y Jerusalem por este pecado».

Cuando Dios envía a Zacarías hijo de Joiada a profetizar y arengar al pueblo para que vuelva al redil, éste fue apedreado hasta morir.

Cap. 25. Reinado de Amasías
(14) «Volviendo Amasías de la matanza de los edomitas, trajo también consigo *los dioses de los hijos de Seir*, y los puso ante sí por dioses, y los adoró y les quemó incienso».

Cap. 27. Reinado de Yotam hijo de Uzías:
(2) «e hizo lo recto ante los ojos de Yahveh conforme a todas las cosas que había hecho Uzías su padre... *Pero el pueblo continuaba corrompiéndose...*»

Cap. 28. Reinado de Acaz:
(2) «...anduvo por los caminos de los reyes de Israel y además *hizo imágenes fundidas a los baales...*
(3) Quemó también incienso en el Valle de los hijos de Hinom e hizo pasar a sus hijos por fuego conforme a las abominaciones de las naciones de Yahveh había arrojado de la presencia de los hijos de Israel...

379 2 Crónicas 22:10-12.
380 2 Crónicas 24:7.
381 2 Crónicas 24:18.

(4) *Asimismo sacrificó y quemó incienso en los lugares altos, en los collados, y debajo de todo árbol frondoso...»*

Cap. 32. Reinado de Ezequías:

(1) «Hechas todas estas cosas, todos los de Israel que habían estado allí salieron por las ciudades de Judá, y *quebraron las estatuas y destruyeron las imágenes de Ashera, y derribaron los lugares altos y los altares* por todo Judá y Benjamin, y también en Efraím y Manasés hasta acabarlo todo...»

Cap. 33. Reinado de Manasés:

(2) *«E hizo lo malo...*

(3) porque él reedificó los lugares altos que Ezequías su padre había derribado,

(4) Edificó también altares en la casa del Eterno...

(5) Edificó asimismo altares a todo *el ejército de los cielos* en los dos atrios de la casa de Yahveh.

(6) Y pasó sus hijos por fuego en el valle del hijo del Hinom y observaba los tiempos, miraba en agüeros, era dado a adivinaciones, y consultaba a adivinos y encantadores, se excedió en hacer lo malo a los ojos de Yahveh hasta encender su ira,

(7) además de esto puso una imagen fundida que hizo en la casa del Eterno...»

Cap. 33. Reinado de Amon

(22) *«E hizo lo malo a los ojos de...»*

Cap. 34. Reinado de Josías:

(3b) «y a los doce años comenzó a limpiar a Judá y a Jerusalem de los lugares altos, *imágenes de Ashera, esculturas e imágenes fundidas.*

(4) y derribaron delante de él los altares de los *baales* e hizo pedazos las *imágenes del sol*, que estaban puestas encima, *despedazó* también las imágenes de *Ashera, las esculturas y estatuas fundidas y las desmenuzó, y esparció el polvo* sobre los sepulcros de los que les habían ofrecido sacrificios.

(7) y cuando hubo *derribado los altares y las imágenes de Ashera destruido todos los ídolos por toda la tierra de Israel*, volvió a Jerusalem».

Cap. 36. Reinado de Joacim:
(5) *«E hizo lo malo ante los ojos de Yahveh su dios...»*

Cap. 36. Reinado de Sedequías:
(12) *«E hizo lo malo ante los ojos de...»*

En el Libro de Nehemías, hay que destacar el capítulo 9 en el que Esdras confiesa los pecados de Israel, específicamente el versículo 18 en el que recuerda el *becerro de fundición* que los israelitas hicieron en el desierto.

También en el Libro de Salmos encontramos, en parte, esta lucha que se da entre el Dios de Israel y los ídolos de los pueblos vecinos. Una vívida descripción de cómo consideran a los ídolos nos lo entrega el Salmo 115:

(3) «Nuestro Dios está en los cielos. Todo lo que quiso ha hecho.
(4) *Los ídolos de ellos son plata y oro, obra de manos de hombres.*
(5) *Tienen boca, mas no hablan; Tienen ojos, mas no ven.*
(6) *Orejas tienen, mas no oyen. Tienen narices, mas no huelen:*
(7) *Manos tienen, mas no palpan tienen pies mas no andan:no hablan con sus gargantas.*
(8) *Semejantes a ellos son los que los hacen y cualquiera que confía en ellos.»*

El Salmo 106 es una especie de confesión nacional en la que se revisa la actuación de los miembros del pueblo de Israel y sus continuas rebeldías frente a Yahveh. A nosotros nos interesan aquellos versículos que dicen relación a la confección de un *becerro de oro* y a la entrega a un culto foráneo.

(19) «En Horeb se fabricaron un becerro se postraron ante un metal fundido
(20) y cambiaron su gloria por una imagen de un buey que come heno.
(28) Luego se vincularon a *Baal-Peor* y comieron sacrificios de muertos.
(29) Así le irritaron con sus obras y una plaga descargó sobre ellos.
(34) No exterminaron a los pueblos que Yahveh les había señalado,
(35) Mas se mezclaron entre las naciones aprendieron sus prácticas

(36) *Sirvieron a sus ídolos* que fueron un lazo para ellos:
(37) Sacrifican a sus hijos y sus hijas a demonios
(38) Sangre inocente derramaban la sangre de sus hijos y de sus hijas que inmolaban a los ídolos de Canaán y fue el país profanado de sangre.
(39) Así se manchaban con sus obras, y se prostituían con sus prácticas
(40) Entonces se inflamó la cólera de Yahveh contra su pueblo y abominó de su heredad».

También es importante el Salmo 135. En él encontramos que las características de Yahveh son semejantes a aquellas que les son propias a *Baal*.

Los textos proféticos también nos dan clara muestra de esta lucha entre el pueblo de Israel y sus vecinos.

Profeta Isaías
(1:29) «Entonces os avergonzarán las *encinas que amásteis*, y os afrentarán los huertos que escogisteis.
(2:6) Ciertamente tú has dejado tu pueblo, la casa de Yaacov, porque están llenos de costumbres traídas de oriente, y de agoreros, como los filisteos, y pactan con hijos de extranjeros...
(2:8) Además su *tierra está llena de ídolos* y se han arrodillado ante la obra de sus manos y ante lo que fabricaron sus dedos.
(44:9) Los formadores de imágenes de talla, todos ellos son vanidad y lo más precioso de ellos para nada es útil; ellos mismos son testigos para su confusión, de que los ídolos no ven ni entienden».
(10) «Quien formó un dios o quien fundió una imagen que para nada es de provecho.
(15b) hace además un dios y lo adora: fabrica un ídolo y se arrodilla delante de él.
(16) parte del leño quema en el fuego, con parte de él come carne, prepara un asado y se sacia; después se calienta
(17) y hace del sobrante un dios, un ídolo suyo se postra delante de él, lo adora y le ruega diciendo: ¡Líbrame, porque dios eres tú!
(18) No saben ni entienden, porque cerrados están sus ojos para no ver y su corazón para no entender.

(19) no discurre para consigo, no tiene sentido ni entendimiento para decir: Parte de esto quemé en el fuego y sobre sus brasas cocí pan, asé carne y la comí. ¿Haré del resto de él una abominación? *¿Me postraré delante de un tronco de árbol?*

(45:21b) Y no hay más Dios que yo, Dios justo y salvador, ningún otro fuera de mí.

(46:1) Se postró *Bel*, se abatió *Nebo*, sus imágenes fueron puestas sobre bestias...

(2) fueron humillados, fueron abatidos juntamente, no pudieron escaparse de la carga, sino que tuvieron ellos mismos que ir al cautiverio.»

Profeta Jeremías

(2:22) «Aunque te laves con lejía y amontones jabón sobre ti, la mancha de tu pecado permanecerá delante de mí, dijo el Eterno.

(23) ¿Cómo puedes decir; No soy inmunda, nunca anduve tras los *ba'ales*?

(26) Como se avergüenza el ladrón cuando es descubierto, así se avergonzará la casa de Israel, ellos, sus reyes, sus príncipes, sus sacerdotes y sus profetas,

(27) *que dicen a un leño: Mi padre eres tú; y a una piedra: Tu me has engendrado...*

(10:2) Así dijo el Eterno: No aprendáis el camino de las naciones, ni de las señales del cielo tengáis temor, aunque las naciones temas.

(3) porque las costumbres de los pueblos son vanidad, porque leño del bosque cortaron, obra de manos de artífice con buril.

(4) Con plata y oro lo doman, con clavos y martillos lo afirman para que no se mueva».

(5) derechos están como las palmeras y no hablan, son llevados porque no pueden andar. No tengáis temor de ellos porque no pueden hacer mal, ni para hacer bien tienen poder..

(17:2) Mientras sus hijos se acuerdan de sus altares y de sus imágenes de *Ashera*, que están junto a los árboles frondosos y en los collados altos,

(3) sobre las montañas y sobre el campo. Todos tus tesoros entregaré al pillaje por el pecado de tus lugares altos en todo tu territorio.

(4) Y perderás la heredad que Yo te di...»

Profeta Ezequiel

(8:4) «...Así ha dicho Yahveh: Cualquier hombre de la casa de Israel que hubiere puesto sus ídolos en su corazón, y establecido el tropiezo de su maldad delante de su rostro, y viniere el profeta,Yo, el Eterno, responderé al que viniere conforme a la multitud de sus ídolos...»

Profeta Oseas

Los versículos 1-14, del capítulo 8, están íntegramente dedicados a la reprensión de la idolatría de Israel.

Profeta Miqueas

(1:7) «Y todas sus estatuas serán despedazadas, y todos sus dones serán quemados en fuego, y asolaré todos sus ídolos, porque de dones de ramera los juntó, y a dones de rameras volverán...

(5:11) Haré también destruir las ciudades de tu tierra y arruinaré todas tus fortalezas.

(12) Asimismo destruiré de tu mano las hechicerías y no se hallarán en ti agoreros.

(13) Y haré destruir tus esculturas y tu imágenes de en medio de ti y nunca más te inclinarás a la obra de tus manos.

(14) Arrancaré las imágenes de *Ashera* de en medio de ti, y destruiré tus ciudades,

(15) y con ira y furor haré venganza en las naciones que no obedecieron».

Profeta Habacuc

(2:18) ¿De qué sirve la escultura del que la hizo? ¿la estatua de fundición que enseña mentira, para que haciendo imágenes mudas confíe el hacedor en su obra?»

(19) «¡Ay del que dice al palo: Despiértate; y a la piedra muda: Levántate! ¿Podrás enseñar? He aquí está cubierto de oro y plata, y no hay espíritu dentro de él».

Importancia de los textos citados en relación a nuestros propósitos

El modo crítico de acercamiento al texto bíblico es el que ofrece la hipótesis documentaria de Wellhausen. En ella se combina el análisis literario y crítico de las fuentes, con un acercamiento comprensivo que permite

visualizar el texto bíblico como una compilación de fuentes literarias llevadas a cabo a través del tiempo.

Estos documentos son: Yahvista (J), Elohista (E), Sacerdotal (P) y Deutoronomista (D). Cada uno de ellos responde al interés del momento en el que el o los escritores vivieron y al modo como percibieron el pensamiento religioso de Israel y representan un escalón en la evolución del pensamiento socio-religioso y la visión histórica del pueblo de Israel.

Se dice que es en los textos de la tradición D (Deuteronomista) o en aquellos claramente influenciados por esta tradición, -Crónicas y escritos proféticos-, donde pueden encontrarse los pasajes en los que se denuncian los pecados de Israel y Judá y también los argumentos contrarios a *Ashera* y a su símbolo, que según hemos visto aparecen mencionados con asiduidad en los textos citados[382].

Nosotros escogimos presentar los textos de acuerdo al orden que aparecen en la traducción de la Biblia. Creemos pertinente mencionar aquellos elementos que nos llaman poderosamente la atención en los textos citados:

a) Los hebreos, por las características de su pensamiento religioso tienen prohibición de hacer imágenes y adorar otros dioses. Lo que no impidió que la Biblia reconozca la existencia de otros dioses a los que los pueblos paganos adoraban. Incluso los menciona: *Ashtoret* (de los sidonios), *Baal* (de Peor), *Baal Zebub* (de Ekron), *Kemosh* (de Moab), *Molej* y *Milkom* (de los amonitas) y *Ashera*. (Esta última indica no sólo a una divinidad sino también al símbolo de la misma).

b) En algunos de los textos citados, los términos *Baales* y *Ashtarot* parecen corresponder a simples generalizaciones, como quien se refiere a «dioses y diosas».

c) La futilidad de los ídolos paganos se desprende de las descripciones que de ellas se hace: son obra humana, que no ven, ni oyen ni hablan y, por lo tanto, nada puede esperarse de ellas ni de los hombres que las fabrican y las adoran.

d) La frase que más se repite a lo largo de los textos es *«e hizo lo malo a los ojos de Yahveh»*. Ello indicaría que durante toda su existencia, los hebreos estuvieron sometidos a la tensión que implicaba el convi-

382 Olyan, op. cit. pág. 4.

vir con pueblos politeístas y los ritos que éstos profesaban, especialmente en lo relacionado con la fertilidad.

Estas costumbres paganas les atraían e incluso comprometían su participación en ellas. Tanto es así que puede leerse que

> «los lugares altos no fueron quitados pues el pueblo aún no había enderezado su corazón al Dios de sus padres».

y, más adelante, en el reinado de Yotam, se vuelve a insistir que:

> «el pueblo continuaba corrompiéndose».

e) Se menciona que en la época de Josías este rey expulsó a todos los ejércitos de los cielos e incluso derribó los lugares de prostitución idolátrica que estaban en la casa de Yahveh en los cuales las mujeres tejían tiendas de *Ashera*.

Decidora es la descripción de lo que Josías hizo con las imágenes de *Ashera*, fundió sus estatuas y a sus esculturas las despedazó, desmenuzó y esparció el polvo sobre los sepulcros de quienes les habían adorado.

f) El rol de la diosa *Ashera* adquiere importancia a la luz de los textos. Tanto es así que:

f.1 La imagen de la diosa *Ashera* y su símbolo aparecen frecuentemente mencionados en los textos e incluso se dice explícitamente que su símbolo estaba ubicado junto al altar del templo de Jerusalem. Curiosamente, en el reinado de Ezequías, la imagen de esta diosa fue sacada del templo junto a la serpiente de bronce, *Nechushtan*, que databa de la época de Moisés

f.2 La relación entre *Ashera* y la serpiente es innegable tanto por lo que señalan algunas representaciones plásticas provenientes de Egipto o de zonas bajo influencia egipcia y también de algunos textos.

f.3 Las estatuas e imágenes de *Ashera* aparecen en la Biblia siempre asociadas en collados altos y debajo de todo árbol frondoso.

g) Respecto a la diosa *Ashtart*, podemos decir que:

g.1 Su nombre aparece mencionado en el texto bíblico como el nombre de una ciudad en Canaán, *Ashtarot* y *Ashtarot-Karnayim*[383].

g.2 En tanto gentilicio, aparece mencionada en el libro 1° de Crónicas 11:44, cuando hablan de Uzías el «ashtarotita».

g.3 En relación a un templo o lugar en el que se ha edificado un templo o altar a la diosa ello puede leerse en los siguientes libros: 1° de Reyes 11:5; 1° Samuel 31:10 y 1° de Crónicas 10:10. Estos dos últimos en relación a la muerte de Saúl cuya armadura fue llevada al templo de esta diosa.

g.4 También es mencionada en relación a *Baal,* cuando mencionan Baalim y Ashtarot.

h) Respecto a Anat ella aparece mencionada esencialmente en relación a nombres de lugares como Anatot y Bet-Anat. También aparece dos veces relacionado con Shamgar a quien se denomina hijo de Anat (Shamgar ben-Anat)[384].

De lo anteriormente dicho podemos inferir que de las tres divinidades femeninas canaaneas importantes sólo *Ashera* pareció haber ocupado un lugar preponderante y la forma como se la describe en el texto bíblico la señalan, no sólo como importante sino como tolerada incluso, por círculos oficiales dentro del pueblo de Israel.

Olyan señala que existiría evidencia bíblica, tanto del norte como del sur, que sugiere que *Ashera* constituyó una parte legítima del culto de Yahveh en círculos no deuteronómicos e incluso entre grupos conservadores[385].

Asimismo sugiere que la asociación de *Ashera* con el Templo de Jerusalem y otros lugares altos en Judá denota una aceptación de la diosa y su(s) símbolo(s) cultual(es) en la vida religiosa del pueblo. Su presencia indicaría un cierto sincretismo en el culto y una influencia pagana de la que difícilmente pudo librarse el culto yahvista[386].

W. L. Reed señala que en los libros de Exodo, Deuteronomio y Jueces *Ashera* es mostrada como una diosa madre, la favorita de los canaaneos

383 Ver Deuteronomio 1:4; Josué 9:10; 12:4; 13:12 y 31.
384 Jueces 3:31 y 5:6.
385 Ver Olyan, op. cit. pág. 9.
386 Idem. pág. 4.

desde tiempos antiguos y que los hebreos la habrían conocido a través de sus vecinos. Su objeto de culto era un ídolo o una vara de madera que estaba de pie cerca del altar, en el santuario.

Pettey señala que el hecho de que los habitantes de Judá e Israel la honrara y le ofrecieran culto señala que la diosa habría sido aceptada en el culto popular y que pudo, incluso, haber sido considerada como la consorte de Yahveh[387].

En apoyo a su postura señala que muchos profetas profetizaron en épocas en que el culto de la diosa florecía y no obstante, nunca profetizaron en contra de ella[388].

Continuamente, -dice-, hubo confusión entre las figuras de *Ashera* y *Ashtart*, especialmente en la traducción de los LXX donde ambas fueron fusionadas en un proceso de sincretismo en el que sus nombres fueron incluso, intercambiables»[389].

Nos parece que la posición de Pettey, referente al hecho de que pudiere haber sido considerada como la consorte de Yahveh y aceptada incluso por el culto oficialista, va más allá de lo que el texto bíblico parece sugerir ya que constantemente estamos en presencia del deseo de adorar sólo al único Dios, aquel que se manifestó en el Sinai y con quien pactaron una Alianza.

En el texto bíblico encontramos un constante llamado a no confraternizar con los pueblos vecinos para no ser llevados a la idolatría, de mantenerse fieles a la Alianza y de expulsar a los ídolos de todo lugar donde pudieren haber sido puestos por monarcas impíos y donde la gente que se dejó seducir por prácticas paganas.

No obstante esas continuas denuncias, la influencia del entorno influyó en el pueblo y por eso «*el pueblo continuaba corrompiéndose y los lugares altos no fueron quitados pues el pueblo aún no había enderezado su corazón al Dios de sus padres*».

No hay duda que el monoteísmo hebreo debió abrirse paso dificultuosamente en su entorno y fue resultado de un largo proceso en el que las influencias ajenas no estuvieron ausentes.

387 Ver Pettey, op. cit., pág. 154.
388 Ver Pettey, op. cit. págs. 211 y 212.
389 Idem. pág. 202.

CAPITULO IV
¿INANNA/ISHTAR EN CANAAN?

Pensamos que la preeminencia que Inanna/Ishtar gozó en Mesopotamia fue el resultado de una especie de sincretismo religioso en el que esta divinidad habría resumido en sí los poderes de otras divinidades femeninas, o, dicho de otro modo, las divinidades femeninas que conocemos en Mesopotamia representarían manifestaciones diversas de la misma diosa.

La lectura de los textos de Ras Shamrah-Ugarit, tomados como base para la ejecución del trabajo, permitieron tomar conciencia de que, en la franja Siro-Canaanea es posible encontrar una situación similar.

Creemos que las diosas *Ashera, Ashtart* y *Anat* corresponden a divinidades femeninas que cumplen parte de las funciones detentadas por la mesopotámica Ishtar.

Ashtart, Ashera y *Anat* fueron diosas que desempeñaron multiplicidad de funciones, todas ellas necesarias en el decurso no sólo de la vida humana, sino también de la vida vegetal y animal.

Al igual que la diosa mesopotámica, el tránsito en sus funciones, se evidencia por las relaciones sostenidas con otros miembros del panteón y por el hecho de que, en determinados momentos, una de ellas adquiere mayor importancia y entonces su presencia en los textos es mucho más frecuente y activa.

Esta facilidad de metamorfosis pudo deberse a la priorización de elementos al interior de las sociedades locales en las que fueron adoradas, o al ingreso de nuevos grupos humanos en la zona[390].

Estos grupos habrían traído sus propias divinidades, las que es muy posible que pudieran haber entrado en conflicto con las deidades del lugar, o bien, asimilarse a ellas. Así podría explicarse el que una misma divinidad pudiera responder a un nombre diferente, relacionarse con una nueva pareja o, simplemente, adquirir una nueva función.

Por ejemplo, Inanna fue originalmente la diosa sumeria del amor y la fertilidad, su característica guerrera le fue otorgada por los semitas, a quienes debe también el nombre de Ishtar.

390 Ver Pueblos y Culturas de la Franja Siro-Cananea págs. 28 y ss. de este escrito.

Por lo anterior, nos parece pertinente determinar los rasgos distintivos de estas divinidades que pueden, en la franja Siro-Canaanea, equipararse con la mesopotámica Inanna/Ishtar.

Rasgos distintivos de la divinidad

Se consideran dentro de los rasgos distintivos el nombre, sus lazos de parentesco con los otros miembros del panteón, sus roles y funciones, las representaciones diversas, y los símbolos.

A la mesopotámica Inanna/Ishtar puede considerársela *la diosa de los mil nombres* ya que respondía a nombres diversos al interior de las culturas mesorientales antiguas en las que era venerada.

