

El consumo (embriagante) de vino en la antigua Siria-Palestina: La consideración de la ebriedad, el beber del padre y los deberes del buen hijo¹

José Ángel Zamora López

CSIC (ILC, Madrid / EEHAR, Roma)

Introducción

La ingestión excesiva de bebidas alcohólicas está marcada, todavía hoy, de forma fuertemente negativa. Tal visión negativa –y las prevenciones y prohibiciones que en muchos casos conlleva– se construye sobre tradiciones que, tanto en el Occidente cristiano como en el ámbito islámico, parecen enraizarse en las más antiguas culturas orientales. Sin embargo, en aquellas en las que podemos advertirlo de modo más genuino, tanto la ingestión de bebidas por su contenido alcohólico como la ebriedad buscada mediante su consumo en abundancia interpretaban también un papel importante, aceptado e integrado, que no siempre parece ser visto de forma negativa. Esta ebriedad, ligada esencialmente al vino, se relacionaba con los importantes ámbitos de la piedad religiosa y filial en las culturas semíticas noroccidentales (de la que los fenicios y sus antecesores son un ejemplo fundamental cuya influencia se extendió hasta la Península Ibérica). De esta consideración de la ebriedad, de la relación especial del beber con la figura paterna y del consiguiente deber y respeto que se manifiesta a través de las atenciones del hijo a su padre en la ebriedad nos ocuparemos en el presente trabajo.

El vino y la ebriedad en la Biblia

En efecto, en el caso de las sociedades occidentales, las bases de buena parte de las actuales concepciones negativas del beber descansan en último término en antiguas tradiciones de raíz próximo-oriental, a través de los textos bíblicos y de la larga historia de

¹ A la amable invitación por parte de la Koldo Mitxelena Kulturunea de impartir una conferencia dentro de su ciclo *Antiqua* (conferencia que se presentó bajo el título “El vino en la antigua Siria-Palestina. Producción (copiosa), administración (sofisticada) y consumo (embriagante)”) se unió su no menos amable interés en publicar *on-line* un texto relacionado con aquella charla. Aprovechamos esta posibilidad para recuperar una comunicación titulada “‘Que cargue conmigo cuando esté harto de vino’: La consideración del beber y la piedad filial en el antiguo Oriente mediterráneo”, presentada originalmente en el *IV Simposio de la Asociación Internacional de Historia y Civilización de la Vid y el Vino* (Haro, junio de 2004), cuyas actas no llegaron nunca a aparecer. Dada la relación de su contenido con algunos de los aspectos tratados en la conferencia donostiarra (sobre todo con su parte final) presentamos ahora buena parte de aquel texto con mínimas adaptaciones. Agradezco a Javier Mina y al personal de la KM, además de su gran amabilidad, las facilidades dadas a este propósito.

su interpretación. Tal hecho oscurece y distorsiona el papel que el beber –y, sobre todo, el beber excesivo que llevaba a la ebriedad– interpretaba en el Levante oriental, entre las culturas de Siria y Palestina que sirven de base y contexto a la documentación proporcionada por la Biblia hebrea.

Tomando como partida el texto bíblico, la consideración de la ebriedad y de la misma ingesta de vino que podemos apreciar en los textos del Antiguo Testamento es ya compleja. Compleja como la misma Biblia, un texto (en realidad, un conjunto de textos) variado en sus diferentes redacciones, influencias y géneros, y por tanto variado en sus hipotéticos contextos cronológicos y espaciales, en sus autores y en las intenciones de éstos.

En relación a todo ello varían las noticias que se nos dan del vino y del beber. Los más reveladores son los episodios narrativos, como el de Lot en *Gn* 19, 30 y ss. Aunque aparentemente refleja una situación claramente fuera de la más básica moralidad familiar, introduce en realidad alguno de los más extendidos valores positivos de la ebriedad:

³⁰ “Luego subió Lot desde Sóar y se estableció en la montaña juntamente con sus dos hijas ... ³¹ Y dijo la primogénita a la menor: ‘Nuestro padre es viejo y no existe en el país hombre que se llegue a nosotras, como es costumbre de todo el mundo’. ³² Ea, demos a beber vino a nuestro padre y yazgamos con él para que suscitemos de nuestro padre descendencia’ ³³ En efecto, aquella noche dieron vino a beber a su padre al acostarse, y llegóse la mayor y se acostó con su padre, quien no se dio cuenta ni al acostarse ella ni al ella levantarse...”

El vino permite que se dé una situación socialmente inaceptable –incestuosa– pero necesaria –para la continuidad de la familia. Este papel inversor y desinhibidor es uno de los valores positivos de la bebida que se manifiesta, como apuntaremos de nuevo más adelante, también en las situaciones de celebración, donde el ambiente etílico da cabida sin consecuencias a comportamientos de otro modo inaceptables (que contribuyen así a disminuir tensiones individuales y, especialmente, de grupo). La ebriedad misma no se presenta negativamente si el contexto o la situación es apropiada. En el caso de Lot, se fuerza a través de la ebriedad vinaria la existencia de tal situación, por necesaria.

Nótese secundariamente en el episodio de Lot la relación que se establece, más allá del mero contenido narrativo, entre el padre, su ebriedad y el comportamiento filial. El tema resulta central en el importante episodio de la embriaguez de Noé, como veremos. Nótese también la unión del vino y el sexo –como ocurre asimismo en la sensualidad general del Cantar de los Cantares– una relación que no es extraña en Oriente y que, ligada también a los efectos desinhibidores del alcohol, es común incluso en culturas contemporáneas como la nuestra (que, en cambio, enmascara y esconde bajo construcciones ideológicas complejas ambas esferas, la del sexo y la del alcohol, y sus relaciones).

Pero de un modo más directo diferentes textos narrativos de la Biblia dejan caer una valoración positiva, como no podía ser de otro modo en su contexto, del vino como bien de la tierra, comparable al cereal como personificación de la riqueza y fortuna de los hombres. Así se muestra p. ej. en *Gn* 27, 28, un pasaje con paralelos, incluso, en la epigrafía fenicia (en una expresión de igual trasfondo usada en la inscripción *KAI* 26 –hallada en Karatepe,

en la actual Turquía– que demuestra la extensión del *topos* en todo el Occidente del Oriente).

Cambiando de género, es de señalar que el horizonte más antiguo de los preceptos legales y morales del pueblo hebreo (el “Decálogo” y “Código de la Alianza” de *Ex* 20 y ss.) no presenta especiales restricciones sobre el beber. Después, sin embargo, existen claras prohibiciones al vino y a la ingesta alcohólica, incluso absolutas, en importantes contextos normativos. Su estudio, sin embargo, matiza el fondo de la prohibición, pues ésta es en algunos casos específica: la de *Lv* 10, 8-11 es sacerdotal (como refleja también *Ez* 41, 21), de orden práctico:

⁸ “No beberás tú, ni contigo tus hijos [sacerdotes], vino ni bebida embriagadora cuando hayáis de entrar en la Tienda de reunión... ¹⁰ a fin de que distingáis entre lo santo y lo profano y entre lo puro y lo impuro ¹¹ y enseñéis a los hijos de Israel todas las leyes...”

Este énfasis en la capacidad de discernimiento reaparecerá en otros textos (y también en relación con el buen conocimiento de la ley). Suele apuntarse que esta prohibición puede ser en realidad una reacción contra prácticas culturales “cananeas”² donde la ingestión del vino por parte de sacerdotes y participantes pudo ser normal. Volveremos sobre ello. Por el momento, baste apreciar cómo, al margen de estas posibles reacciones, la prohibición, concreta, específica, no se extiende de forma genérica al beber.

