

El Ciclo de Baal como representación social de la realeza de Ugarit

[Baal's Cycle as social representation of Ugarit's kingship]

Javier Norberto Núñez
Universidad de Buenos Aires

Resumen

El artículo propone interpretar el Ciclo canónico de Baal en términos de un rol esperado de la realeza de la ciudad de Ugarit. Se sostendrá que los distintos mitemas del texto pueden ser analizados como configuraciones del orden y del caos, estatalmente mediados, de modo tal que describen las particulares formas del orden político local — marcado por su inestabilidad y endeblez— al tiempo que prescriben sus funciones y legitiman sus prácticas. El artículo repasa distintos modelos que han sido empleados para describir al reino de Ugarit y emplea un análisis semiótico para mostrar la complejidad de la ideología real presente en el texto en relación a dichos modelos.

Palabras clave

Ugarit, Ciclo de Baal, Estado, representaciones sociales

Abstract

The article proposes an interpretation of Baal's canonic cycle in terms of the state's role of Ugarit's kingship. The different mythemes of the text are analysed as configurations of state's definitions of order and chaos. In this way, these categories describe the forms of the local political order —characterized by instability and weakness— as well as they prescribe its functions and legitimises its practices. The article considers different models employed to describe the kingdom of Ugarit and develops a semiotic analysis to show the complexity of the kingship ideology present in the text in relation to those models.

Keywords

Ugarit, Baal Cycle, State, Social representations

Introducción

El Ciclo canónico de Baal —perteneciente a la mitología de Ugarit— narra la disputa de esa divinidad por obtener el reconocimiento como señor de los dioses por parte del dios El, la posterior construcción de un palacio y, finalmente, la desaparición de Baal tras una lucha con Mot, divinidad de la muerte. Tanto la ciudad de Ugarit como el Ciclo de Baal han recibido considerable atención a lo largo de las décadas. En efecto, a partir del descubrimiento de sus archivos,

Ugarit fue tomado como caso típico para diferentes modelos teóricos sobre la Edad del Bronce tardía: burocracia antigua con elementos de sociedad feudal¹, modo de producción asiático², dualismo centro/periferia³ o dominación patrimonial⁴ son algunos de los conceptos que han sido empleados, dando lugar a descripciones divergentes sobre su forma estatal.

Paralelamente, el Ciclo canónico de Baal ha sido considerado como un texto fundamental para reconstruir la religión cananea. La particular desaparición de esa divinidad hacia el final del texto —usualmente inscrita en la categoría de *dying god*⁵— ha sido interpretada como una tematización de la fertilidad y de ciclos naturales o como un elemento cosmológico tanto como una muestra de la ideología de la realeza⁶.

Siguiendo esta última línea de indagación, aquí se propone analizar el Ciclo canónico de Baal en términos de una tematización de la realeza ugarítica. Se propondrá que los tres mitemas que ordenan el texto pueden ser entendidos como diferentes acepciones de la estatalidad del reino, según modos de presencia y ausencia que significan un rol esperado del Estado. Así, el Ciclo contrapone momentos de orden y caos, significando el orden político como su disolución. Estas operaciones simbólicas permiten rastrear criterios de legitimidad en relación con los atributos y funciones reales como al ejercicio de la violencia estatal.

De esta manera, si bien el Ciclo de Baal no permite reconocer a la realeza de Ugarit como una eminentemente burocrática o anclada en un sector palaciego redistributivo, su mitología tampoco daría cuenta sin más de una ideología patrimonial/patriarcal⁷. En cambio, los momentos de orden y caos que ordenan las partes del texto si exhibirían una fuerte performatividad estatal, que atraviesa a las oposiciones que lo estructuran. Para demostrarlo, el análisis propone una lectura semiótica del texto, que se detalla con mayor precisión más adelante.

A continuación, el artículo profundiza brevemente en la sociedad de Ugarit y en los debates en torno a su específica forma estatal. Luego, se justifica abordar el Ciclo canónico de Baal como representación social de la realeza como rol

¹ Michael Heltzer, *The internal organization of the kingdom of Ugarit* (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1982).

² José Ángel Zamora, *Sobre el modo de producción asiático en Ugarit* (Zaragoza: CSIC, 1997).

³ *Ibid.*

⁴ David Schloen, *The house of the father as fact and symbol: patrimonialism in Ugarit and the ancient Near East* (Winona Lake: Eisenbraus, 2001).

⁵ Paola Corrente, «Mito y realidad: sugerencias literarias y ecos históricos en los mitos de los dying gods. Una perspectiva comparada», en R. Rodríguez (coord.), *Sociedades antiguas del creciente fértil. Territorios, memorias e identidades culturales* (Buenos Aires: Remitente Patagonia, 2021), pp. 75-118.

⁶ Mark Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

⁷ Véase: Schloen, *House of the*.

esperado del Estado local. Tras unas aclaraciones metodológicas, las secciones posteriores se ordenan según las dicotomías que estructuran el Ciclo.

1. Forma estatal y religiosidad en el Reino de Ugarit

La ciudad de Ugarit se emplazaba en el norte del Levante, en las proximidades de la actual Latakia. La zona se encontraba habitada desde el neolítico y se han constatado la presencia de asentamientos desde el Bronce Antiguo⁸. Durante el Bronce Medio, la urbanización de Ugarit parece haber sido paralela a la del sur del Levante y podría haber recibido elementos culturales de origen cananeo tanto como amorrita⁹. En el Bronce Tardío, devino en un reino de moderadas dimensiones, incorporando aldeas de la zona que conservaron, empero, cierto grado de autogobierno¹⁰. Como principal puerto del Levante septentrional, ocupaba una posición privilegiada en las rutas comerciales a Egipto, Chipre y Anatolia que le brindaron prosperidad económica. Al mismo tiempo, atrajo la atención de las potencias principales imperiales rivales regionales, para quienes constituía un interlocutor de importancia, contribuyendo así a la consolidación territorial de Ugarit¹¹.

Después de un período de supuesta preeminencia del reino de Yamhad (Alepo) sobre Ugarit, el norte de Siria pasó a encontrarse bajo la influencia de Mittani. Los hurritas parecen haber ejercido un peso antes que nada cultural y religioso sobre la ciudad, o por lo menos se desconoce una subordinación formal¹². Igualmente incierta resulta la dependencia de Egipto en la época de Amarna: la correspondencia exhibe el intercambio de regalos y la solicitud de especialistas por parte de Ugarit, pero no hay evidencia de un vasallaje al modo del que el Imperio Nuevo ejercía sobre Palestina, que incluían la entrega de tributos¹³.

⁸ Jordi Vidal, «Historia y cultura de Ugarit», en: F. Luciani, & L. Rovira (comps.), *Temas y problemas de historia antigua-oriental. Una introducción* (Santa Fe: UNL, 2021), pp. 133-142.

⁹ Mary Buck, *The Amorite dynasty of Ugarit: historical implications of linguistic and archaeological parallels* (Boston: Brill, 2019). La autora evalúa la posible influencia amorrita sobre la urbanización de Ugarit como sobre las especificidades de su lenguaje en comparación a otros del Levante.

¹⁰ Jordi Vidal, *Las aldeas de Ugarit según los archivos del Bronce Reciente (siglos XIV-XII)* (Barcelona: AULAOS, 2006).

¹¹ Gregorio Del Olmo Lete. *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*. Emanuel Pfoh, *Syria-Palestine in the Late Bronze Age: An anthropology of politics and power* (Londres: Routledge, 2016).

¹² Wilfred Van Soldt, «Ugarit as a Hittite vassal state», *Altorientalische Forschungen* 37.2 (2010), pp. 198-207.

¹³ Itamar Singer, «A political history of Ugarit», en W. Watson & Wyatt, N (eds.). *Handbook of Ugaritic studies* (Londres: Brill, 2016), pp. 603-733.

Poco después, en el marco de una crisis del imperialismo egipcio¹⁴, Ugarit y el cercano reino de Amurru se desplazaron a la esfera hitita. La sumisión implicó compromisos militares, la provisión de tributos y la entrega de fugitivos, aunque la autonomía relativa de Ugarit parece haber sido considerable¹⁵. La ciudad se encontraba bajo la órbita de Karkemish, cuyo gobernante oficiaba como una suerte de visir del norte de Siria¹⁶.

El dominio hitita sobre Ugarit habría tenido un impacto considerable, incentivando el desarrollo de una burocracia y alterando el empleo de la escritura cuneiforme¹⁷. Empero, en términos culturales, el uso continuo de escribas hurritas y semitas pareciera mostrar una mayor influencia de Karkemish, en donde pueden haberse escrito parte de los textos encontrados. Esta autonomía cultural relativa también ha sido interpretada en contraposición a elementos mesopotámicos, bajo la hipótesis de que los monarcas de Ugarit patrocinaron el desarrollo de una escritura local¹⁸, lo que contribuiría a explicar la especificidad de su mitología.

