

DEUTERONOMIO 14,21b: SU MOTIVACION

POR

RAFAEL CRIADO, S. I.

TRATANDO de ofrecer un obsequio, siquiera sea modesto, al veterano Profesor Dr. David Gonzalo Maeso, Emeritus, y habiendo ya para 1967, fecha de publicación de mi Comentario al Deuteronomio *, estudiado el pasaje que encabeza esta Nota, más de lo que por los límites de espacio pudo aparecer impreso, he pensado que sería esta buena ocasión de ofrecerle algo de lo que ya entonces reuní para mi texto original, aunque ampliado con algo, también, de lo que he venido recogiendo posteriormente para la publicación del Comentario en su prevista *editio maior*. Así trataré de imitar al *scriba doctus, qui profert de thesauro suo nova et vetera!*

Dt 14,21b tiene un sentido difícil de alcanzar. No pocos lo creen difícilísimo, el más difícil de la Biblia †, a los que ya se

* Rafael Criado, S. I., *Deuteronomio* (La Sagrada Escritura. Texto y Comentario. Eds. Juan Leal, S. I. y Antonio Torres, S. I. Antiguo Testamento. I. Pentateuco. BAC. Madrid 1967) 749-996.

† Calmet (cf. infra) afirma, no sin exageración, que ningún texto de la S. Escritura recibió tantas y tan dispares interpretaciones como este. S. Agustín, ante las dificultades que le veía, tomó la drástica resolución de negar todo sentido literal al precepto, o confesar que no le encuentra ninguno y optar por interpretaciones puramente alegóricas (cf. infra, juntamente con otros que lo siguieron).

adelantó con su habitual sinceridad S. Agustín, seguido luego por Hrabanno Mauro y por Anselmo de Laon, entre otros. En nuestros días Juan Guillén Torralba dice: “este es un precepto de lo más raro que se encuentra en la Ley. No he encontrado una opinión medio común entre los autores. Por sí solo merecería un trabajo aparte”².

Idéntica prohibición se encuentra en Ex 23,19b y 34,26b, como apéndice de una codificación de las fiestas israelíes, y no parece que allí pertenezca a reglas sobre sacrificios, pues en ambos pasajes falta toda referencia a Yahvé.

En Dt 14,21b se percibe, todavía más claramente que en Ex 23,19b y 34,26b, el carácter de apéndice, pero no apéndice a codificación alguna de fiestas, como en Exodo, sino a un grupo de leyes destinadas a conservar puro el yahvismo en duelos (14,1-2) y en comidas (14,3-21a: alimentos animales lícitos e ilícitos), leyes las de ese grupo con motivación religioso-cúltica explícita (14,1.3.21a, y 14,7.8.9.10.11.19, si se acepta la denominación “puro” “impuro” como señal, en este capítulo 14, de motivación ritual religiosa y no como implicadora de motivación higiénica). Tampoco está 14,21b en conexión con los preceptos que siguen a continuación (diezmos).

No es claro³ que 14,21b esté en conexión *cierta* con un contexto de ordenanzas sobre alimentos cülticos porque venga detrás de 14,3 (“no comerás cosa alguna abominable: *kol tô'ēbā'*”) y de 14,21a (donde se prohíbe comer carne alguna muerta de

² *Decálogo ritual, Ex 34, 10-26*: Est Bíbl 20 (1961) 409 n. 7^a.

³ Contra G. J. Botterweck, *g'di, g'diyyā*: Theol. Wört, zum A. T. I. Stuttgart 1973, 924s. Refiriéndose a Ex 23, 19b escribía ya el ilustre Cayetano: *Quia inter caeremonialia lex haec promulgatur..., intelligendum videtur, quod ad litteram prohibetur ritus idololatrarum lixantium haedum in lacte matris; hoc est quod lac maternum erat loco aquae, etsi non totius, tamen partis*’. In *Sacram Scripturam Commentaria*. I. (cf. infra). Palabras estas de Cayetano en las que encontramos la apreciación del carácter cültico de la prohibición a causa del contexto (“*inter caeremonialia*”) y su motivación por el peligro religioso. El v. 3 de Dt 14 pudiera afectar menos de lo que parece a los vv. 4-20, cuyo carácter religioso pudiera estar ya bastante declarado con la referencia de impureza idénticamente repetida en los vv. 7, 8, 10, 19 y la muy fuerte del v. 21a, sin necesidad de ser netamente cültico.

muerte natural: *kol n^ebēlā*), aunque en esos dos pasajes haya una razón religiosa para la respectiva prohibición. Pero tampoco se puede excluir un influjo de la palabra “cosa abominable”, “abominación” (*tô^eēbā*) 14,3 y de la palabra “bestia muerta” (*n^ebēlā* 14,21a), que hiciese añadir en Dt a las precedentes prohibiciones alimenticias (de mayor o menor carácter religioso-cúltico), la relativa al cabrito cocido en la leche de su madre.

En los tres pasajes (de Ex y Dt) el texto de la prohibición es enteramente idéntico.

El problema de la motivación

Pero, ¿cuál es su motivación? Un detalle constante en los tres pasajes obliga, al menos, a no ver sólo motivación religiosa: “la leche *de su madre*”. Ninguno de los autores que ven motivación religiosa para la prohibición, tiene en cuenta para nada la madre del cabrito ⁴.

Ni aun teniendo en cuenta el texto 52 de Ugarit (hasta ahora no existe otro que pueda ser aducido para relacionar) en el que algunos autores han querido ver la solución, y el testimonio de un anónimo carai (citado por Spencer ⁵), que dice haber

⁴ Cf. infra. P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (The New International Commentary on the O. T. R. K. Harrison, Ed. London) 1976, 232 s, que sólo admite una *posible* motivación religiosa, encuentra una fuerte objeción contra ella en este detalle.

⁵ John Spencer, *De legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus libri tres. Cantabrigiae* 1675 pp. 270s y 308. La escuela exegética carai se extiende desde el s. VIII p. Ch. hasta el XIV; Spencer no da fecha para el anónimo, sino que asegura tratarse de un manuscrito muy antiguo. El anónimo carai resulta muy sospechoso, dado el silencio que sobre el detalle guarda Maimónides, que con mucho interés buscó confirmación de su sentencia en algún testimonio, en concreto en los libros de los ritos sabeos (cf. o. c., p. 371), sin encontrar mención alguna, y no ya de la madre, sino de la mera cocción en leche. El Tostado (cf. infra) dice que Maimónides afirma haber visto él mismo a los gentiles celebrar gentilmente ese rito de que habla el carai anónimo. No hemos podido comprobarlo. Como bien dice Fr. de Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum* (Cursus Scripturae Sacrae) Parisiis 1897, in loco, las antigüedades egipcias, babilonias, asirias, fenicias, cananeas no nos han dado un solo ejemplo. Igualmente negativo es el resultado de la amplísima investigación folklórica realizada por Frazer (cf. infra).

presenciado él mismo el rito de rociar con leche los campos después de la recolección, queda explicado ese detalle de la madre, entre otras razones porque ni en Ugarit ni en el testimonio del carai, se explicita una oveja madre, mucho menos "su madre". Y ese detalle, por su constancia en los tres pasajes bíblicos, necesita una explicación.

El estado de opinión. La Antigüedad Exegética

La exegesis judía, desde la más antigua (Filón ⁶) hasta la más moderna (Milgrom ⁷), pasando por otros exegetas, ha creído muy frecuentemente encontrar la solución del problema en un sentimiento humanitario, que ciertamente caracteriza al Deuteronomio, de evitar cuanto pueda fomentar la crueldad del hombre, empezando por no ejercitarla con los animales ⁸.

Filón es tal vez el exegeta más antiguo conocido, que ve la motivación del precepto en el humanitarismo para con los animales. Su célebre frase de que "la Ley ha juzgado enteramente anormal que lo que sirve de alimento a un viviente, se convirtiera en condimento y medio de sazonar ese mismo ser ya muerto", frase que luego amplifica con la digna observación de que sería igualmente anormal que la leche acumulada, como en depósito, por la naturaleza en las ubres de la madre, la in-

⁶ No creemos se pueda disertar con demasiado éxito, en el presente estado de la investigación, acerca de una relativa prioridad cronológica de la interpretación targúmica sobre Filón. La fecha de los diversos materiales recogidos por los Targum es muy difícil de precisar en cada caso. Cf. B. J. Roberts, *The Ancient Versions of the O. T.: Peake's Commentary* (2ª ed. London) 1962, 84s; O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction* (Oxford) 1965, 696s; R. Keeler, *The Languages, Texts and Versions of the Bible* (A new Catholic Commentary on Holy Scripture. London) 1969, 39-40; R. Le Deaut, *The Current State of Targumic Studies: Biblical Theology Bulletin. IV* (Rome), 1974, 3-32 (sobre la datación y fecha de composición de los targumim pp. 22-24).

⁷ J. Milgrom, *The Biblical Diet Laws as an Ethical System. Food and Faith: Interpretation 17* (1963) 288-301.

⁸ Sobre el carácter humanitario del Deuteronomio cf. M. Weinfeld, *The Origin of the Humanism in Deuteronomy: Journ Bibl Literature 80* (1961) 241-247, y, del mismo, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, Oxford 1972, 282-297.

temperencia de los hombres vaya tan lejos que se sirvan de la fuente de la vida precisamente para destruir un cuerpo que debería subsistir”⁹, pasó a la exegesis cristiana a través de Clemente de Alejandría¹⁰, casi con las mismas palabras de Filón. Teodoreto comentando Ex 23,19b da únicamente la razón humanitaria¹¹.

La reconocida sinceridad de S. Agustín le llevó a declarar que no encontraba modo de dar una explicación del precepto, si se le toma en sentido propio, hasta el punto de considerarlo carente de tal sentido. Y, como estas cosas se mandaban —dice— para dar a entender algo, al no poderse entender en sentido propio, quiere decir que o no tiene este precepto sentido literal alguno, o “no sé cuál pueda ser. En cambio, entendiéndolo de Cristo, sí lo apruebo —dice— como profecía de que el niño Jesús

⁹ Filón, *De virtutibus* 142-144. Philo (Loeb Classical Library) vol. VIII London 1954 pp. 250-251; *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Arnáldez-Pouilloux-Mondésert) 20: *De Virtutibus* (Paris) 1962) (nº 142-144 pp. 104-107). Otros ejemplos de humanitarismo aducidos por Filón se encuentran en el nº 134-135ss (Lv 22, 28), nº 125-130 (Ex 22, 30), nº 125-130 (Lv 22, 27).

¹⁰ *Stromat* lib. 2 c. 18,94,2 (PG 8,10,36). Clemente se extiende ampliamente sobre el humanismo de la Ley, especialmente del Deuteronomio 24,15.10; 23,7; 20,10; 21,10-14; 22,4.1; 20,19s sobre los prójimos aun gentiles, y 14,21; 25,4; 2210; 20,19 sobre plantas y animales. Cf. PG 8. También considera esto mismo Filón, *De Virtutibus* XIV 82. 83, XV 88 XVI 89, XVII 91, XVIII 96, XXI 107, XXII 109.115 XXIV 124, XXVI 142s XXVII 145.146 XXVIII 148s. Sobre la *humanidad*, que él llama *Philanthropia* y en las versiones latinas llamaron *De caritate*, c. 18, afirma que hubo legisladores no hebreos que tomaron de Moisés la ley de no matar a las condenadas a pena capital estando embarazadas, para no dañar al fruto que llevan aún en el seno. Clemente, *Stromata* II l. c. toma lo mismo de Filón, pero concretando el caso a los romanos; mientras Filón habla sólo en general (sin conocer Clemente, al parecer, la legislación misma entre los egipcios, ciertos griegos, el Areopago; cf. la edic. de Colson, arriba citada, en la p. 449s de su Apéndice en el que aduce las legislaciones mencionadas por Cohn [*Philonis Alexandrini Opera*, ed. Cohn-Wendland, vol. V ed. Cohn. Berolini 1906 p. 307-309 en los nn. 139.141 de Filón, nota a las lín. 12ss de la p. 308], y haciendo notar que los romanos no llegaron en humanidad a donde llegó la Ley mosaica, pues ésta aplica el precepto, de no matar en un mismo día a la madre y al hijo, aun tratando de animales).

¹¹ *In Exodum* 23,19 (PG 80,277) da únicamente la motivación humanitaria.

no sería matado por los judíos, cuando aún era niño, y por eso Herodes no lo encontró al quererlo matar”¹².