La franja Siro-Canaanea no es una excepción. También aquí encontramos que las divinidades femeninas que nos interesan reciben nombres diferentes, acordes a su dual función, de diosa de la guerra y del amor.

Los textos nos entregan los nombres de *Ashera, Anat, Ashtart, Elath, Qudshu y Atargatis.* Ellas, a su vez, son identificadas o asimiladas a otros nombres e incluso aparecen muchas veces como equivalentes entre ellas.

J. Plessis, por ejemplo, señala que «en los documentos de Tell el Amarna, parece que los nombres de *Ashirtu, Ashratu y Ashtart* eran nombres intercambiables que, al parecer, designaban a una misma divinidad idéntica a *Ishtar*».

R. J. Pettey asegura que hay semejanza entre *Ishtar, Atargatis, Isis* y *Ashtart* con *Ashera* y uno podría concluir que *Ashera* habría derivado de ellas o bien que el carácter de esta divinidad fue tan típico y universal en el Cercano Oriente Antiguo que su aparición en Ugarit y más tarde en Israel, resultó inevitable.

F. M. Cross cree que *Ashera, Anat* y *Ashtart* han sido confundidas porque todas ellas poseen asociaciones con la fertilidad, por lo que no sería difícil comprender su fusión. Agrega que, en el *relieve egipcio de Winchester,* aparecen los nombres de *Qudshu, Ashtart* y *Anat* revelando la confusión entre ellas y utilizando a *Qudshu* como una equivalente de *Ashera.*

A lo anterior debemos agregar los nombres griegos y divinidades que le son homónimas, que aparecen en versiones posteriores y en lugares más allá de las fronteras del Cercano Oriente Antiguo.

Sólo a modo de ejemplo, hemos citado lo que algunos autores señalan en relación a los diversos nombres.

Ahora bien, pese a la diversidad de nombres que hemos visto, podemos decir que, en la franja Siro-Canaanea encontramos tres grandes diosas que, por sus funciones, las relaciones con los demás miembros del panteón y sus símbolos, pueden considerarse tan importantes al interior de las culturas de la zona, como Inanna/Ishtar lo fue en Mesopotamia.

Estas diosas son *Ashera, Anat* y *Ashtart,* divinidades que juegan un rol cambiante en el panteón, por ello era importante establecer la(s) función(es) que cumplieron al interior de la cultura Siro-Canaanea.

1 La Diosa Aserah

1.1. Sobre el nombre

Ella es la Señora *Ashera* del Mar *(Rbt Atrt ym), 'Elat,* la diosa; *Ashratum,* la novia de Anu, *Ashtart,* diosa de los Sidonios y Tirios. Es *Qudshu,* la diosa conocida a través de representaciones egipcias, y, la mismísima *Shapash,* la diosa sol, porque ella, *Ashera,* habría sido, originalmente, una diosa solar que más tarde fue vista como dos divinidades diferentes y, bajo la forma de *Ashera,* habría perdido su carácter solar para convertirse en una diosa marítima.

Hay quienes sostienen que el epíteto *Rhmy,* identificado frecuentemente con Anat es un nombre de *Ashera* en tanto diosa madre. Otros, en cambio, tratan de explicar la expresión *Ashera wRhm* como una instancia de doble significado de los dioses en Ugarit.

En el caso de Ashera, que es la madre de todos los dioses, el epíteto *rhm* -útero- le sería apropiado ya que ella es la dadora de vida por excelencia[391]. En el "*Texto de Sanchuniaton*", *Ashera* es equiparada con Dione y Rhea. Dione, por lo que se desprende de ese texto, se entiende como la semito-occidental Elat, la diosa por antonomasia, un epíteto que es común a la diosa Ashera.

La ugarítica *Ashera* -dice F. M. Cross refiriéndose a lo escrito en Sanchuniaton-, es Rhea/Ashera y Dione/Elat, por lo que la identidad Rhea/Ashera/Elat puede afirmarse como real.

[391] Ver «Los dioses apuestos y hermosos», KTU 1.23 y *Caqot et als* Textes Ougaritiques..., pág. 127.

En la época de la llegada de los israelitas a Canaán, ellos la habrían conocido como una diosa de la crianza y la educación, esto es, una diosa-madre ('It'm).

Esta diosa-madre es también conocida como «la señora del Mar» (*Rbt Atrt Yamm*), era una diosa marítima y, como tal, protectora de los pescadores y de las zonas costeras: de ella dependía que el mar otorgase sus bondades a los hombres.

Ashera también es la diosa protectora de la monarquía y tenía la facultad para determinar quién habría de reinar. Por ejemplo, ella es la que intercede ante *EL*, por Baal, a fin de conseguirle un palacio, requisito indispensable para llegar a gobernar sobre los dioses. Ella es también la que nombra al sucesor de Baal, una vez que éste muere.

1.4. El culto y los lugares de culto

El culto a esta divinidad fue muy popular. Tenía templos erigidos en su honor donde se le adoraba y se le ofrecían sacrificios, según lo aseguran textos sacrificiales que incluyen su nombre.

Esta diosa fue adorada a través de toda la franja Siro-Canaanea e incluso más allá de sus fronteras, como diosa no sólo del mar, sino también de las tierras interiores y, posiblemente, también fue adorada como diosa de los árboles y los bosques. Hay evidencias bíblicas y extra-bíblicas de que su culto tuvo buena aceptación entre los israelitas, tanto en círculos de la corte como en el ámbito popular.[394]

En tanto divinidad marítima era adorada en las principales ciudades-puertos mediterráneos de la franja Siro-Canaanea, cuya prosperidad dependía de la bondad de la «señora del mar».

Como deidad venerada también en las tierras interiores, era conocida como diosa de los Amurru y reverenciada en los templos de Bethel y Jerusalem. En este último, inclusive, en determinadas épocas históricas, se había erigido una *ashera* al lado del altar[395].

394 En el *"Texto de Sanchuniaton"* se dice que Ashtart dio a luz nueve hijos al dios *El*.

395 Hay varios pasajes bíblicos donde se menciona no sólo a la diosa Ashera sino también a lo que podría considerarse un símbolo de esta diosa (ver Deuteronomio 7:5; 12:3; 16:22; 2 Reyes 17:10, etc.). Plessis escribe al respecto: «l'asera figure ou symbol spécial de la déesse, il y aurait en fin les 'ašerim, vulgaires tronc d'arbres privés de leur branches, et áressés à côté des steles de pierre (massêbôt) ou des pillers solaires....» (ver Études sur les textes concernant à Ištar=Aštarté, pág. 194.

El culto de esta divinidad era conocido desde antiguo en Arabia del Sur, al respecto U. Oldenburg sostiene que es difícil imaginar el como cómo su culto pudo haber llegado a lugares tan apartados como ése y postula que, en realidad, Arabia del Sur habría sido su lugar de origen y que los semitas, al emigrar, la llevaron consigo cuando se asentaron en Canaán. De ser así, una vez llegada a la zona habría alcanzado preeminencia por su 'matrimonio' con *EL*.

El mismo autor señala otros lugares del mundo semita donde ella aparece mencionada.

> «Ella es mencionada, -dice U. Oldenburg- en una lista de dioses procedente de Nippur de la época del período de Isin y Larsa. Un templo babilónico fue dedicado a ella. Su asociación con importantes dioses semito-occidentales es interesante: Ella aparece en el Período Babilónico Antiguo como la consorte de Ra-ma-a-nu-u,, que es Hadad, y como esposa de Amurru, siendo llamada *«La Señora de las llanuras»*. En un encantamiento arameo encontrado en Arslan Tash en la Alta Siria, Asherah (sic) parece ser invocada para ayudar a una parturienta»[396].

Al respecto la épica del rey Kirta señala que ella tenía templos erigidos en su honor en las ciudades-puertos de Sidon y Tiro. La existencia de Templos implicaba ciertamente la presencia de un culto establecido y la existencia de un sacerdocio que lo efectuara.

1.5. Elementos simbólicos

Los elementos simbólicos que se relacionan con *Ashera* son la serpiente, el pez, la palma, el loto y el pilar de madera tallado.

2. La Diosa Anat

2.1. Sobre sus nombres

Con esta divinidad aparecen asociados los nombres de *Antit, Anatayahu* y *Anata* (resultante de la unión de *Isis* y *Anat*). En su función de diosa-madre, también se la asocia con *Hathor* e *Isis* y, como diosa guerrera, con *Sekhmet*, la esposa de Ptah.

396 Oldenburg, op. cit., pág. 31.

Como diosa del amor fue identificada con *Afrodita* y, en el *"texto de Sanchuniaton"*, con *Athena,* diosa de la guerra y la inteligencia, la diosa eternamente virgen, que formaba parte de la triada importante, junto con Zeus y Apolo.

W. F. Albright sostiene que la diosa Ashtart crecía en importancia en la medida en que Anat se ocultaba bajo varios nombres y que, en la época aramea, ambas se fusionaron en la persona de Atargatis.

R. Patai, en cambio, asegura que su nombre propio fue Anat pero que, fuera de las fronteras de Siria y Palestina, fue mejor conocida con el nombre de Ashtart.

2.2. Posibles lazos de parentesco con otras divinidades

Anat es hija de *EL*. Como esposos se le conocen al dios supremo *EL* y a Baal[397]. En Egipto se la asocia como esposa de Seth (s. XIII a.C.)[398] e hija de Ptah o de Re. Como amantes se le atribuye Baal. Patai asegura que «*Aqhat fue su amante*»[399], aseveración que no encuentra fundamento en los textos.

Aunque hay una inscripción en la que a ella se la denomina *la diosa que concibe pero que no alumbra,* ella ha dado a luz un hijo a Baal, como consecuencia de las relaciones sexuales sostenidas con él[400].

En la Biblia[401] se menciona a Shamgar ben Anat, Shamgar, hijo de Anat, quien habría heredado las cualidades guerreras de su madre. Shamgar habría empleado, con éxito, las mismas armas que Baal ocupó para derrotar a Yamm. Pero la mayoría de los autores concuerda con que el epíteto de *bn Anat* se debe, no a que sea hijo de la diosa sino a que procede de la ciudad de Anatot.

Como hermanos la diosa tiene a Baal. Pero Baal, en realidad, sería solamente su medio-hermano[402].

2.3. Los diversos roles y funciones

A *Anat* se la conoce como la *Prometida de los pueblos,* la que *amaman-*

397 Oldenburg, op. cit. Señala que «Baal also takes Anat as consort».

398 *"The contest of Horus and Seth for the Rule"* (ANET, pág. 15 y ss). En este texto se mencionan las diosas Anat y Ashtart, hijas de Re, como esposas de Seth.

399 La afirmación de que Aqhat habría sido amante de Anat no encuentra asidero en el mito. Tampoco puede señalarse que la relación Aqhat/Anat sea igual a la de Gilgamesh/Ishtar.

400 Ver *"Mito de la Virgen-Madre Anat"* en KTU 1.23:29-33, en la que se narra que ella habría dado a luz un hijo para Baal, a quien llamó Amado Suyo. Ver también los textos KTU 1.10 III, 33-37 y KTU 12.11:1-8.

401 Ver Jueces 3:31 y 5:6.

402 Ver Cuadro genealógico en pág. 195.

ta a los dioses y, aún cuando es la doncella y virgen *Anat,* también puede considerársele como diosa-madre.

En ese punto no todos concuerdan: hay quienes señalan que la diosa *Anat* no tuvo un rol maternal y por lo tanto no puede ser considerada como diosa madre. También están los que insisten en que no puede hacerse tal afirmación ya que ella es la madre de un hijo de Baal[403].

Anat está íntimamente relacionada con la fertilidad pero pese a que existen textos que la muestran interactuando sexualmente, su rol en este aspecto no se manifiesta de un modo sexual. Del mismo modo como su rol de diosa de la fertilidad trasciende la maternidad. La fertilidad se da esencialmente a través de sus acciones, no por la fecundidad de su útero.

En el *"Ciclo mitológico de Baal y Anat",* se presenta a Baal como el dios de la lluvia y la fertilidad, sin embargo es *Anat* quien desempeña el rol más activo e importante.

Lo anterior se sostiene por los hechos narrados en el texto: Baal lucha contra Mot, el enemigo de la fertilidad, vencido por su enemigo Baal muere. La acción de *Anat* es directa y decidida: lucha contra Mot y vence. De este modo ella logra el retorno de Baal y con él, el que la fertilidad sea restaurada. Para derrotar a Mot, la diosa *Anat* hace uso de las armas más letales que posee.

Sus acciones son directas, decisivas, y en ellas hace gala de gran fuerza física. En el drama de la fertilidad ella es el principio activo y Baal el pasivo. El muere y ella logra retornarlo a la vida.

La Señora del cielo, la diosa, la victoriosa, es también una diosa guerrera. En Egipto, ella entró asociada a carros de guerra y caballos, equipada con lanza y escudo.

Hay varios documentos, de la época del Imperio Nuevo, donde se la menciona. Importante es el *Papiro Chester Beatty VII*[404], donde se la describe como

> «Anat, la diosa, la victoriosa, una mujer que actúa (como) un hombre, viste como un hombre y se ciñe como una mujer».

403 Ver nota 399.

404 El Papiro Chester Beatty VII, que en la actualidad se encuentra en el British Museum, es importante porque hay un pasaje que se refiere a Anat en el cual su naturaleza guerrera se expresa en estas palabras «Anath(sic), the goddess, the victorious, a woman acting (as) a man, clad as a male and gurt as female» Ver en ANET.

No cabe duda que su presencia es importante en Egipto. Ramsés III la llama «mi escudo»: Ella es la protectora del faraón, por lo tanto, lo es de la realeza y de la monarquía. Característica que compartiría con Ashera.

2.4. El culto y los lugares de culto

Al igual que Ashera, fue adorada en muchos lugares, evidencia de ello se han encontrado tanto en la franja Siro-Canaana como también en Chipre y Egipto.

Aunque hay certidumbre sobre la existencia de un culto organizado, no se conoce muy bien la naturaleza del mismo. En Israel su culto debió haber sido muy combatido, especialmente, en la época de la reforma del Rey Josías. De hecho hay pocas menciones de ellas en el texto bíblico.

Lugares de culto se encontraron esparcidos por toda la zona e incluso más allá de las fronteras. Especial mención merece el país de Egipto donde se la asocia con el caballo y el carro de guerra.

2.5. Los elementos simbólicos

Los símbolos de *Anat*, son la serpiente, la vaca, la paloma, la flor de loto y el planeta Venus.

3. La Diosa Ashtart/Ashtar

3.1. Sobre sus nombres:

En los textos ugaríticos aparecen dos nombres muy semejantes *Ashtar* y *Ashtart*. La única diferencia entre ambos es que el primero carece de la terminación femenina (terminación t).

La mayoría de los autores piensan que estos nombres están íntimamente relacionados y que, originalmente, se referían a una deidad bisexual o sexualmente indeterminada. Esto nos remitirá a otro problema ya detectado en Mesopotamia, la androginia.

El nombre *Ashtar* estuvo siempre conectado con el lucero vespertino (Venus). *Ashtart*, en cambio, lo estuvo con el lucero matutino. Todo pareciera indicar que, en regiones desérticas se presenta como una divinidad masculina y en las regiones fértiles, en cambio, lo hace como femenina.

Muchos autores concuerdan en que el sudarábigo *Astar,* no es sino una variante de la *Ishtar* babilónico-asiria y de la *Ashtart* siro-palestinense. *Ashtar,* por su carácter de divinidad del riego, estaba vinculado al culto de la fertilidad. Un fenómeno semejante acontecería en Etiopía, con la diferencia de que, en Etiopía, pasó gradualmente, de divinidad del planeta Venus a divinidad del cielo, probablemente por analogía con la máxima divinidad de las poblaciones indígenas.

Hay autores que sostienen que el nombre de *Ashtart* debe haber sido, originalmente, el epíteto de una divinidad cuyo nombre propio fue Anat, del mismo modo como Baal fue el epíteto de un dios cuyo nombre fue Hadad.

3.2. Posibles lazos de parentesco con otras divinidades

Hija de Ashera y *EL*, tuvo como esposos a su padre y a Baal. Esta asociación encuentra su fuente en diversos textos, la Biblia incluida.

El texto de Sanchuniaton le atribuye como esposos a Zeus, -al que equipara con Baal-, y a Kronos, al que identifica con EL[405].

El supremo *EL* es, además de padre y esposo, también su hermano. Según el texto de Sanchuniaton, Ashtart, en su rol de esposa de *EL* le habría parido siete hijas y dos hijos. Los nombres de estas hijas e hijos no aparecen mencionados.

Ahora bien, si aceptamos que cuando se habla de Ashera wRhmy, Rhmy es un epíteto de Ashtart, entonces en el texto de *Los dioses apuestos y hermosos* (Shahar y Shalim), ella (Rhmy) y Ashera, las consagradas a *EL*, son las que dan a luz a Shahar y Shalim[406].

3.3. Los diversos roles y funciones

J. Plessis la define como la diosa del amor y de la guerra, sideral y casta que preside la fecundidad en el mundo y protege a los humanos.

Aún cuando en los textos ugaríticos ella no aparece como diosa-madre, el "texto de Sanchuniaton" señala que ha dado a luz hijos de *EL*[407].

405 Ver Cuadro genealógico en pág. 197.

406 Ver *"Mito de los dioses hermosos y apuestos"* en KTU 1.23:13-16 y 26.

407 Sobre el tema las opiniones están divididas: algunos estudiosos insisten en el fenómeno de androginia en lo que a la diosa Anat se refiere. Esto es, que Anat de acuerdo a ciertas características físicas, es parcialmente masculina. Otros se oponen a este pensamiento.

En el relato ugarítico de la *Lucha de Baal contra Yamm*, ella es quien ayuda a Anat a llevar a Baal después de la lucha que él sostuvo contra Yamm. De ahí que algunos autores señalen que Astar forma parte de ella. En la variante egipcia de este mismo relato, ella cumple el rol principal.

En la variante de Ashtar, preside la fertilidad de los campos y de los humanos.

3.4. El culto y los lugares de culto

Respecto de su culto, hay consenso de que existía un culto organizado y esparcido, incluso, más allá de las fronteras de la franja Siro-Canaanea.

Su característica como diosa guerrera aparece claramente perfilada, lo mismo en lo referente a su forma de diosa del amor, de la fertilidad y, por ende, de las relaciones sexuales. Todo parece indicar, -señala J. Plessis- que ella parece destinada a glorificar su actividad fecundante.

Su culto se esparció por toda la costa mediterránea. En algunos lugares, incluso, llegó a desplazar a Ashera. Hay evidencias de templos erigidos en su honor en lugares bastante alejados de la franja Siro-Canaanea como lo son: Chipre, Creta, Sicilia, Cerdeña, Cartago. Incluso, en Egipto hubo un culto muy desarrollado, que poseían sus propios sacerdotes y profetas.

3.5. Los elementos simbólicos

Los símbolos de *Ashtart* son la serpiente, la paloma, el caballo, la caña y el planeta Venus.

4. Otras divinidades femeninas relacionadas con las ya citadas

4.1. Atargatis

Se dice que su nombre deriva de una combinación de elementos en que se conjugan 'Ate (Anat) y Ashtart. La fusión de estos dos elementos se produjo en forma exitosa debido a que las diosas poseen grandes afinidades y porque ambas se relacionan con el planeta Venus.

Atargatis es también un nombre asociado con Anat y resultante de la unión entre Anat e Isis. Otra posibilidad es que ella fuese entendida como la fusión de Anat-Ashera y Ashtart, ya que combina aspectos de esas tres diosas.

4.2. Ashratu/Ashertu

Esta diosa es considerada como la consorte de Amumu, el dios-jefe del panteón de los amorreos. Muchos autores la identifican con Ashera y, a Amurru, lo asocian con el canaaneo *EL*:

4.3. ELat

El término *ELat* significa, simplemente, «la diosa», en sentido genérico, y es aplicado a la única que fue «la diosa», Ashera, la esposa de *EL*. El uso de este término ya está bien documentado al Sur de Palestina.

4.4. Isis

En Egipto, las divinidades semitas son conocidas desde la época de la invasión de los hiksos (ca 1730 aec). Y aún cuando algunos autores señalan que el fenómeno de sincretismo religioso en Egipto data del siglo III a.e.c., es muy probable que la fusión de nombres tenga una más antigua data.

Isis es la principal deidad femenina egipcia, protectora del trono y quien entregó a los hombres los elementos de la civilización.

En Egipto encontramos que la combinación entre esta divinidad egipcia con la canaanea Anat dio origen a *Anata,* la Señora del cielo y de los dioses, la hija de Ptah. De la unión de la mesopotámica Nanna e Isis nació *Namais y Hesis;* una forma griega de la vaca sagrada de Hathor, se convertía en *Isis* después de su propia muerte.

4.5. Qudshu

Es un nombre que aparece muy pocas veces en los textos de Ras Shamrah. Hay quienes favorecen el uso de *Qudshu* como otro nombre para Ashera. Pero algunos autores señalan que no hay evidencias suficientes para ello.

Numerosas evidencias sobre esta divinidad es proporcionada por documentos egipcios, en los que el nombre de Qdsh/Qudshu se relaciona con una divinidad desnuda, de pie sobre un león, con flores y serpientes en sus brazos. También es la franja Siro-Canaanea se han encontrado placas que muestran a esta misma divinidad.

Nos parece razonable repetir aquí que, si bien es cierto la cantidad de nombres es bastante abultada, todos ellos serían homónimos de las divinidades

que en la franja Siro-Canaanea cumplían funciones semejantes a las que Ishtar cumplía en Mesopotamia.