Por lo demás, Ugarit constituía una preciada posesión para los hititas en términos de su potencial económico y por el comercio de granos con Egipto, pero su peso político no habría dejado de ser reducido hasta una etapa relativamente tardía. En un contexto de decadencia de la casa de Hatti, un monarca de Ugarit se casó con una princesa hitita, lo que podría marcar un crecimiento de su estatus¹⁹. La destrucción de Ugarit a manos de los “pueblos del mar” ocurrió en las décadas siguientes²⁰. Esta posición de Ugarit entre potencias rivales, como vasallo de ellas y como interlocutor regional la convierten en un caso de excelencia para abordar las relaciones internacionales de la Edad del Bronce tardía²¹. Si bien esta agenda de investigación diverge de las temáticas de este artículo, crecientemente se ha interpretado la mitología de Ugarit vinculándola a los desafíos de su realeza²² o dando cuenta de cómo las prácticas de sus escribas no eran ajenas a la posible participación de esos mismos individuos en entramados cortesanos o diplomáticos²³.

Si bien la ubicación de Ugarit entre distintas potencias, así como la importancia de lazos de parentesco en la diplomacia pueden ser considerados ele-

¹⁴ Singer, «A political history»; Pfoh, *Syria-Palestine*.

¹⁵ Vidal, «Historia y cultura de Ugarit».

¹⁶ Van Soldt, «Ugarit»; Singer, «A political history».

¹⁷ Soldt, «Ugarit».

¹⁸ Robert Hawley, Dennis Pardee & Carole Roche-Hawley, «The scribal culture of Ugarit», *Journal of ancient Near Eastern history* 2 (2016), pp. 229-267.

¹⁹ Singer, «A political history».

²⁰ Vidal, «Historia y cultura de Ugarit».

²¹ Mario Liverani, *Relaciones internacionales en el próximo Oriente antiguo, 1660-1100 a.C.* (Barcelona: Bellaterra, 2003)

²² Smith. *Origins*.

²³ Aaron Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry* (Londres: Routledge, 2017), en donde se desarrolla la hipótesis de una interpretación de la mitología de Ugarit en articulación con otros textos derivados de sus relaciones internacionales.

mentos contextuales tras el Ciclo de Baal, las interpretaciones que lo consideran una representación más o menos lineal de su posición externa han sido usualmente tomadas con cautela²⁴. Más allá de la importancia de la jerarquía entre monarcas o de su inestabilidad, las lecturas del texto se han centrado en la organización interna del reino y en sus características societales.

A mediados del siglo pasado, la evidencia arqueológica encontrada fue interpretada en términos de relaciones próximas a las feudales²⁵, enfatizando la movilización temporaria de población no esclava²⁶. Empero, estas analogías entre Ugarit y el manorialismo fueron prontamente impugnadas, conforme se remarcó la importancia de instancias de redistribución en torno a la estructura palaciega, incluyendo el reparto de terrenos y raciones²⁷. Así, entre los 60' y los 70' se produjo cierta confluencia de las investigaciones de la asirología occidental y de la escuela fundada en la URSS por Dianokoff²⁸. Estos desarrollos pusieron el acento en la articulación de dos modalidades de estratificación, recuperando la categoría de modo de producción asiático²⁹. De esta manera, se concluyó que distinciones ancladas en la producción se solapaban en jerarquías legales. La dependencia tributaria del Estado tendía a enfatizar el grado de desarrollo de la organización política de los reinos del Levante³⁰.

Esta línea de indagación fue profundizada por Liverani —autor de una de las primeras historias de la ciudad³¹—, quien la complementó con un análisis de Ugarit en términos de relaciones de centro/periferia paralela a la existencia de un modo de producción palatino —dominante— y otro doméstico —subalterno³²—. La Edad del Bronce tardía se habría caracterizado por la existencia de

²⁴ Del Olmo Lete. *Mitos, leyendas y rituales*.

²⁵ Georges Boyer, «La place des textes d'Ugarit dans l'histoire de l'ancien droit oriental», en *Le palais royal d'Ugarit*. Vol. 3 (Paris: Imprimerie Nationale, 1955), pp. 283-308; John Gray, «Feudalism in Ugarit and Israel», *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952), pp. 49-55; Anson Rainey, *The Social Stratification of Ugarit* (Ann Arbor: Brandeis University, 1962)

²⁶ Michael Heltzer, *The rural community in ancient Ugarit* (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1976).

²⁷ Heltzer. *Internal organization*.

²⁸ Igor Diakonoff, «The Structure of Near Eastern Society before the Middle of the Second Millennium B.C.», *Oikumene* 3 (1982), pp. 7-100.

²⁹ Zamora, *Sobre el modo de producción asiático en Ugarit*.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Mario Liverani, *Storia di Ugarit nell'età degli archivi politici* (Roma: Università de Roma, 1962).

³² Zamora. *Sobre el modo de producción asiático en Ugarit*.

estructuras comunales y clasistas³³, siendo amenazada la persistencia del primer sector³⁴. Las funciones redistributivas del sector palaciego no eran ajenas a la continuidad de la subordinación del sector comunal a través de diezmos y dependencias por deudas.

En los años 90, se produjo una fuerte reformulación de la descripción de Ugarit a partir de la reintroducción de la noción weberiana de dominación patrimonial por parte de Schloen. En su planteo original, Weber ya había abordado a las relaciones domésticas como una traducción política de modalidades patrimonialistas de dominación tradicional³⁵. La aplicación de esta categoría al período pre-axial ya había sido desarrollada por Eisentadt³⁶. Schloen profundizó esta línea, actualizándola con aportes de la antropología y la sociología constructivista. Su perspectiva consideró a la casa (*household*) patriarcal como un hecho económico y social tanto como provisto de una dimensión simbólica³⁷. Lejos de constituir una simple metáfora, su reciprocidad asimétrica conformaría el principal componente de la organización social y política de Medio Oriente, al punto de conformarse en paradigma del conjunto de las relaciones sociales.

Así, la “casa del padre” aportaría una mediación entre las interacciones sociales de proximidad, los ordenamientos políticos y las representaciones sociales. De esta manera, estructuras políticas complejas podrían ser entendidas como aglomeraciones de dinámicas patriarcal-patrimoniales, siguiendo una lógica fractal transversal al conjunto de la sociedad³⁸. Desde su formulación, este marco teórico ha adquirido relativa aceptación, en especial para dar cuenta de las sociedades del Levante, que no se ajustan fácilmente a los modelos estatal-burocráticos que parten del Egipto faraónico o de Mesopotamia³⁹. Los reinos de Siria y Palestina habrían constituido una variante particular del Estado, con semejanzas con las sociedades tribales y con un fuerte peso de relaciones personalizadas de lealtad y jerarquía.

³³ Mario Liverani, «Land Tenure and Inheritance in the Ancient Near East: The Interaction between “Palace” and “Family” Sectors», en T. Khalidi (ed.), *Land Tenure and Social Transformation in the Middle East* (Beirut: American University of Beirut, 1984), pp. 33-44.

³⁴ Mario Liverani, «Il palazzo di Ugarit e l'economia siriana del Tardo Bronzo», en *L'economia palaziale e la nascita della moneta: Dalla Mesopotamia all'Egeo* (Roma: Accademia dei Lincei, 2005), pp. 121-140.

³⁵ Richard Bendix, *Max Weber* (Buenos Aires: Amorrurtu, 2012).

³⁶ Shmuel Noah Eisenstadt, «Modelos de comunicación en los imperios centralizados. *Revista española de la opinión pública* 28 (1972), pp. 7-23.

³⁷ Schloen. *House of the father*.

³⁸ Mark Lehner, «Fractal House of Pharaoh: Ancient Egypt as a Complex Adaptive System, a Trial Formulation», en T. A. Kohler & G. J. Gumerman (eds.), *Dynamics in Human and Primate Societies: Agent-Based Modeling of Social and Spatial Processes* (New York: Oxford University Press, 2000), pp. 275-353.

³⁹ Emanuel Pfoh, «Relaciones de dependencia en Siria-Palestina durante la Edad del Bronce Tardío», *Actes du Groupe de Recherches sur l'Esclavage depuis l'Antiquité* 34.1 (2013), pp. 71-90.