En el Oriente cristiano

En el área cultural cristiana de Oriente Procopio de Gaza († 528) asume la razón humanitaria, entendiéndola del dolor de la madre recién parida¹³. Y bastante más tarde Iñodad de Merv († 850) da tres interpretaciones de Ex 23,19b (que indebidamente identifica con Ex 22,30) y las tres aducen la motivación humanitaria, que sintetiza con estas palabras: “Las tres significaciones nos enseñan la misericordia de Dios, cuya solicitud se extiende aun a los animales”¹⁴.

En la Edad Media cristiana occidental

La posición que hemos visto adoptó S. Agustín, influyó poderosamente en todo el Occidente cristiano hasta muy avanzada la Edad Media. Habrá que llegar a Andrés de S. Víctor († 1175) para encontrar en estos siglos una interpretación no alegórica, sino literal y, en cuanto podemos rastrear, la motivación del precepto negativo es la humanitaria¹⁵. Como igual-

¹² *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*. Lib. II: *in Exodum q. 90* (PL 34,629). Como ya dijimos, siguen enteramente a S. Agustín. Hrabanno Mauro (784-856), *Operum Pars I. In Exodum l. III.* (PL 108,129s) y Anselmo de Laon († 1117), si lo tomamos, como parece enteramente razonable, como autor de la *Glossa Ordinaria* tan frecuentemente atribuida a Walafrido Estrabón († 849), pero cuyo contenido y sabor la colocan mucho más probablemente en el s. XII. El pasaje de la *Glossa ordinaria* a que nos referimos se encuentra en PL 113 *in Exodum* 23,9, que, además, remite a la q. 90 de S. Agustín al Exodo.

¹³ *Commentarii in Exodum*. El de Procopio a este pasaje en PG 87,1:627s.

¹⁴...*Commentaire d'Iñodad de Merv sur l'A.T. II. Exode-Deutéronome*. Tr. C. van den Eynde. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol. 179: *Scriptores Syri* t. 81. Louvain 1958 pp. 55-56.

¹⁵ Cf. el ms. 30 del Corpus Christi College de Cambridge, citado por Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Notre Dame. Indiana 1964, 304 n. 1^a. Sobre Andrés (de San Víctor) cf. la citada obra de Smalley, pp. 112-195.

mente parece la humanitaria la de Esteban Langton († 1228)¹⁶ y la de Hugón de Saint Cher († 1263)¹⁷. Tal vez también hubiera podido servirse de Andrés, Pedro el llamado Comestor († 1179), que en su *Historia Scholastica* al tratar de nuestro tema, cita a Josefo en primer lugar¹⁸.

La Edad Media cristiana occidental siguió a S. Agustín (con las excepciones que hemos señalado: Andrés de S. Víctor, Esteban Langton, Hugón de Saint Cher) generalmente, o manifestando su convicción de que el *non coques haedum in lacte matris suae* no tiene sentido literal sino sólo alegórico (moral = el pecador no debe ser tratado con dulzura, o profético = Cristo no será alcanzado por Herodes cuando aún es tierno infante), o expresando su desesperanza de poder encontrar sentido literal, cosa, al parecer, absurda. Por eso se lanzó impertrubada a las interpretaciones alegóricas.

En la Edad Media no cristiana

En la Edad Media no cristiana no se desconocieron motivaciones no religiosas.

Poco tiempo antes que Aben Esra, había expresado una motivación no propiamente religiosa, pero sí relacionada con los pueblos gentiles, el célebre nieto del conocidísimo Rabbí S^elômô Yişhaquí (1040-1105), el Rabbí S^emuel Ben Me^eir (= Rasbam:

¹⁶ Dice "*non coquas eum, dum adhuc nimis tener est et lacte matris nutritur*" (cf. Smalley o.c. 305 n. 1^a, que lo cita según el ms. del Trinity College, Oxford, fol. 133a-b). Como se ve, Langton casi asume las palabras mismas de Andrés: "*dum est in lacte matris suae, i.e. dum recenter natus non herba pascitur, sed solo lacte matris suae alitur*". Smalley o.c. p. 304, n. 1^a.

¹⁷ Smalley o.c. p. 305 dice que Hugón de Saint Cher reproduce a Langton, el cual a su vez sigue a Andrés y defiende, contra S. Agustín, que el texto bíblico puede tener sentido literal estrictamente dicho y, por tanto, no es de necesidad recurrir a la alegoría (*intelligentia spiritualis*). El sentido estrictamente literal sería: "*non coques eum dum adhuc nimis tener est lacte matris nutritur*". Alegóricamente se puede entender doblemente: el *haedus est Christus...Moraliter haedus est peccator*".

¹⁸ Pedro Comestor: PL 198,1168.

1085-1174), motivación interesante y que de algún modo conecta con la humanitaria (en este caso diríamos mejor "humanística", pues no se trata de no fomentar la crueldad, sino de refrenar, cual corresponde al hombre, el apetito desordenado de manjares exquisitos y agradables). El pensamiento de Rasbam se puede formular así: "Las cabras son ricas en leche y era costumbre entre las naciones circundantes cocer al animal tierno en la leche de su madre. La Torá consideró esto como un modo glotón de comer y, en consecuencia, lo prohibió. En las tres Fiestas se sacrificaban muchos animales; por eso la Torá aprovechó la ocasión de repetir la prohibición, para expresar desaprobación del uso malo. La Ley se aplica no sólo a la carne del cabrito, sino a cualquier mezcla de leche y carne" ^{18 bis}.

Casi contemporáneamente Aben Esra (1092-1167) parece que se adhirió a la motivación humanitaria en su Comentario a Ex 23,19b ^{18 ter}.

Maimónides (1135-1204) en su *Moré N^ebukim* o *Guía de perplejos* ¹⁹ menciona la motivación basada en peligro idolátrico, pensando que el rito formaba, tal vez, parte de un servicio religioso, o que era usado en algún festival gentilicio ²⁰. Esta motivación la funda en la circunstancia de que la Ley menciona la prohibición dos veces a continuación del precepto concerniente a las fiestas (Ex 23,1-19 y 34,26) "como si dijese: 'Cuando lleguéis ante Mi en vuestras fiestas, no cozáis vuestro alimento al modo que usan hacerlo los gentiles'. Esta considero yo la mejor razón de la prohibición, porque, en cuanto he visto, los libros de los ritos Sabeos nada mencionan de esta costumbre" ²¹.

Sin embargo, tampoco olvida Maimónides la motivación

^{18 bis} The Soncino Chumash. Ed. A. Cohen. London 1956 (cf. Ex 23,19).

^{18 ter} Citado por Kosmala (cf. infra): S. Bochart, *Hieroicoicon*. Ed. 3^a rec. Johannes Leusden, Lugduni Batavorum 1692, I, pp. 631-640. La cita de Kosmala art. cit. infra p. 50 y n. 38^a.

¹⁹ 3^a Parte c. 48 (2^a ed. traducida del árabe por M. Frieländer, London 1947) p. 371.

²⁰ "but I think that most probably it is also prohibited because it is somehow connected with idolatry, forming part of the service, or being used on some festival of the heathen".

²¹ *ibid.*

humanitaria de formar a no ser crueles cuando hay que matar animales para comida, puesto que en ese caso "la Ley manda que la muerte del animal sea la más suave posible. No está permitido degollarlos de manera ruda, con una hachuela de mano, o cortándole un miembro cuando está todavía vivo el animal" ²². Igualmente interpreta con motivación humanitaria (tanto respecto a no hacer sufrir los animales, como para apartar toda crueldad del hombre hacia su prójimo) Lv 22,28 Dt 22,6.7. Pero comentando Dt 14,21b mantiene firmemente como la motivación más satisfactoria la prevención de cualquier peligro de idolatría, y la mención humanitaria ni la menciona, habiendo, en cambio, mencionado la dietética (alimentos nocivos para el cuerpo) ²³. Posteriormente, a gran distancia de tiempo, siguieron a Maimónides, J. Spencer y A. Dillmann, W. R. Smith, etc. ²⁴

En plena Edad Media cristiana occidental

Dada la pujanza de los dóciles seguidores de S. Agustín, que ya hemos mencionado, y los contados defensores de un sentido literal propio (y con motivación humanitaria) encabezados por Andrés de S. Víctor, también ya consignados, nos encontramos en la plena floración de la Escolástica y a la cabeza de ella con Sto. Tomás.

Santo Tomás. Ante la situación prevalentemente agustiniana de exegesis a-literalista y exuberantemente alegórica, que le rodeaba, es tanto más de alabar que Santo Tomás, cuya reverencia por S. Agustín llegó, a veces, hasta el exceso, profese un sentido literal para el *non coques haedum in lacte matris suae*. Así, p. ej., rechazando la objeción de que bien poco ha de importar al cabrito ya sacrificado el que su carne sea cocida de

²² ibid.

²³ ibid. p. 371s.

²⁴ John Spencer, *De Legibus Hebraeorum Ritualibus et earum rationibus libri tres*. Cantabrigiae 1685, 270s. 298-308. A. Dillmann *Exodus und Leviticus erklärt*. Leipzig 1897. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (3ª ed.). London 1927.

esta o de aquella manera, por lo cual parece irracional la prohibición de cocerlo en la leche de su madre, concede que, si bien el cabrito muerto no siente de qué manera cuezan sus carnes, sin embargo, parece que refleja en el ánimo del que las cuece una cierta crueldad, si se emplea para consumir sus carnes la leche de su madre, que se le dio a él para alimento ²⁵.

Mucho más directa y abiertamente dice en el mismo artículo Ad octavum: "Cuanto al efecto pasional, el hombre lo experimenta también hacia otros animales; pues como la pasión de la misericordia nace de ver los dolores ajenos, y los animales brutos experimentan también dolores, puede también el hombre sentir misericordia de los animales que sufren. Ahora bien, el que está hecho a sentir compasión de los animales, muy dispuesto se halla para sentirla de los hombres. Por esto se dice en Pv 12,10: 'Provee el justo a las necesidades de sus bestias, pero el corazón del limpio es despiadado'. Pues para mover a compasión al pueblo hebreo, que era inclinado a la crueldad, quiso ejercitarlos en la misericordia con los animales brutos, prohibiéndoles hacer con ellos ciertos actos que tienen aspecto de crueldad. Por esto les prohibió 'cocer un cabrito en la leche de su madre'; que 'no pusieran bozal al buey que trilla', y que no matasen a la madre con los hijos".

Pero con su habitual perspicacia y conociendo, sin duda, la opinión de Maimónides, aunque sin sumarse a ella, decididamente añade: "Todavía se podría decir también que los gentiles, en las solemnidades de sus ídolos, cocían así las carnes de los cabritos para servirlos y comerlos. Por esto en Ex 23,19, después del decreto sobre las solemnidades que habían de celebrarse en la ley, añade: 'No cocerás el cabrito en la leche de su madre'. Por otra parte, la razón figurativa de esta prohibición es que el cabrito prefiguraba a Cristo 'por la semejanza de la carne de pecado', y no debía ser cocido por los judíos, es decir, muerto, en la leche de la madre, esto es, durante su infancia; o se significa que el cabrito, es decir, el pecador, no debe ser cocido en la leche de su madre, o sea no hay que halagarlo con

²⁵ I-II q. 102 a. 6 ad 4.

caricias”²⁶. Manifiestamente Santo Tomás mantiene para la interpretación literal la motivación humanitaria, pero admite la posibilidad de la motivación religiosa (el peligro de imitación de costumbres gentílicas). Sin embargo, por lo que dice en la misma q. 102 art. 5 Ad Quintum, se ve que la motivación religiosa que de Dt 14,21b da en el art. 6° Ad Quartum, la da como una simple conjetura o posibilidad, más que como una sólida probabilidad, ya que cita como caso de motivación religiosa (= peligro de idolatría) Dt 14,1.2 y, en cambio, tanto en la objeción como en la respuesta Ad Primum calla Dt 14,21b. No obstante lo cual, el solo hecho de añadir a la motivación humanitaria la motivación religiosa, dice mucho en favor de la perspicaz cautela y de la erudición del Santo Doctor.

¿Pudiera haber influido Rašbam (ya citado) en la elaboración del pensamiento del Aquinate en este caso? No podemos afirmarlo, sino solamente aventurar la conjetura. ¿Influyó más probablemente Maimónides? Desde luego la interpretación que Maimónides tenía como la más altamente probable, es la que Santo Tomás solamente sugiere, pero con toda claridad, cuando dice después primariamente la motivación humanitaria: “También se puede decir...”. Pero ¿porqué no citó a Maimónides, si de él la hubiera tomado, como lo cita en otras muchas ocasiones sin rebozo alguno?