También especial y restringida (pues afecta sólo a quienes hubieran hecho especiales votos) es la prohibición votiva de *Nm* 6, 1-4:

² “Si un hombre o una mujer ha hecho solemne voto de nazareo, consagrándose como tal a Yahweh... ³ se abstendrá de vino y de bebida embriagadora; ... ⁴ mientras dura su nazareato, no comerá nada de cuanto proviene de la cepa vinícola...”

No se manifiesta un rechazo de fondo y, de forma implícita, se muestra la aceptación del beber fuera del caso votivo. Existen también en estos contextos normativos posiciones en las que no sólo la ebriedad es tratada peyorativamente, sino que aparentemente es causa de severo castigo, como en *Dt* 21, 18 y ss.:

¹⁸ “Cuando un hombre tenga un hijo desnaturalizado y rebelde, que no escucha la voz de su padre ni la voz de su madre... ²⁰ dirán a los ancianos de

² El término “cananeo” sirve habitualmente para designar a los habitantes de la “tierra de Canaán” –y a su cultura– con anterioridad a la llegada del pueblo hebreo a la zona, siguiendo el punto de vista de la narración bíblica (lo que ha extendido el uso del término “cananeo” con el sentido histórico, no libre de confusión, de “levantino del II milenio a. C.” y, por tanto, equivalente al también ambiguo “prefenicio”). El término designa además, desde el mismo punto de vista bíblico, a esas gentes levantinas y a su cultura como realidad diversa e incluso opuesta a la del propio pueblo hebreo tras su asentamiento (dándole uso por tanto también para periodos posteriores) lo que ha hecho derivar la etiqueta “cananeo” hacia sentidos restringidos de corte étnico (las gentes no hebreas del Levante), lingüístico (los semitas no arameos de la costa) y religioso (los no yahvistas del área).

su ciudad: ‘Este hijo nuestro es un desnaturalizado y rebelde, no obedece nuestra voz, es un libertino y un borracho’²¹ Entonces todos los hombres de la ciudad le lapidarán con piedras y morirá”

Ciertamente, la ebriedad se coloca entre los defectos del hijo, que llevan a su muerte. Pero el castigo severo es, ante todo, por la falta al respeto paterno, y su condición de borracho es reprobable en tanto que hijo, por adelantar ya las interesantes asociaciones que esta ebriedad negativa tiene con la filialidad, con el comportarse incorrecto de un mal hijo, que (en la ligazón que aquí establece la figura formal) se salta las reglas, a la vez, del comportamiento esperado en un buen vástago y de los correctos límites del beber.

Los textos normativos no dedican, por tanto, una atención relevante o primaria a imponer restricciones o definir los límites del beber de forma genérica, y sólo la extensión de la norma a ámbitos específicos hace aparecer casos de regulación como los citados. Sin embargo, hablando de la consideración de la ebriedad y del beber en general, no es sólo el marco moral o ético directamente expresado el que debe ser estudiado, pues a través de otro tipo de escritos puede llegar a manifestarse de modo más claro la ideología subyacente a determinadas posiciones culturales ante el fenómeno. En la Biblia, es la literatura sapiencial la más claramente contraria a la bebida, dentro de la importante diferencia entre géneros que hacíamos notar al inicio. Hay que entender este hecho también a la luz de la diferente cronología atribuible a los textos que esta literatura recoge, y a la luz de las muchas influencias que así mismo presenta, aunque es probablemente su género el elemento determinante, que se manifiesta con fuerza en el caso del beber. Véase p. ej. *Pr* 20, 1, que inicia el capítulo de modo inapelable:

“Pendenciero es el vino, tumultuosa la bebida embriagadora; quienquiera que se da a ellos no es sabio”

Esta oposición que ya apreciábamos entre el beber y la sabiduría, en el discernir (con repercusiones sobre el recuerdo de la ley y la aplicación de la justicia) reaparece en otros textos similares, como *Pr* 31, 1-9:

⁴ “No es de reyes ... no es de reyes beber vino / ni de gobernantes empaparse de bebida fuerte ⁵ no sea que beban y olviden lo estatuido / y alteren la demanda de todos los desgraciados. ⁶ Dad bebida embriagadora a quien perece y vino a los de amargo espíritu; ⁷ beba y olvide su miseria, y de sus trabajos no se acuerde más”.

El final mismo reabre la percepción del beber como algo positivo precisamente por su condición de bebida que genera olvido, de nuevo un efecto sobre la capacidad racional que, al margen de la bondad o maldad de la bebida, puede ser, incluso, recomendable. Se subraya, como en otros textos sapienciales, la necesidad de apartar al responsable del gobierno y del juicio de la bebida que lo altera. Así también en *Ec* 10, 16:

¹⁶ “¡Ay de ti, tierra, que tienes por rey a un niño y cuyos gobernantes banquetean de mañana! ¹⁷ ¡Bienaventurada tú, tierra, que tienes por rey a un hombre noble y cuyos gobernantes comen a su tiempo para refección, mas no para beber!”

Se añade ahora la importancia del justo tiempo en el beber, a la vez que se admite el hecho de que, en ocasiones –las desaconsejadas al gobernante– se banquetea, no para comer, sino para embriagarse. Se debe señalar también el uso de la figura del niño como ejemplo de lo radicalmente inapropiado cuando lo apropiado es la misma acción a cargo de un adulto (lo que lleva evidentemente a recordar el anterior texto del hijo “borracho”, *Dt* 21, 18: no se reprende la acción, si no la acción como impropia de un hijo, además en nueva relación contextual con la bebida).

La literatura sapiencial, en cualquier caso, recoge como decíamos pasajes directamente opuestos al beber. En ellos, como los anteriores, se refleja un perfecto conocimiento de fondo del vino y sus efectos, como, p. ej. *Pr* 23, 29-35:

²⁹ “¿Para quién los ¡ah!? ... ¿para quién las disputas ... las quejas ... las heridas sin motivo ... ? ³⁰ Para los que se detienen junto al vino ... ³¹ No mires al vino cuando rojea, cuando brilla en la copa, penetra fácilmente, ³² mas al cabo muerde como serpiente y cual basilisco pica. ³³ Tus ojos verán cosas extrañas y tu corazón proferirá incoherencias ...”

La búsqueda de estos efectos inducidos por el vino, que llevan hasta la visión y la irracionalidad, ha querido apreciarse en testimonios de la zona como parte de prácticas culturales. El rechazo, por consiguiente, no sería tanto contra el hecho en sí cuanto debido a sus connotaciones como parte de un culto “cananeo” en el que quizá se buscaban tales visiones. También en relación con las prácticas cananeas podrían entenderse los testimonios bíblicos de *Jr* 16, 5 y ss. (en donde parece hablarse de un convite funerario)³ o *Am* 6, 4 y ss. (de un banquete “orgiástico”)⁴, que se han entendido como rechazos, por parte del autor bíblico, a la celebración de rituales funerarios con banquetes excesivos, con fuerte protagonismo del alcohol, del vino; también con prácticas “cananeas” se relaciona *Is* 28, 1 y ss. (diatriba contra Samaria, y contra los sacerdotes y profetas que se embriagan hasta la visión)⁵ posible crítica a la ingesta ritual de vino. Aunque a otro nivel, se cita también a

³ ⁵ “Pues así dice Yahveh: ‘No entres en casa de convite funeral ni vayas a plañir ni a lamentar por ellos ... ⁶ Morirán, pues, grandes y chicos en este país, y no serán sepultados ni plañidos; nadie se hará incisiones ni decalvará por ellos ⁷ Ninguno partirá el pan para uno en duelo a fin de consolarlo por un muerto, ni le dará a beber la copa de consolación por su padre o por su madre. ⁸ Ni entres en casa de festín para sentarte con ellos a comer y beber”.