Sin embargo, semejante énfasis en este tipo de vínculos contiene dificultades. La analogía de la sociedad con un conjunto de *households* tiende a relegar formas de conflictividad social. La extensión sin más de estas dinámicas hasta dar cuenta de grandes estructuras imperiales⁴⁰ no deja de ser problemática. A pesar de su carácter muchas veces prescriptivo de la realidad social, las interpretaciones basadas en dinámicas palaciegas conceptualizaban una mayor diversidad de prácticas y formas de interacción. Por otro lado, la continuidad relativamente lineal entre la experiencia cotidiana y los modos de legitimación estatal no resulta sencilla de aceptar. Las dificultades de este enfoque para dar cuenta de la estratificación de la sociedad de Ugarit y las diferencias entre aldeas⁴¹ ha llevado a que en ocasiones se proponga la articulación de la perspectiva de los dos sectores (palatino y comunal) con la dominación patrimonial como descripción de la organización interna de los sectores más cercanos a la realeza⁴².

Al mismo tiempo, si bien el enfoque patrimonial recupera las categorías nativas, no resulta del todo claro qué tanto las relaciones diplomáticas y políticas empleaban el parentesco como un modo de significación o como una traducción —si se quiere, una metáfora— ajustada a otro tipo de relaciones políticas⁴³. Por caso, los tratados entre los soberanos hititas y sus vasallos —que explicitan significaciones inicialmente acordes a una dominación patrimonial— pueden ser interpretados como operaciones de borrado de las asimetrías entre partes o de la imposición de lazos de subordinación a través de violencia bélica⁴⁴. Por otro lado, las discusiones sobre la organización territorial hitita han tendido a destacar cada más las diferencias con prácticas antes consideradas como semejantes a las feudales⁴⁵. El peso de las relaciones internacionales de Ugarit en los estudios sobre su realeza justifica retener estos antecedentes al momento de analizar su mitología.

Como se sostendrá más adelante, la interpretación aquí propuesta del Ciclo de Baal dista de corroborar el peso simbólico de la dominación doméstico patrimonial. El rol esperado del Estado que se comprueba en el texto no se ajusta a dinámicas burocrático-redistributivas pero da cuenta de una forma de Estado

⁴⁰ Schloen. *House of the father*, pp. 304-316.

⁴¹ Vidal, *Aldeas de Ugarit*.

⁴² Pfoh, *Syria-Palestine in the Late Bronze Age*.

⁴³ Robert Hawley, «Household Metaphors in the Epistolary Traditions of Ugarit», en W. H. Van Soldt (eds.), *Society and Administration in Ancient Ugarit* (Leiden: Nino, 2010), pp. 71-83.

⁴⁴ Amnon Altman, *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties: An Inquiry into the Concepts of Hittite Interstate Law* (Ramat Gan: Bar-Ilan University Press, 2004); Amnon Altman, *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500-330 BCE)* (Leiden: Martinus Nijhoff, 2012).

⁴⁵ En Robert Boutruche, *Seigneurie et féodalité. I: Le premier âge: Des liens d'homme à homme* (Paris: Éditions Mouton, 1968) puede encontrarse una primera aproximación a esta discusión. Para un antecedente más reciente, cabe considerar: Fiorella Imparati, «Private Life among the Hittites», en J. M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, (New York: Scribner's Sons, 1995), 561-586.

que no se reduce a la jerarquía personalizada patriarcal. Al mismo tiempo, exhibe un fuerte distanciamiento entre las prácticas más cercanas a la realeza — si se quiere, dinámicas cortesanas— y sectores sociales distantes.

Ahora bien, a partir del Ciclo de Baal, estos problemas relativos a la forma estatal del reino de Ugarit solo pueden ser abordados bajo la mediación de su religiosidad. Al igual que otros reinos de la zona, la realeza de Ugarit apelaba a elementos de legitimidad de índole religiosa, aunque subordinaba el culto a lo estatal⁴⁶. De la misma forma, imbricaba divinidades locales —en especial del área rural circundante— con el panteón real, en un proceso que puede haber tenido analogías en otros centros urbanos del Levante durante el Bronce Medio⁴⁷. El monarca tenía claras funciones sacerdotales, pero en modo alguno ocupaba una proximidad con lo divino semejante, por caso, a la de un faraón egipcio⁴⁸.

El centro de la ciudad estaba dado por su acrópolis, que contenía los grandes templos de Baal y de Dagan, constituyendo un nodo religioso de importancia regional. Otros santuarios han sido encontrados dentro del área urbana —aunque no en su zona céntrica—, dando cuenta de la complejidad de las prácticas religiosas y de posibles segmentaciones entre los sectores más próximos al palacio y fracciones subalternas de la población. La religiosidad familiar no sólo habría tenido un papel crucial en la legitimidad de relaciones sociales cotidianas. También habría supuesto vínculos con la realeza de Ugarit a través de funciones mediadoras llevadas a cabo por sacerdotes⁴⁹. Sin embargo, cabe aclarar que, si bien existen claros elementos patriarcales en el Ciclo de Baal, resulta dificultoso reconocer religiosidades por fuera de la más cercana a la realeza.

La religiosidad de Ugarit puede ser entendida como un “patronazgo divino” —en la expresión de Noll⁵⁰— en el que los dioses eligen y validan a los monarcas. Estas divinidades se encontraban diferenciadas según localidad. Procesos de expansión —como los de Ugarit sobre su periferia rural— podían llevar a la adopción de distintas divinidades, e incluso al traslado de santuarios, concretando la primacía del núcleo urbano⁵¹.

Como el resto de Canaán, el sistema religioso de Ugarit era de tipo politeísta, con un panteón con tendencias henoteístas, que se ordenaba en cuatro grandes

⁴⁶ Nicolas Wyatt, «The Religious Role of the King of Ugarit», en K. L. Younger Jr. (ed.), *Ugarit at Seventy-Five* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), pp. 41-74.

⁴⁷ Beth Nakhai, *Archaeology and the Religions of Canaan and Israel*. (Boston: American Schools of Oriental Research, 2001)

⁴⁸ Paolo Xella, «Aspects du ‘sacerdoce’ en Syrie ancienne: Remarques méthodologiques et examen d’un cas particulier», *Numen* 49 (2002), pp. 406-26; Allan Petersen, *The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998).

⁴⁹ Theodore Lewis, «Family, household, and local religion at late Bronze Age Ugarit», en J. Bodel & S. Olyan (eds.), *Household and family religion in antiquity* (Londres: Blackwell, 2008), pp. 60-88.

⁵⁰ Kurt Noll, «Canaanite religion», *Religion Compass* 1.1 (2007), pp. 61-92.

⁵¹ Nakhai, *Archaeology*.

niveles e involucraba el predominio de ciertas divinidades —en especial las figuras, con distintos rasgos, de El y Baal⁵²—. El panteón de Ugarit se organizaba en una asamblea o concejo de divinidades⁵³, que contenía claras asimetrías a su interior. Sus distintos niveles han sido analizados en una clave centro/periferia, con el distanciamiento respecto a El operando como una pérdida de estatus⁵⁴. Sin embargo, la complejidad de la posición de Baal durante el Ciclo —con su combate y la construcción de un palacio propio, aunque sancionado por El— reflejan la complejidad del panteón de Ugarit y del modo en que representaba la sociedad de su tiempo. Como se verá más adelante, este tipo de delimitación espacial recibe distintas configuraciones a lo largo del texto.

Estas jerarquías espejarían a la estratificación del reino. El —único al que se denominaba padre— constituía la autoridad última del panteón, ejerciendo funciones de juez y administrador de la creación⁵⁵. En cambio, Baal ejercía otros roles relacionados a la función del rey, provisto de mayor dinamismo y de rasgos heroicos. En el Ciclo canónico, Baal se enfrenta a Yam —dios del mar— y a Motu —de la muerte—, por la posición de rey.

Además de los mencionados, otros dioses de Ugarit eran Ashera —esposa de El— y Anat, próxima a Baal, además de las divinidades Ashtar —el desierto—, Shapash, el Sol, y Kothar, una divinidad artesana. A pesar de la vinculación de estas deidades a fenómenos, su correlación no era siempre tan estrecha. La riqueza del politeísmo permitía resolver tensiones en términos dramáticos, imputando diferentes rasgos a las divinidades. Por caso, Anat podía ser descrita como una diosa guerra y como una hermosa virgen⁵⁶.

La evidencia de Ugarit —al igual que otras ciudades como Ebla o Mari— es el resultado de un descubrimiento fortuito⁵⁷. Desde 1929 se han desarrollado relevamientos arqueológicos, en el marco de los cuales se encontraron los archivos de la ciudad en el nivel correspondiente a sus últimos tiempos⁵⁸. Se presenta, así, un desbalance entre el conocimiento de textos literarios ugaríticos y el resto de su universo religioso. Como resultado, el carácter erudito de estas

⁵² Noll, «Canaanite religion».

⁵³ Theodore Mullen, *The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (Boston: Brill, 1980).

⁵⁴ Smith. *Origins*.

⁵⁵ Aicha Rahmouni, «Religion at Ugarit», *Religion Compass* 2.1 (2008), pp. 18-37.