A la salida de la Edad Media Cristiana

Alfonso de Madrigal († 1455), obispo de Avila (Tostado) cita a Nicolás (de Lyra) como señalador de motivación idolátrica (los sacrificios de los gentiles a sus dioses) y dice que, según Maimónides en su *Moré*, los gentiles daban culto al dios de los campos para que les concediese mucha fertilidad, y que para aplacarlo cocían un cabrito en la leche de su madre, porque

²⁶ *ibid.* a. 6 ad 4. También en el mismo art. 6 ad 8: “*Quamvis etiam dici possit, quod haec prohibita sunt eis in detestationem idololatriae*”. La añadidura matizante es significativa: “*Todavía se podría decir también que estas prohibiciones fueron hechas en detestación de la idolatría...*”.

este sacrificio le era gratisimo. Añade que el mismo Rabí Moisés (ben Maimón, llamado corrientemente Maimónides) atestigua de sí mismo haber visto celebrar a gentiles este rito ²⁷. No hemos podido comprobar esta última afirmación del Tostado sobre Maimónides. Pero el mismo Tostado se declara terminantemente en favor de la motivación antiidolátrica: "*Prohibet hic quandam consuetudinem idolatrarum, qui Deos agrorum placare volentes haedos in materno lacte coquebant, sperantes se sic omnium frugum copiam habituros*" ²⁸.

Tomás de Vio (Caietanus). El gran discípulo y comentarador de Santo Tomás, a distancia de tres siglos de su maestro († 1534), avanzó decidido y plenamente en la solución que como "*vel potest dici*" abriera entre los Escolásticos el Angel de las Escuelas. Dice así Cayetano con una formulación reflejo claro de Maimónides: "*Quia inter caeremonialia lex haec promulgatur, et pluries répetitur in subsequéntibus, intelligendum videtur, quod ad litteram prohibetur ritus idololatrarum lixantium haedum in lacte matris; hoc est quod lac maternum erat loco aquae, etsi non totius, tamen partis*" ²⁹.

Desde el Renacimiento

Manuel de Sa en 1596 explica Ex 23,19b: "*'in lacte'* :con la leche misma en la olla o 'cuando todavía mama' o 'juntamente con la madre'". Cita luego a Clemente en los Stromata y no añade más ³⁰.

Más tarde, en 1624, Juan de Mariana en su *Scholia in Vetus et Novum Testamentum* se asocia, en Dt 14,21, a la motivación humanitaria, pero nota que el *Targum* en los tres pasajes

²⁷ Alphonsi Tostati, hispani episcopi Abulensis...*Commentaria in Primam Partem Numerorum*. Opera. Tom. 2º Venetiis 1728 p. 430 y una Cuestión entera.

²⁸ *Commentaria in Deuteronomium*. Operum Tomus Septimus. Venetiis 1728 p. 129.

²⁹ Cardinalis Caietani Eminentissimi in *Sacram Scripturam Commentarii*. Tomus I. In *Pentateuchum*. Lugduni 1639 p. 222 in Ex 23,19.

³⁰ Emanuelis de Sa, *Adnotationes in totam Sacram Scripturam*. Lugduni 1601. Ex 23,19.

bíblicos traduce: “no comerás carne con leche” añadiendo “y esto solamente es lo que juzgan prohibido los hebreos”. Comentando, sin embargo, Ex 23,19 y 34,26 dice: “los hebreos juzgan que se prohíbe generalmente cocer la carne en leche y eso es lo que el *Targum* indica diciendo: ‘no comerás carne con leche’, y así lo entienden los hebreos”. Finalmente en Ex 23,19 cita a Lyra, que entiende el pasaje de un rito gentil en honor de los dioses, y luego cita a Maimónides en su *Moré*, que habla de “la fertilidad de los campos según los gentiles, pues el sacrificio con leche les gustaba mucho”. Pero en el pasaje que constituye el objeto propio de nuestro estudio, Dt 14,21, comenta: “Ut sonat, accipito. Crudele id videbatur”. Y tanto prevalece, creemos, en Mariana la interpretación de motivación humanitaria, que aun en Ex 23,19b admite la posible interpretación de que lo prohibido es cocer el cabrito en los ocho días primeros desde su nacimiento, pues entonces es más leche que carne y *eso es áspero*. Tras lo cual es cuando aduce la interpretación de Lyra que defiende la motivación religiosa antes citada ³¹.

Igualmente y con gran erudición Tirino († 1636): “ad avertendam omnem speciem crudelitatis, qualis, esset haud dubie, cum quis in condimentum occissi verteret quod illi a natura concessum esset in nutrimentum”. Es la razón filoniana (de la que dice textualmente Tirino en 1636: “malo cum Philone domestico teste...”) y la misma que, citando a Clemente en el 1.2º *Stromat.*, toma al noble judío Filón Esteban Menochius en 1743 ³².

³¹ *Johannis Marianae e Soc. Iesu Scholia in Vetus et Novum Testamentum*. Parisiis 1620. La sentencia de Maimónides, tal como la aduce Mariana (rito de fertilidad, gusto de los dioses por la carne cocida en leche) no la encontramos en la *Guía de los perplejos*.

³² *Jacobi Tirini, Commentariorum in Sacram Scripturam tomus I*. Antverspiae 1632. El jesuita belga Tirino conoce, pero no acepta, la interpretación “en la leche de su madre” = “cuando todavía mama” (Vatablo = Watebled; Arias Montano; tal interpretación, dice Tirino, asciende a S. Crisóstomo y S. Agustín); sigue casi a la letra la de Filón continuada por Clemente de Alejandría, Santo Tomás, Cayetano, Tostado y Oleastro (la leche en la olla en vez de agua).

El excelente, comentador jesuita italiano J. Stephani Menochii, *Commentarius totius Sacrae Scripturae* t. I. Venetiis 1743, admite tres posibles interpretaciones, pero las tres en la línea humanitaria: cociéndolo en la olla con leche,

Cerremos la exposición de la exegesis posttridentina citando a Cornelio a Lapide († 1637), el cual, con gran conocimiento de la exegesis precedente, da como razón fundamental del precepto negativo: “Hablando en sentido literal, prohibió Dios matar para comida los tiernos cabritos o corderos (LXX traducen “corderos” y la misma razón hay para unos que para otros), para enseñar a los hebreos sentimientos suaves y benignidad con los hombres, ya que la mandaba aun para con los animales y ordenaba tener compasión de sus propias bestias y abominar y aborrecer la crueldad con ellas, sobre todo con los tiernos corderos y cabritos, que mueven a todos a conmiseración de ellos cuando los degüellan”. Es la sentencia de Vatablo (= Watebled † 1547), que, como la de Oleaster († 1560) alaba francamente A Lapide y para la que aduce diversas pruebas tomadas de la inexistencia entre los judíos de ese uso cruel prohibido (argumento usado ya por S. Agustín hasta el punto de negar todo sentido literal al precepto) con motivación humanitaria (pues *esto parece cruel*; así mandó Dios al que se apodera de los pajaritos dejar libre a la madre Dt 22,6”)³³.

La Edad de la Exegesis Crítica

El docto A. Calmet († 1757) en la edición de su obra³⁴ *Commentarius litteralis in omnes libros Veteris et Novi Testamenti*³⁵, después de afirmar que ningún texto de la Escritura recibió tantas y tan dispares interpretaciones como este, asume la de los “peritísimos intérpretes” que piensan en una prohibición mosaica de tomar para víctima pascual un cordero o un cabrito que todavía no ha sido destetado. La prescripción de Ex 22,30 y Lv 22,27 piensa que es una excepción de la Ley, por la

mientras mama a su madre, con la propia madre. Inmediatamente cita las ya conocidas palabras de Clemente.

³³ *Commentarii in Sacram Scripturam R. P. Cornelii a Lapide S. I. t. I. Parisiis (Vivès) 1868.*

³⁴ Traducida del francés al latín por J. D. Mansi y en edición revisada por el propio Calmet.

³⁵ T. I. P. I.: *In Exodum. Augustae Vindelicorum 1755.*

que se permite cualquier víctima mayor de 8 días. Consigna, luego, la opinión de quienes piensan en la cocción de un cabrito que todavía mama; menciona la interpretación literal de muchos hebreos, del Tostado, Bochart, Spencer, de Muis, Grotius, etc.; anota que el Targum parece persuadido de que lo prohibido es sazonar los alimentos con leche. Cosa que los rabíes extienden a los carneros y novillos. Y, después de referir diversas prescripciones rabínicas, que rechaza como vanas supersticiones, recuerda que el Pentateuco Samaritano, más abundante que el correspondiente texto hebreo, añade: pues “el que esto hiciere, es como el que inmola carne muerta y eso es indignación para el Dios de Jacob”³⁶, para venir a la interpretación humanitaria, que propone también en Dt 22,6; aduce el mencionado fragmento anónimo del carai citado por Spencer y conocido por los medievales judíos Rambán [Rabbi Mošé ben Maimón], Bechai [Bahya ibn Paquda], Abarbanel y otros, fragmento que ve un rito de fertilidad común entre paganos, en el que, después de la recolección, regaban los campos y los árboles con la leche de la madre en la que se había cocido un ca-

³⁶ La edición crítica que tenemos del Pentateuco Samaritano hecha según el ms. *Sefer Abišaʿ, Estudio, transcripción, aparato crítico y facsímiles* (Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros) C. S. I. C. Madrid 1959, no acusa en Dt 14,21 añadidura alguna. La edición del Pentateuco samaritano que nos da la *Políglota de Walton*, sí la tiene en Ex 23,19, pero no en 34,26 ni en Dt 14,21b y la que da en Ex 23,19 difiere de la señalada por Calmet. Dice así: “porque el que hiciere esto, se olvida de que está sacrificando y esto es indignación [= causa de indignación, de resentimiento, ira] para el Dios de Jacob”. Algunos mss griegos traen en 23,19 la añadidura: . . . ὅτι ὁ ποιῶν ταύτην θύειαν μίθος καὶ παραβαθίζε εἶπιν τῷ θεῷ Ἰακωβ (así el reginense griego de la Vaticana, del s. 11). Y, según *Swete*, el códice ambrosiano F. de Milán del s. 5º, añade a Dt 14,21: ὡς γὰρ ποιεῖ τούτο ὡς εἰ θύει ἀθροαφα μὴριμα εἶπιν τῷ θεῷ Ἰακωβ (*sut videtur* y como *lectio marginalis*). *Rahlf's* omite la mención del F y sólo da la del Washingtoniano (Freer) del s. 5º; idéntica a la que da *Swete* y en la que se encuentra no “una bestia muerta” como dice Calmet, sino “un topo”, de lo cual se afirma en la adición que produce ira o indignación en el Dios de Jacob. Según *Brooke-McLean* tienen también esa lectura en Dt 14,21 el ms Coislmano M del siglo 10 (en el margen), y, además de los ya citados, Ambrosiano F y el Washingtoniano (Freer) W del s. 5º, un minúsculo vaticano.

brito y eso por pensar que con la fuerza mágica de tal aspersión la tierra recibía una cierta fuerza de mayor fertilidad. Al fragmento del carai no da valor alguno Calmet, por no encontrar en ningún otro autor rastro de semejante costumbre. Finalmente, menciona, sin aceptarla, la opinión de los que piensan en un cabrito que todavía no tiene 8 días y es solo leche, por no haberse formado con ningún otro alimento y porque —dicen— los animales antes de los 8 días son impuros, aparte de que arrancarlos de la ubre antes de los 8 días arguye crueldad. Exponiendo Dt 14,21b asegura que es cosa habitual entre los árabes condimentar con leche todos los alimentos, y cuando hacen un banquete solemne cuecen en leche la carne de un carnero bien golpeada y puesta en pilas.

La exegesis del último siglo

A fines del s. XIX y primeras décadas del XX, los autores se inclinaban más bien a la motivación religiosa (evitar el peligro de idolatría o paganismo) y generalmente pensaban en ese peligro a causa del ambiente cananeo circundante y aun de enclaves cananeos que subsistieron en Israel después del asentamiento en Canaán.

Sin embargo, estos autores no aducían (ni podían aducir entonces) confirmaciones documentales positivas ³⁷. Así, p.ej., Bruno Baentsch, Samuel R. Driver, Carl Steuernagel, Paul Heinisch ³⁸ y otros. Más aún, Baentsch y Driver rechazan expresamente la motivación humanitaria, Baentsch con manifiesta exageración e inexactitud por lo que hace a su afirmación de que los antiguos legisladores no eran sentimentales (dando por su-

³⁷ Excepción el anónimo y discutido fragmento carai, al que dieron algún valor Bochart y Spencer anteriormente citados.