Estas diosas, -*Ashera, Anat y Ashtart*-, fueron adoradas en forma separadas a través del tiempo pero, en un proceso de sincretismo, fueron fusionadas en una sola, y la diversidad de nombres serían apelativos relacionados con las funciones que ellas realizaban.

V CONCLUSIONES

Situada en la encrucijada de tres continentes, la franja Siro-Canaanea posee una gran importancia geo-política y su dominio es ambicionado por las grandes potencias de la época, cuya hegemonía se deja sentir en diferentes períodos. También es escenario de grandes movimientos migratorios.

Poblada con reinos independientes y grupos trashumantes, convivían en la zona dos formas de vida: la ciudad y la tribu, nómades y sedentarios. El uno ejercía sobre el otro atracción y mutuo influjo.

La economía de la zona era mixta: actividad agrícola ganadera y comercial, especialización artesanal e industrial y un activo comercio internacional.

De cara frente al mar, con puertos importantes por su comercio, la zona era el punto de encuentro entre oriente y occidente. Era un gran caldero en el que se daban cita elementos culturales diversos y se fusionaban, reelaboraban y reinterpretaban motivos religioso-culturales que persistían en el tiempo y el espacio.

No es de extrañar, pues, que en los pueblos del Medio Oriente Antiguo encontremos ciertas semejanzas culturales y la existencia de una especie de sincretismo religioso y un continuo flujo y reflujo en la relación de estos pueblos e influencias mutuas.

La mesopotámica Inanna/Ishtar, punto de partida de nuestra investigación, nos enfrentó, en Mesopotamia, a ciertos problemas. Entre ellos:

a) La existencia de un tránsito de funciones y un cambiante lugar en relación a los lazos que la unían con otras divinidades.

   Este problema está presente también en la franja Siro-Canaanea, prueba de ello es lo escrito en el capítulo anterior.

b) La existencia de tensión entre grupos sedentarios/nómades y entre campo/ciudad.

   Conflicto que pareciera también estar presente en dicha zona. De hecho, sólo por citar un ejemplo, podemos mencionar que se ha descrito el ingreso de los israelitas en Canaán como una lucha entre el

dios de los hebreos, Yahveh y Baal. El Salmo 29 es un claro ejemplo en el que un poema ugarítico ha sido tomado y reutilizado en relación a Yahveh[408]

Los hebreos eran un grupo trashumante. Al ocurrir el asentamiento de los israelitas, Yahveh, Dios del desierto se ve enfrentado ahora a otorgar la lluvia necesaria para la fertilidad de las tierras; de hecho, la recompensa que se ofrece a los hebreos es el otorgar lluvias, fertilidad a la tierra a cambio de mantener el pacto de la alianza.

c) Problemas de sexo o androginia

Fundamentalmente se presenta este problema en relación a la virgen Anat. Hay autores que están convencidos, incluso, que esta diosa tiene barba[409]. Los indicios para afirmar tal cosa se basan en el que ella se 'habría rasurado' en señal del duelo por la muerte de Baal. Pero lo que estos autores describen sería un proceso de auto-laceración de la diosa. Los términos dqn y hdy pueden significar barbilla y cuchillada o incisión, tanto como barba y rasurar o afeitar[410].

Hay textos en las que se hace mención de la diosa con cualidades y atributos masculinos e incluso utilizando adjetivos, a veces, en género masculino. P.e. Se la denomina Anat, la fuerte, el adjetivo respectivo, *'nt gtr*, está en masculino[411].

Es la *diosa que es como un hombre,* inigualable entre las diosas, la que se viste con ropas de Prócer e incluso con armas y, después, calza un vestido femenino.

d) Su preeminencia en el panteón.

Las diosas Ashera, Anat y Ashtart, son figuras que mantuvieron su preeminencia en el panteón siro-canaaneo a lo largo del tiempo aún cuando muchas veces recibieron nombres diferentes, de acuerdo a la función que detentaban, o el lugar en el que eran adoradas o bien al grupo humano que la adoraban (ugaríticos, fenicios, griegos, o romanos).

408 Ver Moreno, "Una celebración....", op. cit.
409 Ver referencia al tema en las obras de De Moor y Amico.
410 Ver Loewenstamm, págs. 120-122.
411 Ver KTU 1.108, línea 6.

e) Su representación del principio femenino por excelencia.

Del mismo modo como Inanna/Ishtar representa el principio femenino por excelencia, creativa, maternal, civilizadora, diosa de la fertilidad, el amor y la guerra, así también éstas serían cualidades y funciones que están presentes en las diosas canaaneas y también ellas representarían el principio femenino por excelencia.

El actual estudio, centrado en las culturas de la franja Siro-Canaanea, nos permitió encontrar puntos de continuidad y ruptura con lo que Inna/ Ishtar representó en Mesopotamia:

Ashera, Anat y Ashtart son las divinidades de la franja Siro-Canaanea que, por los roles que cumplen, pueden asimilarse a la mesopotámica Inanna/Ishtar. Esas diosas desempeñaron una multiplicidad de funciones, todas ellas necesarias en el decurso no sólo de la vida humana, sino también vegetal y animal.

Al igual que la mesopotámica Inanna, habrían surgido en los albores de la prehistoria como diosas-madres, evolucionaron y se desarrollaron a través del tiempo hasta adquirir características más complejas. El tránsito en sus funciones es evidenciado por las relaciones sostenidas con otros miembros del panteón y por el hecho de que en determinados momentos, una de ellas adquirió mayor importancia y, entonces, su presencia en los textos, es mucho más frecuente y activa.

Esta facilidad de metamorfosis pudo perfectamente deberse a la priorización de elementos al interior de las sociedades locales en las que se las adoraba, o, al ingreso de nuevos grupos humanos en la zona.

En el segundo caso, estos grupos habrían traído consigo a sus propias divinidades, las que pudieron haber entrado en conflicto con las del lugar o bien asimilarse a ellas. Entonces, lo que pudo haber ocurrido es que, una misma divinidad respondiera a otro nombre, se relacionase con una pareja diferente o cumpliese una nueva función.

Algo semejante ocurrió en Mesopotamia en relación a Inanna/ Ishtar. Por ejemplo, Inanna fue originalmente la diosa sumeria del amor y la fertilidad, su característica guerrera le fue otorgada por los semitas, a quienes debe asimismo el nombre de Ishtar.

La Ashera de los textos bíblicos no es la misma de los textos ugaríticos. En Ugarit era la esposa del dios *EL*, una divinidad que no aparece mencionada en el texto bíblico, en la Biblia en cambio, aparece como pareja de Baal. Algo semejante ocurre también con Ashtart.

Los textos y la iconografía cuentan acerca de las funciones de guerra, amor, maternidad y fertilidad que las diosas Ashera, Anat y Ashtart comparten con la mesopotámica Inanna/Ishtar.

Inanna/Ishtar representa los aspectos esenciales de la femeneidad: esposa y madre, amada y amante, amiga y protectora, aspectos que también se conjugan en Ashera, Anat y Ashtart.

La fertilidad es un concepto importante al interior de estas culturas, y en ella, estas diosas cumplen una función especial. Tienen que ver con la fertilidad de la tierra, que brinda sus frutos y con la fertilidad de los animales del campo y del mar.

La actuación de ellas no sólo permite que el ciclo de la vida se mantenga sin variaciones sino, además, incide en la vida comercial y social de los habitantes de los puertos y ciudades que las veneran, como también de los grupos nómades y seminómades que las adoran.

Guerra y amor, maternidad y fertilidad, vida y muerte forman parte de la existencia precaria y mortal del hombre de ese tiempo.

Del mismo modo como esas son funciones dicotómicas, el hombre, frente a esos fenómenos, presenta igual reacción: atracción y temor.

En el caso de la sumeria Inanna/Ishtar, como en las divinidades que cumplen sus funciones en las culturas de la franja Siro-Canaanea, es entendible que divinidades que identifican en sí lo trascendente en la experiencia humana sean reverenciadas y alcancen un puesto de preeminencia en el panteón.

Ellas representan las fuerzas de la muerte y la destrucción tanto como las de la vida y la fecundidad. Su quehacer tiene lugar en la frontera entre la vida y la muerte.

El hecho de que estas divinidades detenten nombres diversos puede deberse a la existencia de influencias locales, y puede incluso, haber cierta variación en la representación que de ellas se hace. Esto es válido también en la representación de sus símbolos. No obstante ello, sostenemos

que los principios que encarnan son los mismos y el contexto en el que se desenvuelven son semejantes.

El hombre de esa época, al igual que el hombre de nuestro tiempo, se plantea interrogantes sobre el origen, el lugar y el valor de las cosas y de su propia existencia.

Se plantea frente al mundo: el ayer, el hoy, y el mañana. Dicho de otro modo, el nacimiento (*el ayer*), el cuestionamiento (*el hoy*) y la muerte (*el mañana*). Sus preguntas y temores requieren de respuesta.

Es la religión, no la ciencia, la que le provee de respuestas. La religión cumple con una función social y legitimizadora y el Mito es la clave que da sentido a su vida.

Después de estudiar al respecto, estamos ciertos de que *Ashera, Ashtart* y *Anat* son las equivalentes canaaneas de la mesopotámica *Inanna/ Ishtar*. Y ellas en tanto símbolos, son importantes porque dan sentido a la vida de los hombres de ese tiempo, insertos en las culturas del Medio Oriente Antiguo.

La veneración de estas divinidades desbordó las fronteras mesorientales y se produjo un fenómeno de sincretismo religioso cuya resultante pudo ser el surgimiento de nuevas divinidades, o la asimilación de estas características a diosas ya existentes. Este fenómeno coincide con el ingreso de semitas en otras regiones y/o con el contacto cultural y comercial entre Oriente y Occidente.

La investigación partía del supuesto que lo que Inanna/Ishtar repesentaba en Mesopotamia, -por las funciones que cumplía y su posición en el panteón y en el ciclo de la vida, traspasó los límites de esa zona y era posible encontrarla en otras culturas. El objetivo específico a lograr era estudiarla en el contexto de las culturas de la franja Siro-Canaanea.

Nos parece que los resultados obtenidos dan cuenta de que así ha sido. La revisión del material nos ilustra acerca de textos e iconografía de otros pueblos vecinos que hablan sobre la presencia de esta divinidad y el rol que ella ha desempeñado al interior de esas culturas e incluso que ilustran acerca de formas de representación, símbolos relacionados con ellas que se repiten con igual significado.

Es claro para nosotros que, cuando hablamos de Inanna/Ishtar en el Medio Oriente Antiguo, esta diosa recibió nombres diferentes en otros

lugares, algunos de los cuales hemos establecido aquí, a lo menos en lo que se refiere a las culturas siro-canaaneas y en menor medida en las culturas egipcia, israelitas y griega.

Estamos cierto de que ella representa la femeneidad *par excellence,* y que por su intermedio se podría llegar a establecer el rol de la mujer en la cultura, como asimismo comprender los supuestos culturales de los pueblos antiguos en los que se le rendía culto.

Aún más, aspectos de esa divinidad, que pudieren haberse pensado exclusivos de ella, se encuentran presentes al interior de otros pensamientos religiosos actuales.

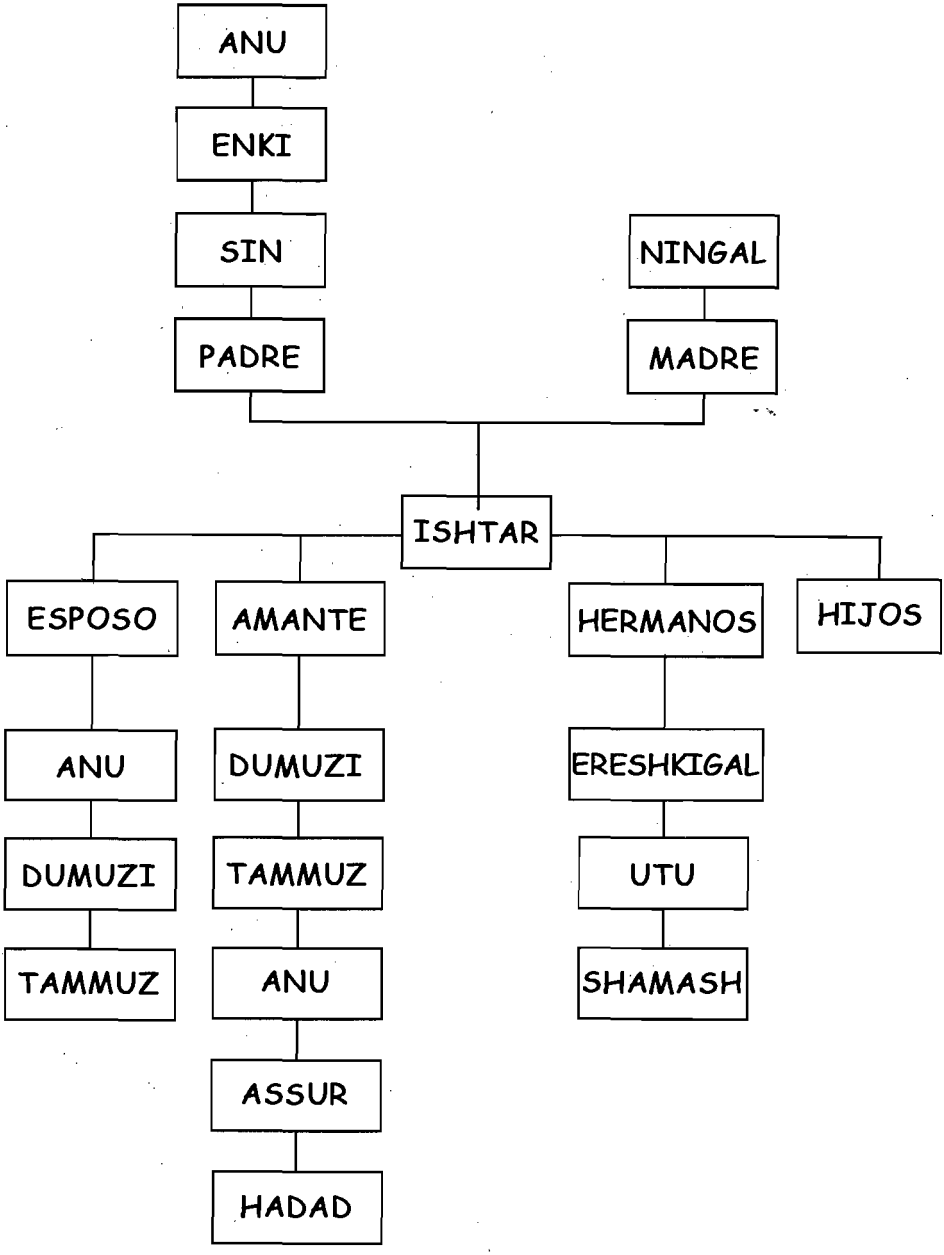
La arqueología nos ofrece documentos escritos y plásticos de primera magnitud para el estudio de estas culturas. El desciframiento y la comprensión del abundante material que la arqueología nos ha brindado no siempre resulta fácil y puede interpretarse de formas distintas. Los resultados, pues, no son absolutos; siempre existe un grado de relatividad, sujeto a nuevos descubrimientos y nuevos ángulos de interpretación.

El tema no está agotado, hay otras vertientes que recorrer.