⁵⁶ Nicolas Wyatt, «The religion of Ugarit: an overview», en W. Watson & N. Wyatt (eds.), *Handbook of Ugaritic studies*. (Londres: Brill, 2016), pp. 529-585.

⁵⁷ Wilfred Van Soldt, «Ugarit: A Second Millennium Kingdom on the Mediterranean Coast», en J. M. Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East* (New York: Scribner's Sons, 1995), pp. 1255-1266.

⁵⁸ Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales*. Sobre la excavación y su impacto en la arqueología de Medio Oriente antiguo del momento puede consultarse: Rudolf Dornemann, «Excavations at Ras Shamra and Their Place in the Current Archaeological Picture of Ancient Syria», en G. D. Young (ed.), *Ugarit in retrospect* (Winona Lake: Eisenbraus, 1981), pp. 59-69.

narraciones no puede ser excluido⁵⁹ y, mínimamente, constituyen objetos culturales fuertemente próximos a la autoridad monárquica, aunque no eran necesariamente de acceso restringido⁶⁰. En la próxima sección, se repasarán algunos antecedentes respecto al Ciclo de Baal y se brindarán herramientas conceptuales para su análisis.

2. El Ciclo de Baal: del *dying god* a rol esperado del Estado

El Ciclo canónico de Baal ha despertado interés dada la peculiaridad de su contenido, así como el modo en que tematiza a la realeza. En efecto, tanto la lucha por ocupar esa posición —que marca al primer mitema— como la construcción del palacio —segundo mitema— y la desaparición de Baal —tercera mitema—, dan la oportunidad de estudiar un rol esperado del Estado, aunque sea acorde a la representación que tuvieran sectores letrados próximos a la corte. Como se sostendrá en este apartado, la interpretación del Ciclo en clave de un *dying god* puede ser desplazada a una significación de lo estatal, a estudiar a través de las oposiciones estructurales que entroncan al texto.

Si bien la publicación del Ciclo canónico de Baal⁶¹ y los primeros trabajos al respecto datan de los años cincuenta⁶², su lectura estuvo fuertemente marcada por la noción de *dying god* acuñada por Frazer en *La rama dorada* —cuya última compilación es de 1922—. Desde mediados del siglo pasado, la categoría ha recibido diversas críticas. El método comparativo de Frazer tendía a relegar las especificidades culturales de cada religiosidad, convertidas en manifestaciones de categorías trascendentes⁶³ —además de emplazadas sobre un continuo evolucionista desde la magia a la ciencia—. La formación clásica de Frazer —uno de sus principales trabajos fue sobre Pausanias, a quien apela recurrentemente⁶⁴— obviaba el modo en que las representaciones grecorromanas significaban religiosidades preexistentes. Al mismo tiempo, Frazer recurrentemente realizaba interpretaciones en extremo racionalistas de prácticas y creencias, en línea con la naciente antropología decimonónica⁶⁵.

⁵⁹ Noll, «Canaanite religion».

⁶⁰ Mark Smith & Wayne Pitard. *The Ugaritic Baal Cycle: Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4* (Londres: Brill, 2009).

⁶¹ Entre la literatura de Ugarit, dos piezas se concentran en la figura de Baal. El denominado *Ciclo canónico* ha podido ser reconstruido en su mayor parte y se centra en la lucha de esta divinidad con Yam y Mot. En cambio, el *Ciclo bálico menor* —del que se conserva una menor proporción— narra las relaciones de Baal con la diosa Anat.

⁶² Smith, *Origins*, p.41.

⁶³ Corrente, «Mito y realidad»; Smith, *Origins*.

⁶⁴ Robert Fraser, «Introducción», en J. Frazer, *La rama dorada* (México: FCE, 2022), pp. IX-XXV.

⁶⁵ Smith. *Origins*.

Durante el siglo pasado, tuvieron cierta aceptación las lecturas de Ciclo de Baal desarrolladas por Gaster y por De Moor. Gaster enfatizaba el carácter cosmológico de la lucha entre Baal y Yam⁶⁶. Empero, su énfasis en el ordenamiento del cosmos tuvo dificultades para considerar a la figura de El, al fin y al cabo, divinidad creadora⁶⁷. En tanto, De Moor consideraba que el mito generaba analogías entre los actos de la realeza y los ciclos estacionales⁶⁸. Sin embargo, no resulta del todo claro que tanto Baal sea un dios de la lluvia, aunque sí representaba a las tormentas⁶⁹. En cambio, la recuperación de los *dying gods* como “mitología del poder”⁷⁰ o como tematización de la realeza⁷¹ ya ha sido señalada por trabajos que discuten la categoría, problematizando el foco tradicional en ciclos naturales o la fertilidad. Así, Smith, en su discusión de esta noción, considera que el Ciclo de Baal puede ser interpretado en términos de la precariedad de la realeza de Ugarit, sin por eso rechazar que se trata de un mito integrado en la ideología oficial⁷².

Más recientemente, otras perspectivas han cuestionado el horizonte cosmológico de este mito. Tugendhaft ha señalado cómo el Ciclo de Baal puede ser analizado en complementariedad con otras fuentes de la época —en especial documentos diplomáticos—, concibiendo al mito como una perspectiva crítica de la realeza de la época⁷³. Desde esta mirada, cabría recuperar la específica posición social del escriba del texto (Ilimilku), quien posiblemente también llevaba a cabo otras actividades tanto religiosas como diplomáticas⁷⁴. Para Tugendhaft, el contenido del Ciclo no remite tanto a un plano cosmológico sino a una representación de Ugarit, de la soberanía de otros reinos y de las relaciones de vasallaje con la casa de Hatti. De esta manera, se trataría, antes que nada, de una significación de la soberanía real, con numerosos pasajes del Ciclo espejando las prácticas de los soberanos o con relaciones diplomáticas. En la sección siguiente se regresará sobre esa contraposición entre lo cosmológico y la representación de la realeza.

A pesar de las objeciones y del encapsulamiento del concepto de *dying gods* en los estudios sobre religiosidades, la propuesta de Frazer puede ser considerada como de utilidad para pensar el modo en que, en el plano simbólico, se intersectaban la legitimidad estatal, las referencias a ciclos naturales y las representaciones míticas. En efecto, a pesar de las densas descripciones realizadas por Frazer de ritos y creencias ligadas a la naturaleza, una fructífera ambigüedad puede ser reconocida a lo largo de *La rama dorada* entre los ciclos estacionales, por un lado, y el rol esperado de monarcas o sacerdotes, por el otro.

⁶⁶ Theodor Gaster, «A Canaanite ritual drama: The spring festival at Ugarit», *Journal of the American Oriental Society* 66.1 (1946), pp. 49-76.

⁶⁷ Smith, *Origins*.

⁶⁸ Johannes De Moor, *An anthology of religious texts from Ugarit* (Londres: Brill, 1987).

⁶⁹ Smith, & Pitard. *Ugaritic Baal Cycle: Volume II*.

⁷⁰ Paola Corrente. «Mito y realidad»

⁷¹ Smith. *Origins*.

⁷² *Ibid.*

⁷³ Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

⁷⁴ Hawley, Pardee & Roche-Hawley, «Scribal culture».

Por ejemplo, prácticas como la muerte de quienes ocupan cargos religiosos o reales es explicada por Frazer a partir de la necesidad de contar con sujetos en condiciones de ejercer esa función⁷⁵. Así, a pesar del tono racionalista, Frazer complejiza a lo largo de su extenso trabajo la relación entre los contenidos de las creencias y el modo en que la sociedad dispone sus estructuras y prácticas, un camino teórico que, desde ya, sofisticaría Durkheim⁷⁶.

En todo caso, el signo fertilidad en *La rama dorada* se encuentra atravesado por una serie de diferencias significantes —por decirlo en términos saussureanos—, que Frazer configura de capítulo en capítulo: lo femenino y lo masculino, la naturaleza y la cultura, la muerte y la inmortalidad, el alma individual y la divina, el ser humano y los dioses... La representación social⁷⁷ de la fertilidad puede ser entendida, entonces, como la confluencia de múltiples diferencias simbólicas, que en la articulación entre estos significantes deslizan el significado⁷⁸ en, por caso, los momentos de fertilidad o su ausencia, o en guerras y conflictos, elementos de prestigio real o su ausencia, etc.

3. La ideología de la realeza como estructura simbólica

Siguiendo esta perspectiva, se buscará profundizar en cómo la ideología de la realeza de Ugarit imprimió sus textos mitológicos. En términos sociológicos, lo estatal puede ser entendido como una violencia simbólica que genera asimetrías y jerarquías entre los sentidos en circulación, elaborando al Estado como el creador por excelencia de significaciones legítimas⁷⁹. Dicho de modo conciso, el Estado “ejerce un monopolio último de los enunciados performativos”⁸⁰.