³⁸ Baentsch, *Exodus, Leviticus und Numeri* (Handkommentar zum A. T.: W. Nowack. I, 2. Göttingen) (1903) (cf. Ex 23,19b). S. R. Driver, *Exodus* (Cambridge Bible for Schools and Colleges) Cambridge 1918. ID. *Deuteronomy* (3ª ed. ICC) Edinburgh 1902. C. Steuernagel, *Das Deuteronomium* (2ª ed.: Göttinger Handk. A. T.: Nowack, I, 2. Göttingen) 1923, p. Heinisch, *Das Buch Exodus* (HSAT: Feldm. Herk. Bonn) 1934.

puesto que Ex 23,19b y 34,26b Dt 14,21b no contienen ordenaciones muy antiguas). No obstante, no pocos todavía en esta época retienen la motivación humanitaria.

Desde los descubrimientos de Ugarit

El máximo impulso para la motivación religiosa del precepto provino del descubrimiento de un poema ugarítico, que se encontró en el anverso y reverso de una tableta y ha sido numerado como 52 por Gordon y frecuentemente designado, a causa de su invocación inicial, como “*El nacimiento de los dioses graciosos y bellos*”³⁹, o, con el nombre de los propios dioses, *Šaḥar y Šalim*⁴⁰ o, simplemente “*El nacimiento de los dioses*”⁴¹.

La finalidad del poema es extremadamente oscura, a pesar de que se han aclarado ya muchos pasajes o pormenores de él. Unos tienden a explicarlo como si fuera el ritual de un mimo, mientras que otros ven en él un catálogo de himnos y ritos, que presenta sea todo el texto de los himnos y ritos, sea solamente la primera línea de cada uno⁴².

Se abre el Poema con una solemne declaración de que hay que dar gloria a los dioses hermosos [o benéficos]⁴³ y bellos. Hay que cantar un himno con acompañamiento de laúd en alabanza de la leche que fluye de los pechos de las diosas Aṭirat y Raḥmay, las cuales andan buscando por el país hijos divinos que amamantar. Unos sacrificantes cuecen en leche siete veces

³⁹ Así muchos autores después de Ch. Virolleaud. Th. H. Gaster, en *Thespis* lo modifica ligeramente: *The Canaanite Poem of the Gracious Gods*.

⁴⁰ Así G. R. Driver.

⁴¹ Así, C. H. Gordon, G^a Cordero, etc.

⁴² Estas son las breves líneas con que da cuenta del Poema M. J. Dahood, *Ugarit*: Enc. de la Bibl. (Ed. Garriga) VI Barcelona 1963 col. 1126.

⁴³ La palabra ugarítica *n^cmm*, que muchos traducen “graciosos” en el sentido de “hermoso” (Virolleaud, Driver, Gaster...), pudiera significar absolutamente hablando “benéficos”, “benevolentes” y, también, “excelentes”, “amables” en el sentido de “el que hace favores, dones” y “amable con los demás”. Cf. “good” de Gordon (en ese sentido tratando de divinidades). Pero el paralelismo con *ysm* recomienda más la versión “agradables por hermosura”.

un cabrito al fuego. Entonces el dios supremo, El, viene a la playa del Océano. Llegan también allá dos mujeres y se establece diálogo entre ellos y con mucha broma burlesca provocan a El a unirse carnalmente con ellas. De la unión nacen en un mismo día dos hijos, Šaḥar y Šalim, *šaḥar = el Alba y šalim = el Ocaso*, que son amamantados por las diosas. Al final del Poema y después de una temporada en el cielo, morada de los dioses, Šaḥar y Šalim son devueltos a la tierra al desierto de Qadēš⁴⁴, donde buscan ansiosamente comida y bebida, y la reciben del guarda (de los campos de labor sembrados con cereales y de los huertos plantados con vides) en gran abundancia de pan y vino, a pesar de que él apenas tiene lo necesario para sí mismo⁴⁵.

La versión que de la línea 14^a del Poema dio primeramente Ch.Virolleaud, "haz cocer un cabrito en la leche // un cor-

⁴⁴ Según Virolleaud, Gordon y otros es la estepa meridional de Palestina. Según Driver, posiblemente, como quiere Ginsberg a quien cita, el desierto o estepa siria al N. de Palestina, pero él mismo prefiere dejarlo sin localizar exactamente, y apoyándose en el asirio y, sin duda, en la localización del poema Šaḥar y Šalim, traducir "la brillante estepa". Gaster cree que se trata sólo de una imagen fundada en la raíz *q d š* = santo, para consonar con la idea de "sagrados" que corresponde a seres divinos, como son Šaḥar y Šalim, sin buscar anhelosamente si es el Qadēš junto al Orontes). Vaccari, comentando el Sal 29,8 anota que el desierto (región deshabitada pero no carente de vegetación, cuya solemne y profunda quietud sólo es perturbada por la tempestad atmosférica) de Qadēš sólo es mencionado en la Biblia en el Sal 29,8, mientras que aparece en el Poema ugarítico, que probablemente tiene su localización en el Líbano. Castellino, *Libro dei Salmi* (Sacra Bibbia: Garofalo. Torino). 1955 p. 459 mantiene la estepa al Sur de Palestina, pero como imagen de la estepa de la península sinaítica en general. Lo mismo mantiene en la ed. minor de 1960. Tournay, *Les Psaumes* (BJ en fasc., 3^a ed.) 1964, señala la estepa del Negeb. En el Poema ugarítico significaría una región al N. de Palestina.

⁴⁵ Para la discutidísima interpretación del Poema son de importancia C. H. Gordon, *Ugaritic Literature. A comprehensive translation of the poetic and prose texts*. Roma 1949, 57-58; G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh 1956, 22-23 y 121-125; Th. H. Gaster, *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancien Near East*. N. Y. 1961, 406-417 y 418-435. Una brevísima Nota es la ya citada de Dahood, y, más breve aún, S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas*. Barcelona 1960 p. 122. De tipo intermedio cf. vg. Kosmala art. cit. pp. 51-57 y E. Jacob, *Les textes de Ras Shamra et l'A.T.* Neuchâtel (Suisse) 1960, 54-55.

dero en la leche cuajada”⁴⁶, fue admitida por un respetable número de autores, que la recibieron con decisión, aunque más de uno de ellos no es tan categórico como lo parece y se le ha juzgado, y junta expresiones formalmente afirmativas con expresiones atenuantes dubitativas, como veremos más adelante: Casey, De Vaux, Bea, De Langhe, Rylaarsdam, Barrois, Mackenzie, Power, Clamer, Driver, Von Rad, Dhorme, Jacob, Moraldi, Davies, Kapelrud, Stalker, Buis-Leclercq, Haag, Anderson, Goessmann, Hoffner, Bartina, Zerafa, New American Bible, Sacra Bibbia (Conf. Episc. Ital.), Pedersen, Schoors, Osty-Trinquet, Cazelles, Couroyer, Michaeli, Cantera-Iglesias⁴⁷. Probablemente se

⁴⁶ Ch. Virolleaud, *La Naissance des Dieux Gracieux et Beaux*, Syria 14 (1933) 128-151.

⁴⁷ A. Casey, “*Non coques haedum in lacte matris suae*”. *Novum lumen in Ex 23,19 ex effossionibus ad Ras Šamra*: Verb Dom 16 (1936) 142-148; 174-183.—R. de Vaux, *Les textes de Ras Shamra et l’A.T.*: RB 46 (1937) 550.—A. Bea, *Ras Šamra und das A.T.*: B 19 (1938) 451 n. 3^a.—R. de Langhe, *Les textes de Ras Shamra-Ugarit*: EphTheolLov 16 (1939) 282s.—J. C. Rylaarsdam, *Exodus* (I’s Bible: I) N. Y. 1952.—A. Barrois, *Manuel d’Archéologie biblique. II*. Paris 1953, 334.—R. A. F. Mackenzie, *Deuteronomy* (CCHB) London 1953.—E. Power, *Exodus* (CCHB) London 1953.—A. Clamer, *L’Exode* (Sainte Bible: Pirot-Clamer I) Paris 1956. Id. *Deutéronome* (ibid. II) Paris 1940.—G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh 1956 pp. 22s. 121 n. 12^a.—G. von Rad, *Theologie des A.T.* I. München 1958, 36.—Id. *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8) Göttingen 1964.—E. Dhorme, *Exode* (Pléiade I) Bruges 1956.—E. Jacob, *Ras Shamra-Ugarit et l’A.T.* Neuchâtel (Suisse) 1960, 116.—L. Moraldi, *Esodo* (Sacra Bibbia: Garofalo, I. Torino) *Deuteronomio* (ibid.) Torino 1960.—G. Henton Davies, *Deuteronomy* (Peake’s Comm. London) 1962.—Arvid S. Kapelrud, *Ugarit* (I’s D B IV. N. Y.) 1962, 731; Kapelrud en este art. no menciona relación alguna entre Šaḥar y Šalim y Ex 23,19b; 34,26b Dt 14,21b.—D. M. G. Stalker, *Exodus* (Peake’s Comm. London) 1962.—P. Buis-J. Leclercq, *Le Deutéronome* (Sources Bibliques. Paris) 1963.—H. Haag. *Ugarit* (Dicc. de la Biblia: Hagg-van den Born-Ausejo. Barcelona) 1963 col. 1981.—E. Ullendorf, *Ugaritic Studies within their semitic and eastern mediterranean setting*: BJRL 46 (1964) 240.—B. W. Anderson, *Exodus* (The Oxford Annotated Bible with the Apocrypha. Revised Standard Version: ed. May-Metzger. N. Y.) 1965.—F. Goessmann, *Ugarit* (Lex Theol Ki vol. X Freib.) 1965 col. 447.—Harry A. Hoffner, *Symbols for Masculinity and Femininity Their Use in ANE sympathetic magic rituals*: JBL 85 (1966) 328 n. 10^a.—S. Bartina, *Exodo* (La Sagrada Escritura. A. T. I. Pent. BAC. Madrid) 1967 (pero Bartina no cita expresamente a Šaḥar y Šalim, sino que habla del culto de Ašera, diosa de la fertilidad, cuya crianza, dice Bartina siguiendo a Casey, confiere a la criatura amamantada

habrán omitido en esta lista algunos autores, aun importantes, de los que se declaran, con mayor o menor decisión, en favor de la relación entre el texto ugarítico de la línea 14^a y los tres textos del Pentateuco.

No todos, de los incluidos en esta lista, se dejaron llevar, ni igualmente, del entusiasmo, como lo iremos anotando en su propio lugar. Ni parece que se deban mencionar entre ellos autores que ven en el fondo y orígenes de Ex y Dt un rito pagano, pero sin mencionar el citado texto de Ugarit ⁴⁸.

Aun autores de los primeros años después de los descubrimientos, tan entusiastas como R. Dussaud, que afirma sin dudar no haber en Ex 23,19b y 34,26b sino la intención de oponerse a una práctica cananea ⁴⁹, manifiestan su dependencia de Villoleaud, el cual, como dice el propio Dussaud, "cree haber descubierto mención en el Poema del rito estudiado", y, por lo demás, afirma imperturbado: "no puede tratarse [en la lin. 14.^a] sino de la leche de la madre". Más moderadamente había escrito el mismo Dussaud en un trabajo anterior: "leche, que apenas puede ser otra que la de la madre" ⁵⁰; y, sin embargo, luego deduce, sin atenuante, la relación de Ex con la lin. 14^a

por ella una real deificación).—P. Zerafa, *Exodus* (NCCH Scr. London) 1969.—P. Buis, *Le Deutéronome* (Verbum Salutis. A. T. 4 Paris) 1969.—New American Bible, *Exodus* (Paterson) New Jersey, 1970.—Sacra Bibbia (Conf. Episc. Ital.) 1971.—Johannes Pedersen, *Kananäische Religion* (Handb. der Religionsgesch.-Asmussen-Laessoe. Bd. 2. Göttingen) 1972, 48.—Antoon Schoors, *Literary Phrases (Ras Shamra Parallels. The Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. vol. I. Roma)* 1972 pp. 29-32.—E. Osty-J. Trinquet, *La Bible* (Paris) 1973.—H. Cazelles, *Le Deutéronome* (3^a ed.: La Sainte Bible. Jérusalem. Paris) 1966.—ID. *Le Deutéronome* (La Bible de Jérusalem. Paris) 1973.—B. Couroyer, *L'Exode* (2^a ed.: La Sainte Bible. Jérusalem) 1958.—ID. *L'Exode* (La Bible de Jérusalem) 1973.—Fr. Michaeli, *Le livre de l'Exode* (Comm. de l'A. T. II. Neuchâtel, Switzerland) 1974.—F. Cantera-M. Iglesias, *Exodo* (Sagrada Biblia. BAC. Serie Maior. Madrid) 1975.