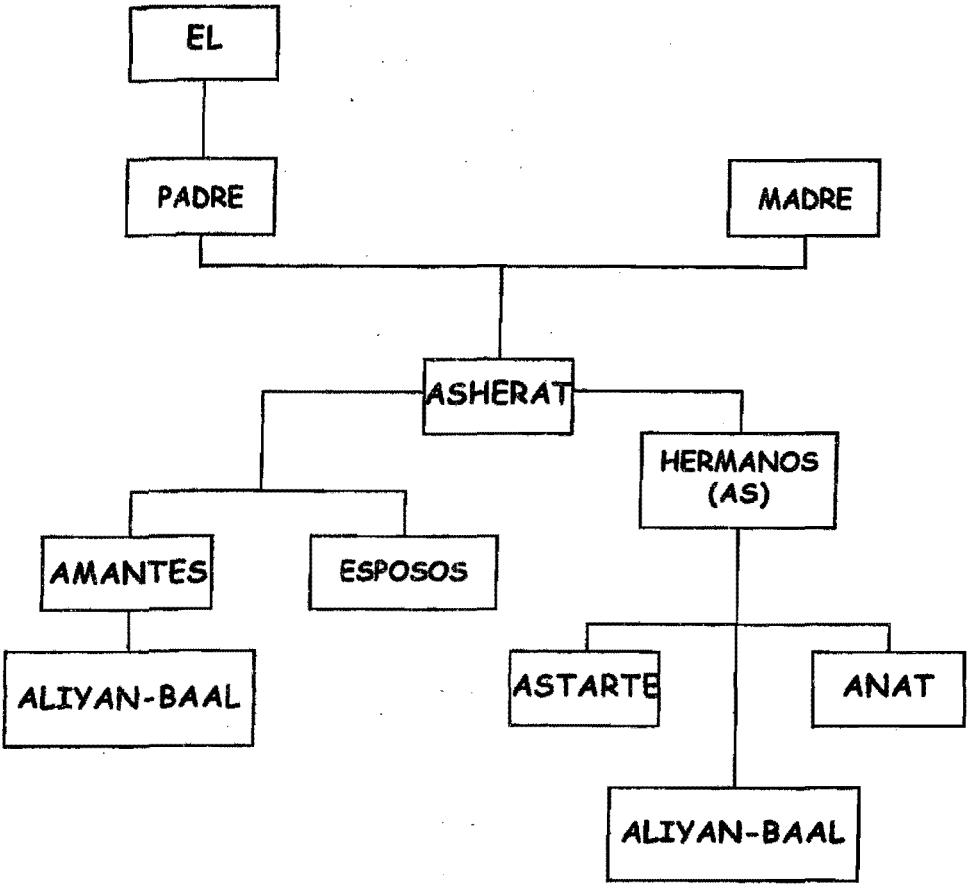
Anexos

Minet el Beida. Divinidad entre dos machos cabrios

CUADRO GENEALOGICO N° 1: ISHTAR

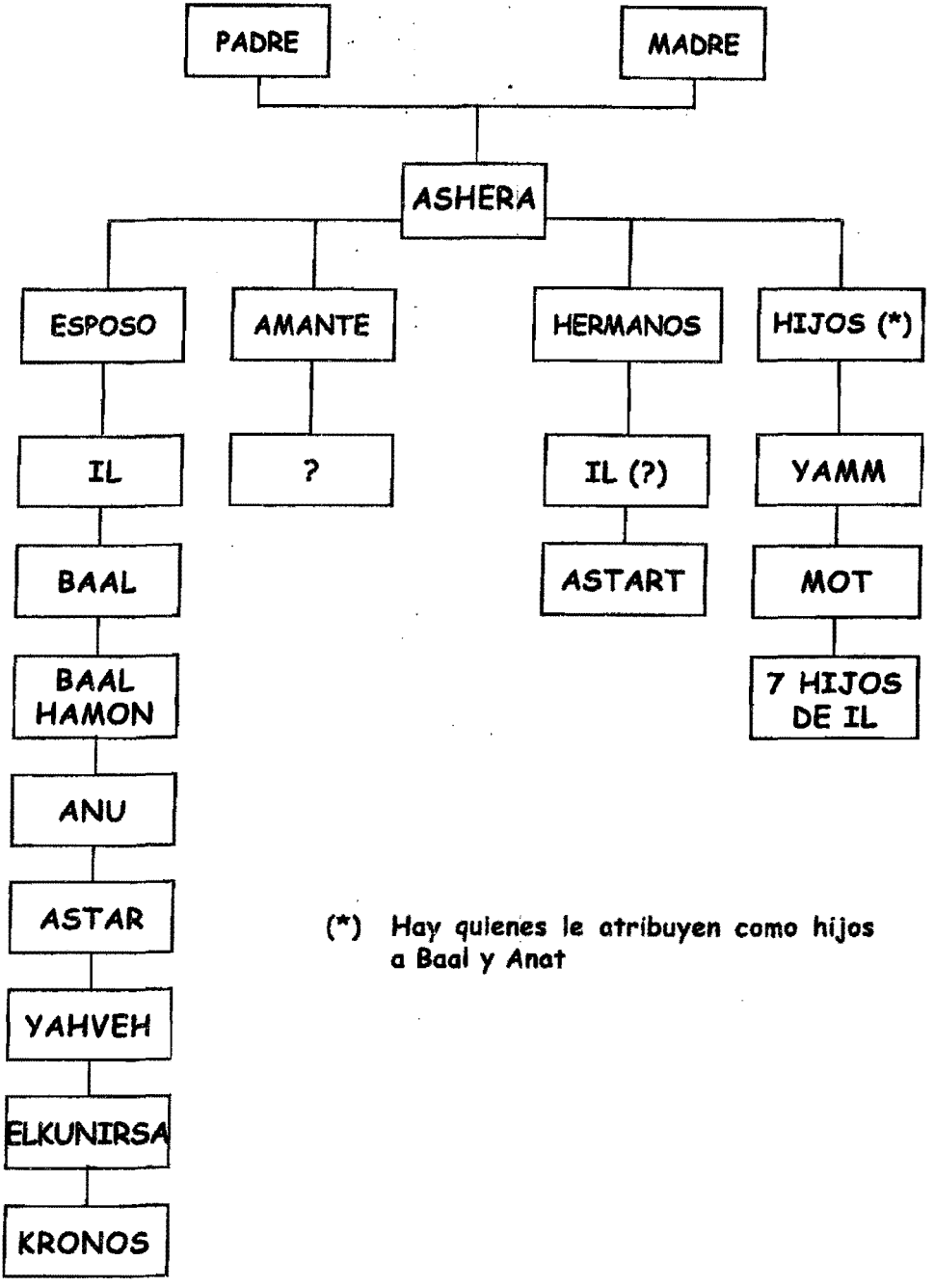


CUADRO GENEALOGICO N° 2: ASHERAT



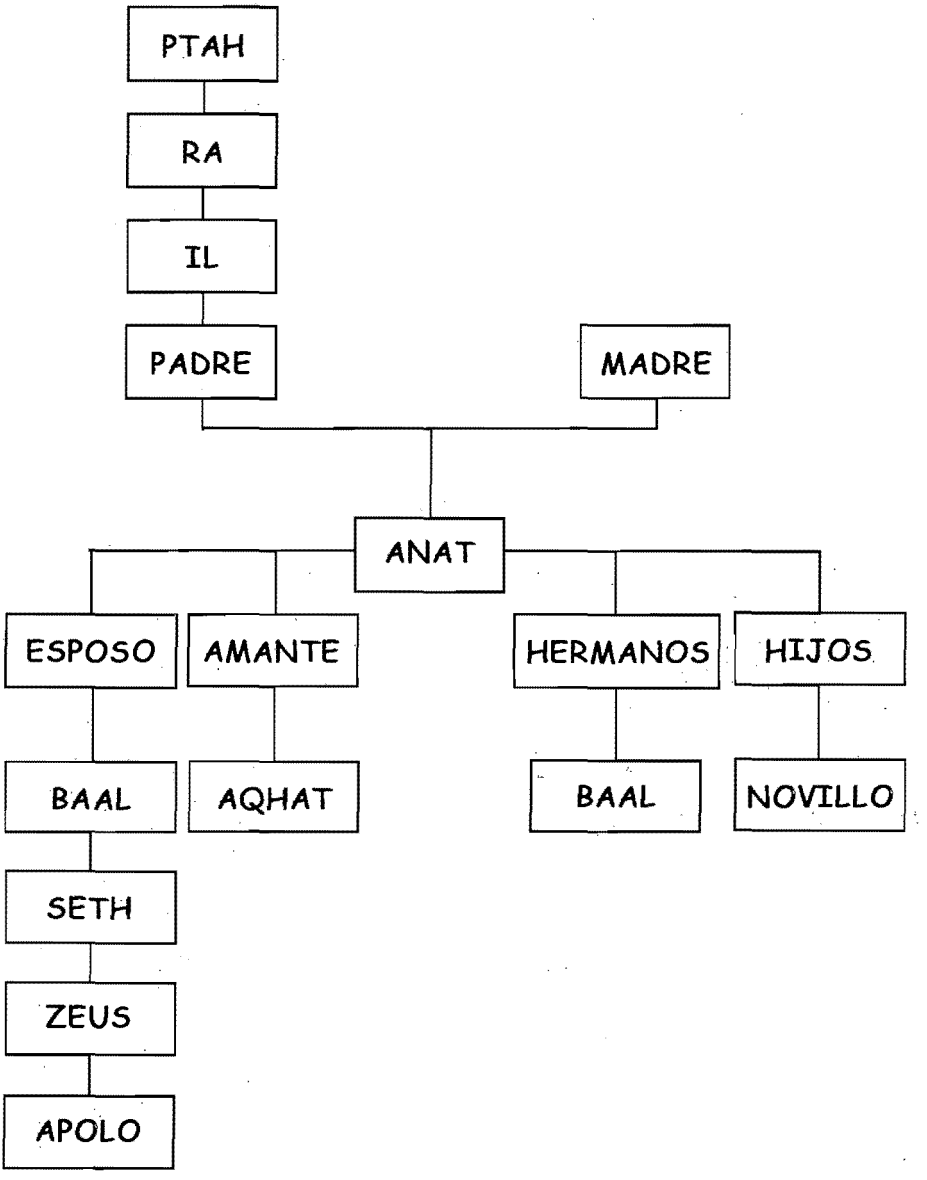
Este cuadro genealógico, publicado en el cuaderno judaico n° 14, fue actualmente modificado, cfr. Cuadro en pág. 193.

CUADRO GENEALOGICO N° 3: ASHERA

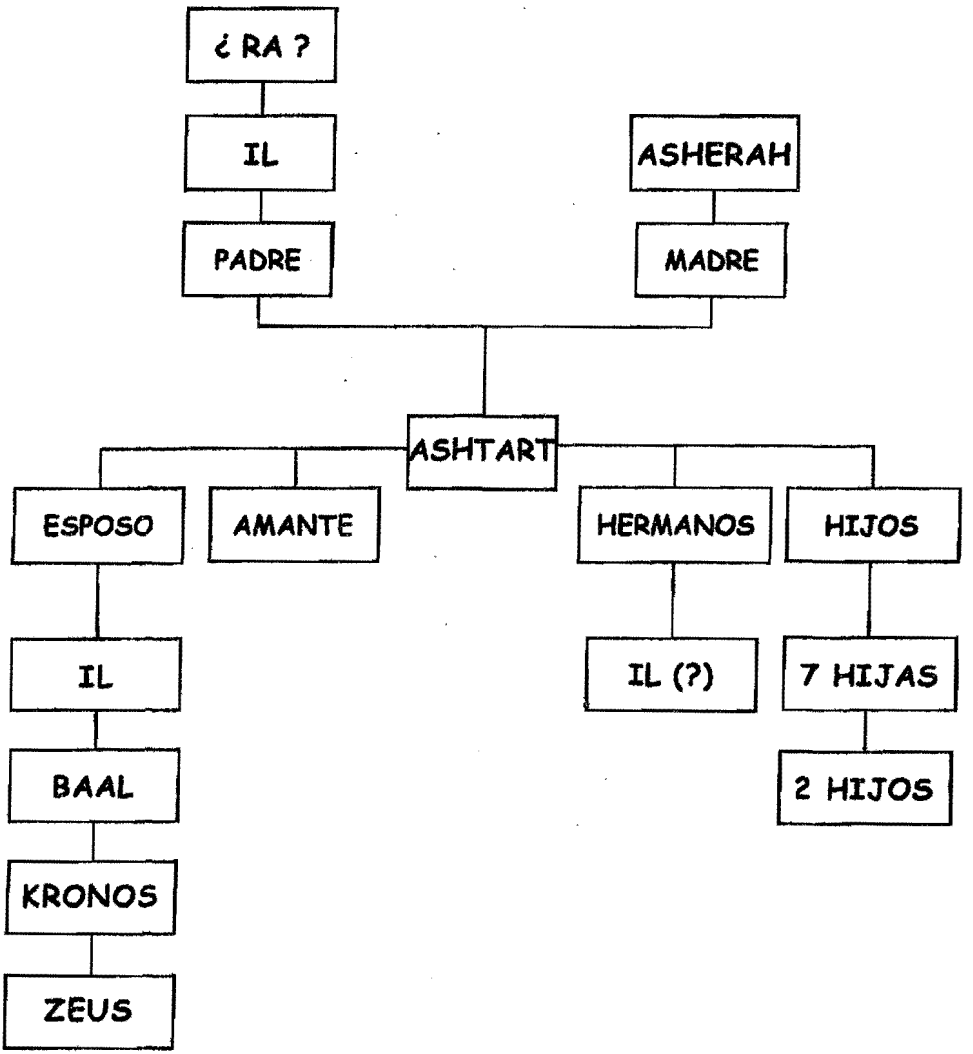


(*) Hay quienes le atribuyen como hijos a Baal y Anat

CUADRO GENEALOGICO Nº 4: ANAT



CUADRO GENEALOGICO N° 5: ASHTART



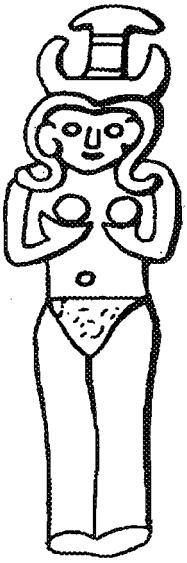


Fig. 1: Tell el-Ajjul
Figura Femenina

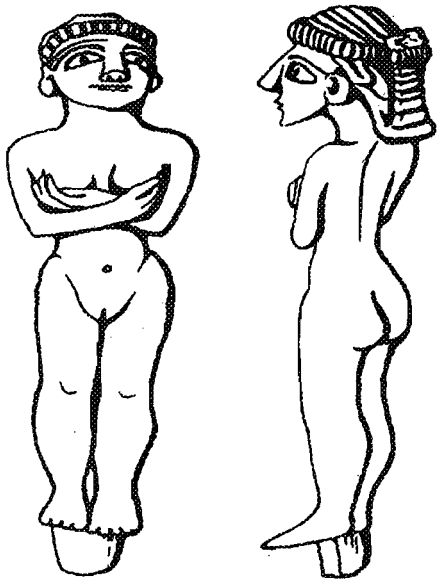


Fig. 2: Tell Judeideh
Figura Femenina de pie en pose

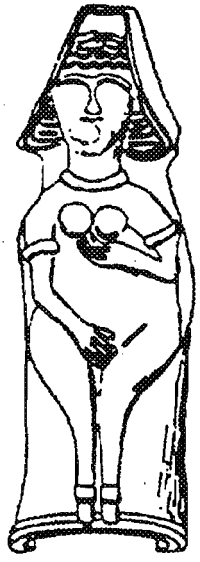


Fig. 3: Mujer desnuda

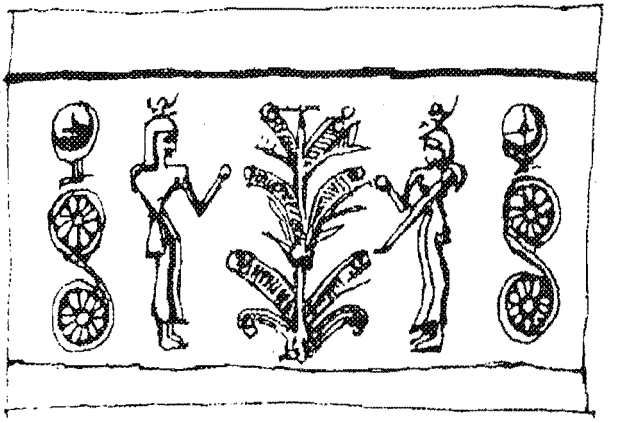


Fig. 4: Representación de Anat

Fig. 5: La diosa madre entre leones,
en su advocación de Señora de las Fieras.

Fig. 6: Sello cilíndrico. Siria.

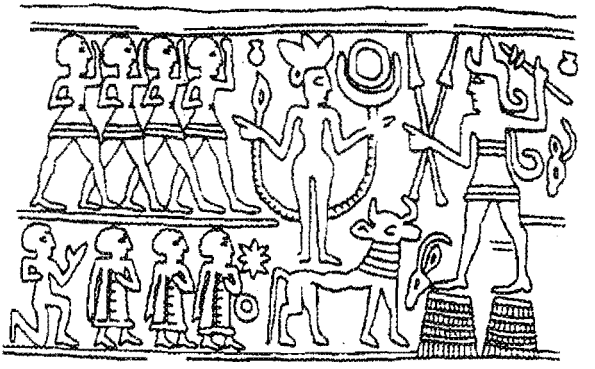


Fig. 7: Sello cilíndrico. Siria.

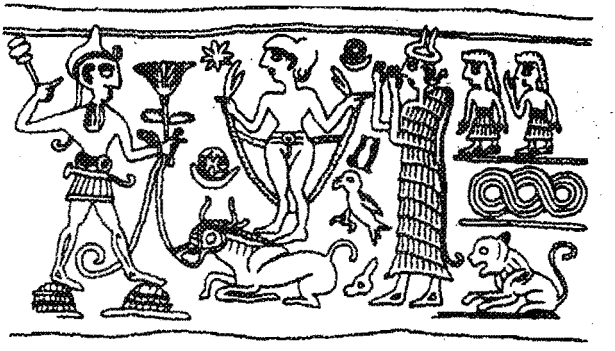


Fig. 8: Sello cilíndrico. Siria.

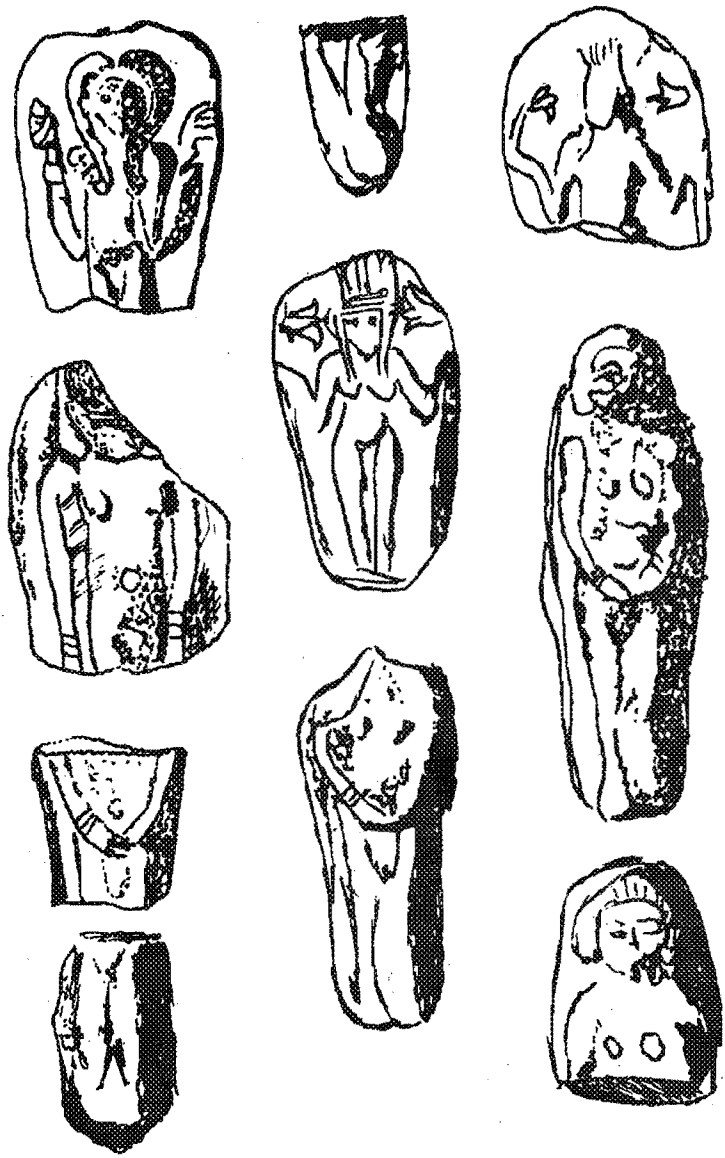


Fig. 9: Tell Beit Mirsim. Placas Astarté.

Fig. 10: Egipto. Diosa parada sobre un león.

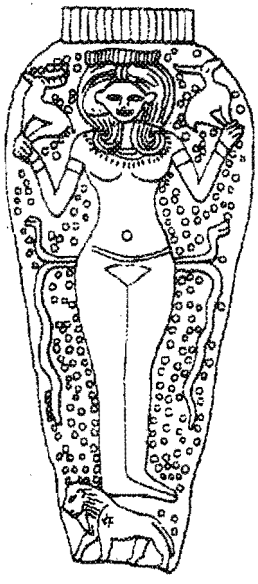


Fig. 11.
Diosa con cabritos en las manos.

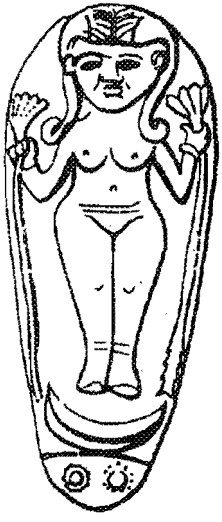


Fig. 12.
Diosa parada sobre media luna.

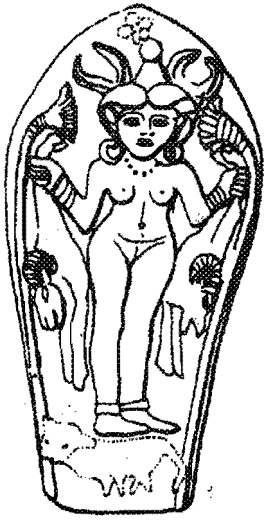


Fig. 13.
Diosa parada sobre león.

Fig. 14: Tel Miqne (Ekron). Medallón de Plata: Diosa parada sobre león.

Fig. 15: Astarté con máscara de León.
Bet Shean, Israel.

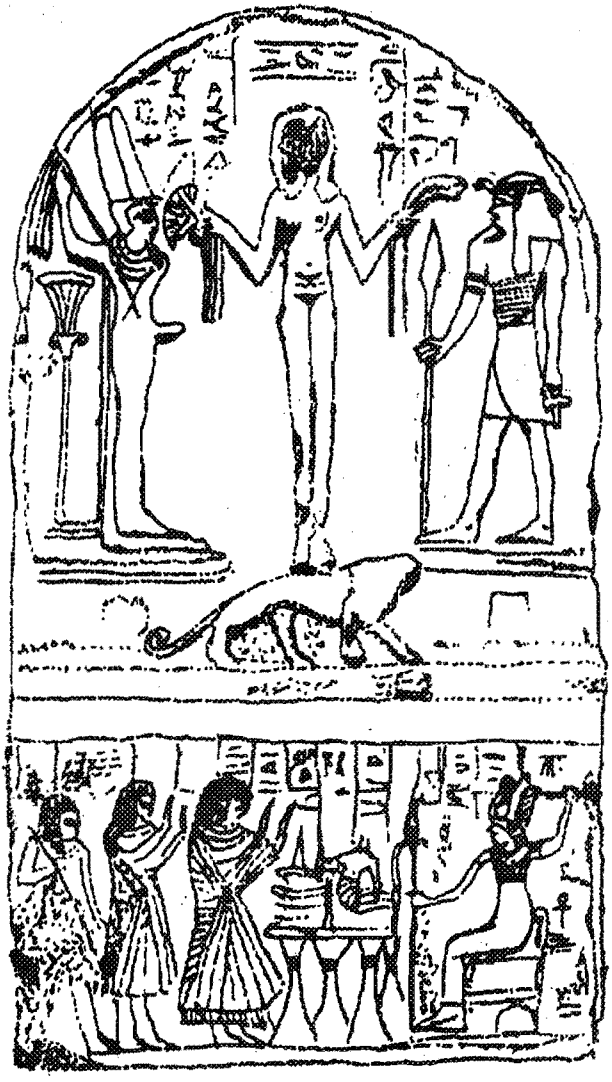


Fig. 16: Relieve egipcio: Qudshu parada sobre león.
Flanqueada por Min y Reshef.

Fig. 17: Escena de libación.

Fig. 18: Dragón del caos de siete cabezas.

Fig. 19: Templo fenicio del s. III d. C.

Fig. 20: Ur. Sello cilíndrico.
Escena de hierogamia (?).

Fig. 21: Tell Asmar. Sello cilíndrico.
Escena de hierogamia.

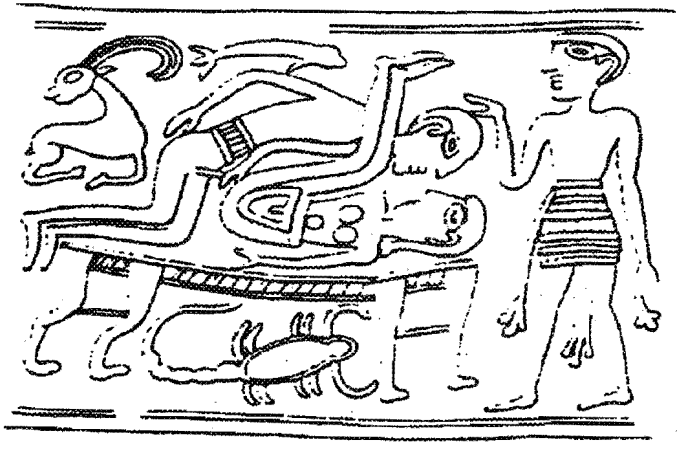


Fig. 22: Siria. Sello cilíndrico.
Escena de Hierogamia.

Fig. 23: Lakis. Placa de Oro.
Diosa montada sobre un caballo.

Fig. 24: Akkad. Sello cilíndrico. Inanna/Ishtar sentada sobre un trono con leones.

Fig. 25: Siria. Sello cilíndrico. Diosa en un trono con los pies sobre un león.

Fig. 26: Dioses parados sobre animales
Sello cilíndrico

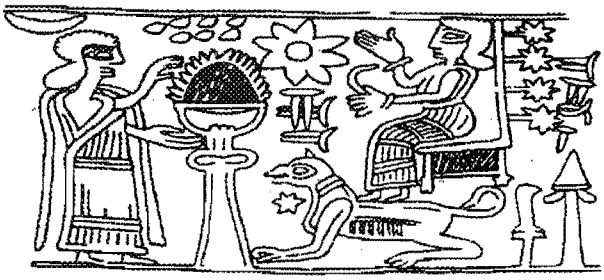


Fig. 27: Sello cilíndrico. Diosa sentada sobre un león.

Fig. 28: Ugarit. Sello cilíndrico. Sello de Ras Shamrah.