Ciertamente, en especial en las últimas décadas, el análisis de este tipo de mitos tuvo como punto de partida una mirada constructivista de las creaciones de sentido⁸¹, marcando como producciones culturalmente sofisticadas —como, en este caso, la literatura de Ugarit— tematizan, reifican e incluso discuten la legitimidad de prácticas e instituciones⁸². Sin embargo, cabe notar que un rol esperado de lo estatal no equivale a una significación más, simétricamente si-

⁷⁵ James Frazer, *La rama dorada*. (México: FCE, 2022 [1922]), pp. 177-195.

⁷⁶ Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* (México: FCE, 2012 [1912]).

⁷⁷ Denise Jodelet, «La representación social. Fenómeno, concepto y teoría», en S. Moscovici, *Pensamiento y vida social* (Barcelona: Paidós, 1984), pp. 469-494.

⁷⁸ Jaques Lacan, «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en J. Lacan, *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002 [1966]), pp. 461-508.

⁷⁹ Pierre Bourdieu. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos* (Buenos Aires: Akal, 2014).

⁸⁰ John Ma, *Antiochos III and the cities of Asia Minor*. (Londres: Oxford University Press, 1999).

⁸¹ Peter Berger & Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 1968).

⁸² Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

tuado en relación con otros sentidos en circulación. Como reconoció la antropología política en sus comienzos, constituye un prisma privilegiado para reconocer la unidad simbólica de un ordenamiento político⁸³ —en este caso, el Estado de Ugarit con las particularidades de su realeza—. Así, la utilidad de la noción de *dying god* no radica solamente en cómo complejiza una construcción de sentido sino en la especificidad de este tipo de significación en relación con otras. Entenderlo en esta clave de rol esperado del Estado permite reconocer las operaciones simbólicas a través de las cuales no sólo se elaboraba legitimidad sino la validez de un ordenamiento estatal, que definía no solamente sus atributos sino su ausencia. Al mismo tiempo, esta perspectiva evita contraponer los elementos cosmológicos del mito a la tematización de prácticas de las élites de Ugarit⁸⁴: así como el Ciclo de Baal las representa, necesariamente elabora un horizonte simbólico más general, que da cuenta de la realeza en cuanto institución.

Como representación social⁸⁵, los sentidos dados al rol esperado de la realeza pueden ser entendidos en un nivel significativo, marcado por la concreción o no de lo estatalmente esperado. Estas modalidades de presencia y ausencia pueden ser tomadas como un par estructurante de estas discursividades, justificando un análisis de los textos en términos de las oposiciones categoriales que los atraviesan. Por lo demás, cabe advertir que es sumamente escaso lo que se ha conservado de la producción del Ciclo de Baal, como para validar una investigación en términos más próximos a la capacidad de agencia de quienes los redactaron, su posición social específica o la intencionalidad de los autores, más allá de la actualización de una ideología monárquica.

En las organizaciones políticas del Cercano Oriente, esta contraposición entre la presencia y la ausencia estatal solía ser tematizada a partir de la distinción entre el orden estatal y el caos de sus periferias⁸⁶. Orden y caos no deben ser tomados como categorías nativas, explicitadas en el texto, sino como etiquetas que permiten reconocer operaciones simbólicas. Así, su representación en el *Ciclo de Baal* exhibe la estructura simbólica de la legitimidad monárquica.

La herramienta metodológica que ordenará la descripción es el cuadro semiótico, elaborado originalmente por Greimas⁸⁷. Esta construcción resalta las relaciones posibles entre un par categorial, complejizando el tipo de articula-

⁸³ Meyer Fortes & Edward Evans Pritchard, «Introducción», en M. Fortes & E. E. Pritchard (eds.), *Sistemas políticos africanos* (México: Universidad Iberoamericana, 2010), p. 61 y 90. Sobre la importancia de la obra de Frazer en estos desarrollos conceptuales puede consultarse: Ernst Gellner, «James Frazer y la antropología de Cambridge», en *Antropología y política* (Barcelona: Gedisa, 1995), pp. 124-139.

⁸⁴ Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

⁸⁵ Jodelet, «Representación social».

⁸⁶ Para una visión de conjunto puede consultarse: Mario Liverani, *Asiria: La prehistoria del imperialismo* (Barcelona: Trotta, 2022); Amélie Kuhrt, *El Oriente próximo en la Antigüedad, dos tomos* (Barcelona: Crítica, 2000).

⁸⁷ Algirdas Greimas & Francois Rastier, «Las reglas del juego semiótico», en A. Greimas, (ed.), *En torno al sentido, ensayos semióticos*. (Madrid: Fragua, 1973), pp. 153-183.

ciones significantes que pueden entroncar una representación —aún una elaborada y compleja como el texto que narra un mito—. Dicho cuadro distingue relaciones de contrariedad –simple diferencia (por ejemplo, bueno y malo)- de relaciones de contradicción (bueno y no bueno; malo y no malo). El diagrama que lo resume es el siguiente⁸⁸:

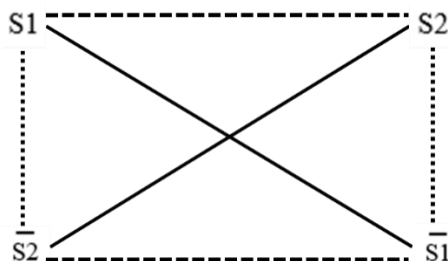


Figura 1: Cuadro semiótico. Fuente: recreado de Greimas y Rastier, 1973.

Como puede notarse, en el eje vertical se genera una tercera relación, denominada implicación, que tiende a homologar dos elementos diferentes.

Aplicado al análisis del Ciclo de Baal, se dará cuenta de distintos momentos de sus tres mitemas abordando al par orden y caos como relación de contrariedad; en otras palabras, como una diferencia permanente, simultánea y no mutuamente excluyente. Al carecer de una definición positiva, caos y orden no pueden ser comprendidos por fuera de la discursividad en cuanto puesta en práctica del lenguaje⁸⁹. Por el contrario, su significado deriva del modo en que lo estatal prescribe un contenido de su orden y de su alteridad en el juego de diferencias simbólicas textualmente situadas —en este caso, en el Ciclo de Baal—. Al mismo tiempo, la simultaneidad del orden y del caos estatalmente mediado —en el plano simbólico— exhiben cómo el propio Estado en cuanto realidad imaginaria⁹⁰ define tanto su presencia como aquello que se le opone. Esta capacidad estatal de categorizar la realidad social incluso al punto de prescribir su disolución resulta central para comprender la particular performatividad del Estado, que se presume a sí mismo como un categorizador de última instancia⁹¹.

Sin embargo, eso no implica que lo estatal sea omnipotente, por más que busque regular las discursividades sobre sí mismo. Por el contrario, el Ciclo de Baal puede ser estudiado como ideología monárquica ya que las representaciones sobre la realeza también suponen una memoria de sus formas, sus dificultades y de expectativas en torno a su función. La precariedad como rasgo de la

⁸⁸ Cada S del diagrama indica un sema o categoría. Las líneas sobre las S dan cuenta de su negación. Por ejemplo, $\overline{S2}$ equivale a “no S2”.

⁸⁹ Emile Benveniste, *Problemas de lingüística general, Tomo I*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011).

⁹⁰ Robert Jessop, *El Estado: presente, pasado, futuro*. (Buenos Aires: Prometeo, 2019).

⁹¹ Bourdieu. *¿Qué significa hablar?*

realeza para la ideología de los monarcas del Levante de la Edad de Bronce ha sido repetidamente señalada⁹². El empleo del cuadro semiótico facilita la demostración de esa inestabilidad, al tiempo que explica su carácter estructurante del mito de Baal. El siguiente diagrama lo resume:

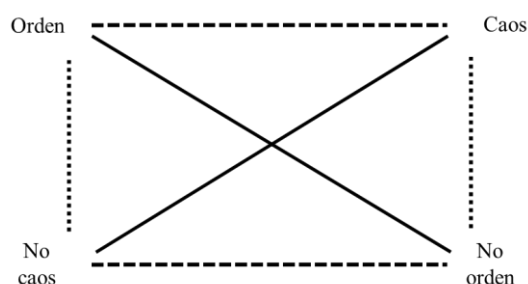


Figura 2: relaciones de sentido entre orden y caos. Fuente: elaboración propia

En estas operaciones de tematización, la realeza puede ejercer su rol en cada uno de los polos del diagrama. Su acción no se limita a la concreción de un orden que se opondría linealmente a distintos caos y violencias. Puede participar de ellos, sea llevando la violencia a otros territorios o actualizándola como su fundamento.

En las siguientes secciones, se dará cuenta de cómo en los tres mitemas se configuran el orden y el caos estatalmente prefigurado, deslizado este plano significativo sobre distintos significados. Estas figuras en que se concreta la representación involucran las temáticas usualmente estudiadas en el Ciclo de Baal, como la lucha por el reconocimiento de El, la construcción del palacio, la fertilidad o la muerte del dios.