⁴⁸ Vg. L. Alonso Schoekel, I, *Pentateuco. I. Génesis. Exodo* (Los libros sagrados. Madrid) 1970: "quizá se trataba de un rito mágico". En I 2. *Deuteronomio* omite en la nota 14,21b el "quizá" y dice: "la última prohibición, repetida en Ex 23,19: 34,26, se dirige contra un rito mágico". Pero en ninguna de ambas notas habla de Ugarit.

⁴⁹ Cf. *Les Phéniciens au Négeb et Arabie*: RevHist des Rel 108 (1933) 7-8.

⁵⁰ Cf. *Les Découvertes de Ras Shamra et l' A. T.* (2^a ed. Paris) 1941, 153.

del Poema. Sólo que obrando así ⁵¹ fue menos cauto que el propio Virolleaud primer descifrador del texto ugarítico en cuestión, que escribía con sabia modestia que su restitución textual en el pasaje crítico no pasaba de ser “simplement conjecturale” ⁵². Por otra parte, sin embargo, Dussaud reconoce, desde luego, que es problemático, por no decir indemostrable, que la leche sea en el poema ugarítico la de la madre.

Por dos veces en un breve trabajo de 1934 nos revela Barton su incertidumbre ⁵³. También Daube en 1936 piensa en un rito pagano, pero silencia totalmente a Ugarit ⁵⁴.

Aun el mismo De Vaux, que hemos colocado arriba entre los que defienden abiertamente (y como tal es frecuentemente citado) la relación de la lín. 14ª con el A. T., deja caer un atenuante significativo en su afirmación de 1937 sobre ello: “une disposition législative du Pentateuque *parait* (subrayado nuestro) avoir pour fin d’extirper un usage païen qui nous est maintenant connu par Ras Shamra”. Más tarde, en 1958 y 1960, sus *Institutions de l’A.T.* (vol. I y II) callan absolutamente sobre el texto de Ugarit, aun hablando de Dt 14,21b, y en *Les sacrifices de l’A. T.* (1964) ni siquiera cita el pasaje ⁵⁵.

Más significativo es que G. Beer en 1939 ni siquiera mencione el texto ugarítico en su *Exodus*, y, en cambio, sí menciona para ilustración costumbres árabes y se remite al artículo

⁵¹ Cf. *Les Phéniciens* art. y l. cit.

⁵² Cf. *La Naissance des Dieux Gracieux et Beaux*, Syria 14 (1933) 140.

⁵³ George A. Barton, *A Liturgy Celebration of Spring Festival at Jerusalem in the Age of Abraham and Melchisedech*: JBL 53 (1934) 61-78. En p. 76 nª sobre la línea 14ª dice de *gd b ḥlb*: este es, tal vez, el ritual que causó la prohibición de Ex 34,26”. Sin embargo, en p. 69: “El rasgo principal de este sacrificio es el degollar un cabrito en la leche. El texto está quebrado, pero aparentemente el cabrito era cocido al fuego. Este es el rito prohibido en Ex 34,26”. Es curioso que la palabra *annḥ* la confiere con el acádico *anahu* (=descansar, yacer) y por eso traduce “resting in the curds”, sin ver en *annḥ* “cordero” ni, por tanto, paralelismo alguno con “cabrito”.

⁵⁴ Cf. David Daube, *A Note on a jewish dietary law*: JThSt 37 (1936) 289-291.

⁵⁵ Cf. *Les textes de Ras Shamra et l’A. T.*: RB 46 (1937) 550.—*Les Institutions de l’A. T.* vol. I-II. Paris 1950 y 1960.—*Les sacrifices de l’A. T.* Paris 1964.

de Daube (mencionado más arriba precisamente por silenciar a Ugarit) ⁵⁶. Como ni lo menciona W. Baumgartner en su diligente panorámica ugaritológica de 1941, ni en la posterior de 1947, más aún, en los dos trabajos alertó repetidamente contra los excesos de entusiasmo y la falta de rigor metodológico sobre todo en la comparación de ambas literaturas, la ugarítica y la bíblica, bajo su aspecto religioso ⁵⁷.

En 1955 Kraemer habla de rito pagano para explicar el A.T., pero silencia totalmente a Ugarit ⁵⁸. Ese mismo año de 1955 H. Junker escribe, con no disimulada reserva, en *Deuteronomium*: “su fondo primero se nos escapa; aunque es *probablemente* (subrayado nuestro) un culto pagano. En los textos de Ugarit se menciona un sacrificio de cabrito en leche para aumento de la fertilidad de campos y viñedos. El animalito con la leche de la madre simboliza la fecundidad” ⁵⁹. Y también en 1955 Schneider silencia a Ugarit, no obstante ver motivación religiosa incógnita en Ex 23,19b, citando, además, como apoyo el conocido aditamento del Sam y, para Ex 34,26b y Dt 14,21b, algunos Mss de LXX ⁶⁰.

⁵⁶ G. Beer-K.Galling, *Exodus* (HAT: Eissfeldt. Tübingen) 1939.

⁵⁷ W. Baumgartner, *Ras Schamra und das A. T.-TheolRu* 12 (1940) 163-188; 13 (1941) 1-20.—ID.*Ugaritische Probleme und ihre Tragweite für das A. T.*: Theol-Zts 3 (1947) 81-100. En ambas cuidadosas panorámicas de publicaciones ugaritológicas relativas al A. T., ni menciona siquiera el que sería impresionante paralelo ugarítico de Ex 23 y 34 Dt 14. Y en el art. de 1947, ya en p. 85 daba el toque de atención: “El resultado de la elaboración del material coleccionado, es inequívocamente que los textos [ugaríticos] tienen menos relación inmediata con el A. T. que lo que al principio apareció”.

⁵⁸ Karl Kraemer, *Numeri und Deuteronomium* (Herder Bibelkomm. Die Heil. Schrift für das Leben erklärt. Bd. II, 1. Freib.) 1955. En el Comentario a Ex, 1948, sí había Kraemer hecho la deducción de que entre Ex 23,19 y Ras Schamra existía el influjo que otros afirman. Parece, pues, que el tiempo le hizo retirar la anterior posición.

⁵⁹ Cf. *Deuteronomium* (2ª y 3ª ed.-Die Heil. Schr. Echter Bibel. Würzburg) 1955. En su Comentario *Das Deuteronomium* (Die Heil. Schrift des A. und N. Test.: Feldmann-Herkenne. Bonn) 1933 no era posible que hablase Junker de Ugarit, por haberse publicado ese mismo año el Poema ugarítico.

⁶⁰ H. Schneider, *Das Buch Exodus* (2ª y 3ª ed.: Echter Bibel. Würzburg) 1955.

Significativo es el caso de G. R. Driver, orientalista, y especialmente ugarítico, de los más eminentes, el cual en 1956 manifiesta, al parecer, claramente, su inclinación a interpretar el pasaje ugarítico en relación con Ex 23,19 y 34,26, Dt 14,21. Ve en el texto ugarítico lin. 12-15 la prescripción de ciertos ritos sacrificiales, así como también los ve en las líneas 25-26 y ve en la viticultura de lin. 8-11 un remedo de lo que hacen los viñadores al pisar la uva, y, según él, la cocción del cabrito (dudosamente presente cuando traduce la lin. 14^a) es una práctica relacionada también con el mes de Junio, en el que, según el Calendario de Gezer, comienza la viticultura, recordando esa cocción, dice Driver, la prohibición del legislador mosaico de cocer un cabrito en la leche de su madre, rito que enlaza en el A.T. con la fiesta de las Semanas en Junio. Estos puntos parecen a Driver conectar, como sugiere Gaster en *Thespiš*, la tablilla ugarítica con una fiesta cananea de primicias de los frutos del comienzo del verano y bien puede —dice— la tablilla ser el libreto de una pantomima ritual representada en tal ocasión. “Si es así —añade— Driver, es de gran importancia e interés como pintura primera de una de las ceremonias cananeas a que tan frecuentemente se refiere el A.T. en términos totalmente enigmáticos”⁶¹. No obstante la inclinación de Driver por ver en el Poema lo que hemos dicho, debemos llamar la atención, dada la probidad y altura científica del autor, sobre el hecho de que en su transliteración del texto ugarítico coloca entre corchetes cuadrados tanto el *ḥ* de *ṭḥḥ* (=“matar” o “cocer”) como el *g* de *gd*⁶², lo cual es declarar que su mente no es tan categórica como, a primera vista, pudiera parecer, y de ahí procede el signo de interrogación que pone a “cabrito” cuando explica el poema, y la condicional que allí mismo antepone (“si es así...”) a la afirmación arriba copiada (“es de la más grande importancia e interés...”), y, finalmente, la fuerte calificación de “términos todos demasíadamente misteriosos” con los que el A.T. se refiere a estas ceremonias cananeas⁶³. Ni es de olvidar que

⁶¹ G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh) 1956 p. 120 y p. 23.

⁶² *ibid.* p. 120.

⁶³ *ibid.* p. 23.

Driver en su *Glosario* ugarítico consigna como primera acepción de la palabra *ṭbh*, que inicia la frase discutida, la de “degollar” (= “descuartizar”) propuesta por Virolleaud, y como segunda acepción la suya propia de Driver, “cocer (hervir)”, a la que anota que en árabe *ṭabaḥa* es “cocer”⁶⁴. Esto pudiera equivaler a una concesión de probabilidad a los que no ven clara la idea de cocción en la línea 14^a.

Un poco más tarde, en 1957, el distinguido canaanólogo J. Gray, en obra especialmente consagrada a la herencia cananea en el A.T.⁶⁵, ni menciona la línea 14^a del poema Šaḥar y Šalim, ni, naturalmente, ve conexión alguna de ella con Ex 23, 19b y 34,26b Dt 14,21b.

En 1959 estudiando J. Fichtner la superación de ideas y prácticas paganas en el mundo veterotestamentario, tiene estas ponderadas palabras sobre el caso que nos ocupa: “Que en el retrofondo de las prohibiciones alimenticias [del A.T.] había usos paganos, no parece dudoso, aunque es verdad que el fondo de Dt 14,21 no está todavía bien aclarado”⁶⁶.

En 1960 Colunga-García Cordero dan en primer término la motivación humanitaria y luego no hacen suya la religioso-ugarítica, que mencionan tanto en Ex como en Dt (en este como opinión de los comentaristas actuales)⁶⁷. Recentísimamente en 1977 García Cordero escribe estas palabras, que dicen bien claro su reserva real ante la relación de Ugarit y Ex 23,19b; 34,26b; Dt 14,21b: “Con todo, determinados ritos de Ugarit *parecen tener eco* (subrayado nuestro) en la legislación hebraica, como cuan-

⁶⁴ *ibid.* p. 151 con la nota 2^a.

⁶⁵ John Gray, *The Legacy of Canaan. The Ras Shamra Texts and their relevance to the O. T.* (Suppl. to VT. vol. V. Leiden) 1957.

⁶⁶ Johannes Fichtner, *Die Bewältigung heidnischer Vorstellungen und Praktiken in der Welt des A. T.*: Fs. Fr. Baumgärtel (Erlanger Forschungen A: 10. Erlangen) 1959, 24-40 espec. 33. Esto, no obstante conceder poco antes que las prohibiciones de manjares eran por motivo religioso (=porque se usaban en cultos paganos), como se ve por la motivación (ello sería una *tôcēbā* Dt 14,3). La prohibición de 14,21b sólo en Dt está en contexto con los mandatos sobre alimentación, en Exodo sigue a lo de las primicias del campo.

⁶⁷ A. Colunga-M. García Cordero, *Exodo* (Biblia Comentada, I, Pentateuco. BAC. Madrid) 1960.

do se prohíbe cocer el cabrito en la leche de su madre. Esto parece ser una reacción contra el rito cananeo, donde se dice: "Cocerás el cabrito en la leche", y cita Ugarit 52,14⁶⁸.

Tampoco Martín Noth en 1961, menciona Ugarit al relacionar con cultos extranjeros la práctica prohibida del cabrito⁶⁹.

Caso interesante es el de Teodoro H. Gaster, que en 1961⁷⁰ parece ver manifiestamente conexión entre la acción o rito ejecutado en el poema ugarítico y el A.T. (sería el prototipo del Pentecostés israelí celebrado en Junio en el equinoccio de primavera), pero luego en la misma obra, algo más adelante, dice: "*Sin embargo, la prohibición bíblica tenía no improbablemente, como única intención (subrayados nuestros) de hecho, ir solo contra la cruel práctica de cocer el animal en la leche de su propia madre*"⁷¹ y, más tarde, en 1969, confirmando más aún esta línea de su propio pensamiento, aunque añade a Frazer (cuya obra sobre Folklore in the Old Testament condensa y renueva) que para la teoría de que el precepto bíblico se dirigía contra algún rito o práctica que el legislador reprobaba y deseaba suprimir, ha emergido un tanto de apoyo en un texto cananeo del s. XIII a.C., y en ese texto se menciona ciertamente la cocción de un cabrito en leche, como parte de la celebración ritual, luego, sin embargo, al citar la lín. 15ª del texto de Šaḥar y Šalim (Gordon 52) y señalar como plato favorito entre los árabes la carne frita en leche, anota con firmeza: "El texto cananeo [ugarítico] parecería referirse a la preparación de un plato semejante para fines rituales. *La prohibición bíblica, no obstante, va dirigida contra el uso de la leche extraída de la propia madre del animal, no contra la práctica en general*"⁷²

⁶⁸ Maximiliano García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (BAC. Madrid) 1977, 454.