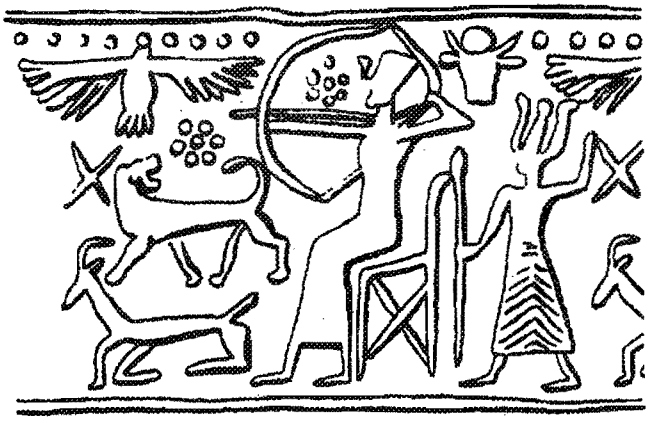


Fig. 29: Ras Shamrah. Sello cilíndrico. Sello de Ras Shamrah.

Fig. 30: Ras Shamraḥ.
Diosa sentada en un trono.

Fig. 31: Biblos. Diosa sentada.

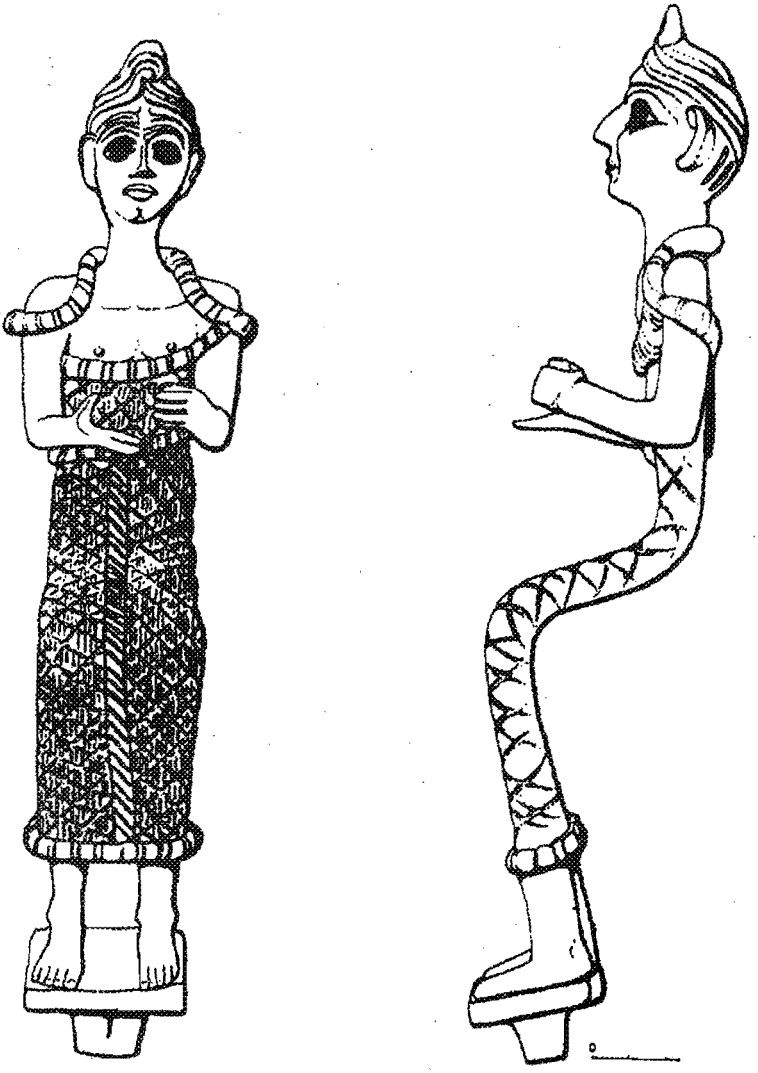


Fig. 32: Ras Shamrah. Divinidad sentada.

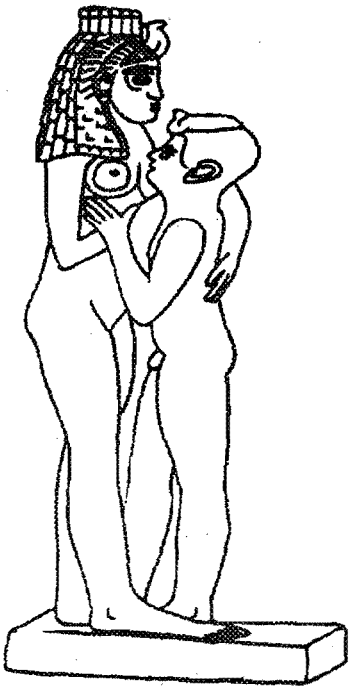


Fig. 33:Diosa amamantando a un niño.

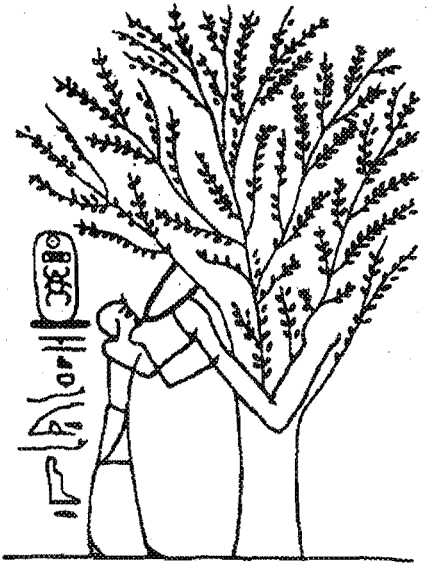


Fig. 34: Isis amamantando al faraón.

Fig. 35: Tello. Mujer amamantando.

Fig. 36: Qalat Fagra (Líbano).
Figura de bronce.

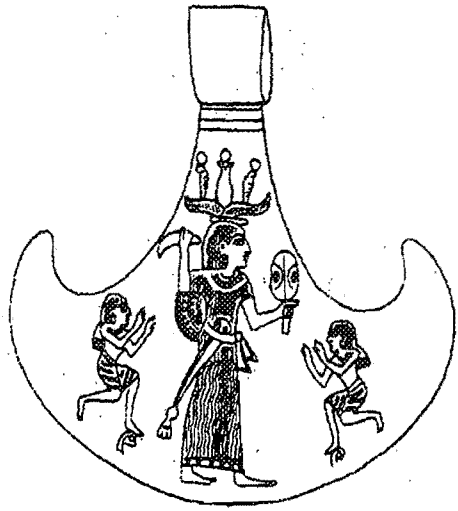


Fig. 37: Hacha de bronce.

Fig. 38: Sello cilindrico neo/asirio: Mujer montada sobre un dragón.

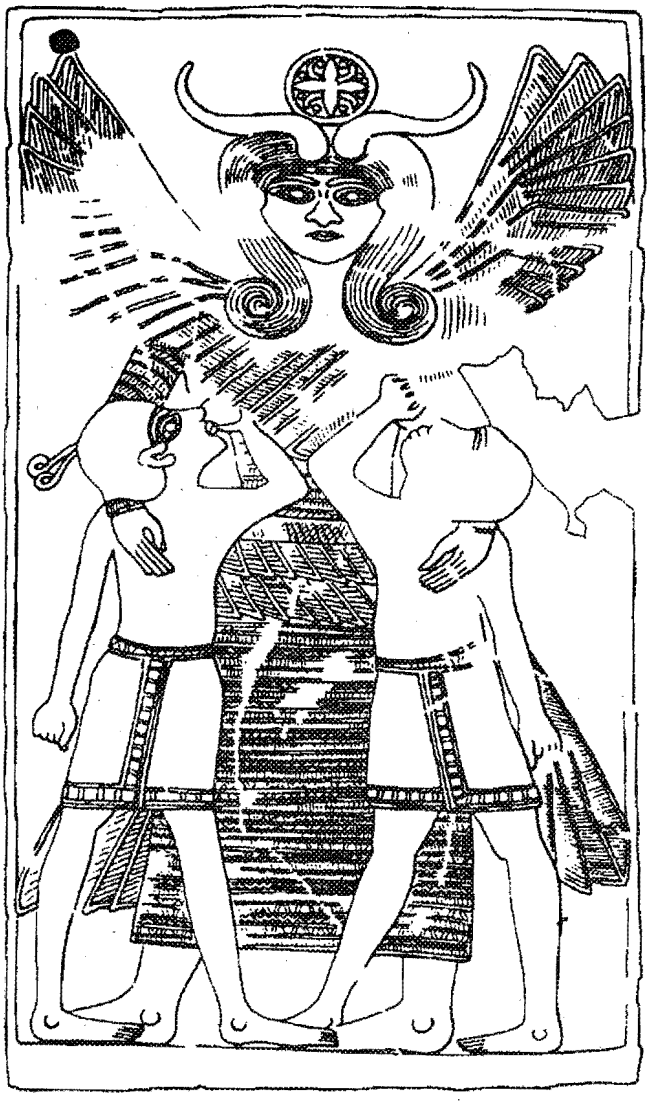


Fig. 39: Diosa amamantando a dos niños.

Fig. 40: El dios Hadd.

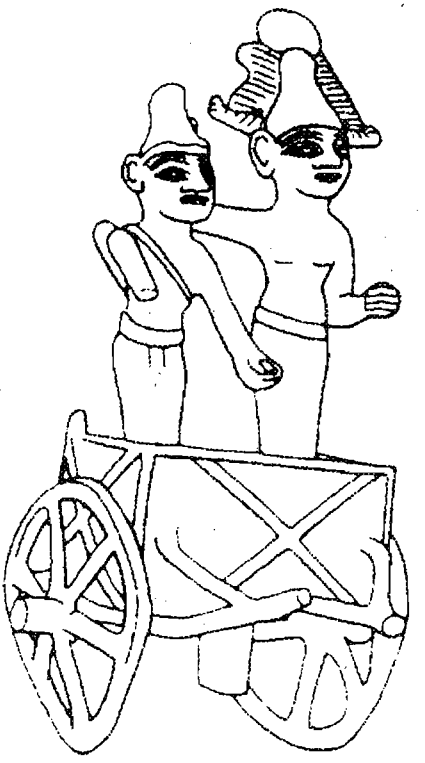


Fig. 41: Grupo escultórico de bronce.

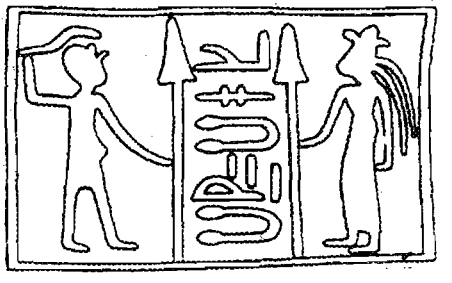


Fig. 42: Sello de Ashtart.

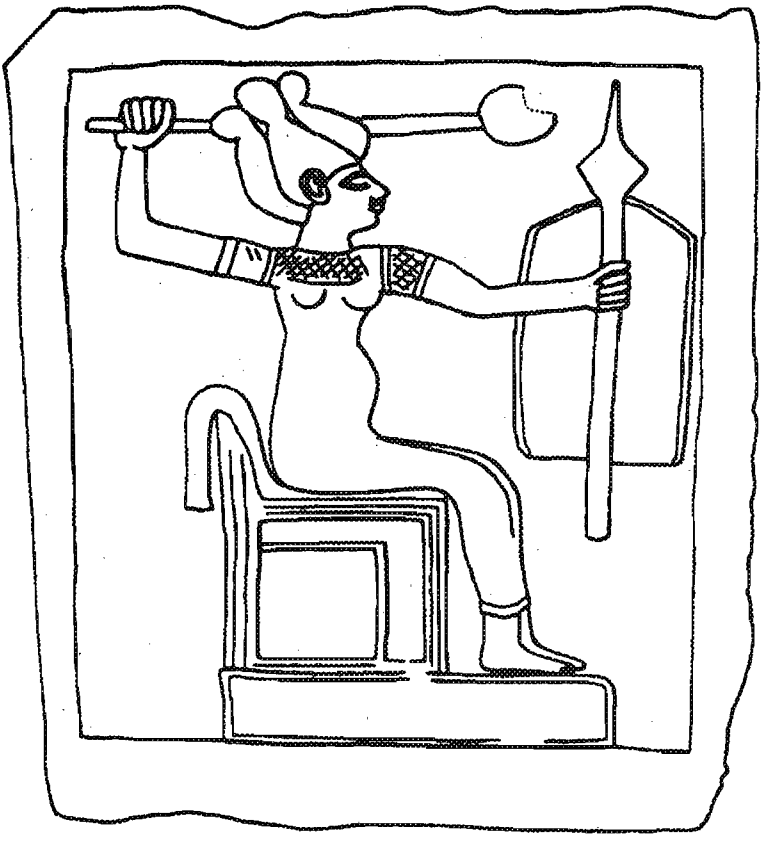


Fig. 43: La diosa Anat.

Fig. 44: Sello cilíndrico neo-asirio: Ishtar parada sobre un león.

Fig. 45: Ishtar de pie sobre un león.

Fig. 46: Tell Asmar, Sello cilíndrico: Ishtar de pie sobre un león.

Fig. 47: Colgante de Oro.

Fig. 48: Assur. Ishtar de Arbelas

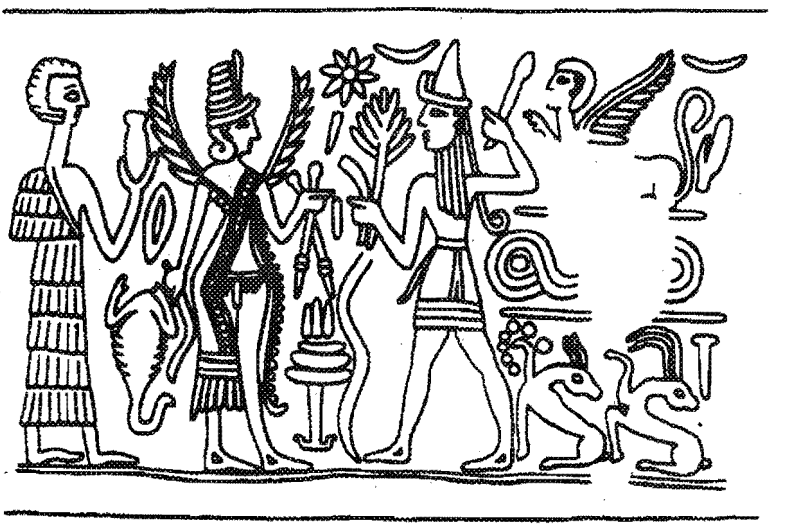


Fig. 49: Siria: Pareja divina (?).

Fig. 50: Maltaya. Procesión de dioses montados en animales.

Fig. 51: Dios y Diosa. Estela de Balu'ah.

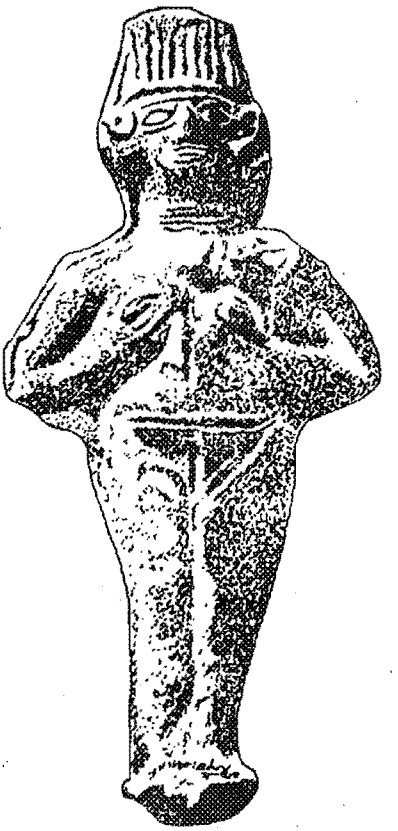


Fig. 52: Figura de arcilla moldeada.

Fig. 53: Figuritas desnudas. Períodos del Bronce Medio al Hierro II.

Fig. 54: Beth Shean. Estela diosa con cuernos.

Fig. 55: Serabit el-Khadem. Inscripción alfabetica sinaítica.

Fig. 56: Adoradora presentando ofrenda a una diosa montada sobre un león.

Fig. 57-58: Carro de Tutmosis IV.

Fig. 59: Qadesh montada sobre león, flanqueada por Min y Resheph.

Fig. 60: Diosa desnuda parada sobre un león, tomando un loto en su mano.

Fig. 61: Kudurru de Melishipak.

INDICE DE ILUSTRACIONES

Figura 10 Estela egipcia (dinastía XVIII-XIX).
Winchester College Collection
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit. ilustración 37.

Figura 11 Minet el Beida: Diosa desnuda con cabritos en sus manos.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 42.

Figura 12 Diosa parada sobre media luna
Obtención del dibujo:
O. Negbi, op. cit., fig. 117, N° 1699.

Figura 13 Diosa parada sobre un león.
Obtención del dibujo:
O. Negbi, op. cit., fig. 118 N° 1700.

Figura 14 Tell Miqne (Ekron). Diosa para da sobre un león (Medallón de plata).
Fotografía cortesía de la Universidad Hebrea de Jerusalem,1993.

Figura 15 Astarté con máscara de león. Bet Shean
Obtención del dibujo:
Patai. R. Asherah, goddess..., fig. 17.

Figura 16 Qudshu flanqueada por Min y Reshef. Relieve egipcio.
Obtención del dibujo:
R. Patai, op. cit., fig. 25.

Figura 17 Escena de libación (?)
Obtención del dibujo:
Pope, H. M. «The Scene of the Drinking Mug».

Figura 18 Sello cilíndrico: Dragón del caos, con siete cabezas.
Obtención del dibujo:
E. Wright Biblical Archaeology, fig. 60.

Figura 19 Templo fenicio con un pilar adentro como símbolo de un dios (siglo III a.C.). Biblos.
Obtención del dibujo:
E. Wright, op. cit. N°69.

Figura 20 Ur. Sello cilíndrico. Escena de hierogamia (?)
Obtención del dibujo
U. Winter, op. cit., ilustración 356.

Figura 21 Tell Asmar. Sello cilíndrico. Escena de hierogamia.
Obtención del dibujo
U. Winter, op. cit., ilustración 358.

Figura 22 Siria. Sello cilíndrico. Escena de hierogamia.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 366

Figura 23 Lakis. Diosa montada sobre un caballo.Siglo 12 a.C..
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 39a.

Figura 24 Inanna/Istar sentada sobre un trono con leones.
Akka. Sello cilíndrico.
Obtención del dibujo:
U. Winter op. cit., ilustración 487.

Figura 25 Siria. Diosa en un trono con los pies sobre un león.
Sello cilíndrico.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 491.

Figura 26 Sello cilíndrico. Dioses parados sobre animales.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 24.

Figura 27 Sello cilíndrico. Diosa sentada sobre un león.
Período neo-asirio.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 502.

Figura 28 Ugarit. Sello cilíndrico. Diosa sentada sobre un león.
Siglo XIV-XV a.C.. Museo del Louvre.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 496.

Figura 29 Ras Samrah. Sello cilíndrico
Mediados segundo milenio. Museo del Louvre.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 213.

Figura 30 Ras Shamrah. Diosa sentada en un trono.
Obtención del dibujo:
O. Negbi, op. cit. 47 N°1441.

Figura 31 Biblos. Diosa sentada
Obtención del dibujo:
O. Negbi, op. cit. 47 N°1443.

Figura 32 Ras Samrah. Divinidad sentada.
Louvre AO 19397;
Obtención del dibujo:
O. Negbi, op. cit. 91 N°1648.

Figura 33 Diosa amamantando a un niño
Berlin. Kaise Aegyptisches Museum 81 N°816
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 408.

Figura 34 Isis amamantando al faraón.
Tumba de Tutmosis, dinastía XVIII. Moftah, Die Uralte Sykomore,
Obtención del dibujo:
U. Winter, ilustración 460

Figura 35 Tello. Mujer amamantando
Figura de Terracota. Louvre, Parrot,
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 399

Figura 36 Qalat Fagra (Líbano). Figura de bronce
2ª mitad del 2° milenio a.C.. Louvre;
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 210.

Figura 37 Hacha de bronce
2ª mitad del 2° milenio a.C. Museo Nacional de Beirut.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 211.

Figura 38 Mujer sentada sobre un dragón (?)
Museo Ashmolean Oxford; Buchanan,
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 337.

Figura 39 Ugarit. Diosa amamantando a dos niños.
1380 ca. M. Damasco.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 409.

Figura 40 Ugarit. Dios Hadd
Louvre. Mediados del 2° milenio a.C.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit. 202

Figura 41 Grupo escultórico de bronce
Segunda mitad del segundo milenio a.C. Louvre
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 212.

Figura 42 Beth El. Sello de Ashtart.
Primera mitad del segundo milenio. Rockefeller Museum, Israel.
Obtención del dibujo:
Albright, W.F. Arqueología de Palestina, fig. 23.

Figura 43 Anath
Mediados del segundo milenio.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 209.

Figura 44 Ishtar parada sobre un león
Sello neo-asirio.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 504.

Figura 45 Ishtar de pie sobre un león.
Akkad. Sello cilíndrico. Oriental Institute Museum.
Obtención del dibujo:
U. Winter. op. cit., ilustración 184

Figura 46 Tell Asmar. Sello cicíndrico. Ishtar de pié sobre un león.
Oriental Institute Museum.
Obtención del dibujo
U. Winter. op. cit., ilustración 185

Figura 47 Colgante de oro de Samael.
Epoca neo-asiria. Museo de Berlin
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 503.