⁴ ⁴ “Los que duermen sobre divanes de marfil, y se arrellanan en sus lechos, y comen corderos del rebaño y becerros sacados del establo. ⁵ Los que vocean al son del arpa, inventándose, como David, instrumentos músicos, ⁶ que beben el vino en copas, y con el más exquisito aceite se ungen ... ⁷ ... cesará la orgía (*mrzh*) de los revolcados”.

⁵ ¹ “¡Ay de la orgullosa corona de los ebrios de Efraím ... que está sobre la cima del fértil valle, oh embriagados de vino! ... ⁷ Pero incluso éstos se tambalean por el vino, y por el licor dan traspiés; sacerdotes y profetas tambaleándose por el licor; están dañados por el vino; dan traspiés por el licor, tambaléanse en la

veces la reprobación de *Is* 22, 12 y ss. (al comportamiento hedonista en la tragedia) como muestra de un carácter cultural de fondo. Por lo que respecta a la ebriedad vinaria en posibles banquetes funerarios, aunque no es el tema que nos ocupa en este trabajo, volveremos también sobre ella más adelante.

Continuando con la literatura sapiencial, hay que añadir que consideraciones positivas del vino se dan también en contextos parecidos a los anteriormente expuestos, como en *Ec* 9, 7 y ss.:

⁷ “Ve, come con alegría tu pan / y bebe con buen ánimo tu vino ... ⁸ En todo tiempo sean tus vestidos blancos / y el óleo no falte sobre tu cabeza. ⁹ Goza de la vida con la mujer que ames, todos los días de tu vida vana que [Dios] te ha concedido bajo del sol ... pues es tu porción en la vida y en el trabajo / en que te afanas bajo el sol.”

El pasaje, que se ha comparado con un célebre fragmento de la epopeya de Gilgamesh (véase p. ej. *ANET* 90a) es todo un elenco de las claves de la felicidad. Esta inclusión del beber entre los placeres de la vida, implícita en pasajes de discurso diverso, como *Ec* 2, 3 y ss., es explícita en el mismo libro, *Ec* 10, 19:

“Para divertirse se prepara un festín / pues el vino alegra la vida...”

y se incorpora como motivo en diferentes pasajes, también en el salterio: *Sal* 103 (104), 15 (“y el vino que solace el corazón humano”).

De hecho, este motivo del vino como intrínseca fuente de alegría es común también a los pasajes narrativos, bien diversos como decíamos, de la literatura sapiencial. P. ej. en *Jc* 9, 13, donde se intercala la llamada “Fábula de Yotam”, la vid personificada afirma “¿Habré de renunciar a mi mosto / que alegra a Elohim y a los hombres... ?” Como tendremos ocasión de ver, la literatura “cananea” tiene, en efecto, ejemplos de cómo el vino (pues de vino se trata) puede alegrar, no sólo a los hombres, sino igualmente a los dioses.

En el cristianismo primitivo, donde la situación ya refleja influencias múltiples, se pueden encontrar todavía puntos de contacto, pero subyugados al principio fundamental de la moderación y el equilibrio: aunque el vino no está prohibido ni siquiera a los sacerdotes, se enfatiza la sobriedad. Compárese p. ej. 1 *Tim* 3, 2-8:

² “Por tanto el obispo debe ser irreprochable, marido de una sola mujer, sobrio, prudente, modesto, hospitalario, capaz de enseñar; ³ no dado al vino ni pendenciero, sino ecuánime, pacífico, no codicioso... ⁸ Del mismo modo, diáconos: honorables, exentos de doblez, no dados al vino ni a oscuras ganancias...”

visión; titubean al pronunciar el fallo. ⁸ En verdad, todas las mesas están llenas de vómito repugnante [lit. “de vómito, de excremento”]; sin que haya sitio [limpio]... ¹⁵ Ciertamente habéis dicho: ‘Hemos concertado una alianza con la muerte y con el *sh^e’ol* hemos hecho un pacto’”.

con 1 *Tim* 5, 23:

“No bebas más agua sola, sino toma un poco de vino, por el mal de estómago y tus frecuentes enfermedades”

Sin embargo, implícitamente, el rechazo y la abstinencia son tenidos aún por conductas extremas. También en los evangelios: p. ej. en *Lc* 1, 15 se refleja un ascetismo votivo cercano al que veíamos en *Nm* VI, 1-4, cuando un mensajero anuncia a Zacarías el nacimiento de Juan el Bautista (*Lc* 1, 15):

“ ... no beberá ni vino ni licor, y ya desde el seno de su madre (Isabel) estará lleno de espíritu santo...”

Más adelante el mismo Juan dirá (*Lc* 7, 33) “Pues ha venido Juan el Bautista, que ni comía pan, ni bebía vino, y decís: ‘Tiene un demonio’...”, subrayando la consideración general del beber como hecho normal y la consideración excepcional de su renuncia (que es todavía patrimonio del voto, del eremita o el santo, y no, como se desarrollará después en las corrientes más rigoristas del pensamiento cristiano, modelo de conducta cotidiana).

En esta época, ya tardía, en la que la influencia de la cultura clásica y de las filosofías helenísticas se ha dejado sentir fuertemente, parece ya configurarse lo que va a quedar como clave interpretativa de la complejidad que apreciábamos anteriormente: una sensata imagen bifronte del beber, positiva y negativa según un criterio racional de moderación y rechazo al exceso. Sin embargo, como veíamos, los textos bíblicos muestran en realidad otra riqueza, entre la que se aprecian las hondas implicaciones del beber y la ebriedad que, gracias a otros documentos, más antiguos, sabemos que existían entre los pueblos de la zona.

Porque, por fortuna, textos hallados en la costa siro-palestina, externas a la Biblia y anteriores a ella, nos permiten entrar en tal riqueza, a la vez fondo y marco de los documentos bíblicos, a los que contribuyen a iluminar. Los archivos de tablillas cuneiformes hallados en la antigua ciudad de Ugarit han proporcionado preciosos testimonios sobre el beber y la ebriedad en las culturas del Levante mediterráneo. En ellos parece mostrarse una ebriedad consciente y deseada, culturalmente integrada en un más amplio sistema de valores.

Los textos ugaríticos

La antigua ciudad de Ugarit se hallaba en la costa de lo que hoy es la República Árabe Siria. Capital de un pequeño pero rico reino durante la Edad del Bronce Final, fue destruida y abandonada a comienzos del siglo XII a. C., lo que hizo que se conservaran algunos de sus archivos de tablillas de barro. Una importante parte de estas tablillas estaban escritas mediante una nueva escritura alfabética que sostenía una lengua local (semítica noroccidental) que fue llamada “ugarítico”. Tal lengua es el mejor testimonio de las que de su tipo se hablaron en todo el Levante mediterráneo a finales del II milenio a. C.,

precedentes a su vez de las que se hablaron en la zona fenicia en el I milenio a. C. El contenido de estos textos es una puerta –casi la única y sin duda la más directa– al conocimiento profundo de la cultura “cananea”, en un momento anterior, además, a la aparición de los testimonios epigráficos en alfabeto lineal (la documentación que llamamos propiamente “fenicia”).

Entre los diversos tipos de documentación que proporcionan las tablillas de barro halladas en el yacimiento se hallan diferentes relatos míticos. Algunos pocos documentos, que parecen recoger fragmentos de otros relatos mitológicos, los completan. Uno de estos últimos textos muestra a El (*'Ilu* en la lengua ugarítica), dios supremo y padre del panteón de Ugarit, llevando la ingestión de vino hasta sus últimas consecuencias. El texto, designado como *RS 24.258* o *KTU 1.114* en los catálogos especializados, es conocido también por diferentes títulos que hacen alusión, justamente, a “la ebriedad de El” o “la borrachera del padre de los dioses”. En realidad, sólo en su primera y más extensa parte tiene la apariencia de un relato mítico. Al final, la tablilla recoge en una breve segunda parte lo que debe ser una receta “médico-mágica”. Se trata, probablemente, de la consignación por escrito de un relato mítico a recitar dentro de un ritual de sanación, según la extendida costumbre próximo oriental que integra la evocación de los hechos míticos en la práctica ritual. Este es el texto:

El relato mítico de la ebriedad de El

El ofreció en su casa un banquete de caza,
una comida de cacería en el interior de su palacio.
A trinchar invitó a los dioses:
“¡Que coman los dioses, y que beban!
¡que beban vino hasta hartarse!
¡mosto hasta emborracharse!”