⁶⁹ M. Noth, *Das zweite Buch Moses. Exodus* (2ª ed. ATD 5. Göttingen) 1961.

⁷⁰ *Thespis, ritual myth and Drama in the Ancient Near East* (2ª ed. New and Revised. N. Y.) 1961. I. Interpretation £ 4 c p. 408, £ 5 a-d pp. 407-409.

⁷¹ *ibid.* II (lín. 14ª-15ª) l. p. 423.

⁷² Theodor H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O. T. A comparative study with chapters from Sir James G. Frazer's 'Folklore in the O. T.'* (London 1918, 3 vols.) N. Y. 1969 p. 389 nª 2a).

(subrayados nuestros). Frazer, naturalmente, había visto (en esa obra que Gaster condensa y renueva) la objeción (que salta a los ojos y que con tanta precisión formula Gaster) fundada en la observación, sin excepción alguna, a través del folklore universal, incluido el texto ugarítico, pues en ninguna parte, salvo en la Biblia, se restringe la prohibición a la leche de la madre, lo que, por lo demás, es obvio, ya que la prohibición del folklore descansa en ideas de magia simpática, que, naturalmente, no excepcionan a la propia madre, sino que afectan a cualquier madre, y no sólo en todo el reino animal, sino igualmente en el humano, como lo documenta muy ampliamente el mismo Frazer, a quien Gaster no opone nada en la documentación ⁷³. Como, sin embargo, la restricción, en el precepto bíblico, a la propia madre frustra el valor de todas las ilustraciones tomadas por Frazer del folklore universal, Frazer mismo sugirió en otro pasaje (como intento de respuesta a la obvia objeción): “la especial mención [de la propia madre] puede haber sido hecha o por causa de que, como cuestión de costumbre, es quizá más probable que la de la propia madre fuese usada para este objeto preferentemente a la de cualquier otra madre, o por causa de que el daño hecho a la cabra en ese caso [el de la madre propia], se pensaba que era más cierto que en ningún otro. Por estar ligada con doble caso de simpatía al cacharro de cocer, y a que tanto el cabrito como la leche procedían de su vientre, la cabra madre propia estaba expuesta doblemente que cualquiera otra a perder su propia leche o a ser matada en seguida por el calor y la ebullición” ⁷⁴. La inseguridad del mismo Frazer en este sutil intento de solución, la patentizan palabras como “puede” “más probable” “o... porque se pensaba que era aún más cierto que en ninguna otra [madre]”. Pero la posición de Gaster, que acabamos de mencionar, es, no cabe duda, más imparcial y objetiva. Ya en 1946 había sospechado Gaster: “No es imposible que la intención del legislador israelita no fuese proscribir totalmente la costumbre, sino solamen-

⁷³ Cf. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the O. T.* 1969 p. 253s.

⁷⁴ *ibid.* p. 254.

te el uso de la leche sacada de la propia madre del animal ⁷⁵.

Hasta tal punto sedujo a no pocos autores el aparente parecido del pasaje ugarítico y el A.T., que, para eludir la insoslayable omisión en el texto ugarítico de la leche de la propia madre del cabrito cocido, no ha faltado quien acuda al fácil y desesperado expediente de suponer omitida la mención de la propia madre por ser cosa conocidísima entre los ugaritas y no necesitar mención explícita ⁷⁶.

Sin embargo, no todos los autores se dejaron llevar, ni igualmente, del entusiasmo, como lo vamos viendo y como lo iremos anotando en el propio lugar.

Al año siguiente, 1962, es particularmente interesante la investigación de H. Kosmala ⁷⁷, el cual, aunque no niega toda probabilidad al anónimo carai, ya varias veces mencionado en estas páginas, reconoce que el texto de Ugarit (siglos XIV-XIII a.C.), Šaḥar y Šalim, contiene la descripción de un ritual sacrificial ⁷⁸ y que en su parte final se dice de los dioses Šaḥar y Šalim que recorren los campos "y luego van a la tierra de labranza, a los campos que producen las mieses". Esto le hace afirmar que el poema es indudablemente un ritual cuyo tema principal es la fertilidad divina de los dioses y la fertilidad terrestre de los campos, ambas presentadas simultáneamente y conectadas entre sí (la fecundidad de las diosas y la de los campos), y, en tal caso, cree Kosmala que en las líneas 13^a-15^a se trata de la ejecución de un rito sacrificial, que sólo puede ser rito de fertilidad. Siguiendo, en parte, a Virolleaud, y, en parte, apartándose de él y dejando sin traducir la palabra *annh*, da para la línea 14^a la siguiente traducción: "sobre el fuego siete veces los fuertes mozos cuecen un cabrito en leche/un *annh* en leche cuajada", y para la línea 15^a: "el campo es el campo de los dioses, el campo de Ašera y Rahmay". Todavía ve Kos-

⁷⁵ Cf. *A Canaanite Ritual Drama. The Spring Festival at Ugarit*. Cf. *Journ Amer Or Soc* 66 (1946) 61.

⁷⁶ Así Casey art. cit. p. 175s.

⁷⁷ Hans Kosmala, *The so-called Ritual Decalogue* (Annual of the Swedish Theological Institute. I. Leiden) 1962, 31-61. Lo referente al cabrito: pp. 50-61.

⁷⁸ Lin. 12-15.

mala en la línea 16ª a las diosas de la fertilidad recorrer los campos aún sin germinar y volver de nuevo (lin. 28ª-29ª). Con esto el papel de los dioses es claramente para Kosmala impartir fertilidad mientras recorren los campos yendo y viniendo, y ve aún más: los dioses ejercen esa función después de que se ha cocido en leche un cabrito. Con ello Kosmala, aunque tímidamente (a causa de la serie de conjeturas sobre la que ha montado su explicación) se siente tentado a explicar la conjetura de Driver (de que se añadía siete veces agua fresca a la cocción)⁷⁹ como signo de que se deseaba mucha más cantidad de líquido que la necesaria para cocer un cabrito en leche, a fin de poder rociar los dilatados campos. Después de todo este derroche de conjeturas, Kosmala confiesa honestamente que en el texto ugarítico no oímos nada de que el líquido se empleara para hacer fértiles los campos, ni de que la carne del cabrito fuera comida. Pero añade que, si no sabemos nada del uso que se hacía de la carne del cabrito y de la leche en que se cocía el animal, no hay, sin embargo, porqué dudar de que ese uso existía y de que los ejecutantes conocían su finalidad, aunque nosotros lo ignoremos⁸⁰. Y todavía Kosmala cree ver que era un rito ejecutado en la incipiente primavera, que es el tiempo en que paren las ovejas y las cabras. Por eso, según él, el tiempo sería, si Dt 14,21b tuviera relación con el pasaje ugarítico, el de Pascua, en el cual, al entrar en Canaán el pueblo de Dios y largo tiempo después, era cuando corrían el peligro de imitar, adoptándolo más o menos para su rito pascual, el rito ugarítico del cabrito. El párrafo de Ex 34, mal llamado "Decálogo ritual" y tenido por no pocos como el Decálogo original, es en realidad, según Kosmala, un Calendario de las Fiestas (Ex 34,18-24) con un Apéndice (34,25-26) de cuatro mandamientos adicionales relativos a

⁷⁹ Lin. 15 según Driver: "y sobre la caldera siete veces *se vierte agua fresca (?)*". Lo subrayado es casi mera conjetura de Driver: sólo existen en el texto ugarítico dos consonantes de las palabras "*se vierte agua pura*" [o "fresca"]. Gordon (Ugar. Man. 1955) se contenta con el espacio en blanco. Igualmente Gaster (en *Thespis* 2ª ed. p. 423). Kosmala p. 53 ve en Driver "una ingeniosa conjetura". En su *Glosario* p. 153 Driver dice "pura" en vez de "fresca" y relaciona la palabra ugarítica *dgšt* con el árabe *dāgišatu* (= agua pura).

⁸⁰ art. cit. p. 55.

la Pascua. Los dos primeros con toda certeza y los dos restantes con toda probabilidad. El autor del mucho más sistemático Calendario de Dt 16,1-17 asumió en 16,16 el compendio del Calendario de Ex 34,23, elaboró las dos primeras leyes adicionales haciéndolas leyes de la fiesta de los Azimos (16,3a.4a), dejó consignada (26,1-11) la ceremonia especial de la tercera ley adicional (que, con toda probabilidad, se había de observar en la proximidad de la Pascua) y la cuarta adicional (34,26b) la anexionó a las leyes alimenticias en Dt 14,21b después de que la lista deuteronomica había terminado ⁸².

Estas explicaciones de Kosmala son meritorias por haber llamado la atención sobre los puntos débiles de las versiones de Driver, Aistleitner, etc., pero ellas asimismo dan a las conjeturas mucho más valor del que merecen, y Kosmala mismo pone sinceramente el dedo en la propia llaga cuando hace observar que en el único texto pagano aducido (Ugarit 52 = šaḥar y šalim) no oímos nada de rociar los campos con la leche en que se coció el cabrito, ni de que esa fuese la finalidad de cocerlo, ni de que la leche fuera la de la madre del cabrito sacrificado. Y aún habría que señalar más ausencia de soportes para sostener cada uno de los elementos del edificio tan laboriosamente construido. Sirvan de ejemplo la lectura y significado de *ṭbh* y la de *gd* mas la versión del incógnito *annḥ*, pilar necesario para dar alguna probabilidad a *gd* y aun a *annḥ* (como más adelante veremos). Es la misma razón por la que las ingeniosas reconstrucciones que han levantado, como Kosmala, otros muchos autores, no ofrecen —creemos— base suficientemente segura.

En 1962, también, Cullough admite que el poema ugarítico da *algo* de confirmación a la motivación religiosa de Ex y Dt, añadiendo que la prohibición bíblica vino a servir, después, de base para las reglas dietéticas ⁸³.

Incierto y vacilante se mostró Von Rad, que, si en su

⁸¹ art. cit. p. 55s; contra Driver parece en esto tener razón Kosmala.

⁸² art. cit. p. 56s.

⁸³ W. S. Cullough, *Kid* (Interpreter's Dictionary of the Bible. III N. Y.) 1962, 9.

Theologie (I, 2ª ed. 1957) afirmó decidido el paralelismo con Ugarit, pero en su Comentario del Dt de 1964 junta un cauto “parece” con un abierto y acogedor “se ha hecho claro por un texto de Ugarit, querer repudiar una magia de la leche”⁸⁴.

Muy significativo es el silencio de Ringgren en 1963, no obstante que aduce Ex 23,19b y 34,26b después de consignar los adelantos que para el estudio de los sacrificios en Israel han traído los descubrimientos de Ras-Shamra que expresamente menciona (aunque reclamando rigor metodológico en su utilización), y más significativo aún la total omisión en 1969 del cocimiento del cabrito en Ras-Samra y en A.T. al exponer el mito de Šahar y Šalim, mención que hubiéramos esperado, si en el Poema viera Ringgren relación entre el rito de la cocción en Ras Samra y el A.T. Aun las palabras con que comienza hablando, expresan la cautela respecto al uso del Poema comparativamente al A.T.: “texto oscuro... parece tratarse de un ritual dramático conexo con la viticultura”⁸⁵.

Igualmente silenció llamativamente en 1967 Arvid S. Kapelrud la posible relación en una obra dedicada, precisamente, a presentar las relaciones entre ambas culturas. Y, todavía más llamativamente, tampoco señaló relación alguna en 1962 aun haciendo mención del cabrito cocido en leche del que habla, según Kapelrud, el Poema ugarítico⁸⁶.

En 1963-1964 Edward Ullendorf, aunque entusiasmado con la “luz muy significativa que proyecta Ugarit sobre la famosa prohibición de Ex 23,19, y sobre sus consecuencias rituales de gran alcance, confiesa que “el sentido preciso de la frase no lo sabemos, como ni el del versículo bíblico, sorprendiéndonos, sin embargo, la semejanza verbal extraordinaria entre ambos, cosa que ayuda a iluminar algunas oscuridades de ambos textos” y, concluye: “queda claro que Pt ataca una costumbre cananea

⁸⁴ No mucho más decidido en la 5ª edic. 1966, 222 n. 42.