Figura 48 Till Barsib. Ishtar de Arbelas
Siglo VIII a.C.
Obtención del dibujo:
U. Winter, op. cit., ilustración 505

Figura 49 Siria. Sello cilíndrico. Pareja divina.
Obtención del dibujo:
U. Winter. op. cit., ilustración 201

Figura 50 Maltaya: Procesión de dioses montados en animalesRelieve.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 181, fig. 537.

Figura 51 Dios y Diosa.Estela de Balu'ah.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 167, fig. 488.

Figura 52 Figura de arcilla moldeada. Meggido.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 161, fig. 467.

Figura 53 Figuritas desnudas. Períodos del Bronce Medio al Hierro II.
Arcilla. Detalle.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 162, fig. 469.

Figura 54 Beth Shean. Estela diosa con cuernos.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 164, fig. 475.

Figura 55 Serabit el-Khaden. Inscripción alfabetica sinaítica.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág., fig. 270.

Figura 56 Adoradora presentando ofrenda a una diosa montada sobre un león.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 163, fig. 472.

Figura 57-58 Carro de Tutmosis IV.
Obtención del dibujo:
ANEP, Pág. 103, fig. 316 y 315.

Figura 59 Qadesh montada sobre león, flanqueada por Min y Resheph.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 103, fig. 474.

Figura 60 Diosa desnuda parada sobre un león tomando un loto en su mano.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 163, fig. 472.

Figura 61 Kudurru de Melishipak.
Obtención del dibujo:
ANEP, pág. 176, fig. 520.

Mapa The Ancient Near East, the 1st half of the 2nd millennium.
Obtención del mapa:
Ziffer, Irit, At that time the..., pág. 13*

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

AA.VV. La creación del mundo y del hombre en textos del Próximo Oriente. DTB, 1982.

AA.VV. La escritura y la psicología de los pueblos, Edit. Siglo XXI S.A., Madrid, 1971.

ABRAMSKY, S. Ancient towns in Israel. Youth & Hejalutz, Dept. World Zionist Organization, Jerusalem, 1963.

AHLSTROM, Aspects of syncretism in Israelite Tradition.(Horse Soederblomianae V). Lund, C.W.K. Gleerup, 1963.

AHITOV, Sh. Canaanite toponyms in Aegyptian document. The Magness Press, Hebrew University, Jerusalem, 1984.

ALBREKTSON, B. History and the Gods. An essay on the idea of historical events as divine manifestations in the Ancient Near East and Israel. Lund, 1967.

ALBRIGHT, W.F. Arqueología de Palestina. Edit. Garriga S.A. Barcelona, 1962.

ALBRIGHT, W.F. Atlas histórico de la Biblia Westminster. Casa Bautista de Publicaciones, Santiago, 1971.

ALBRIGHT, W.F. Archaeology of Palestine. Penguin Books, London, 1963.

ALBRIGHT, W.F. Archaeology and the Religion of Israel, 5ª ed. J. Hopkins Press, Baltimore, 1968.

ALBRIGHT, W.F. Some Canaanite-Phoenicians Sources of Hebrew Wisdom. SVT ( ) III. Leiden, J. Brill.

ALBRIGHT, W.F. Yahveh and the Gods of Canaan. A Historical Analysis of two contrasting faiths. London, University Athlone Press 1968, XIV.

ALBRIGHT, W.F. The Proto-Sinaitic inscriptions and their decipherments. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1966.

ALBRIGHT, W.F. The Ras Shamrah Texts, their bearings of the Old Testament, OTS 1 (1935).

ALBRIGHT, W.F. From the Stone Age to Christianity. Doubleday Anchor Books, Doubleday and Co., Inc. N.Y., 1957.

AMICO, E. The Status of Woman at Ugarit. Microf. A Bell and Howell Infor Co. 300N Zebb Rd. Ann Arbor, Michigan 48106, 1986.

ANATI, Palestine before the hebrews. London, Jonathan Cape, 1963.

ANDERSON, B.W. The living world of the Old Testament. Longmans Great Britain, 1959.

ASTOUR, M.C. Helleno-Semitica, an ethnic and cultural study in West Semitic impact on Myceanean Greece. Foreword C.H. Gordon, Leiden, E.J. Brill 1965, XVIII.

ASTOUR, M.C. Id. íbid, edited with additions and corrections, Leiden 1967, XVII.

ATTRIDGE, H.W. The Syrian Goddess (de Dea Syria) Scholar Press, 1976.

AVI-YONAH, M. Art in Ancient Palestine. The Magnes Press, Jerusalem, 1981.

AVI-YONAH, M. et als. Archaeology, Keter Publishing House, Jerusalem, 1974.

AVI-YONAH, M. (Ed.) Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land. Prentice Hall in. Englewood Cliffs, N.J., 1976.

BARGUA, J. Historia de las Religiones. Clásicos Bargúa. España, Madrid 1964.

BARNETT, R.D. Illustration of Old Testament History. The British Museum. London, 1968.

BAROCAS, C. Egipto. Col. Grandes Civilizaciones. Mas Ivars Edit. S.L., Valencia, 1970.

BAZIN, G. Historia del arte de la prehistoria a nuestros días. Edic. Omega S.A., Barcelona, 1956.

BEN-JAYIM, Z. Mibjar katavot cna'aniot veha'ivriot. Yerushalayim, haUniversita haIvrit, Fakulta lelimudei haRuaj, haJug leLashon ha-Ivrit, (1956).

BERGER, Ph. L'écriture et les inscriptions semitiques. Paris, G. Fishbaker 1880. «Extrait de l'Encyclopédie des Sciences Religieuses».

BEYERLIN, W. (Ed.). Near Eastern Religious Texts relating to the Old Testament. S.C.M. Press Ltd. Bloomsbury, St. London, 1978.

BITTEL, K. Los Hititas. Col. El Universo de las Formas, Edit. Aguilar S.A., Madrid, 1976.

BOTTERO, J. La Religion Babylonienne. Col. Mythes et Religions, Presses Universitaires de France. Paris, 1952.

BOULANGER, R. Pintura Egipcia y del Antiguo Oriente. (Historia General de la Pintura N°2). Edit. Aguilar S.A. Madrid, 1968.

BRANDON, S. Creation Legends of the Ancient Near Eastern. London, 1963.

BRYAN, D.B. Texts relating to the Marzeah; a study of an ancient semitic institution. Baltimore, 1973.

CAQUOT, A/SZNYCER, M/HERDNER, A. Textes Ougaritiques. Paris, Ed. du Cerf. 1974.

CASSIN, E/BOTTERO, J./VERCOUTER, J. Los Imperios del Antiguo Oriente, vols. I, II y III. Ediciones Siglo XXI, México-España, 1970.

CASSIRER, E. Filosofía de las formas simbólicas. Edit. F.C.E., México, 1971.

CASSUTO, U. The Goddes Anath. The Magness Press, The Hebrew University of Jerusalem, 1971.

CASSUTO, U. Biblical & Oriental Studies. Vol. 2: Bible and Ancient Oriental Texts. The Magnes Press. The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, 1975. (Translated from the hebrew by I. Abrahams).

CAZELLES, H. L'Hymne Ugaritique à 'Anat. Paris, Geuthner, 1956.

CERAM, W. El Misterio de los Hititas. Ediciones Destino S.A., Barcelona, 1958.

CID, C/RIU, M. Historia de las Religiones. Biblioteca Hispania. Edit. Ramón Sopena S.A., Barcelona, 1965.

CLARK, G. Prehistoria Universal. Editorial Universitaria S.A., Santiago, 1971.

CONTENAU, G. La vida cotidina en Asiria y Babilonia. Colección 41, Edic. Matheu S.A., Barcelona, 1962.

COOK, S.A. The religion of Ancient Palestine in the light of Archaeology. London, Oxford University Press, 1930.

COOKE, G.A. A textbook of North Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabatean, Palmyrene, Jewish. Oxford, The Clarendon Press, 1903.

CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM ab Academia inscriptio num et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars I.II.IV. Parisiis, E Reipublicae typographeo (prostat apud Klincksiest) 1881-1951.

CRAIGIE, P.C. Ugarit and the Old Testament. w B. Eerdsman Pub. Co., 1983.

CROSS, F.M. Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of Religion of Israel. Cambridge Mass, Harvard Univ. Press, 1976, c. 1973, XVIII.

CROUZET, M. Historia General de las Civilizaciones. Vol. 1: Oriente y Grecia Antigua. Edic. Destino S.A., Barcelona, 1958-1964.

CHAMPDOR, W. Babilonia. Ediciones Ayma S.A., Barcelona, 1963.

CHAPMAN, C.R. The Inner Planets. Charles Scribhner's Sons. N.Y.

CHILDE, G.V. Los Orígenes de la Civilización. Breviarios 92. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

DAHOOD, Ebla, Ugarit and the Old Testament SVT (1977). Leiden, E.J. Brill XXIX.

DAUMAS, F. La Civilisation de l'Egipte Pharaonique. Les Grandes Civilisations, Ed. Arthaud, Paris, 1965.

DELAPORTE, L./HUART, C. El Iran Antiguo (Elam y Persia) y la Civilización Irania, (Col. Evolución de la Hdad. 28) Edic. UTEHA S.A., México, 1957.

DEL OLMO L. G. Interpretación de la Mitología Cananea. Valencia Inst. San Jerónimo, 1984.

DEL OLMO L. G. Mitos y Leyendas de Canaan. Ediciones Cristiandad, Madrid, 1981.

DE MOOR, J. The Rise of Yahwism. The root of preisraelite monotheism. Leuven Univ. Press, 1990.

DE MOOR, J.C. New Year with Canaanites and Israelites. Kampen. J.H. Kok 1972, 2 vols.

DE MOOR, J.C. The Seasonal Patterns in the Ugarit myth of Ba'li, acording to the version of Himilku, Kevelaer, Butzon and Mecker, 1971 (AOAT).

DESROCHES NOBLECOURT, C. La Femme au temps des Pharohs. Stock Laurence Pernoud. Paris, 1986.

DE VAUX, R. Bible et Orient. Paris du Cerf, 1967.

DE VAUX, R. Ancient Israel. 2 vols, McGraw-Hill Paperback Edition, 1965.

DONNER, H. Kaanaänische und Aramäische Inschriften. Wiesbaden. O. Harrassowitz 1966-1969. 3 vols.

DRIOTON, E. El Egipto Faraónico. Ediciones Moretón S.A., Bilbao, 1967.

DRIVER, C.R. Canaanite Myths and Legends (Old Testament Studies, N°3) T. & Clarck, Edinburg, 1956.

DU MESNIL, R. Etudes sur les Dieux Phéniciens hérités par l'Empire Romaine. J. Brill, Leiden, 1970.

DU MESNIL, R. Nouvelles Etudes sur les Dieux et les Mythes de Canaan. Leiden, E.J. Brill, 1973.

DURANT, W.J. The Story of Civilization. Simon and Schuster, New York, 1942.

DUSSAUD, M.R. Mélanges Syriens offers a M. Renée Dussaud. Paris Geuthner, 1939.

DUSSAUD, R. Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. Paul Geuthner, 1941. Paris, France.

EATON, A. The Goddess 'Anat. The history of her cult. her mythology and her iconography. Diss. 1964, Yale University.

EICHLER, B. Kramer Anniversary volume. Cuneiform Studies in honor of S.N. Kramer. Kevealer, Butzon and Bercker, 1976. (AOAT).

ELIADE, M. A History of Religious Ideas. Vol. 1: From The Age to the Eleusinian Mysteries. The University of Chicago Press, 1978 (Translated from the French by W.R. Trask).

ELIADE, M. Mito y Realidad. Edit. Guadarrama S.A., Madrid, 1968.

ELIADE, M. Tratado General de Historia de las Religiones. Edic. Cristiandad. Madrid 1974, vols. 1 y 2.

ELIADE, M. Dioses, diosas y mitos de la creación. Buenos Aires, Asociación Ed. La Aurora, 1986.

FERGUSON, J. Gods many and Lords many, a study in primal religions. Guildford Survey, 1982.

FINET, A. Le Code de Hammurabi. Ed. du Cerf, Paris, 1973.

FISHER, L. Ras Shamra Parallels: The texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Ed. by Loren R. Fisher, Stan Rummel. Roma Pontificium Biblicum, 1972.

FRANKFORT, H. The Problem of similarity in Ancient Orient. Pelican History of Art. Penguin Books, London, 1963.

FRANKFORT, H.A. Art of Ancient World Painting sculpture, architecture from Egypt, Mesopotamia, Crete, Greece and Rome. Englewood Cliffs, N.J. Prentice Hall, 1974.

FRANKFORT, H. Cylinder Seal, A documentary essay on the art and religion of the Ancient Near East. London, 1939 (Reprod, 1965, The Gregg Press Ltd. London).

FRANKFORT, H. Kingship and the gods. A study of the Ancient near eastern religion as the integration of society and nature. Chicago, University of Chicago Press, 1978.

FRANKFORT, H. Reyes y Dioses. Ed. Alianza Editorial, México, 1981.

FRANKFORT, H. The problem of similarity in Ancient Near Eastern religion. Oxford, Clarendon Press, 1951.

FRANKFORT, H. Studies in early pottery of the Near East, I-II. London, Royal Anthropological Inst. of Great Britain and Ireland, 1924-7.

FRYE, La Herencia de Persia. (Historia de la Cultura). Ediciones Guadarrama S.A., Madrid, 1965.

GARELLI, P. El Próximo Oriente Asiático (desde los orígenes hasta la invasión de los pueblos del mar) Ed. Labor S.A., Barcelona, 1974, ed. 1977 (Nueva Clío).

GASTER, T.H. Myth, Legend and Customs in the Old Testament. Harper and Row, N.Y., 1969.

GIBSON, J.C.L. Canaanite Myths and Legends. Edimburg, 1978.

GIMBUTAS, M. The Language of the Goddess. Thame and Hudson, 1989.

GLANVILLE, S.R.K. (Ed.) El Legado de Egipto. Edic. Pegaso S.A., Madrid, 1950.

GLUECK, Nelson. The Other side of the Jordan. Ed. American School of Oriental Research, ASOR, Massachusetts, 1970.

GODOY, G. Historia del Cercano Oriente Antiguo. Editorial Universitaria S.A., Santiago, 1965.

GOEDICKE, H. (Ed.). Near Eastern Studies in honor of W.F. Albright, John Hopkins Press, Maryland, 1971.

GOEDICKE, H. The Wandering of the Soul. Piankoff, A. Egyptian Religious Texts and representation 6. Bollingen Series XL. Princeton University Press.

GOFF, L.B. Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven and London, Yale University Press, 1963.

GORDON, C.H. Ugaritic Literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts. Roma, Pontificum Institut Biblicum, 1949. (Scripta Pontificii Instituti Biblici, 98).

GORDON, C.H. Ugarit and Minoan Crete, the hearing of their texts on the origins of western culture. New York, W.W. Noton (c1966).

GORDON, C.H. Introduction to the Old Times. Ventmor N.J., 1953.

GORDON, C.H. Lands of the Cross and the Crescent. Ventmor N.J., 1948.

GORDON, C.H. Smith College Tablets: 110 cuneiform texts selected from the college collection Northhampton, Mass. Dept. of History of Smith College, 1952.

GORDON, C.H. Orient and Occident. Kevelaer. Verlag, Butzon and Mecker, 1973.

GORDON, C.H. The Pensylvania Tradition of Semites. Scholar Press, Atlanta, G.A., 1986.

GORDON, C.H. Adventures in the Nearest East. London. Phoenix House, 1957.

GORDON, C.H. Before Columbus; Links between the Old World and Ancient America. New York, Crown, 1971.

GORDON, C.H. Before the Bible. The Common Background of Greek and Hebrew Civilization. Plainview, N.Y., Books for Librairies Press, 1973 (c. 1962).

GORDON, C.H. Homer and the Bible, the origin and character of East Mediterranean Literature. Ventmor, N.J. Kentnor Publishers 1967.

GORDON, C.H. The Loves and Wars of Ba'al and Anat and Other poems from Ugarit. Princeton University Press, Princeton, 1943 (Princeton Oriental Texts, 9).

GRAVES, R./PATAI, R. Los Mitos Hebreos. Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1969. (Traducción de L. Echávarri).

GRAVES, R. La Diosa Blanca. Historia comparada del Mito Poético. Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1970 (Traducción de L. Echávarri).

GRAY, J. The Legacy of Canaan. Ras Shamrah Text and their Relevance to the Old Testament. Leiden, E.J. Brill, 1957.

GRAY, J. The Krt text in the literature of Ras Shamra, a social myth of ancient Canaan. 2ª ed. Leiden, E.J., Brill, 1964 (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, v. 5).

GRAY, J. Archaeology and old testament world. Torchbooks Harper. Harper and Row Publisher N.Y., 1962.

GRIMAL, P. (Ed.) Mitologías. Editorial Planeta S.A., Barcelona, 1973.

GUILLAUME, Alfred. Prophecy and divination between hebrews and other semites. London, Modder & Sloughton, 1938.

GUIRSHMAN, R. Persia (Protoiranios, Medas y Aqueménidas). (Col. Universo de las Formas), Ediciones Aguilar S.A., Madrid, 1964.

GURNEY, O.R. Some aspects of Hittite religion (Lectures on Biblical Archaeological) 1976.

GURNEY, O./KRAMER, S.N. (Ed.) Sumerian Literary texts in the Ashmoleans Museum. Oxford ed. of cuneiform texts. 1976. Oxford University Press.

HABEL, N.C. Yahveh versus Ba'al. A Conflict of Religious Cultures. A study in the relevance of Ugaritic materials for the Early faith of Israel. N.Y., Bookman Associates, 1964. (Graduate Study, N°6).

HALEVI, MEIR L. La Biblia. Editorial «Estrellas», Buenos Aires, 1945-1946.

HALL, J. Dictionary of Subjects & Symbols in Art. (Revised Edition. Introduction by K. Clarck). Icon Edition. Harper & Row Publishers, New York, 1979.

HART, G. A dictionary of the gods and goddesses. Routledge and Kegan. London, N.Y., 1986.

HAWKES. J. The First Great Civilization. Life in Mesopotamia, The Indus Valley and Egypt. Penguin Books, Great Britain, 1973.

Historia Ilustrada de la Pintura. Desde el arte rupestre hasta el arte abstracto. 3ª ed. Barcelona, Ed. G. Gili, 1973.

HOOKE,S.H. The Origins of Early Semitic Ritual. London, Oxford University Press, 1938.

HOPKINS, E. W. Origin and Evolution of Religions. Cooper Square Publisher Inc., N.Y., 1969.

HOROWITZ, W. Reading for Mesopotamian Religion and Myth. Rothberg School for Overseas students. Hebrew University of Jerusalem, 1991.

HVIDBERG, F.F. Weeping and Laughter in the Old Testament. A Study of Canaanite-isralite Religion. Leiden, J. Brill 1962.

JACOB, E. Ras Shamra-Ugarit et l'Ancien Testament. Neuchatel (Suisse) Delachaux et Niestlé, 1960. (Cahiers d'Arquéologie Biblique N° 12).

JACOBSEN, T./IRWIN, W./WILSON, J. A./FRANKFORT, H. y H.A. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An Essay on speculative Thought in the Ancient Near East. The University of Chicago Press, Chicago & London, 1977.

JACOBSEN, T. Toward the image of Tammuz and other Essays on Mesopotamian History and Culture. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1970.

JACOBSEN, T. The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven, University Press, 1976.

JACOBSEN, T. Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his 70's birthday. June 7, 1974. Chicago, University Of Chicago Press, c. 1975, 316 p.

JACQUES BRIEND, M.J. Texts du Proche Orient Ancien et Parallels d'Israel. Les Ed. du Cerf, Paris, 1977.

JAMES, E.O. La Religion Prehistorique. (Etudes d'Archaélogie prehistorique). Ed. Payot, Paris, 1959.

JAMES, E.O. Los Dioses del Mundo Antiguo. (Historia de las Religiones) Ediciones Guadarrama S.A., Madrid, 1962.

JEAN, Ch.F. Dictionnaire des inscriptions Sémitiques de l'Ouest. Leiden, E.J. Brill, 1965.

JEREMIAS, A. Handbuch der Altorientalischen Geistekultur. Verlag von W. de Gruytier & Co. Berlin und Leipzig, 1929.

JOBLING, W.J. Canaan, Ugarit and the Old Testament. A Study of Relationship, Dis. 1975. Sidney.

KAPELRUD, A.S. The violent goddess 'Anat in the Ras Samrah text, Oslo 1969.

KAPELRUD, A.S. Baal in the Ras Shamra Texts. Copenhagen G.E.C. Gad, 1952.

KAUFMAN, Y. The Religion of Israel (from its begining to Babylonian Exile). University of Chicago Press, Chicago, 1960.

KENYON, K.M. Arqueología en Tierra Santa. Edit. Garriga S.A., Barcelona, 1963.

KINNIER, J.V. The Rebel Land. (An investigation into threir origin of early mesopotamian mythology). University of Cambridge. Oriental Publication N° 29. Cambridge University Press, 1979.

KIRK, G. S. El Mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas. Barcelona, Paidos, 1990.

KLOOS, C. Yhvh's combat with the sea. A canaanite tradition on the religion of Ancient Israel. Amsterdam, G.A. van Dorshot, 1986

KOPAL, S. The Realm of the Terrestrial Planets. The Institute of Physics. Bristol and London. s/f.

KORPEL, M.C.A. A rift in the clouds Ugaritic and hebrew description of the divine minister. Ug. Verlag 1990.

KRAMER, S.N. La Historia comienza en Sumer. Ediciones Aymá S.A., Barcelona, 1962 (3ª ed.).