Se sirvió Yarih su espaldar;
como un perro se arrastró bajo las mesas.
El dios que lo reconocía
le servía carne,
y el que no le reconocía
le daba con un bastón bajo la mesa.
A Ashtarté y Anat se acercó.
Ashtarté le sirvió un pernil,
Anat una paletilla.
A ambas riñó el portero de la casa de El:
que al perro no sirvieran pernil,
al chucho sirvieran paletilla.
A El, su padre, (también le) riñó.

Se sentó El como presidente (?)
El se sentó en su cofradía (*mrzḥ*),

bebió vino hasta hartarse,
mosto hasta emborracharse.

El caminó hacia su casa,
se dirigió hacia su corte.
Le sostenían Thukamun y Shunam.
Entonces se le acercó Habay,
el que tiene dos cuernos y cola,
y lo pringó con su caca y su orina.

Cayó El como un muerto,
El como los que descienden bajo tierra.

Anat y Ashtarté salieron a rastrear
por el campo [un remedio] santo (?)
por [los montes una medicina] (?)

...

Ashtarté y Anat [los encontraron] (?)
y con ellos le hicieron volver [en sí] (?)
cuando aplicaron el remedio, hete aquí que se despertó.

Esto es lo que se pondrá sobre su frente:
pelo de perro; y (sobre su) cabeza, (su) nuez y su ombligo,
se pondrá a la vez aceite de oliva temprana.

El texto, complejo y extraño, ha sido objeto de numerosos estudios y traducciones, y da pie a interpretaciones que alcanzan importantes aspectos de la vida social y religiosa de los pueblos de la zona. Nos ocuparemos aquí de un asunto concreto, directamente relacionado con el papel del vino y de su consumo en el seno de estas culturas: el modo en el que este consumo ayuda a definir la figura paterna y filial y, sobre todo, sus relaciones.

Como se aprecia fácilmente en la lectura del texto, y como el mismo texto enuncia en su comienzo, su parte principal nos cuenta la celebración de una fiesta, de un banquete en el palacio de El. El mismo dios se encarga de convocarlo, exhortando a los dioses a comer y beber en él hasta saciarse, hasta emborracharse. En la literatura ugarítica, los dioses se presentan con un característico y marcado carácter antropomorfo. Su vida es un espejo, sublimado e idealizado, de la vida de los hombres. Sus banquetes son pues imagen de los banquetes humanos o, para ser más exactos, de los mejores banquetes que un humano puede imaginar, cuantitativa y cualitativamente: se consume en abundancia carne y se bebe en grandes cantidades vino, la comida y bebida por antonomasia (presentes quizás entre las clases acomodadas de la época, pero difícilmente entre las populares). En muchas ocasiones, el banquete divino parece corresponder en los textos al sacrificio que los humanos efectúan en su honor: cuando los hombres sacrifican u ofrendan a los dioses, éstos

banquetean. De allí que el texto, por la terminología que emplea y la situación que describe, haya sido interpretado como muestra de lo que pudo haber sido entonces un banquete humano pero, también, como posible correlato de un ritual o ceremonia sacra o, dadas sus peculiaridades, directamente como la imagen de un banquete ritual, práctica humana aquí protagonizada por los dioses.

La narración presenta escenas que parecen corresponder al ambiente excesivo de un banquete festivo: repartos de carne, dioses que se comportan de modo extraño, personajes que los reconviene... El tiene, en la parte central del texto, el protagonismo central, disponiéndose a beber y emborrachándose, hasta el punto que dos divinidades deben prestarle ayuda para volver a sus habitaciones.

Es justamente este episodio el que tomaremos como punto de partida en este trabajo. No por falta de interés en los pasajes que se siguen: el surgimiento del extraño ser tauriforme y la caída de El, como un muerto, en sus heces y orina se han tomado, no sólo como un crudo reflejo de la ebriedad, sus delirios y sus efectos, sino también como muestra de la práctica de una ebriedad sacra, sagrada, buscada como un medio de contacto con un mundo diverso que, según algunos, sería justamente el de los muertos. También resulta sumamente interesante la mención final de Anat y Astarté, que salen después en busca de algo que la dificultad y daños del texto no nos permite conocer con claridad, pero que quizás sea el remedio para el estado de El que poco después cierra la tablilla. Se trata de una receta médico-mágica, de interpretación difícil, pero que probablemente sea un antiquísimo remedio contra la borrachera o sus efectos. Este remedio debió aplicarse, como decíamos, en el transcurso de un ritual en el que también tenía lugar la recitación o evocación del mito (hecho común en los procedimientos “terapéuticos” próximo-orientales) de evidentes conexiones con la situación del “enfermo”.

Pero nos centraremos aquí en el dios borracho, necesitado de la ayuda de dos de sus hijos, divinidades menores, para volver a sus aposentos. En apariencia, con ello es la dignidad de El, padre de los dioses, la que queda más en entredicho. Pero, aunque es obvio el tratamiento cercano, casi humano, que sufre la divinidad en el texto, apreciar indignidad o falta de respeto es dejarse llevar por una interpretación inmediata y etnocéntrica. El texto nos habla, por el contrario, de temas trascendentales, que se advierten en la base y consideración de la ebriedad misma, y que tienen que ver, entre otras cosas, con el rol de la figura paterna y del papel de los hijos expresado en relación con la bebida y la ebriedad.

El vino y el banquete

Conviene previamente señalar, en cualquier caso, el motivo que pone en relación este trabajo con el tema de este ciclo de conferencias: el vehículo hacia esta ebriedad es la bebida alcohólica por antonomasia en los textos ugaríticos, el vino⁶. Como decíamos, es la

⁶ El vino es designado en lengua ugarítica (tanto en los relatos míticos como en los registros administrativos) por la palabra *yn*, que, en nominativo, debió pronunciarse *yén-u*. La forma, derivada de una anterior *yayn-u*, es a su vez hija de una antigua voz *wayn-u*, madre de la mayor parte de las palabras con las que se designó el vino en la antigüedad (y por tanto también de la mayor parte de las usadas hoy: en el caso del castellano y del resto de lenguas romances, a través del latín *uin-us*). Otro término habitual en el semítico noroccidental es *tr̄* (luego *trš*) que pudo pronunciarse *tīrāt-u* o *tērāt-u*; a veces se traduce por “mosto” (sentido justificable por su

“bebida ideal”, propia de los dioses en el universo del mito y de las clases acomodadas en el mundo real.

La zona siro-palestina era, en efecto, una temprana e importante área productora, donde además la vid –frente al interior mesopotámico, donde la bebida alcohólica más habitual era la cerveza– encontraba terrenos y clima propicios. Los límites entre las “zonas vinarias” y “cerveceras” en el Próximo Oriente no deben sin embargo exagerarse, y es posible que la alimentación popular fuera también en la costa, frente a la carne y el vino ideal, sobre todo de base cerealística (incluyendo por tanto a la cerveza como bebida potencialmente común). Aun así, en los textos ugaríticos, incluidos los administrativos, la ausencia documental de la cerveza y la abundantísima presencia de vino testimonia el papel central de este último en la sociedad ugarítica y la singular importancia que su producción tenía para la administración del reino. La documentación muestra el alto consumo cortesano del vino y su uso en ceremonias religiosas (además de su relevancia como bien comercial). También tenemos bien documentada, tanto en los textos del II milenio a. C. como en los del I (p. ej. en los testimonios bíblicos), la “calidad simbólica” del vino y de la planta que le da origen en toda el área.