⁸⁵ Helmer Ringgren, *Israelitische Religion* (Die Religionen der Menschheit: hrsg. Schöder. Bd. 26. Stuttgart) 1963.—ID. *The Religion of Ancient Syria* (Historia religionum ed. C. J. Bleeker-G. Widengren, vol. I. Leiden) 1969 pp. 206 y 213.

⁸⁶ Arvid S. Kapelrud, *Die Ras-Schanra-Funde und das A. T.* München 1967.—ID. Ugarit (Interpreter's Dict. of the Bible. IV. N. Y.) 1962, 731.

abominable, tal vez un rito de fertilidad u otra ceremonia ritualmente significativa". Las sobrias reflexiones y advertencias de Baumgartner, arriba señaladas, como luego las más apremiantes aún de De Langhe en 1958, hubieran debido moderar más el entusiasmo de Ullendorf, que en su conclusión va ciertamente más allá de las premisas ⁸⁷.

Precisamente en 1963 la profesora A. Herdner en obra que, con toda probabilidad no conoció, por su simultaneidad, Ullendorf, juzga con no menor rigor textual que C. H. Gordon, del que hablaremos después, improbable la lectura ṭ b ḥ (?) [g] d de la línea 14^a del Poema, por falta de espacio para la letra ḥ , bien que ella sugiera como posible esa misma lectura por omisión de descuido del escriba original de la letra ḥ ⁸⁸.

En cambio, en 1973 se expresa con gran cautela Botterweck: el Poema Šaḥar y Šalim textualmente es muy inseguro para una comparación con el A.T. Tal vez al sedentarizarse se quiso prohibir con un precepto un rito cananeo que podía dar lugar a confusión con el de la Pascua, y, cuando ya no tenía eso actualidad, se lo puso como apéndice a los alimentos discriminados en Dt 14, y que están enmarcados con dos palabras que los tintan cúlticamente (ṭō-ēbā y nēbēlā) ⁸⁹.

Es posible que la llamada de atención más seria contra precipitados entusiasmos, que conducen fácilmente a eisexegesis más que a exegesis en cualquier texto antiguo nuevamente descubierto, la diera, y con influjo sensible, Cyrus H. Gordon ya en 1955 ⁹⁰ diciendo escuetamente en su *Glosario* que "el sentido pro-

⁸⁷ *Ugaritic Studies within their semitic and eastern mediterranean setting*: BullJohnRyland's Libr. 46 (1963-1964) 240.—R. de Langhe, *Myth, Ritual and Kingship in The Ras Shamra Tablets* (Myth, Ritual and Kingship ed. by S. H. Hooke. Oxford) 1958, 122-148, esp. 132. 137. 139ss. 148.

⁸⁸ *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques*. vol. I. Paris 1963, p. 98.

⁸⁹ *g'dī, g'diyyā* G. Johannes Botterweck: *TheolWbAT* I Stuttgart 1973 col. 922. 925. 926.

⁹⁰ *Ugaritic Handbook*. Roma 1955. *Glossary* n° 180 y 390.. Indirectamente ya en 1949 había dado base para deducir que no era favorable a apoyarse en textos de Ugarit para explicar los tres pasajes bíblicos, pues su *Ugaritic Literature*, Roma 1949, omite toda mención de ellos para ilustrar los pasajes bíblicos en el especial *Elenco de Referencias al A. T.* p. 142.

puesto [“cabrito”] para la palabra *annh* en el texto 52 línea 14^a. depende, por desgracia, del tenue paralelo restaurado [g] d (?)” y luego, más duramente aún, hablando en el n° 390 del mismo Glosario de la palabra “cabrito” (que respondería a [g] d (?) en 52,14 dice: “la interesante bibliografía sobre [g] d (?) en paralelo de *annh*, tiene una base textual muy pequeña”. Este severo juicio paleográfico y lingüístico lo ha repetido a la letra posteriormente en 1967 (= 1965) ⁹¹. La inmensa y merecida autoridad que como ugaritólogo y formador de ugaritólogos goza. Gordon, no parece que haya sido ajena, con su grave y persistente alerta, a la reserva creciente con que los autores posteriores a él han ido manifestándose.

Dos recientes Comentarios al Deuteronomio se muestran abiertos a una relación entre Dt 14,21b y Šaḥar Šalim, pero con simultánea clara reserva. Anthony Phillips en 1973 notando que la prohibición en Dt 14,21b forma parte de las leyes de alimentación, mientras que en Ex 23 y 34 es un apéndice a un Calendario de Fiestas, piensa que “esto indica que en Dt se había olvidado ya el carácter original de ley de fiestas. *Probablemente*, como lo indica un texto ugarítico, la ley refleja un rito cananeo de fertilidad conectado con una fiesta de primavera. *Si es así...*” ⁹². Y en 1974 J. A. Thompson cree que la ley veterotestamentaria *puede* tener ante los ojos un rito cananeo descrito en un poema ugarítico, en el que se manda cocer un cabrito en la leche, un cordero en crema, y que la ley israelítica es posiblemente un rechazo de tal costumbre. Phillips sólo concede un “*probablemente... Si es así...*”, y Thompson un “*puede tener ante los ojos...*” y un “*posiblemente*” ⁹³.

Cronológicamente entre los dos comentarios acabados de mencionar había aparecido en Roma la imponente obra, en curso aún amplio de publicación, *Ras Shamra Parallels* editada por Loren R. Fischer como volumen primero del n° 49 de *Analecta*

⁹¹ *Ugaritic Text Book*. Rome 1967 (= 1965). *Glossary* n° 560.

⁹² Anthony Phillips, *Deuteronomy* (The Cambridge Bible Commentary on the New Bible. Cambridge) 1973.

⁹³ J. A. Thompson, *Deuteronomy* (Tyndale O. T. Commentaries. Ed. D. J. Wiseman. London) 1974.

Orientalia, Roma 1972. Y es por extremo significativo que mientras uno de sus colaboradores, Anton Schoors se declara decidido totalmente en favor del paralelismo entre el texto ugarítico y el A.T., otro de ellos, Jack M. Sasson es casi totalmente negativo.

Anton Schoors en el c. I de la obra, donde trata de la *Literary Phrases*⁹⁴, se declara por el paralelismo de la línea 14^a del texto 52 de Ugarit y Ex 23,19b; 34,26b Dt 14,21b, paralelismo que, según Schoors, salta extraordinariamente a la vista, y asegura que la prohibición bíblica va dirigida *ciertamente* contra la práctica descrita en el texto ugarítico. Juntamente niega, como totalmente insatisfactoria, la explicación que mira a la especial crueldad de la costumbre en cuestión. En cambio, dice, que es muy tradicional atribuir esta ley a la oposición contra una costumbre supersticiosa o una práctica de culto en honor de divinidades paganas, como aparece en una adición del Pentateuco Samaritano y en algunos mss griegos de los LXX. Desde entonces ha sido, afirma Schoors, clásica esta explicación en los Comentarios al Ex (según enumeración tomada de Casey: Strack, Nowack [no es de Nowack, sino de Baentsch en el Handkommentar zum A.T. dirigido por Nowack], Holzinger, Weiss, Driver, Heinisch). Maimónides fue más explícito (es, según el judío medieval, la sumamente probable opinión sobre el motivo de esta prohibición). Gaster, Ginsberg y otros aceptan, según Schoors, este razonamiento de Maimónides⁹⁵. Como en Ex el

⁹⁴ pp. 1-70.

⁹⁵ *ibid.* p. 31. La enumeración de autores tomada de Casey, en n. 3^a de la página. La cita de Maimónides en n. 4^a; Gaster y Ginsberg en n. 6.^a.—No es cierto que, como dice Schoors, la adición del Pent Sam en Dt 14,21, “porque el que hace esto es como el que sacrifica *škh* y ello es transgresión para el Dios de Jacob”, sea argumento de que el Sam entendió la prohibición de cocer el cabrito en leche como costumbre supersticiosa o como práctica cültica en honor de dioses paganos. La palabra *škh*, pudiera en absoluto (aunque como sustantivo sería un inexplicado hapax) significar un animal de sacrificio, pero no necesariamente, como lo prueba el hecho de que en Ex 23,19 el Sam añade: “puesto que el que hiciere esto *se olvida* de que está sacrificando y esto es indignación para el Dios de Jacob”. Toma, pues, el Sam la palabra *škh* con su sentido corriente en hebreo de “olvidar” y no ve nada que se relacione directamente con sacrificio. ¿Porqué, entonces, es

rito está mencionado en conexión con la presentación de las primicias de los frutos en Junio, y "cabrito" apunta a un rito primaveril (las cabras suelen parir en invierno en Palestina), es presumible, piensa Schoors, que el texto de Ugarit sirviese para fiesta de Primicias. No hay duda posible —continúa Schoors— de que el tema principal del texto ugarítico 52 es la fertilidad (lo demuestra, según él, Kosmala). Pero dice Kosmala: en Junio cuando ya ha pasado la recolección, un rito de fertilidad no tiene ningún sentido. Es en primavera cuando un cabrito estaría a punto para un ritual de fertilidad. Schoors da la razón a Kosmala. También la tiene, según él, en que Ex 23,18-19 y 34,25-26 son cuatro prescripciones añadidas (a un antiguo Calendario de Fiestas) para la fiesta de la Pascua: Ex 23,14-17 y 34,18-24. Así que el rito de Ugarit y de Ex conectaría con la Pascua mejor que con las Primicias, y esto ilustraría algunas prescripciones típicas sobre el animal de la Pascua en oposición a la práctica cananea de fertilidad: no cocido en leche, sino asado al fuego (si se le cociera en una vasija en líquido, tendría que haber sido tajado, siendo así que la Ley manda asarlo entero), y, finalmente, no se tomaría (para la Pascua) un corderito o cabrito, sino un añal (carnero o chivo), como lo dice Ex 12,5.9 y cf. 2 Par 35,13 ⁹⁶.

Los resúmenes de opinión, que, con abundancia de autores, presenta Schoors, al terminar de exponer la suya propia, son solamente en parte verdaderamente confirmativos de su opción en favor del paralelismo entre Ras Šamra y Ex-Dt, en

olvidar que está sacrificando en honor de Dios, el que cuece un cabrito en la leche de su madre? Lo ignoramos (en cuanto a la mente de Sam). Pudiera ser, en primer término, porque ejecuta un acto de crueldad, abominable, por tanto, a Dios. Los mss. de LXX, que traducen škh por "topo" no han merecido de los editores críticos sino mención en el aparato, pero no inserción en el texto críticamente preferido. Cf. Rahlfs y, recentísimamente, John William Wevers, Deuteronomium en Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. III, 2. Göttingen 1979. Pero es que, además "su fecha y origen son todavía oscuros (los del Sam) y su exacta contribución a la crítica textual de la Biblia hebrea y de los LXX está aún por determinar". Así juzga Sidney Jellicoe, The Septuagint and Modern Study. Oxford 1968 p. 243 y cf. pp. 243-245.

⁹⁶ l. c. pp. 31-32.

parte —creemos— son fruto de su entusiasmo (como posteriormente se lo ha notado Craigie). P. ej. De Vaux no es tan categórico como Schoors lo presenta (cf. la reserva que ya señalamos al citarlo) y parece que con el tiempo se cauteló progresivamente aún más, como ya vimos también. En su última obra mayor ⁹⁷, tampoco menciona De Vaux los pasajes pertinentes. Menos categórico es aún Dussaud, como el mismo Schoors lo resume. Y de la posición de De Langhe ya vimos que con el tiempo se hizo bastante más cautelosa que cuando por primera vez escribió sobre el tema. Deguglielmo es notablemente más desfavorable al paralelismo que lo dado a entender por Schoors sobre él, pues lo único que admite es que, aparte de la mera mención de sacrificio en una línea del Poema (la 27^a), toda la información que podemos recibir del texto 52 es, a lo sumo, probable y, por lo que hace al sacrificio, el texto 52 pide no ser tenido en cuenta como fuente de información. Las otras razones que da Deguglielmo para no poderlo considerar, como quiere Schoors, solamente dudoso (quite hesitant) respecto al paralelismo, quedaron expuestas arriba.