KRAMER, S.N. La Cuna de la Civilización. Col. Grandes épocas de la Humanidad, Edic. Time-Life International Inc. U.S.A., 1962.

KRAMER, S.N. Mitologías del Mundo Antiguo. Buenos Aires. Plaza y Janés 1965.

KRAMER, S.N. Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer. Ed. Barry L. Eichler, Kevelaer, Butzon 1976.

KRAMER, S.N. From the poetry of Sumer. Creation, glorification, adoration. Berkeley, UCLA Press, 1979.

KRAMER, S.N. The sacred marriage rite: Aspects of faith, myth and ritual in ancient Sumer. Bloomington, Indiana University Press, 1969.

KRAMER, S.N. Sumerian Culture & Society: The cuneiform documents and their cultural significance. California Cunning Publishing Co., 1975.

KRAMER, S.N.. Sumerian Mythology: A study of spiritual and literary achievement in the third millenium B.C., N.Y., Harper 1961.

KRAMER, S.N. The Sumerians: Their History Culture and Character. Chicago University Press, 1963.

KRAMER, S.N. Biblical Parallels from Sumerian Literature. Handbook of special exhibit in honor of the American J. 3° cent. University of Penssylvania, U. Meson, Philadelphia, 1954.

KRAMER, S.N. Craddle of Civilizations. Amsterdam Time-Life Int. 1969.

KRAMER, S.N. Enmerkar and the Lord of Aratta, a Sumerian epic tale of Iraq-Iran. Philadelphia, Univ. Museum, University of Pennsylvania, 1952.

KUHN, H. Los primeros pasos de la Humanidad. Cia. General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962.

LABAT, R. Les Religions du Proche Orient. Textes et traditions sacrés babyloniens-ougaritiques-hitites. Ed. Fayard de Nöel, Paris, 1970.

LAGRANGE, M.J. Ètudes sur les Religions semitiques. Librairie V. Lecoffre, Paris, 1905.

LANGHE, R. de Myth, Ritual and kingship in the Ras Shmra Tablets (en Myths, Ritual and Kingship. Ed. S.H. Hooke. Oxford Clarendon Press, 1958.

LEEMANS, R. Ishtar of Lagaba and her dress. Leiden, E.J., Brill, 1952.

LEMCHE, N.P. The Canaanites and their Land, the tradition of the Canaanites. Sheffield. JSOT Press, 1991.

LEMCHE, N.P. Early Israel. Anthropological & Historical Studies on the Israelite Society before Monarchy. Leiden, E.J. Brill, 1985.

LEVI DELLA VIDA, G. Les Semites et leur rôle dans l'histoire religieuse. Paris, Geuthner, 1938.

LEWIS, Th. Cults of the dead in Ancient Israel and Ugarit. Atlanta Georgia, Scholar Press, 1989.

LOEWENSTAMM, S.E. (ed.) Comparative Studies in Biblical and Ancient Oriental Literatures. (AOAT 204), 1980.

MALAMAT, A./REVIV, J. Madrij bibliogragia le Toldot Israel bitkufat haMikrah. HaFakulta leLimudei haRuaj, haJug leHistoria shel'am Israel. Yerusalayim, 1974.

MALUL, M. Studies in Mesopotamian legal simbolism. Kevelaer, Verlag Butzon & Berck, 1988.

MARGALIT, B. A matter of Life and Death. A Study of the Baal-Mot epic. (AOAT 206, 1980.

MASPERO, G. Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. Hachette Ed., Paris, 1985.

MATSON, G. The gods, goddesses and heroes on the ancient coins of Bible Lands. Stockholm Numismatik. Bok forlaget, 1969.

MAZAR, B. (Ed.) The World History of the Jewish People. Jewish History Publication Ltd., Israel 1970. Rutgers University Press. First Series. Ancient Times, vol.I: At Dawn of History, (1970); vol. II: Patriarchs (1970). Vol. III Judges (1971).

MEDICO, H.E. La Bible cananéene decouverte dans les textes de Ras Shamra. Payot, 1950.

Mélanges Syriens offers a M. Renée Dussaud. Paris Geuthner, 1939.

Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Mathias Delcor. (AOAT, 215), 1985.

MICHALOWSKI, K. Arte y Civilización de Egipto. 2ª ed. Barcelona. G. Gili Edit., 1973.

MONTENEGRO, El Imperio de los Hititas. Ed. Moreton S.A., Bilbao, 1967.

MORENO GARRIDO, J. La épica del Rey Kirta. Serie Cuadernos Judaicos Nº 17, Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, 1987.

MORET, A./DAVY, G. De los clanes a los Imperios. Col. Evolución de la Humanidad Nº 6. Ed. UTEHA, México, 1962.

MOOREY, P.R./GURNEY, O.R. Ancient Near Eastern Cylinder Seals acquired by the Ashmolean. 1093-1973 (Orig.). Publ. Ashmolean Museum State Mutual Bk., 1978.

MOOREY, P.R.S. The City of Kish in Iraq. Archaeology and History ca. 3500 BC to AD 600. AJA, vol. 80 Nº 1, Winter 1976, (Chronologies in Old World Archaeology).

MOSCATI, S. Las Antiguas Civilizaciones Semitas. Ed. Garriga S.A. Barcelona, 1960.

MOSCATI, S. Le antice divinitá semitiche. Rome, 1958.

MULLEN, T.E., Jr. The Assembly of the Gods. Harvard Semitic Monographs 24. Schoilar Press 1986.

MULLEN, T. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature. Scholar Press 1980. Harvad semitics monographs.

NEGBI, O. Canaanite Gods in Metal. Institute of Archaeology. University of Tel Aviv, 1976.

NEUGEBAUER, O. The exact sciences in Antiquity. Brown University Press, Providence. Rhode Island, 1957.

NEUGEBAUER, O. Astronomical Cuneiform Texts. (vols. 1, 2 y 3). Institute of Advanced Study. Princeton, N.J. Ed. by Lund Humphries. London, England, s/f.

NOUGAYROL, J. Le palais Royal d'Ugarit III-(IV), Paris. Imprenta Nationale, 1955-6, 2 vols.

OBERMANN, J. Ugarit Mythology. New Haven, Yale University Press, 1948.

OLDENBURG, U. The conflict between El and Ba'al in Canaanite Religion. E.J. Brill, Leiden, 1969.

OLYAN, S.M. Ashera and the Cult of Yaveh in Israel. Scholar Press, 1988.

PARROT, A. Sumer. (Col. Universo de las Formas). Ed. Aguilar S.A., 1964.

PARROT, A. Assur. (Col. Universo de las Formas). Ed. Aguilar S.A., Madrid, 1964.

PARROT, A. El Arte Sumerio. Ed. Hermes S.A. & UNESCO. México-Buenos Aires, 1969.

PARROT,A. Orient Ancien (Histoire Mundiale de la Sculpture). Hachttes Réalités, Tokyo, 1978.

PARROT, A. El Diluvio y el Arca de Noé. Edit. Garriga S.A., Barcelona 1962.

PARROT, A. Mundos Sepultados. Edit. Garriga S.A., Barcelona, 1962.

PARROT, A. La Torre de Babel. Edit. Garriga S.A., Barcelona, 1962.

PARROT, A./CHEHAB, M./MOSCATI, S. Los Fenicios. (Col. Universo de las Formas), Edit. Aguilar S.A., Madrid, 1975.

PATAI, R. The Hebrew Goddess. Ktav Publishing House Inc. Jerusalem, 1967.

PEDERSEN, J. Inscriptionis semiticae collectionis Ustinowiane. Osloaes. In aedibi et Sociorum, 1928.

PETTEY, R. Ashera, goddess of Israel?. Microf. Ann Arbor Mich., 1986 (Thesis).

PETTINATO, G. Old canaanite cuneiform texts of the 3° millenium. Malibu, Undena Publications, 1979.

PFEIFFER, Ch. The Ras Shamra and the Bible. Gran Rapids, Michigan Baker Book House 1968, 1962.

PIJOAN, J. Historia del Mundo.Edit. Salvat S.A., Barcelona, 1979 (vols. 1 y 2).

PIJOAN, J. Summa Artis. Edit. Espasa Calpe, Madrid, 1973.

PIJOAN, J. Historia del Arte. Edit. Salvat S.A., Barcelona, 1979 (vols. 1 y 2).

PIRENNE, J. Civilizaciones Antiguas. Col. Cultura Histórica. Ed. Luis de Caralt, Barcelona, 1967.

PLESSIS, J. Ètude sur les textes concernant Istar=Astartè. Recherche sur sa nature et son culte dans le monde semitique et dans la Bible. Paris, P. Geuthner, 1921.

POPE, M.H. El in Ugaritic Places. SVT ( ) II Leiden, J. Brill.

PORADA, E. Antiguo Iran. (Col. El Arte de los Pueblos), Ed. Praxis-Seix Barral S.A. Barcelona, 1963.

PRITCHARD, J.B. The Ancient Near East Textes relating to the Old Testament 2ª ed. Princeton University Press, N.J., 1955.

PRITCHARD, J. The Ancient Near East Pictures. Princeton University Press, N.J., 1965.

PRITCHARD, J.B. Palestinian figurines in relation to certain goddesses known through literature. New Haven, Conn A.O.S., 1943.

RAINEY, A.F. Mivné ha-jevrá be-Ugarit. Yeruslayim, Mosad Bialik, 1967. (Hebrew with Summary in English).

REED, W.L. The Ashera in the Old Testament. Texas Christian University Press, Fort worth, Texas, 1949.

REED, W.L. The Nature and Function of the Ashera in Israelite Religion. Ann Arbor Michigan 1942, (Thesis).

REINACH, S. Cultes, mythes et religion. Paris. Ernest Leroux, 1923.

Reicontre Assyriologie International 33, 1986. Paris. «*La femme dans le Proche Orient Antique*».

REY, A. La Ciencia Oriental antes de los Griegos. (Col. Evolución de la Humanidad N° 161), Edit. UTEHA, México, 1959.

ROGERSON, J.W. Myth in Old Testament Interpretation. Walter de Gruyter, Berlin, N.Y., 1974. BZAW 134.

RUMMEL, S. (ed.) Ras Shamra Parallels, vol. II. Analecta Orientalia 51. Pontificium Inst. Biblicum, Roma, 1981.

SCHAEFFER, C.F.A. (Ed.) Corpus des Cylindres-Sceaux de Ras Samra-Ougarit. Recherches civilisation 1983.

SCHAEFFER, C.F.A. The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit. Oxford University Press, 1939.

SCHMÖKEL, H. El Pais de los Súmeros. Edit. Eudeba S.A., Buenos Aires, 1972.

SCRIPTA HIEROSOLYMITANA. Studies in the Bible, vol. III. The Magness Press. Jerusalem, 1961.

SELMS, A. van Marriage and Family life in the Ugaritic Literature. London. Luzac & CO. 1954.

SETTON, L. El Arte del Medio Oriente Antiguo. Barcelona, Ed. Argos, 1952.

SEUX, M.J. Hymnes et Prières aux Dieux de Babylonie et d'Assyrie. Ed. du Cerf, Paris, 1976.

SEYRIG, H. Le Temple de Bel à Palmyre. Paris. O. Geuthner, 1975.

SIMON, J.S.J. Historia de las religiones. Ed. Lumen (Col. Lábaro), Barcelona, 1954.

SLIPHER, E.C. A Photographic Study of the Brighter Planets. Lowell Observatory, Flagstaff, Arizona and National Geographic Society, Washington D.C., 1964.

SMITH, W.R. The Religion of the Semite. (The fundamental institution). Ed. Schoken Books, New York, 1972.

SOLLBERGER, E./KUPPER, J.R. Inscriptions Royales Sumèriennes et akadiennes. Ed. du Cerf, Paris, 1971.

SOURCES ORIENTALES V. La Lune, mythes et rites. Ed. Du Seuil Paris, 1962.

SPEISER, E.A. Oriental and Biblical Studies. University of Pennsylvania Press. Pennsylvania, 1967.

SPOER, H.H. Some Hebrew and Phoenician Inscription. New Haven, 1907 [355]-359. Reprinted from JAOS vol. 28, 1907.

TACCHI, V.P. Historia de las Religiones. Tomo I. Editorial Gustavo Gili S.A., Barcelona, 1947.

TAPIA-ADLER, A./CALISTO R., J. Etana, un estudio comparativo. Cuaderno Judaico N° 11. Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago, 1984.

TAPIA-ADLER, A. La diosa Innana/Isshtar: Origen y evolución de una figura religiosa. Serie Cuadernos Judaicos N° 14, Centro de Estudios Judaicos, Universidad de Chile, Santiago, 1984.

TARRAGON, J.M. Le Culte à Ugarit. CRB 19 (1988), Paris, Gabalda et Cie Editeurs.

TATON, R. Historia General de las Ciencias. vol. 1: La Ciencia Antigua y Medieval. Ediciones Destino S.A., Barcelona, 1971.

THUREAU-DANGIN, F. Die Sumerisches-akkadischen Königs-Inschriften. Vordeasiatische Bibliothek I Band Abeitung 1, Leipzig, 1907.

TSUMURA, D.T. The Ugarit drama of the goods gods. A philological study. Dis. Brandeis, University, 1973.

UNGER, E. Arte Sumero-Acadio. Ed. Labor S.A., Barcelona, Buenos Aires, 1931.

VANDIER, J./DRIOTON, E. Historia de Egipto. Edit. Eudeba S.A. Buenos Aires, 1964.

VAN ZIJIL, P.J. Baal, A Study of thexts in conexion with Baal in the Ugarituc epics. Kevelaers, Butzon and Bercker, 1972, (AOAT).

VETUS TESTAMENT SUPPLEMENT 15 (1966) Social Aspects of Canaanite Religion. Leiden, Netherlands: E.J. Brill, 1951.

VIROLLEAUD, CH. Die Grossen Goettin in Babylon, Aegypten un Phoenikien. Rhein Verlag, 1939.

VIROLLEAUD, Ch. La dèsse 'Anat, poeme des Ras Shamra. Paris, Geuthner, 1938.

WAKEMANS, M.K. Gods battle with the monster, a study in biblical imagenry. Leiden, E.J. Brill, 1973.

WHIPPLE, F.L. Orbiting the Sun. Planest and satellites of the Solar System. Harvard University Press, Cambridge, London, 1981.

WIESNER, J. El Antiguo Oriente. (Col. Historia del Arte N° 2) Edic. Moreton S.A., Bilbao, 1967.

WIGGINS; A. A reassesment of «Asherah»: a study according to the textual sources of the first millenium B.C.E. Kevelaer, Verlag Butzon & Bercker, 1993.

WINTER, Urs. Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum eiblichen Gottesbild im Alten Israel und in desen Umwelt. Universität sverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1983.

WOLSTEIN, D. Inanna, Quenn of Heaven and Earth, her stories and hyms from Sumer. N.Y., Harper & Row, 1983.

WOOLLEY, L. Mesopotamia y el Asia Anterior. (Col. El arte de los pueblos) Ed. Praxis Seix Barral S.A., Barcelona, 1962.

WOOLLEY, L. Ur, la ciudad de los caldeos. Edit. F.C.E., México, 1953.

WRIGHT, G.E. (Ed.) The Bible and the Ancient Near East. Essays in honour of W.F. Albright. Garden City, N.Y., Doubleday, 1961.

YEIVIN, S.W. The Israelite conquest of Canaan. Netherlands historisch-archaeologisch Institut in Nabiye OOSTEN, 1971.

ZIFFER, I. At that time the Canaanites were in the land: Daily life in Canaan in the Middle Bronze Age 2,2000-1550 B.C.E. Eretz Israel Museum, Tel Aviv 1990 (edición bilingüe hebreo-inglés).

ZUNZUNEGUI, José. Manual de Historia de las Religiones. Ed. del Seminarium Diocesanum Victoriense, Vitoria, 1958.

ARTICULOS

ACKROYD, P.R. «Studies in the Religious traditions of Old Testament». London, SCM Pr. 1987, 305 p.

AHLSTRÖM, G.W. «An Israelite God figurine from Hazor». Orientalia v. XIX-XX ('70-71), pp. 54-62.

AHLSTRÖM, G.W. «An Israelite God figurine one more». VT 25. ('75), pp. 106-109.

ALBENDA, P. «Syrian Palestinian cities on stone». BA Fall 1980, vol. 43 N° 4, pp. 222-229.

ALBENDA, P. «Of Gods, Men and Monsters on Assyrian Seals», BA 41 (1978), pp. 17-22.

ALBRIGHT, W.F. «Essays in the history, language and religion of the Ancient Near East» (cfr. Unity and Diversity, ed. Goedicke & J.J. Roberts 67, 2102) JAmAcRel 45 ('77) 81ss.

ALBRIGHT, W.F. «The canaanite poems of Aliyan Baal and the gracious gods». JPOS 14 (1934), pp. 101-140.

ALBRIGHT, W.F. «From the Patriarchs to Moses». BA 36 (1973), pp. 5-32, pp. 48-76.

ALBRIGHT, W.F. «The evolucion of west semitic divinity 'An-'Anat-'Atta» AJLS, XKLI N° (Jan. 1925), pp. 73-101.

ALBRIGHT, W.F. «Further observations on the name 'Anat, Attah» AJSL 41, pp. 283-285.

ALBRIGHT, W.F. «Notes on the goddess 'Anath». AJSL 43, pp. 233-236.

ALBRIGHT, W.F. «Guilgames and Enkidu, Mesopotamian genni of fecundity». JAOS 40, p. 307ss.

ALBRIGHT, W.F. «The goddess of life and wisdom». AJSL 36, pp. 258-294.

ALBRIGHT, W.F. «The evolution of the west semitic divinity An-Anat-Atta». AJSL 41, pp. 73-101.

ALBRIGHT, W.F. «The name and nature of the sumerian god Uttu». JAOS 42, pp. 197-200.

ALBRIGHT, W.F. «The historial framework of Palestinian Archaeology between 2100 and 1600 B.C.». BASOR 209 (1973), pp. 12-18.

ALBRIGHT W.F. «The role of the Canaanites in the history of civilization». In Goedicke's Near Eastern Studies in honor of W.F. Albright), pp. 328-35.

ALBRIGHT, W.F. «Anath and the Dragon». BASOR 83, pp. 14-17.

ALBRIGTH, W.F. «The furniture of El in Canaanite Mythology». BASOR 91, pp. 39-44.

ALBRIGHT, W.F. «A vow to Asherah in the Keret Epic». BASOR 91, pp. 30-31.

ALOYSIUS, F. «The Mythological background for the presentation of Jerusalem as a queen and false worship as adultery in the Old Testament», CBQ 34 (1972), pp. 403-416.

ANBAR (BERNSTEEIN), M. «Changements de noms des tribus nomades dans la rélation d'un même événement». Bib. 49 (1968), pp. 221-232.

ARCHI, A. «Further concerning Ebla and the Bible».(cfr. Biblical Archaeologist, BA. vol. 44 N° 3. Summer 1981, pp. 145-154).

ASTOUR, M.C. «La triada de déesses de fertilité à Ugarit et en Grece). Ug. VI (1969), pp. 9-23.

ASTOUR, M.C. «A North Mesopotamian Locale of the Keret Epic?» UF 5 ('73), pp. 29-39.

ASTOUR, M.C. «Some divines names of Ugarit». JAOS 86 ('66), pp. 277-284.

ASTOUR, M.C. «Some new divines names from Ugarit» JAOS 86 ('66) 277-284.

AZARPAY, G. «Nana, the sumero-akkadian goddess of Transoxania». JAOS 96.4 ('76), pp. 536-542.

BAILEY LLOYD, R. «Israelite El Saddai and Amorite Bel Sade». JBK 87 (1968), pp. 434-438.

BAILEY, J.A. «Initiation and the Primal Woman in Gilgames and Genesis 2-3». JBL 89 (1970), pp. 137-150.

BARNETT, R. «The earliest representation of 'Anath». Eretz Israel, 14 (1978), pp. 28-31.

BEA, A. «La Palestina presraelítica». Bib 14 (1943), pp. 231-260.

BEA, A. «Moloch in den Mari Tafeln», Bib 20 (1939), p. 415.

BETTYON, J.W. «The cult of Asherah/Elat at Sidon». JNES XLIV N° 1 Jan., 1985.

BIGGS, R. «The Ebla Tablets, An interin perspective». BA 43 (1950), pp. 76-78.

BRURGEMANN, W. «Kingship and Chaos». CBQ 33 (1971), pp. 317-333.

BUCK, H.M. «Worship, idolatry and God». (Old Testament Studies in honor of J. Myers. Philadelphia, 1974).

CAMPBELL, E.F. «The Amarna letters and the Amarna Period». Biblical Archaeologist Reader N° 3. Anchor Books, Doubleday and Co. Inc. Garden city, N.Y., 1970.

CAQOT, A. «Le dieu 'Athtar et les textes de Ras Shamra». Syria XXV (1958), pp. 45-60.

CASSUTO, U. «Biblical and Canaanite Literature» (in Biblical and Oriental Studies, vol. 2, pp. 16-59, The Magness Press, Hebrew University, Jerusalem, 1975).

CAZELLES, H. «L'Hymne ugaritique à Anat». Paris, P. Geuthner 1956, pp. 49-57. Covertitle: Extrait de la Revue Syria XXXIII, 1956.

CLINES, D.I.A. «The evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered». JBL 93 (1974), pp. 23-40.

CLIFFORD, R.J. «The word of God in the ugaritic epics and in the patriarcal narratives». WWO, pp. 7-18.

COHEN, M.E. «The incantation-hymn: Incantation or Hymn?». JAOS 95.4 (75), pp. 592-611.