El fuerte simbolismo, el uso religioso y el carácter psicoactivo del vino hicieron que banquetes como el descrito se interpretaran, como adelantábamos, en clave religiosa y trascendente. El texto ugarítico ha sido puesto en relación con asociaciones culturales semíticas noroccidentales, presentes en todo el ámbito a lo largo del I milenio a. C. (como muestran testimonios variados) y con pervivencias posteriores (que se han querido percibir también en el seno del mundo clásico). Denominadas con diferentes variantes del término *mrzḥ* (presente también en el documento ugarítico) son interpretadas como una especie de “cofradías” que, con carácter religioso, bajo el patronato de una divinidad, organizaban actos festivos o culturales en torno a las reuniones del grupo (que algunos entienden como banquetes definidos por el exceso, auténticas “orgías” –al menos alcohólicas). Para una parte de la investigación, tales actos estarían asociados, al menos parcialmente, con el culto a los muertos, y su antigüedad y carácter quedarían refrendados por el testimonio ugarítico, muestra por tanto de un banquete cultural, “orgiástico”, de dimensión funeraria, practicado ya en el II milenio a. C. Aunque esta interpretación ha sido y es discutida en su detalle e incluso en su fondo (el fenómeno fue sin duda cambiante y se manifestó de manera diferente en los diferentes ambientes en los que se atestigua) es indudable que la ebriedad, en contextos regulados, conviviales, lejos de ser un exceso castigado y reprobado, era, cuando menos, una realidad normal, aceptada e integrada como parte del mecanismo social, si es que no tenía, además, una dimensión trascendente.

La ebriedad y la piedad filial

Pero volvamos a la imagen del dios El abandonando ebrio el banquete, necesitado de ayuda para volver a casa. Dos divinidades menores, Thukamun y Shunam, dos hijos del padre El, le sostienen en su ebriedad. Se trata de un aspecto fundamental en la secuencia, que aparece sin especial relieve por su normalidad: se nos muestran, concatenados, el

posible etimología, pues podría aludir al “exprimido” o prensado de la uva) alude en realidad también al vino, probablemente en tanto que producto natural, sin menoscabo de su condición alcohólica.

banquete con participación paterna, la ingesta alcohólica hasta la borrachera y la consecuente ayuda de los hijos en la ebriedad del padre.

Otro texto ugarítico nos confirma esta normalidad. La escena de los dioses Thukamun y Shunam llevando a casa a su padre El se relaciona directamente con una especie de lista de deberes del buen hijo que aparecen en un fragmento (llamado por ello en ocasiones de “el hijo ideal”, o de “los deberes del buen hijo”) en el relato o epopeya de Aqhat.

La historia de Aqhat, o de Daniel y Aqhat (sus protagonistas principales), dividida en varias tablillas (*RS* 2.4, 3.340, 3.322+ = *KTU* 1.17-19) y objeto de numerosos estudios, cuenta el nacimiento, por la gracia del dios El, del príncipe Aqhat, así como algunas de sus importantes peripecias posteriores. El nacimiento del héroe llegaba tras una petición desesperada de su padre, el rey Daniel, angustiado por la falta de descendencia. A lo largo de los primeros pasajes del texto –en la petición de Daniel, en las respuestas divinas– el texto expone la imagen que del hijo ideal construía la cultura ugarítica. Es en la concesión del favor, en los parlamentos y bendiciones de los dioses, cuando se incluye una descripción detallada (en 1. 17: I: 25-33 y par.):

Y que haya un hijo suyo en su casa,
un descendiente en el interior de su palacio,
que erija la estela de su dios ancestral,
en el santuario el monumento de su estirpe;
que de la tierra libere su espíritu,
del polvo proteja sus restos;
que cierre las fauces de sus detractores,
que expulse al que le haga algo;
que tome su mano en la embriaguez,
que cargue con él [cuando] esté harto de vino;
que consuma su parte en el templo de Baal,
[y] su porción en el santuario de El;
que revoque su terrado en los días de [bar]ro,
que lave sus vestidos en los días de suciedad.

En el contexto concreto del hijo de Daniel, se presentan las virtudes que los hijos deben tener, las obligaciones que deben cumplir. Estas virtudes del hijo ideal aluden sin duda en un primer nivel interpretativo al auxilio del padre en su papel social pero, de nuevo, han sido también interpretadas en un segundo nivel (e incluso en su literalidad, en parte coincidente) como alusivas al culto funerario y familiar.

De entre todas, la obligación que más nos interesa, por supuesto, es la más sorprendente, pronunciada en primera persona por el propio rey en otro pasaje: “que tome mi mano en la embriaguez, que cargue conmigo [cuando] esté harto de vino”. De nuevo la embriaguez se iguala a “estar harto de vino”, bebida alcoholizante por antonomasia, y de nuevo el beber se menciona junto al comer, en este contexto claramente obligación cultural. Por ello, el fragmento se ha relacionado de nuevo con instituciones culturales de bebida convivial, como el citado *mrzḥ*, y de nuevo han querido apreciarse relaciones contextuales entre la ebriedad y la muerte. En cualquier caso, su mismo contenido literal, al margen de todo contexto, ya es llamativo. No pudiendo el padre, embriagado, valerse por sí mismo, corresponde al hijo

hacerse cargo de él, como los hijos de El se hacen cargo del dios en su borrachera. La obligación de cuidar del padre en la ebriedad se integra con total naturalidad entre las funciones del buen hijo. El aspecto normativo del deber del hijo muestra el nivel profundo de integración del acto que motiva la norma.

La falta de connotaciones negativas en torno al vino y la ebriedad y la relación con las manifestaciones de piedad filial nos devuelve al mundo bíblico. Un pasaje de Isaías habla en términos parecidos a los del texto ugarítico, aunque en contexto simbólico (*Is* 51: 17-21):

“... Jerusalén, que has bebido de mano de Yahveh la copa de su furor. El cáliz, la copa del vértigo has bebido hasta apurarla. No hay ninguno que la conduzca de entre todos los hijos que ha parido, ni ninguno que tome su mano entre todos los hijos que ha criado” ...²¹ “pobrecilla, ebria, pero no de vino”.

La conexión se produce aquí a nivel formal, subrayando lo aceptado de la imagen, que pasa a aplicarse, en modo inverso, a la desdicha de alguien (en este caso la ciudad personificada) que se ve privado, tras apurar una copa (que en este caso inverso no es de vino) y hallarse ebria, de la ayuda de sus hijos, pues ninguno, como nos advertía el texto ugarítico que era necesario que sucediera, le toma de su mano.

Pero el paralelo más claro es por supuesto la conocida historia de Noé (*Gn* 9, 20 y ss.):

²⁰ “Noé, labrador, comenzó a plantar una viña; ²¹ y, bebiendo del vino, se embriagó y quedóse desnudo en medio de su tienda. ²² Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre y se lo anunció a sus dos hermanos afuera. ²³ Sem y Jafet tomaron el manto, echáronselo ambos sobre los hombros y, caminando hacia atrás, cubrieron la desnudez paterna. Como llevaban vuelto su rostro no vieron la desnudez de su padre. ²⁴ Luego despertó Noé de su embriaguez y supo lo que había hecho su hijo menor, y ²⁵ exclamo: ‘Maldito sea Canaán...’”.