4. Atributos del orden estatal y violencia legitimante

Al espejar las relaciones sociales en el plano divino, los sistemas politeístas daban cuenta de la estructura social de su época, al tiempo que recreaban los criterios de legitimidad propios de la ideología real⁹³, tendiendo a imbricar elementos religiosos y políticos. En este marco, la díada orden/caos reconstruye esos criterios de validez al tiempo que da una interpretación de imágenes que remiten a la ausencia de lo estatal. La riqueza de estas oposiciones entre categorías radica en cómo elaboran significados a partir de articulaciones complejas entre ellas. En esta sección, se dará cuenta de la relación de contrariedad entre esas categorías —que se resume en el eje horizontal superior de la Figura 2—.

⁹² Del Olmo Lete, *Mitos, leyendas y rituales*; Pfoh, *Syria-Palestine*.

⁹³ Noll, «Canaanite religión».

Como toda representación social⁹⁴, el Ciclo de Baal hilvana elementos prescriptivos con una memoria de las prácticas conocidas, con sus formatos particulares. Uno de los sentidos otorgados al orden se apoya en las modalidades bajo las que la realeza significaba su asimetría. El texto se divide en tres grandes mitemas, marcados por la lucha entre esa divinidad y el dios del mar Yam, por la construcción del palacio de Baal una vez proclamado Señor por la divinidad El y, finalmente, por la derrota ante Mot, la desaparición de Baal y su probable retorno. Las tres secciones se encuentran atravesadas por las dinámicas de la realeza, por modos de ascenso difíciles de reconstruir⁹⁵ pero también por los elementos de prestigio que exteriorizaban la posición monárquica.

El segundo mitema profundiza en lo que podría catalogarse como el ejercicio regular de la realeza, aquel que se ajusta al orden social esperado. Tras vencer a Yam y ser aceptado como rey, las divinidades lamentan que Baal carezca de un palacio acorde a su estatus. La falta generaba una distancia entre sus pretensiones y qué tanto puede concretarlas, pero la facilidad de la resolución del problema —lejos de acentuar la tensión— resalta los atributos propios de su jerarquía.

Respondió la Gran Dama, Ashera del mar:
—¡Grande eres, El, en verdad eres sabio!
 La canicie de tu barba de veras te instruye,
 la compasión que abriga tu pecho.
Ya que así podrá almacenar su lluvia Baal,
 hacer acopio de abundancia de nieve.
Y podrá dar su voz desde las nubes,
 fulminar a la tierra rayos.
¡Que una casa de cedro le acaben
 o (en todo caso), y una casa de ladrillo le levanten!
Comuníquese, pues, a Baal, el Todopoderoso:
—Convoca una cuadrilla en tu casa,
 una brigada dentro de tu palacio.
Que te aporten los montes abundante plata,
 las colinas el más preciado oro,
 que te aporten las más nobles gemas.
Y construye una casa de plata y oro
 Una casa del más puro lapislázuli
(KTU 1.4, V, 1-20)

El carácter de bienes de prestigio de los materiales del palacio se articula, en la cita, con el eventual cumplimiento de la función de Baal: divinidad de la tormenta, el acopio de agua tiene por condición de posibilidad la edificación de una obra de magnitudes, sobre la que se concentran metales preciosos. Esta espacialidad del centro estatal —al que fluyen bienes— caracteriza a la ideolo-

⁹⁴ Jodelet, «Representación social».

⁹⁵ Del Olmo Lete. *Mitos, leyendas y rituales*.

gía monárquica de los imperios contemporáneos a Ugarit, en particular al egipcio⁹⁶. Como señala Smith, el panteón de Ugarit también suponía una espacialidad en términos de centro/periferia⁹⁷. Según su lectura —que deriva en buena medida del marco teórico propuesto por Schloen⁹⁸— el centro estaría ocupado por la casa (*household*) de las divinidades principales (El y Baal). Si bien el tono de organización doméstico/patrimonial en el fragmento resulta innegable, también es cierto que la edificación del palacio tematiza formas de redistribución de recursos y de organización de fuerza de trabajo no libre⁹⁹, por lo que una inclusión del Ciclo de Baal en los supuestos de la dominación patrimonial no resulta del todo sencilla.

En paralelo, una realeza sin los atributos que la caracteriza permite diversas articulaciones significantes. Inicialmente, no deja de tematizar la endeblez relativa del reino de Ugarit: Baal, al fin y al cabo, no posee un palacio como el de las demás divinidades. La orden de construirlo por parte de El actualiza la duplicidad de planos en que se ordena el mito. En la primera sección del texto, El sanciona a Yam como rey, ante lo que Baal decide enfrentarse en busca de esa posición. Cuando Anat y Ashera notan que no existe un palacio, acuden a El para su construcción, quien a su vez ordena a otras divinidades. La capacidad simbólicamente decisoria, performativa, de El no deja de ser, entonces, ambigua: sus sanciones son buscadas, generan efectos, pero se las puede impugnar, aunque sea en términos prácticos. Por otro lado, quienes ejercen una realeza más, si se quiere, terrenal, acuden a El en busca de apoyo, de recursos y, lo que es más importante, de órdenes dadas a terceros. Ciertamente, sería forzado reconocer en la desigualdad entre Baal y El una representación de la debilidad de Ugarit frente a las potencias regionales —en especial por el posterior triunfo de Baal frente a Yam, favorito de El. En cambio, exhibe cómo las acciones de la realeza se sitúan en una legalidad de orden superior, que bendice o no a quien ocupa esa posición. Así, la figura de El se sitúa en la mediación entre una representación de la soberanía¹⁰⁰ y del orden de tipo cosmológico. La edificación del palacio no resulta llamativa tanto por la necesidad de uno sino por la mediación necesaria de El, que ubican al rol esperado del monarca en una serie de sentidos míticos y religiosos con los que debe lidiar, aunque no siempre obedecer.

Ahora bien, la tematización de lo estatal no se agota en la posesión de atributos de prestigio: supone un horizonte de conflicto, que se sitúa como un umbral de la función monárquica. Por caso, el palacio a construir conforma un foco desde el que Baal irradia su poder, asolando ciudades y aldeas¹⁰¹ y haciendo

⁹⁶ Pascal Vernus, «Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de ‘imperio’ y las latencias de la creación», en M. Campagno, J. Gallego & C. G. García Mac Gaw (comps.), *El Estado en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2021), pp. 13-43.

⁹⁷ Smith. *Origins*.

⁹⁸ Schloen. *House of the father*.

⁹⁹ Liverani, «Land Tenure».

¹⁰⁰ Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

¹⁰¹ KTU, 1.4, VII.

temblar la tierra¹⁰². Como señor, Baal ejerce su rol esperado demostrando la posesión de ciertos elementos de distinción tanto como amenazando enemigos y dando muestras de posible violencia estatal, un criterio legitimante de la realeza común a la legalidad y a las relaciones internacionales de la época¹⁰³. En efecto, aún si Baal es un dios conservador, que mantiene el orden¹⁰⁴, sus rasgos son los de una deidad iracunda, que demanda aceptación universal de su soberanía:

[Se sentó (?) en su trono Baal, el Todopoderoso,
En [el podio del po]der
El amado de El, Yam, [hacia de escabel] (?)
[sus pies reposaban (?)] sobre su cabeza.
El dios se alejó (luego) de la montaña,
mientras [se divertían] (?) los dioses en Safón.
Pasó [de ciudad] en ciudad,
se paseó de villa en villa
Sesenta y seis ciudades tomó,
setenta y siete villas;
Ochenta Baal [asoló]
noventa Baal [desalojó] (?).
[...]
Su voz santa [hizo templar] la tierra.
la expresión de [sus labios] los montes.
—Voy a hacer temblar al más oculto [...],
[las alturas (?)] primordiales,
los altos de la tierra temblarán.
Los enemigos de Baal (se a)cogieron (a) los bosques,
los adversarios de Hadad (a) las laderas del monte
[...]
¿Después de que se ha sentado Baal en su casa,
alguien, rey o no,
una tierra de dominio establecerá?
(KTU 1.4, VII, 1-45)

¿Cómo se concilian simbólicamente los rasgos de un orden estatal, que anticipan una realeza poderosa pero generosa, con estas amenazas de violencia? Los rivales de Baal, así como las ciudades que conquista, no suponen una ausencia de orden estatal, al modo en que la falta de un palacio demanda su construcción. Por el contrario, designan una alteridad del orden, sobre el que se ejerce la potencia de la realeza. Esta externalidad del Estado justifica su violencia en tanto permite conservarlo o, aunque sea, valida sus pretensiones: al impedir que otra divinidad ejerza su soberanía —como al final del fragmento—, Baal conserva la suya; al ocupar ciudades, la prolonga.