COUROYER, B. «Origines des Phéniciens», Revue Biblique T. LXXX, 1973, pp. 264-276.

CRAIGIE, P.C. «Hetel, Attar and Phaeton». ZAW 85 ('73), pp. 223-225.

CROSS, F.M. «Prose and Poetry in the Mythic and Epic Textes from Ugarit». HTR 67 (1974), pp. 1-15.

CROSS, F.M. «The Old Phoenician Inscription from Spain dedicated to Hurrian Astarté». HTR 64 (1971), pp. 189-195.

CROSS, F.M. & FREEDMAN. «Studies in Ancient Yahwistic Poetry». VTS vol. XXVIII, pp. 123-4, Enero '78 N°1.

DAHOOD, M. «Ebla, Ugarit and the Old Testament». VTS 29 ('77), pp. 81-112 (editado en 1978).

DAHOOD, M. «Ebla, Ugarit e l'Antico Testamenti». CCa 2,129 ('78), pp. 547-556 (La civiltá Catholica).

DECLAIS, J.L. «Les lieux de culte semitiques». BTS 92 ('67), 1, pp. 3-6.

DEEM, A. «The Goddess Anath and some biblical hebrew cruces». JseS 23.1 ('78), pp. 25-30.

DEGUGLIELMO, A. «Sacrifice in Ugaritic Texts». CBQ 17 (1955), pp. 196-216.

DEIMEL, A. «Sumer=Sin'ar». Bib 2 (1921), pp. 71-74.

DELCOR, M. «Allusions à la deesse Ishtar en Nahum 28?» Biblica 58,1 ('77), pp. 73-83.

DELCOR, M. «Astarté et la fecondité des troupeaux en Deut. 7,13 et parallels». UF 6 ('74), pp. 7-14.

DE MOOR, J.C. «The semite Pantheon of Ugarit». UF 2 (1970), pp. 187-227

DEL OLMO L., G. «Le mythe de la vierge-mère 'Anatu. Une nouvelle interpretation de CTA/KTU 13". UF 13 (1981), pp. 49-62.

DIETRICH, B.C. «Views of Homeric Gods and Religion», Numen 26 (1979), pp. 129-151.

DIRK, K. «Teologische Reflexion im ugariteschen Ba'al Zyklus». BZ 22 (1978), pp. 236-244.

DOTHAN, M. «Ashdod of the Phillistines». New Directions on Biblical Archaeology. Anchor Books, Doubleday and Co. Inc. Garden City, N.Y. 1971, pp. 17-27.

DRESSLER, H.H.P. «Is the bow of Aqhat a Symbol of Virility?». UF 7 ('75), pp. 217-220.

DUSSAUD, R. «La vraie nom de Ba'al». Syria 113 (1936), pp. 5-20.

DUSSAUD, R. «Cultes canaaens au sources du Jourdain d'après les textes de Ras Shamra». Syria 17 (1936), pp. 283-295.

DUSSAUD, R. «Le mythe de Baal et d'Aliyan d'après des documents nouveaux». RHR 111 (1935), pp. 5-65.

EAKIN F., E. «Yahwism and Baalism before the Exile». JBL 84 (1965), pp. 407-414.

«Enlil und Ninlil: Ein Sumerischen Mythos aus Nippur». JCS vol. 32/3, July 1980, pp. 184-8.

FERRARA, A.J. «The Itinerary of Nanna-Suens Journey to Nippur». Orientalia 41 ('72), pp. 1-4.

FISHER, E. «Gilgamesh and Genesis». CBQ 32 (1970), pp. 392-403.

FISHER L., R. «A new ritual Calender from Ugarit». HTR 63 (1970), pp. 485-502.

FOLLET, R. «Sanchuniaton, personnage mythique ou personne historique». Bib. 34 (1953), pp. 81-90.

FREEDMAN, D.N. «Review of Gaster, Myth Legend and Custom in Old Testament». JAOS 92 ('72), p. 185ss.

FREEDMAN, D.N. «The second season at Ancient Ashdod». BA 26 (1963), pp. 134-139.

FREEDMAN, D.N. «The Real story of the Ebla Tablets. Ebla and the cities of the plain». BA 41 (1978), pp. 143-164.

FRREDMAN, N. «The Nuzi-Ebla». BA 40 (1977), pp. 32-33.

FROIS, BL. «Semitic Totality Thinking». CBQ, 17 (1955), pp. 315-323.

FRYMER-KENSKY, T. «The Atrahasis Epic and its significance for our understanding of Gen 1-9». BA 40 (1977), pp. 147-150.

FUTRELL, J.C. «Myth and Message». CBQ 21 (1959), pp. 283-315.

GASTER, T. «The ritual pattern of Ras Shamra' Epic». ArOr5, (1933), pp. 118-123.

GASTER, T.H. «The Ras Shamrah Texts and the Old Testament». PEF 66 (1934), pp. 141-146.

GASTER, T.H. «The combat of Aliyan Baal and Mot. A proto hebrew epic from Ras Shamra», 2ª table JRS (1934), pp. 677-714.

GASTER, T.H. «Ras Shamra and Egypt». AE (1934), pp. 32-38.

GASTER, T.H. «New light on Early Palestinian Religion». Religion 9 (1934), pp. 1-19.

GEORGION, H. «Relations between Cuyprus and the Near East in the Middle and Late Bronze Age». (cfr. Levant, vol. XI, 1979), p. 84ss.

GIBSON, J.C.L., «Myth, legend and folklore in the Ugaritic Keret and Aqhat texts». VTS 28 ('74), pp. 60-68.

GINSBERG, H.L. «Notes on the 'Birth of the gracious and beautiful Gods'». London Royal Asiatic Soc, 1935. JRASoc. Jan. 1935.

GINSBERG, H.L. «The Legend of King Keret; a cananite epic of Bronze Age». New Haven, Conn. ASOR 1946, in BASOR, Suppl. Studies N°2-3.

GINSBERG, H.L. «The Ugarit Texts». Jerusalem. The Bialik Foundation, 1936 (in Hebrew).

GIVEON, R. «Ptah and Astarté on a seal from Acho», pp. 147-152. (Studi sull'Oriente e la Bibbia in honor of P.G. Rinaldi, Genova, 1967).

GORDON, C.H. «Ugarit and its significance to biblical studies». BSCT ('75), pp. 161-169 (Biblical Studies in Contemporary Thought).

GRAY, J. «Ba'al's Atonement». UF 3 ('71), pp. 61-70.

GRAY, J. «Social aspects of Canaanite religion» volume du Congrès. Genève 1965 (SVT, vol. XV), Leiden E.J. Brill 1966, pp. 170-192.

GREENFIELD, J.C. «Scripture and inscription». The Literary and rethorical element in some early phoienician inscription, in Goedicke Near Eastern Studies in honor of W.F. Albright, 1971.

HALLO, W.W. «Review of Pritchard (ed) Ancient Near Eastern Texts Supplementary texts and pictures relating to the Old Testament consisting of supplementary materials for ANEP and ANET». JAOS 90 ('70), p. 525ss.

HARAN, M. «The divine presence in the Israelite cult and the cultic Institution». Biblica 50 ('69), pp. 251-267.

HARRELSON, W. «The significance of cosmology in the Ancient Near East». May, pp.237-252 (cfr. Translating & Understanding the Old Testament, Nashville, 1970).

HERDNER, A. «Quelques remarques sur 'La Legende phenicienne de Danel'». Paris, Geutner, 1938. (Extrait de la Revue Etudes Semitiques, 1938 [3]).

HEIMPEL, W. «Review of Kramer, The Sacred Marriage Rite. Aspects of faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer». JAOS 92 ('72), p. 288ss.

HENNINGER, J. «Les fêtes de printemps chez les semites et la pâque israélite». VTS XXVIII, Enero '78, N°1, pp. 125-6.

HOFFNER H., A. «Symbols for masculinity and Feminity», JBL 85 (1966), pp. 326-335.

JACKSON, J.J./DRESSLER, H.P. «El and the cup of blessing». JAOS 95.1 ('75), pp. 99-101.

JONES, A.H. «The Philistines and the earth: Their Journey to the Levant». JNES 31 (1972), pp. 343-350.

KAPELRUD, A.S. «The Number Seven in Ugaritic Texts». VT 18 ('68), pp. 494-99.

KAPELRUD, A.S. «Canaanite Myth and Hebrew Epic». JseS 20.1 ('75). (on Cross).

KAPELRUD, A.S. «The Divine Warrior in Early Israel». JseS 20.1 ('75), pp. 114-117.

KAPLAN, J. «Mesopotamian elements in the Middle Bronze II Culture of Palestine». JNEB 30 (1971), pp. 293-307.

KEY, A.F. «Traces of worship of the Moon-God Sin among the early israelites». JBL 84 (1965), pp. 20-26.

KENYON, K. «Archaeology in the Holy Land». N.Y., F.A. Praeger, 1960.

KILMER, A.D. «How was Queen Ereshkigal tricked? A new interpretation of the descent of Ishtar». UF 3 (1971).

KRAMER, S.N. «Love, Hate and Fear, Psychological Aspects of Sumerian Culture». EI 5 (1958), pp. 66-74.

KRAMER, S.N. «Dumuzi's Annual resurrection». BASOR 183 (1966), p. 31.

KRAMER, S.N. «El rito del matrimonio sagrado». (en Revista Ariel N°31, Jerusalem 1974), p. 72ss.

LAGRANGE, R.P. «Etudes sur les Religions Semitiques II: Les semites». Revue Biblique 1901, p. 27.

LAGRANGE, R.P. «Etudes sur les religions Semitiques». Paris, Librairie V. Lecoffre, 1950.

LAGRANGE, R.P. «Ètudes sur les religions sémitiques. Les mort», Revue Biblique III (1902), p. 212.

«Landscape Bas-Relief in the Bit-Hitani of Ashurbanipal». BASOR 224, Dic. 76, p. 49; BASOR 225, Feb. '77, p. 29.

LESLIE, E.A. «Old Testament in the light of its canaanite background». N.Y., 1936, Syria 19 (1938), pp. 91-92.

LIPINSKI, E. «The goddess Atirat in Ancient Arabia, in the Bible and in Ugarit». Orientalia Lovaniensia Periodica 3 (1972), pp. 101-119.

LODS, A. «Quelques remarques sur les poèmes mythologiques de Ras Shamra et leurs rapportés avec l'Ancien Testament», RHPR 16 (1936), Coppens, J. ETL 13 (1936) 725 rec., pp. 101-130.

LOEWENSTAM, S.E. «Ugarit and the Bible». Biblica 56 ('75), pp. 103-119.

LOEWENSTAM, S.E. «Did the goddess 'Anat wear side-whiskers and a beard?». UF 14 (1982), p. 119-123.

MAC KENZIE R., A.F. «The City and Israelite Religion». CBQ 25 (1963), pp. 60-70.

MAC KENZIE, J. «The hebrew attitud towards mythological politeism». CBQ 14 (1952), pp. 323-335.

MAFFS, Y. «A history of Mesopotamian Religion». Numen 25 (1978), pp. 80-84.

MARCUS, D. «Ugaritic evidence for 'The Almighty/The Grand One'» Bib. 55 (1974), pp. 404-407.

MARCUS, D. «New year with canaanites and israelites». (by J.C. de Moor, Hampen, Netherlands, J.H. Kok, 1972. JAOS 93.4 ('73), pp. 589-591.

MARGALIT, B. «Studia Ugaritica II. Studies in KRT and AQHAT». UF 8 ('76), pp. 137-192.

MAZAR, A. «A Philistine Temple at Tell Qasileh», BA 36 (1973), pp. 42-48.

MEYERS, C. «The root of restriction: Woman in Early Israel», BA 41 (1978), pp. 91-104.

MILLER, P. «Fire in the mythology of Canaan and Israel». CBQ 27 (1965), pp. 256-261.

MILLER, P.D. «El, the warrior». HTR 60 ('67), pp. 411-431.

MORAN, W.L. «Atrahasis: The Babylonian story of the Flood», Bib 52 (1971), pp. 51-61.

MORENO G., J. «El Mito de Adapa». Revista Chilena de Humanidades N°6, 1984. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Santiago de Chile, pp. 83-89.

MORENO G., J. «Una celebración canaanea». Chasqui, año I, N°2, Revista del Departamento de Historia, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1976, pp. 36ss.

MOOREY, P.R.S. «The City of Kish in Iraq. Archaeology and History ca. 3500 BC to AD 600». AJA, vol. 80 N°1, Winter 1976, p. 65 (Chronologies in Old World Archaeology).

MORET, A. «Rituels agraires de l'Ancien Orient à la lumière des noveaux textes de Ras Shamra». AIPHO 3 (1935), pp. 311-342.

MORIARTY, F.L. (S.J.) «Word as Power in the Ancient Near East». (Old Testament Studies in honour of J.M. Myers, Philadelphia, 1974).

MOSCATI, S. «The semites: A linguistic, ethnic and racial problems». CBQ 19 (1957), pp. 421-433.

MULDER, M.J. «The conflict between El and Baal in Canaanite Religion». UF 2 ('70), pp. 359-366 (On Oldenburg, 1969).

NAKANISHI, K. «El, its meaning and development mainly in terms of ugaritic documents». SJLC 4 ('66), pp. 16-23.

O'CONNOR, M. «The rethoric of Kilamuwa inscription». BASOR 226 (1977), pp. 15-31.

ODEN, R.A. «The persistence of Canaanite Religion». BA 39 (1976), pp. 31-36.

ODEN, R.A. «Ba'al samem and 'El». CBQ 39.4 ('77), pp. 457-473.

OLDENBURG, U. «Above the Stars of EL. EL in Ancient South Arabic Religion», Zeitsch. f. Altestestamentl. Wess., Band 82, 1970. pp. 187-208.

OREN, E.D. «The early bronze IV. Period in Northern Palestine and its cultural and chronological setting». BASOR 210 (1973), pp. 20-37.

PALEY, S.N. «The texts, the palace and the Reliefs of Ashurnasirpal II». AJA, vol. 81 N°4, Fall 1977, p. 533.

PARDEE, D. «An enmendation in the Ugaritic Aqhat text». JNES 36 ('77), pp. 53-56.

PARKER, S. «The historical composition of Krt and the cult of El». ZAW 89.2 (77), pp. 161-175.

PARKER S., B. «The marriage blessing in Israelite and Ugaritic Literature». JBL 95 (1975), pp. 23-30.

PATAI, R. «The Goddess Ashera». JNES 24 (1965), pp. 37-52.

PERROT, J. «La 'Venus' of Beer Sheva». EI 9 ('69), PP. 100-101.

PITARD N., T. «The Ugaritic Funerary Text, RS 34.126», BASOR N°2323 (1978), pp. 65-75.

POPE, M. «A description of Baal» UF 3 (1971), pp. 171-130.

POWER, E. «A description Gods and Language of Cyprus revealed by the Akkadian Inscription of Amathus». Bib. 10 (1929), pp. 126-169.

PRZYLUSK, J. «Le culte de la grande deèsse». RHR 108, 1933, pp. 50-66.

PRZYLUSK, L. «Le grande dèesse dans l'art Syrien». Rev. AA 8 (1934), pp. 93-98.

RAINEY, A.F. «Yarih und Nikkal und der Preis der Kutarat-Götinnen, Ein kultisch-magischen Text aus Ras Samrah». JAOS 90 ('70), pp. 533-536.

RAINEY, A.F. «The Ugaritic Texts in Ugaritica 5». JAOS 94.2 ('74), pp. 184-194.

RAINEY, A.F. «The kingdom of Ugarit». BA 28 (1965), pp. 102-124.

REINER, E. «A sumero-akkadian Hymn of Nanna», JNES 33 (1974), pp. 221-236.

INGGREN, H. «Israel's place among the religions of the Ancient Near East». VTS 23 ('72) ed. '73, pp. 1-8.

ROBERTS, J.J.M. «Myth versus History». CBQ 38 (1976), pp. 1-3.

ROBINSON, D.M. «The canaanite epic of Aliyan-Baal and Mot». AJA 37 (1933), p. 469ss.

SANTAGOSTINI, C. «Qu'est ce que l'astrologie?». Etudes. Mars (1973), pp. 355-366.

SAUREN, H./KESTEMONT, G. «Keret, roi de Hubur». UF 3 ('71), pp. 181-221.

SCHAEFFER, C.F.A. «Nouveaux tèmoignages du Culte de El et de Babel à Ras Shamra, Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine». Syria 43 ('66), pp. 1-19.

SCHIEMANN, R. «The relevance of archaeology to the study of ancient west semitic religion». (Ver World Archaeology vol. 10, N°2), pp. 129-138.

SEGUERT, S. «Surviving of Canaanite elements in Israelite Religion», pp. 155-161 (Studi sull'Oriente e la Bibblia in honor of P.G. Rinaldi, Geneva 1967).
SJÖBERG, A.W. «A Hymm to the goddess Sadarnuna». Syria 93.3 ('73), pp. 352-353.

SKA, J.L. «Les découvertes du Tell Mardikh-Ebla et la Bible». NRT 100,3 ('78), pp. 38-43.

SMITH, M. «The difference between Israelite culture and the major cultures of Ancient Near East». BAR 2,3 ('76), pp. 31-35 y 44.

SPEISER, E.A. «'Amorites and Canaanites' The world history of the jewish people», vol. I At dawn of civilizations. London, W.h.Allen, 1964, pp. 162-69.

SOLA-SOLE, J. «Semitic elements in ancient Hispania». CBQ 29 (1967), pp. 487-494.

TAPIA-ADLER, A. «Los dioses semíticos: Ishtar». Cuaderno Judaico N°12, Jornadas de Oriente y Occidente, Centro de Estudios Judaicos de la Universidad de Chile, Santiago, 1983.

TARRAGON, J.M. «Le culte à Ugarit». CRB 19 ('80). Paris. Paris, J. Gabalda et Cie editeurs.

VAN SELMS, A. «The Canaanites in the Book of Genesis» (en Studies on the Book of Genesis). Leiden. E.J. Brill, 1958.

VIROLLEAUD, Ch. «Le marriage du Roi Keret (III K) Poème des Ras Shamrah». Paris, P. Geuthner 1945 (Revue Syria 1941.

VIROLLEAUD, Ch. «Le Roi Keret et son fils. (II K, 1ª partie) Poeme des Ras Shamrah». Paris P. Geuthner, 1941. Revue Syria 1941 fasc. 2.

VIROLLEAUD, Ch. «Fragments mythologique the Ras Shamrah». Paris, P. Geuthner 1946. Rev. Syria XXIV, 1944-5.

WATSON, W.G.E. «Puzzling passages in the Tale of Aqhat». UF 8 ('76), pp. 371-378.

WATSON, P.L. «The death of the 'Death' in the ugaritic texts». JAOS 92 ('72), pp. 60-64.

WEINFELD, M. «The worship of Molech and the Queen of Heaven and its background». UF a ('72), pp. 133-154.

WILLIAMS, W.C. «The Ras Shamrah inscriptions and their significance for the history hebrew religion». University of Chicago 1939, AJSL 51 (1934-5), pp. 233-246.

WILSON, J.B. «The Cult of Ašerah/ Elat at Sidon». JNES 44 (1985), pp. 53.56.

WISSEMAN, D.J. «Books in the Ancient Near East and the Old Testament». CHB 1 ('76), pp. 30-48.

WRIGHT G. E. «Fres evidence for the Philistine Story». BA 29 (1966), pp. 70-85.

XELLA, P. «(On) Joseph Jenninger, Les fêtes du printemps chez les Sémites et la Pâque israélite». OA 15,4 ('76) 58,2 ('77), pp. 216-217.

YAMAUCHI, E. «Tammuz and the Bible». JBL 84 ('65), pp. 283-290.

SIGLAS

AAAS	Annales Archeologiques Arabes et Syriennes.
AfO	Archiv fur Orientforschungen.
AIOUN	Annali, Institute Universitaire Orientali di Napoli.
AOAT	Alter Orient un Altes Testament.
BAR	Biblical Archeological Review.
BiOr	Bibliotheca Orientalis.
BSCT	Biblical Studies in Contemporary Thought.
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
BTS	Bible et Terre Sainte.
BZP	Biblische Zeitschrift. Paslerborn.
CAA	Cahiers Alsacien d'Archaeologie.
CBQ	Catholic Biblical Quaterly.
CCa	La Civiltá Catholica.
CHB	Cambridge History of the Bible.
CRB	Cahiers de la Revue Biblique.
EI	Eretz Israel.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovan.
HAR	Hebrew Annual Review.
HTR	Harvard Theological Review. Cambridge Mass.
IEJ	Israel Exploration Journal.
JAmAcRel	Journal of the American Academy of Religion, Missoula, Mont.
JANES	Journal of the Ancient Near Estarn Society of Columbia University.
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JCS	Journal of Cuneiform Studies.
JNES	Journal of Near East Studies.
JNSL	Journal of Northwest semitic Language.
JSOT	Journal for the Study of Old Testament.
JSeS	Journal of Semitic Studies.
JSS	Journal of Semitic Studies.
JTS	Journal of Theological Studies.
NRT	Nouvelle Revue Theologique.
OuS	Oudtestamentische Studien.
RHR	Revue de histoire de les religions.
RSP	Ras Samrah Parallels.
SJLC	Studies on Jewish Life and Culture.
TAIA	Tel Aviv Journal of Institut of Archaeology.
UF	Ugarit Forschungen.
VT	Vetus Testament.
VTS	Vetus Testament Supplement.
WWo	The Word in the world.
ZAW	Zeitschrif für die Altestamentliche Wissenschaft.