Cuando Noé despierta y sabe de lo ocurrido, maldice a Cam y bendice a Sem y Jafet. Pero no hay ni una palabra negativa para el vino o la ebriedad. Noe, padre, no es marcado en modo alguno de forma negativa. La falta es contra la piedad filial. Cam atenta contra el respeto paterno, sin ayudarlo. Sem y Jafet, en cambio, auxilian a su progenitor. Es imposible no pensar en las virtudes del hijo ideal en la “Epopéya de Aqhat”: asistir al padre en la ebriedad (secundariamente, cuidar de sus vestidos). El relato bíblico, en la versión finalmente fijada, introduce la desnudez (como en *Lv* 20 8 y ss.), elemento que no encontramos en los textos ugaríticos. Esta novedad parece desplazar el fondo y la centralidad del mecanismo que apreciamos con claridad en el texto ugarítico: ebriedad paterna, auxilio filial en la ebriedad. Incluso si el desplazamiento de la falta al ámbito del pudor hace al texto portador de un nuevo mensaje “didáctico”, la continuidad entre la consideración de la ebriedad —no negativa, propia del padre de familia— y de la piedad filial, ambas conectadas, es evidente. No se trata de una mera pervivencia formal o tópica (como podría ser en cambio el caso de algunos textos clásicos posteriores) sino de una base ideológica de fuertes implicaciones.

A la luz de los textos anteriores, hay que aceptar como un hecho normal y hasta cierto punto obligado que un padre ugarítico, dentro del banquete (o al menos de cierto tipo de banquetes), bebiera hasta el punto de necesitar la ayuda de su hijo. De donde se deduce, también, que la bebida era un asunto de padres, en su condición de adultos y de jefes familiares. El vino quedaba reservado, ante todo, a los varones adultos situados en lo alto de la jerarquía familiar.

No es extraño que el consumo de vino y la ebriedad se conecte ante todo con adultos. La ingestión de bebidas alcohólicas no es un comportamiento instintivo, sino aprendido. La iniciación a la bebida se convierte a veces en todo un rito, un rito iniciático. Cuando menos, requiere una adaptación, un aprendizaje, que en toda sociedad suele regularse. Quien no posee la condición de adulto no suele tener libre acceso a la bebida. En cuanto a las distinciones de género, aunque no es éste el lugar para analizarlas, se percibe de nuevo el importante papel de la bebida a la hora de definir las, aunque de forma compleja. A lo que parece, si las mujeres se veían afectadas por algún tipo de restricción en banquetes de asociación como los que veíamos, tal restricción podía estar al margen de la compatibilidad de su condición femenina con la bebida, pues ni en Ugarit ni en las fuentes posteriores parece que las mujeres no pudieran beber vino o tuvieran limitado su acceso a la bebida por razón de su condición femenina (o no hay al menos bases para afirmarlo). En los contextos estudiados, en la identificación del arquetipo del bebedor social reconocido con el *paterfamilias*, prima su condición de jefe familiar, subrayada, por ejemplo, en el texto de los deberes filiales, a través de los actos obligados de piedad con los ancestros, escalón superior de la piedad de los hijos con los padres vivos. La ingesta notoria de vino, la ebriedad vinaria en banquetes conviviales, sea por su fondo religioso (a su vez con posible base funeraria familiar) o por su fondo social (articulación de la familia, a través de su representante, en el grupo) es en este ambiente propia de los varones adultos responsables de la familia: de los padres.

Conclusiones

En definitiva, en los más antiguos testimonios siro-palestinos no se perciben tabúes intrínsecamente asociados al vino, ni tan siquiera a la ebriedad; la consideración negativa o positiva de la bebida y de sus consecuencias se construye de forma compleja de acuerdo a sus implicaciones, sobre todo en el ámbito de las reglas de convivencia y articulación social. A la ebriedad se le reconocen una serie de valores positivos, que son precisamente los que más directamente nacen de su propia condición de bebida alcohólica. Psicoactiva, desinhibidora, se erige en elemento clave en la creación de ambientes donde tiene cabida lo que de otro modo no sería posible. Negaciones que se revelan inconvenientes, tensiones, dislocaciones, se resuelven gracias al valor social positivo del exceso etílico. Sus valores negativos, como apreciábamos en algunos textos bíblicos, aparecen como contextuales, circunstanciales, no intrínsecos y universales.

El valor de grupo del consumo del vino (que quizá se unía a su valor como experiencia individual, valor para el que, aunque menos claros, también se han creído apreciar indicios) debió operar con fuerza en el beber convivial, a través de las reglas de participación o exclusión en los actos de bebida en comunidad y a través de la propia ordenación interna de estos actos (fijando jerarquizaciones, favoreciendo pertenencias e identidades). Pero sin

duda este papel de la bebida trascendía el ámbito del banquete o de la cofradía. Es de hecho posible percibir la complejidad de las sociedades de la época a través de las relaciones de sus miembros con el vino – y entre sí de acuerdo al consumo del vino. Los compañeros conviviales, los cónyuges, los mismos hijos, todos se integran con su especial papel en torno a la bebida sin que el beber o la borrachera se carguen de por sí de connotaciones negativas. Son las faltas a las reglas y comportamientos aceptados –también en la esfera del consumo étílico– las que son reprobadas.

En la concepción de la ebriedad ugarítica y en las tradiciones del vino y la bebida festiva que traslucen otras fuentes (por ejemplo el horizonte bíblico más antiguo o las fuentes clásicas sobre Siria) se encuentra pues la contraparte a la actitud puritana hacia la bebida que, en el plano ideológico e incluso normativo, pervivirá posteriormente entre algunas de las culturas de algún modo herederas de las próximo-orientales y mediterráneas. El definitivo rechazo bíblico a algunas de las tradiciones de consumo alcohólico que estudiábamos (potencialmente disgregantes debido a las implicaciones religiosas que conllevaban, ligadas a las creencias “cananeas” y contrarias a la ortodoxia yahvista) minimizó aquellas expresiones de los valores positivos del beber, mientras que sus consideraciones negativas se conservaron y extendieron con la asunción y reinterpretación de buena parte de ellas en el Occidente cristiano. Una serie de antiquísimas tradiciones, una compleja cultura del vino y el beber, quedó pues parcialmente oculta (aunque no enteramente borrada) bajo nuevas construcciones culturales – que acabaron enlazando, en último término, con las presentes. Nuestra concepción actual de la ingesta de alcohol, nuestra cultura del beber, parece de hecho conservar trazos de esta antigua herencia en sus consideraciones negativas, mientras que poco rastro parece advertirse hoy de las viejas tradiciones próximo-orientales en las construcciones culturales del presente que justifican la actual aceptación y extensión social del beber alcohólico.

En efecto, en el Occidente deudor de la cultura bíblica y clásica, la parte negativa de la consideración moderna del beber y la ebriedad, aunque construida en la teoría sobre justificaciones racionales higiénico-sanitarias, mantiene en su base prevenciones que en poco se diferencian de las que advertíamos en algunos textos bíblicos. Como unas y otras sociedades, antiguas y modernas, comparten sus prevenciones contra la alteración de la percepción y el raciocinio, contra la desinhibición de comportamientos y, en definitiva, contra sus posibles consecuencias desintegradoras del orden social, la continuidad de ciertas líneas ideológicas se vio históricamente favorecida. El exceso alcohólico, si no directamente emarcado en prohibiciones legales o doctrinales, es motivo de desprestigio y estigma social desde aquellos tiempos y hasta el presente. Pero las sociedades actuales también reabren y redefinen, de forma compleja, aunque aparentemente muy diversa a los viejos horizontes siro-palestinos, los ámbitos de tolerancia e incluso de incentivo al consumo alcohólico – siendo precisamente el consumo (y su peso económico) una de las bases fundamentales de la presencia y mantenimiento de valores culturales positivos en el beber contemporáneo.