¹⁰² KTU, 1.4, VII, 30-35

¹⁰³ Altman, *Tracing the Earliest Recorded*.

¹⁰⁴ Smith. *Origins*.

Los límites del orden estatal están dados, en el plano del sentido, no sólo por otros actores sino por sus propias prácticas; la realeza se conserva mediante un ejercicio constante —o por lo menos siempre latente— de violencia. La legitimidad del dios iracundo —o, lo que es lo mismo, de esos atributos del monarca— no se circunscribe a posibles luchas, sino que justifica las dinámicas de acceso. La derrota de Yam permite que Baal sea señor. La antesala del orden estatal también conforma una instancia de violencia desbocada, aunque con eventuales efectos ordenadores.

La relación de contrariedad¹⁰⁵ del orden estatal en términos de caos genera cierta concentración en torno a la violencia; golpe contra golpe, los contornos de la realeza asemejan a una pelea:

Saltó la maza de las manos de Baal
 como un águila de sus dedos;
golpeó en el cráneo al Príncipe Yam,
 en la frente al Juez Nahar.
Se desplomó Yam,
 cayó a tierra.
Se doblaron sus artejos,
 y se descompuso su figura
Arrastró Baal y deshizo a Yam,
 acabó con el Juez Nahar.

El primer mitema del Ciclo, en que Baal pelea por el reconocimiento de su señorío, tiene su clímax en el enfrentamiento con Yam. Los efectos de sentido de esta sección son de magnitud: en un contexto de belicosidad preexistente, el orden estatal sólo puede ser precario, infestado de entidades quizá análogas —dioses contra dioses, reino contra reino—, pero que pueden llevar a la destrucción. Ahora bien, el fragmento supera esa constatación: afirma una violencia estatal no sólo creadora sino fundamento de su propia existencia; Baal es señor a través del reconocimiento de El tanto como por la derrota de su enemigo. La extensión por la fuerza del orden estatal conjura, entonces, al caos de una forma doble: marca sus contornos espaciales tanto como recuerda su naturaleza última, validando su ejercicio en el presente; Baal acabó con sus enemigos y puede —es justo, legítimo— volver a hacerlo. Esta extensión del orden estatal contenía remisiones entre las figuras religiosas de Ugarit, escindidas entre divinidades y criaturas monstruosas, sobre las que caía la violencia de las primeras¹⁰⁶. De esta manera, la centralidad de la realeza prescribía no sólo una periferia sino otro elemento aún más alejado, pasible de ser ordenado, articulando una geografía de claras connotaciones cosmológicas¹⁰⁷.

Antes de abordar otras articulaciones significantes en torno a la realeza, cabe notar la territorialidad subyacente a estos fragmentos. Si bien el Ciclo de

¹⁰⁵ Greimas & Rastier, «Reglas del juego».

¹⁰⁶ Smith, *Origins*.

¹⁰⁷ Wayne Horowitz, *Mesopotamian cosmic geography* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1998).

Baal contiene escasos elementos que apoyen la caracterización de Ugarit como un Estado de fuerte componente redistributivo¹⁰⁸ o que, por lo menos, se caracterice por una burocracia provista de racionalidad sustantiva¹⁰⁹, tampoco parece ajustarse a los presupuestos de una dominación patrimonial¹¹⁰. Tanto las referencias a los vínculos, de alianza o conflicto, de las divinidades entre sí como las menciones a ciudades a arrasar significan una fuerte estratificación: entre divinidades y ciudades no hay, propiamente, ningún lazo que los una; se sitúan en un plano periférico a la centralidad de los dioses y, en particular, de la cúspide divina que sintetizan El y, por debajo, Baal. Tampoco pueden reconocerse elementos de reciprocidad, anclados en extendidas cadenas de parentesco o en formas personalizadas de lealtad y obediencia.

Así, contrario a la aplicación weberiana de la dominación patrimonial, lo estatal no remite a una experiencia de cotidianidad patriarcal de la que emanarían las legitimidades del orden social. En cambio, las asambleas de dioses o las intrigas entre ellos dan cuenta de dinámicas cortesanas fuertemente escindidas del resto de las interacciones sociales, aún si los sectores subalternos se ven afectadas por ellas (por caso, si Baal no puede proveer fertilidad o las sanciona violentamente). Aún si las dinámicas internas de esas asambleas contienen elementos patriarcal-patrimoniales, el distanciamiento con aquellos por fuera de los entramados cortesanos destaca como una clave interpretativa del mito. Como se mencionó, en los últimos años se ha recuperado crecientemente la posición social de los escribas de Ugarit, quienes habrían desarrollado distintas funciones para la realeza¹¹¹. Esta línea de análisis aporta a la comprensión de las ambigüedades del Ciclo en relación con los modelos societales usualmente empleados para describir el norte de Siria en el Bronce tardío.

De esta manera, el Ciclo de Baal parece representar antes una realeza endeble pero estatizada al fin que la complejización de entramados personalizados de reciprocidad, que validarían sus asimetrías internas en lealtades filiales extendidas.

5. Entre el dios ausente y el caos ordenado

Como se mencionó, la capacidad performativa del Estado guarda una asimetría respecto a otros sentidos en circulación en cuanto se pretende reguladora de ellos. El hecho de que lo estatal prescriba no sólo la forma de su acción sino las distintas posibilidades de su ausencia dan cuenta de cómo su fuerza simbólica no resulta asimilable a la de cualquier enunciado. Al respecto, el Ciclo de Baal aporta distintas operaciones simbólicas que resuelven aquello que se opone a

¹⁰⁸ Karl Polanyi. *Comercio y mercado en los imperios antiguos* (Barcelona: Labor Universitaria, 1976).

¹⁰⁹ Zamora. *Sobre el modo de producción asiático en Ugarit*.

¹¹⁰ Schloen. *House of the father*.

¹¹¹ Hawley, Pardee & Roche-Hawley, «Scribal culture»; Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

lo estatal, y, en este caso, a la realeza de Ugarit. La violencia creadora de orden sólo implica uno de esos sentidos. El mito incluye otros significados en torno a la realeza. El tercer mitema narra la temática más estudiada del texto: la lucha contra Mot y la desaparición de Baal. Como se mencionó, el contraste entre divinidades de la muerte y de las tormentas fue tradicionalmente interpretado a partir de la categoría de *dying god*¹¹², colocando el acento sobre sus elementos cosmológicos o de fertilidad. Sin embargo, en las últimas décadas se ha tendido a consensuar en una lectura que enfatiza la desaparición de Baal como parte de una ideología real¹¹³.

Paralelamente, se ha llamado la atención respecto a la diversidad de sentidos en torno a la vida y la muerte que se encuentran en la mitología de Ugarit¹¹⁴. Más allá de lo específico de la discusión, en este trabajo se ha optado por limitar el análisis a la desaparición de Baal, colocando el foco en sus efectos de sentido sobre el rol esperado de la realeza. La rendición ante Mot configura otras significaciones de la ausencia estatal, distintas a la alteridad del caos que justificaba y originaba la violencia real. En línea con la Figura 2, el tercer mitema puede ser interpretado en términos de desplazamiento sobre la diagonal que articula el orden con su contradicción (no-orden).

En efecto, la ausencia de cierta continuidad social, vital, en tanto Baal es un dios fecundador¹¹⁵, también niega al Estado. La desaparición de la divinidad deviene análoga a un ciclo natural:

En voz alta gritó El a la Virgen Anat:
—Escucha, ¡oh, Virgen Anat!,
 di a la Luminaria de los dioses, Shapash:
—Resecos están los surcos de los campos, ¡oh Shapash!,
 resecos los surcos de los campos, ¡dios!
 Baal ha dejado los surcos de la arada.
¿Dónde está Baal, el Todopoderoso,
 dónde el Príncipe, Señor de la tierra?
(KTU, 1.6, III, 18 – IV, 4)

La ausencia de lluvias y la trama de búsqueda mantienen ciertas analogías con la mitología hitita en torno a Telipinu, también divinidad tormentosa¹¹⁶. El dios hitita no moría, sino que desaparecía, lo que podría sugerir la necesidad de reinterpretar qué tanto lo que le ocurre a Baal era pensado como una muerte¹¹⁷.

¹¹² Frazer, J. *La rama dorada*.

¹¹³ Smith, *Origins*.

¹¹⁴ Matthew McAffe, *Life and mortality in Ugarit. A lexical and literary study* (Pennsylvania: Eisenbrauns, 2019).

¹¹⁵ Smith, *Origins*.

¹¹⁶ Corrente, «Mito y realidad»; Ayali-Darshan, *Storm-god*.

¹¹⁷ Smith, *Origins*, p. 18.

En todo caso, la proximidad entre Ugarit y la casa de Hatti era lo suficientemente intensa en el Bronce Tardío como para que se produjeran intercambios simbólicos¹¹⁸.