En la complejidad de las antiguas y modernas construcciones culturales del beber, se solapan pues los lazos históricos con los condicionantes y necesidades sociales propios de cada comunidad en su momento. Resulta hoy más fácil percibir cómo nuestra consideración negativa del beber hunde sus raíces ideológicas en algunas viejas tradiciones orientales (a

través de la reinterpretación continua de la tradición bíblica contraria al beber “cananeo”) que encontrar continuidad entre los espacios concedidos al beber en nuestras construcciones culturales y el importante papel otorgado a la bebida en las más antiguas sociedades de Siria y Palestina. Por ello, en contraste, nos resultan especialmente llamativas las expresiones positivas (no negativamente connotadas, sino aceptadamente necesarias) del papel social del vino y de la ebriedad en ellas – y del todo chocantes algunas de sus consecuentes prácticas, como la normalizada borrachera del padre y la obligada cercanía del hijo al padre ebrio. Y sin embargo, en tanto que integrador e identitario, pero también jerarquizador y conservador (como diluyente de tensiones y potencial alienante) un similar papel de la bebida alcohólica y de la ebriedad –bajo formas sociales y culturales diferentes y con menos reconocimiento, pero con igual importancia– está presente así mismo en el presente – como, al cabo, nos permite recordar y apreciar su comparación con aquellas antiguas manifestaciones, más explícitas de cuanto lo son las nuestras.

Bibliografía seleccionada

Introducción a Ugarit, al ugarítico y a los estudios ugaríticos

- P. Bordreuil – D. Pardee, *Manuel d'Ougaritique*, Paris 2004.
- J.-L. Cunchillos, *Manual de estudios ugaríticos*, Madrid 1992.
- J.-L. Cunchillos – J. Á. Zamora, *Gramática ugarítica elemental*, Madrid 1995.
- J. Freu, *Histoire politique du royaume d'Ugarit*, Paris 2006.
- G. Galliano – Y. Calvet (éds.), *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet. Catalogue de l'exposition présentée au musée des Beaux-Arts, Lyon, du 21 octobre 2004 au 17 janvier 2005*, Lyon - Paris 2004.
- W. M. Schniedewind – J. H. Hunt, *A Primer on Ugaritic. Language, Culture, and Literature*, Cambridge 2007.
- I. Singer, “A Political History of Ugarit”, W. G. E. Watson – N. Wyatt (eds.), *Handbook of Ugaritic Studies*, Leiden 1999, pp. 603-733.
- M. S. Smith, *Untold Stories. The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*, Peabody 2001.
- J.-P. Vita, “Los estudios ugaríticos: breve presentación y bibliografía”, J. J. Justel, J.-P. Vita, J.-Á. Zamora (eds.), *Las culturas del Próximo Oriente Antiguo y su expansión mediterránea*, Zaragoza 2008, pp. 169-189.
- W. G. E. Watson – N. Wyatt (eds), *Handbook of Ugaritic Studies* (Handbuch der Orientalistik, Abteilung 1. Der Nahe und. Mittlere Osten, Band 39). Leiden 1999.
- M. Yon, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*, Paris 1997 = *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra*, Winona Lake (In) 2006.

Sobre el vino en el Próximo Oriente, en Siria y en Ugarit

- L. Milano, “Vino e birra in Oriente. Confini geografici e confini culturali”, *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East*.

Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990, Padova 1994, pp. 421-440.

J. A. Zamora, *La vid y el vino en Ugarit*, Madrid 2000.

J. A. Zamora, “Jugo de cepas, sangre de uvas: La viticultura y la vinificación en el antiguo Oriente Próximo”, S. Martínez Sánchez – A. González Blanco (eds.), *Actas del I Congreso sobre Etnoarqueología del vino* (= RMA 12), Murcia 2005, pp. 157-187.

J. A. Zamora, “La vid y el vino en el Próximo Oriente y Mediterráneo antiguos”; “La viticultura y vinificación en la Siria-Palestina de la Edad del Bronce”; “El cultivo de la vid en Ugarit y la producción, administración, consumo y usos del vino en el Levante Oriental del II milenio a. n. e.”, M. C. Martínez, A. V. Carrascosa, J. L. Santiago (eds.), *La vid, el vino y el CSIC: dos siglos de investigación / Vines, wines and the CSIC: two centuries of research*, Madrid 2017, pp. 133-135; 136-137; 138-139.

Sobre vocabulario vinícola y etimologías

M. Delcor, “De l’origine de quelques termes relatifs au vin en hébreu biblique et dans les langues voisines”, A. Caquot – D. Cohen, *Actes du premier congrès international de linguistique sémitique et chamito-sémitique, Paris 16-19 juillet 1969*, The Hage – Paris 1974, pp. 223-233.

A. Van Selms, “The Etymology of *Yayin*, ‘Wine’”, *JNSL* 3 (1974), pp. 76-84.

Ediciones y traducciones de textos (orientales, bíblicos, fenicios y ugaríticos)

F. Cantera – M. Iglesias (eds.), *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego*, Madrid 2000 (3ª ed., reimp.).

A. Caquot – M. Sznycer – A. Herdner, *Textes ougaritiques I. Mythes et légendes*, Paris 1974.

A. Caquot – J.-M. de Tarragon – J.-L. Cunchillos, *Textes ougaritiques II. Textes religieux, rituels, correspondance*, Paris 1989.

G. Del Olmo, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Madrid – Valencia 1981.

G. Del Olmo, *La religión cananea según la liturgia de Ugarit*, Sabadell – Barcelona 1992.

G. Del Olmo, *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid 1997.

M. Dietrich – O. Loretz – J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1: Transkription*, Neukirchen Vluyn 1976 (= *KTU*); *Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, Second enlarged edition* Münster 1995 (= *CAT* = *KTU*²); *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten. Dritte, erweiterte Auflage / The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, Third enlarged edition*, Münster 2013 (*KTU*³).

H. Donner – W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften, I-III (KAI)*, Wiesbaden 1971 (3ª ed.; Wiesbaden 2002, 5 ed. vol I, *erweiterte und überarbeitete Auflage*).

- J. C. L. Gibson, *Canaanite Myths and Legends (2d. ed.)*, Edinburgh 1978.
- A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (CTA)*, 2 vol., Paris 1963.
- S. Lackenbacher, *Textes akkadiens d'Ugarit*, Paris 2002.
- D. Pardee, *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne (1961) (RSO 4)*, Paris 1988.
- D. Pardee, *Les textes rituels (RSO 12)*, Paris 2000.
- D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit (Writings from the Ancient World 10)*, Atlanta 2002.
- J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton 1955 (2^a ed.).
- M. S. Smith, *The Ugaritic Baal Cycle: Volume I, Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1-1.2*, Leiden - New York - Koln 1994.
- M. S. Smith – W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume II. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, Leiden - New York – Koln 2009.
- N. Wyatt, *Religious texts from Ugarit. The Words of Ilmilku and his Colleagues*, Sheffield 1998.
- P. Xella, *I testi rituali di Ugarit I*, Roma 1981.
- P. Xella, *Gli antenati di Dio. Divinità e miti della tradizione di Canaan*, Verona 1983.

Sobre los deberes del buen hijo

- Y. Avishur, “The ‘Duties of the son’ in the ‘story of Aqhat’ and Ezekiel’s prophecy on idolatry (ch. 8)”, *UF* 17 (1985), pp. 49-60;
- O. Eissfeldt, “Sohnesplichten im alten Orient”, *Syria* 43 (1966), pp. 39-47.
- C. Grotanelli, “La prova del buon figlio”, *Religioni e Civiltà (Studi in memoria di A. Brelich)* 3 (1982), pp. 217-234.
- J. F. Healey, “The Pietas of an Ideal Son in Ugarit”, *UF* 11 (1979), pp. 353-356.
- K. Koch, “Die Sohnesverheißung an den ugaritischen Daniel”, *ZA* 58 (n. f. 24) (1967), pp. 211-221.
- Th. J. Lewis, “The Duties of an Ideal Son (CTA 17.1.26-34)”, *Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit*, Atlanta 1989, pp. 53-71.
- O. Loretz, “Das biblische Elterngelot und die Sohnespflichten in der ugaritischen AQHT-Legende”, *BN* 8 (1979), pp. 14-17.