Resulta claro, además, que esas influencias se entroncaron en la ideología real, que prestó una serie de repertorios desde los que describir la desaparición de Baal: las lamentaciones de El, por caso, recrean ritos funerarios propios de momentos de sucesión dinástica¹¹⁹. Los ritos que realiza Baal antes de partir no dejan de significar una continuidad de la realeza ante el fallecimiento del rey de turno¹²⁰. Sin embargo, la tematización de Baal excede simbólicamente a lo monárquico, aún si lo implica. El fragmento de arriba puede ser interpretado como la contracara del orden estatal, simbolizando como su ausencia se entroncaría en las condiciones mínimas de reproducción de la vida natural.

Así, Baal es el dios de la fecundidad en tanto que es el señor, y por tanto, justifica a la monarquía, cuanto esa función lo coloca en una serie de núcleos de sentido que trascienden al Estado: la fertilidad, la relación con lo femenino (Anat), las actividades rurales.... Si bien esta operación significa una fuerte performatividad estatal, al punto que la realeza se transmuta en la vida misma, no resulta sencilla de interpretar ni en términos de una dominación patrimonial ni tampoco como un reino de caracteres burocráticos, aunque sea disminuidos. Al igual que con los sentidos del orden y del caos, la ausencia del orden revela una mitología acorde a la formación estatal y alejada de posibles rémoras triales, pero no se ajusta del todo a los modelos que han sido empleados para describir a Ugarit.

Ahora bien, ¿cómo comprender la última posibilidad de la Figura 2, que designa un “no caos”? Las relaciones de implicación (sentido vertical de la figura) asemejan esa categoría a un orden, pero la sitúan en oposición al caos que estaría dado por un horizonte actualizado de violencia con repercusiones estatizantes. Al igual que el caos designa un plano previo al ordenamiento a efectuar por la realeza, esta cuarta categoría puede ser entendida como una instancia de legalidad —o por lo menos de ordenamiento— que antecede al señorío de Baal. Siguiendo esta línea, la compleja figura de El puede ser reposicionada respecto al protagonista del mito.

La capacidad sancionatoria de la divinidad suprema constituye un elemento complejo. ¿Por qué existen dos instancias decisorias, aun cuando las dos pueden no ser respetadas siempre? La jerarquía de El en relación con otros dioses, así como la de Baal, representa un desarrollo de importancia de la religiosidad cananea, quizá con implicancias sobre la posterior religión hebrea, como buscó probar una nutrida línea de análisis durante el siglo pasado¹²¹. Si bien en otras

¹¹⁸ Tugendhaft, *Baal and the Politics of Poetry*.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹²⁰ KTU 1.5, V.

¹²¹ La obra de Albright resalta dentro de este campo. William Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan: A Historical Analysis of Two Contrasting Faiths* (Londres: Athlone Press, 1968). Un *racconto* temprano de la figura de El en la mitología del norte de Siria fue anticipado por Marvin Pope, *El in the Ugaritic texts* (Boston: Brill, 1955).

ciudades del Levante se veneraba a El –o a su personificación local–, se produjo una pérdida de importancia desde la Edad del Bronce Tardía, que favoreció el culto a Baal.

Del Olmo ha caracterizado a El como una deidad del caos y la creación, de índole cosmológico, en contraposición a Baal, divinidad del orden y la conservación¹²². Situar a El entre el caos y su negación ayuda a conservar su diferencia respecto a Baal sin que carezca de toda performatividad –como si fuera solo caos. Estas dos citas son ilustrativas al respecto:

—¡El se ha sentado en [su sala de fiestas],
[está El bebiendo vino hasta la saciedad!]
(mientras) ignominia del Eternal [es su morada],
[vergüenza] de los dioses la casa de vuestro “señor”
[ignominia la mansión de vuestro “sueño”];
Que no puede andar ligero por la tierra,
[ni marchar con presteza] por el polvo.
De barro asqueroso [se alimenta en abundancia],
le dan a beber suciedad a raudales.
Le ponen [una copa en la mano],
un cáliz entre las dos;
[lo que contiene es] una suerte de desperdicios,
como grava [lo que él] se reúne.
¡Se ha declarado El enemigo de su hijo,
el Toro, [su padre, de nombre de Yam!]
(KTU, 1.1. IV, 1-10)

A través de mil barrios, diez mil manzanas;
a los pies de Anat inclinaos y caed,
postraos y rendidle honores;
y decid a la Virgen Anat,
repetid a la “Pretendida de los pueblos”:
—Mensaje del Toro El, tu padre,
palabra del Benigno, tu progenitor:
Sal al paso de la guerra en la tierra,
pon en la estepa concordia,
Derrama paz en el seno de la tierra,
reposo en las entrañas del campo
(KTU, 1.1. II, 1-5)

¿Existía el caos antes de la victoria de Baal? No hay dudas en relación con la lucha entre divinidades. Empero, las dos citas —que pertenecen al principio del primer mitema— dan cuenta de un panorama diversificado. En la primera, El concede la realeza a Yam; en la segunda se lo anuncia a Anat, exigiendo que lo reconozca. La situación del principio no deja de ser ambigua: El se encuentra en una suerte de banquete poco satisfactorio, quizá un indicador de ausencia de ofrendas a la divinidad. Anuncia su decisión, se nombra a Baal como

¹²² Del Olmo Lete. *Mitos, leyendas y rituales*.

enemigo, pero la escena no lleva sin más a la violencia antinómica a lo estatal. La falta de orden estatal se constata en la inexistencia de provisiones adecuadas a la jerarquía de El, mas no redundan en una ausencia de toda norma o en la violencia desenfrenada del combate. Se trata, de un estadio intermedio, que se concreta, luego, en la suerte de asamblea de divinidades que antecede la lucha de Yam contra Baal.

Este terreno entre el orden y el caos caracteriza al segundo fragmento. La convocatoria a Anat tiene un claro ethos de pacificación, es decir, de llevar un orden a una situación en la que se encuentra ausente. Su rol, empero, no es necesariamente el de Baal, sino que se encuentra integrado en el proceso de consagración divina realizado por El: Anat debe llevar el mensaje.

La ambigüedad de este plano simbólico entre un orden no constituido y una violencia ausente pero potencial se aproxima al polo faltante del cuadro semiótico: la situación, paradójica, del “no caos”, que guarda relaciones de implicación¹²³ con el orden, pero surge de una contradicción con el caos. Desde esta perspectiva, la sanción realizada por El, antes que de emanar de una divinidad caótica¹²⁴, puede ser entendida como un puente desde el caos hacia el orden: generando esa instancia de definición de la realeza, El conjura las posibilidades del caos, permitiendo el tránsito hacia lo estatal. Ni totalmente en el orden – como Baal reinante- pero tampoco inmerso en el caos, la superioridad de El habilitaría la reconstrucción del orden enmarcado en una realeza siempre precaria.

Conclusión

La mitología de Ugarit constituye una fuente indispensable y única para el conocimiento de la religiosidad del Levante durante la Edad del Bronce, en especial en su período tardío. El Ciclo canónico de Baal resalta como una de las principales obras de mitología ugarítica y ha recibido una considerable atención académica, en particular desde perspectivas comparadas y colocando el foco en la desaparición de la divinidad, articulada con la ideología de la realeza y la tematización de la fertilidad¹²⁵. Al mismo tiempo, la organización política de Ugarit también ha sido objeto de descripciones divergentes.

En este trabajo se avanzó en la interpretación de ese mito considerando que sus diferentes momentos configuran las categorías de orden y caos a través de las cuales la monarquía de Ugarit legitimaba su posición. Dichas categorías no son, empero, simplemente excluyentes: designan elementos simultáneos, que simbolizan la precariedad de la realeza, su rol en la continuidad del orden social y los fundamentos de la violencia estatal. Estos pares categoriales permiten rastrear las operaciones simbólicas que significan a la performatividad estatal en

¹²³ Greimas & Rastier, *Las reglas del juego semiótico*.

¹²⁴ Smith, *Origins*.

¹²⁵ Corrente, «Mito y realidad»; Smith, *Origins*.

tanto discursividad asimétrica respecto a otros sentidos en circulación: la realeza se define a sí misma, prescribe sus alteridades y legitimidades y establece cómo sería el mundo de estar ausente.

El rol esperado del monarca que puede ser encontrado en el Ciclo de Baal no parece próximo a formas de dominación patrimonial, mucho menos basadas en formas personalizadas de reciprocidad. Sin embargo, tampoco dan cuenta de un orden redistributivo, con un sector palaciego provisto de elementos burocráticos. Siguiendo esta línea, Ugarit probablemente se ajuste a una combinación de los elementos resaltados por los distintos modelos de Estado que han sido empleados en su descripción.