Sobre las cofradías o asociaciones (el *mrzḥ*)

- V. Alavoine, “Le *mrzḥ* est-il un banquet funéraire ? Étude des sources épigraphiques et bibliques (*Am.* 6, 7 et *Ier.* 16, 5)”, *Le Muséon* 113 (2000), pp. 1-22.
- M. F. Baslez, “Associations religieuses”, Lipinski (ed.), *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992, p. 45.
- H.-J. Fabry, “Marzeah”, G. J. Botterweck – H. Ringgren – H. –J. Fabry (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, V, Stuttgart 1986, col. 11-16.
- J. C. Greenfield, “The Marzeah as a Social Institution”, *ActAntHung* 22 (1974), pp. 450-455.

- O. Loretz, "Ugaritisch-biblisch *mrzḥ* 'Kultmahl, Kultverein' in Jer 16,5 und Am 6, 7", L. Ruppert – P. Weimar – E. Zenger (Hrsg.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten (Fes. J. Schreiner)*, Würzburg 1982, pp. 87-93.
- O. Loretz, "Marziḥu im ugaritischen und biblischen Ahnenkult. Zu Ps 23; 133; Am 6, 1-7 und Jer 16, 5.8" M. Dietrich – O. Loretz (eds.), *Mesopotamica - Ugaritica - Biblica. Fes. K. Bergerhof* (AOAT 232), Neukirchen-Vluyn 1993, pp. 93-144
- J. L. McLaughlin, "The *marzeah* at Ugarit. A Textual and Contextual Study", *UF* 23 (1991), pp. 265-281.
- J. L. McLaughlin, *The marzeah in the prophetic literature. References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- O. Eissfeldt, "Kulturvereine in Ugarit", *Ugaritica* VI, Paris 1969, pp. 187-195.
- L. Miralles, *Marzeah y thiasos: Una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* ('Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos: Anejo XX. Serie Monografías), Madrid 2007.
- D. Pardee, "Marziḥu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View", N. Wyatt – W. G. E. Watson – J. B. Lloyd (eds.), *Ugarit, religion and culture. (Proceedings of the international colloquium on Ugarit, religion and culture. Edimburgh, July 1994. Essays presented in honour of Professor John C. L. Gibson)* (UBL 12), Münster 1996, pp. 273-287.
- M. H. Pope, "Le *mrzḥ* à Ougarit et ailleurs", *AAAS* 29/30 (1979/1980), pp. 141-143.
- J. Á. Zamora, "Marzeah y thiasos / Marzeah and thiasos" (Artículo-recensión a L. Miralles, *Marzeah y thiasos*, Madrid 2007), *AuOr* 27/1 (2009), pp. 129-136.

Ediciones y estudios específicos de los textos ugaríticos citados
y de su relación con la Biblia

- K. Cathcart – E. Watson, "Weathering a Wake: A cure for a Carousal. A revised translation of Ugaritica V Text 1", *Proceedings of the Irish Biblical Association IV (= PIBA 4)* (1981), pp. 35-58.
- M. Dietrich – O. Loretz, "Neue Studien zu den Ritualtexten aus Ugarit (I). 3. Kolometrie und Aussage in KTU 1.114", *UF* 13 (1981), pp. 88-98.
- M. Dietrich – O. Loretz, "KTU 1.114, ein 'Palimpsest'", *UF* 25 (1993), pp. 133-136.
- M. Dietrich – O. Loretz, "'Siehe, da war er (wieder) munter!' Die mythologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)", M. Lubetski – C. Gottlieb – Sh. Keller (eds.), *Boundaries of the Ancient Near Eastern World. A Tribute to C. H. Gordon, (JSOT Supp. Ser. 273)* Sheffield 1998, pp. 174-198.
- M. Dietrich – O. Loretz, *Studien zu den ugaritischen Texten I. Mythos und Ritual in KTU 1.12, 1.24, 1.96, 1.100 und 1.114*, Münster 2000.
- F. Ch Fensham, "The First Ugaritic Text in Ugaritica V and the Old Testament", *VT* 22 (1972), pp. 296-303.
- J. Gray, "Canaanite religion and old testament study in the light of new alphabetic texts from Ras Shamra", *Ugaritica* VII, Paris 1978, pp. 79-108.

- M. H. Pope, "A Divine Banquet at Ugarit", J. M. Efrid (ed.), *The Use of the Old Testament in the New and other Essays (Fes. W. F. Stinespring)*, Durham 1972, pp. 170-203 (=UBL 10 (1994), pp. 153-180).
- Ch. Virolleaud, "Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra – Le Festin du Père des dieux (RS 24.258)", *Ugaritica* 5, Paris 1968, pp. 545-551.
- P. Xella, "Studi sulla religione della Siria antica. I. El e il vino (RS 24.258)", *Studi Storico Religiosi* (1977 / I 2), pp. 229-261.

Sobre la antropología del beber, dimensión social y religiosa

- S. Cavalletti, "Il dio ebbro di vino", *Ricerche bibliche e religiose* 15 (1981), pp. 135-136.
- C. Grotanelli, "L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo", *DdA* 3 (1981), pp. 122-154 = "The Roles of the Guest in the Epic Banquet", C. Zaccagnini (ed.), *Production and Consumption in the Ancient Near East*, Budapest 1989, pp. 272-332.
- C. Grotanelli, "Ancora sull'ebrezza del dio El (KTU 1.114)", *VO* 7 (1988), pp. 177-188
- C. Grotanelli, "Carne e vino: misura e dismisura", P. Scarpi (ed.), *Homo Edens, II. Storie del Vino*. Milano 1991, pp. 151-166
- C. Grotanelli, "Wine and Death - East and West", O. Murray – M. Tecusan (eds.), *In Vino Veritas*, Rome 1995, pp. 62-89.
- Th. J. Lewis, "El's Divine Feast", M. S. Smith – S. B. Parker (ed.), *Ugaritic Narrative Poetry. Writings from the Ancient World. (SBL 9)*, Atlanta 1997, pp. 193-196.
- L. Milano, "Alimentazione e regimi alimentari nella Siria preclassica", *DdA* 3 (1981), pp. 85-121.
- L. Milano, "Codici alimentari, carne e commensalità nella Siria-Palestina di età preclassica", C. Grotanelli – N. F. Parise (eds.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma 1993 (1a ed. 1988), pp. 55-86.
- L. Milano, *cf. supra* "Vino e birra in Oriente..."
- M. H. Pope, "The Cult of the Dead at Ugarit", G. D. Young (ed.), *Ugarit in Retrospect. Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, Winona Lake 1981, pp. 159-179.
- J. M. Sasson, "The blood of the grapes. Viticulture and intoxication in the hebrew Bible", L. Milano (ed.), *Drinking in Ancient Societies: History and Culture of Drinks in the Ancient Near East. Papers of a Symposium held in Rome, May 17-19, 1990*, Padova 1994, pp. 399-419.
- P. Xella, *cf. supra* "Studi sulla religione..."
- J. Á. Zamora, "L'ubriachezza a Ugarit: un'eredità discussa", *Mediterranea* 2 (2005), pp. 9-26 (versión completa de "L'ébriété à Ougarit et la Bible: une héritage discutée", J.-M. Michaud (ed.), *La Bible et l'héritage d'Ougarit*, Sherbrooke 2004).