Mientras así se expresa Schoors en la 1^a Parte de *Ras Šamra Parallels* (= c. I), el encargado de estudiar en la misma obra los textos sobre fauna, flora y minerales, Jack M. Sasson (pp. 388-452) cierra secamente su breve comentario de Ugarit 52,14 (pp. 402s): “Está claro por la lectura de Herdner que la presencia en el pasaje ugarítico de la palabra *gd* es incierta” ⁹⁸. Y remite a Gordon, *Ugaritic Textbook*, que ya vimos arriba y que tan severo se muestra respecto a la base textual de la interesante bibliografía acumulada sobre la relación entre el poema ugarítico y el A.T. Pero ya antes ha anotado Sasson que “la máxima parte de los comentaristas, siguiendo a Virolleaud al leer *tb[h · g] d* con más o menos prudencia [*more or less cautiously*], han aceptado el sentido de “cabrito” en la línea 14^a “La señorita Herdner, añade Sasson, pone en tela de juicio esa

⁹⁷ *Histoire ancienne d'Israel. I. Des origines à l'installation en Canaan.* Paris 1971. II. La période des Juges. Paris 1973.

⁹⁸ l. c. p. 30.

⁹⁹ l. c. p. 403.

lectura por razones de falta de espacio en la escritura, aunque ella sugiere como posible $\dot{t}b < h > \cdot [g]d$ ". Y aun todavía se remite Sasson a la palabra ugarítica *gdm*, que aparece en el texto de °Anat II,2 y pudiera llevarnos al hebreo *gad* = coriandro (según los más) o = azafrán (según J. de Moor), porque el azafrán está atestiguado en Ct 4,14 como un perfume..., mientras que "coriandro" parece haber sido solamente un condimento ¹⁰⁰.

Recentísimamente Peter C. Craigie se muestra en 1976 mucho más reservado y, aunque tiene por cierto que en esta prohibición bíblica se refleja una práctica corriente de la religión cananea, indicando, además, que así se pensaba al menos desde Maimónides (según lo citan H. L. Ginsberg y U. Cassuto), su relación con el texto ugarítico que nos ocupa sólo le parece "posible" y, consiguientemente, solo, también, "posible" que el texto ugarítico nos dé el retrofondo del rito prohibido en Dt. Más aún, añade que, si el texto ugarítico en cuestión pudiera ser establecido con certeza, entonces el rito prohibido sería uno de los que tienen íntima relación con el culto de la fertilidad. Pero hay razones —continúa— para dudar de que el texto ugarítico

¹⁰⁰ I. c. Sobre la posición de Schoors, que venimos afirmando no parecer-nos sólidamente probable, ha escrito S. E. Loewenstamm (B 56 [1975] 106 c) en detenida crítica del tomo 1º (*Ugarit and the Bible. I*) de *Ras Shamra Parallels* (ed. Loren Fisher) Roma 1972, después de recordar que Vroliéaud propuso su lectura como "simplement conjecturale" y que, no obstante, ha ganado en amplios círculos el renombre de hecho averiguado, que siendo la palabra *amh* un hapax legomenon inexplicado, deja de proveernos de una llave para reconstruir la palabra precedente *hhlb* (= en leche), de la que sólo se nos conserva una letra y ella dudosa, la *b* de la reconstruida *hlb*. Además, añade Loewenstamm (como ya lo señaló Herdner), de la primera palabra en cuestión, $\dot{t} b \dot{h}$, las dos primeras letras \dot{t} y b van seguidas de un signo divisor de palabras, lo cual excluye la restauración $\dot{t} b [h]$. Por ello Herdner toma y da sobre si se podría leer $\dot{t} b < h >$. Solo que semejante tipo de restauración es sumamente precario en un texto destrozado y en modo alguno claro, y por eso juzgando Sasson (tercer colaborador del volumen: III, 30) el mismo pasaje, se muestra justificadamente escéptico. Además, termina Loewenstamm, "en una disertación publicada en UF 5 (1973) 209-210, traté ya de mostrar que el verbo ugarítico $\dot{t} b \dot{h}$ y su correspondiente hebreo [z b h] no significan nunca *b š l* (= "cocer"), sino 'degollar' invariablemente". Esta indicación de Loewenstamm, plenamente coincidente con lo que hemos venido exponiendo en las páginas precedentes, son una confirmación muy estimable.

sea paralelo a la prohibición bíblica. Entre ellas las dos principales son: a) la lectura del texto ugarítico es incierta, como ya lo vio en 1955 Deguglielmo, más detenidamente después en 1963 H. Herdner en el *Corpus des tablettes cunéiformes alphabétiques* y, antes que ellos, Ch. Virolleaud, principal descifrador del Poema (al que siguieron con gran confianza los escritores subsiguientes sobre el tema), el cual escribió que su restitución del texto en el pasaje decisivo era "*simplement conjecturale*"; b) aun aceptada la lectura *ṭbh gd*, el texto ugarítico no especifica que el cabrito sea cocido en la leche de su propia madre, y, por tanto, no suministra un esclarecimiento exacto de la prohibición del texto bíblico ¹⁰¹.

Finalmente, lo más reciente que sobre el tema conocemos, es la Nota que a este pasaje (en Ex 23,19, al que luego se remite en 34,26 y Dt 14,21) pone la *Traduction oecuménique de la Bible*: "Este texto hace, tal vez, alusión a un uso cultural cananeo, que pudiera encontrarse atestiguado por un texto de Ugarit, pero tal texto es discutido ¹⁰². El entusiasmo de muchos ha desaparecido en esta Versión y ha dado lugar a una reflexiva reserva consignada por tres veces: "tal vez", "pudiera encontrarse atestiguado", "texto [el de Ugarit] discutido". Y aun la frase "pudiera encontrarse atestiguado" equivale más, dada su formulación francesa, a "hay quien piensa que está atestiguado".

Reflexiones finales

El autor de este modesto trabajo no es un ugaritólogo. Tiene, pues, que valerse, a la hora de apreciar la motivación de Dt 14,21b, tanto de los datos internos al texto y contexto, como

¹⁰¹ P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* (The International Commentary on the O. T. Ed. R. K. Harrison. London) 1976 pp. 232-233. La incertidumbre de la lectura *ṭbh gd* y la del sentido de *annah* la subrayó con gran severidad Gordon ya citado.

¹⁰² *Edition integrale. Ancien Testament*. Paris 1976. Las palabras mismas del texto francés son: "Ce texte fait peut-être allusion à un usage culturel cananéen qui serait attesté par un texte d'Ougarit, mais ce texte est discuté".

de los externos, que, en el caso, son únicamente las líneas 14^a y 15^a del texto 52 ugarítico o Poema del Nacimiento de los dioses (Šaḥar y Šalim).

Al exponer el estado de opinión, unos y otros datos han ido presentándose.

Creemos que Kosmala y con él otros autores (vg. Schoors), dan mejor razón del contexto en que se halla enmarcado Dt 14,21b. Al Calendario de las Fiestas (Ex 34,18-24) se añadió un Apéndice (Ex 34,25-26), que contiene cuatro mandamientos adicionales relativos a la Pascua. Los dos primeros tienen todas las características de lo adicional. Ni les faltan a los dos segundos. En cambio, el autor del Calendario deuteronomico (16,1-17), mucho más sistemático, asumió en 16,16 el compendio del Calendario de Fiestas de Ex 34,23, y las dos primeras leyes adicionales de Ex 34,25 las asumió en Dt 16,3a.4a como leyes de la fiesta de los Azimos, la tercera adicional de Ex 34,26a la recogió, con su propia impronta, en Dt 26,1-11, y la cuarta adicional la añadió a las leyes alimenticias de Dt 14,3-21a, haciéndola así, dado su carácter de alimenticia, la última (14,21b) del catálogo de alimenos legítimos e ilegítimos (Dt 14,3-21a), ya de suyo cerrado.

Entendida así la prohibición de comer el cabrito está más en su sitio detrás de Dt 14,3-21a que en Ex 23 y 34. Diríamos que es su sitio natural y aun original.

Todavía con esto, no se resuelve el problema de la motivación intrínseca de la prohibición.

Cierto que desde el aspecto de la mayor antigüedad de los intérpretes, el motivo humanitario se presenta con mayor peso que el motivo religioso. Ya lo hemos visto. También diremos lo mismo en relación al número de intérpretes desde la Antigüedad exegética hasta nuestros días. Pero no faltaron, ya desde Maimónides, exegetas, tanto judíos como cristianos, que optaron por la motivación religiosa (peligro de paganismo), aunque hasta 1933 no podían aducir, los que la adujeron y dieron algún valor, sino el anónimo carai como prueba documental. Tras Maimónides, primero que sospechó (por el contexto del pasaje en Exodo) el motivo religioso, bien que no excluyó una motivación dietética (alimentos inconvenientes fisiológicamente,

la carne de cuadrúpedos), casi es menester llegar a la segunda mitad del s. XIX para empezar a encontrar autores que defiendan la motivación religiosa (véanse los citados en la 1ª parte de este trabajo). Pero contra ellos objetaba bien Hummelauer, que no se encontraba hasta sus días entre tantos documentos de la antigüedad vecina a los hebreos ninguno (el anónimo carai apenas mereció atención valorizante) que mencionara el uso prohibido en la Biblia.

Es con Ugarit cuando surgió en el Poema del Nacimiento de los Dioses el texto que había de impulsar tan fuertemente el movimiento de motivación religiosa para Dt 14,21b.

Pero sobre el tan famoso texto creemos que toda cautela es poca para apoyar en él la motivación religiosa del precepto bíblico.

En primer lugar porque el texto es enteramente inseguro en su lectura. Grandes ugaritólogos nos han hecho día a día más reservados sobre ella. Ya el mismo descifrador, Ch. Vroilleaud, vimos que daba solamente valor de “mera conjetura” a la lección y versión propuesta por él y enseguida aceptada por muchos. Pero luego empezaron los “alerta”.

En nuestro recorrido cronológico hemos podido ver que aun no pocos, que aceptaron la lectura e interpretación de Vroilleaud, lo hicieron con clara reserva, que ellos mismos fueron aumentándola con los años, hasta el punto de que nombres como De Vaux, De Langhe, y los demás que en este sentido hemos ido señalando, o ya desde el principio mostraron su reserva, o con el tiempo la fueron aumentando hasta el punto de no volver a hablar más del texto ugarítico en su relación con el A.T. Hubo también, quienes desde el principio y en obras especializadas sobre las relaciones del texto ugarítico (en su totalidad descubierta y analizada) y el A.T., como J. Gray, no citan siquiera el de 52, lín. 14ª y 15ª. También hubo quienes pronto dieron una seria advertencia a los que, dejándose llevar de rápidos entusiasmos, no reparaban en la incertidumbre de la lectura del texto ugarítico en cuestión. Entre ellos merece destacarse Gordon con su invariada y persistente dura calificación de que la base textual para leer “cabrito” y “cordero” (el perturbador hapax *annḥ* de la lín. 14ª) en el texto ugarítico “es muy pe-

queña”: añadiendo que el sentido de “cordero” para *annah* está “por desgracia” basado en la problemática lectura *gd* (= cabrito) de la frase anterior. Ugaritólogos tan señalados como Driver, no obstante su inclinación a leer *gd* y *annah*, no pueden menos de advertir la incertidumbre de *gd*, y para *annah* dan una versión enteramente distinta (“menta” o “hierbabuena”; y con interrogante). De modo que se puede decir que deja al aire los sólidos fundamentos para la relación. También vimos el duro juicio que sobre la lectura discutida dan Mille. Herdner, la editora del *Corpus des Tablettes en cunéiformes alphabétiques* y Sasson en la misma obra (*Ras Shamra Parallels*) en la que Schoors se muestra entusiasmado favorablemente (pero cuyas inexactitudes y generalizaciones notamos ya en su lugar).

Las dimensiones limitadas de este trabajo, impiden volver a mencionar, aunque sistematizando, los autores que callan sobre el texto de Ugarit y su relación con el A.T., aun teniendo ocasión de hablar sobre ella (Kapelrud, Baumgartner, etc.).

Pero, aun admitida la cocción del cabrito en leche, todavía hay una insoslayable dificultad que no recibe respuesta si quiera sea un tanto satisfactoria: la omisión del bíblico “de su madre”. Querer soslayarla, como lo hizo Casey, por lo conocidísimo que era el uso ugarítico, ya dijimos que es un refugio desesperado y fácil. La ausencia de ese detalle en el texto ugarítico, que se repite en los tres pasajes bíblicos, no recibe explicación plausible —que sepamos— hasta el día. Ya lo señalaron Deguglielmo, Gaster y, recentísimamente, Craigle entre otros.

Por todo esto creemos que no se puede hablar en modo alguno generalizando “los autores” cuando se trata de ver aquí la relación entre el texto ugarítico y el A.T. Más aún, diríamos que bien cernidos el número y calidad de los intérpretes que han dedicado suficiente atención a nuestro tema, hoy deberíamos decir que lo más acertado y prudente científicamente es, mientras no aparezcan otros textos positivos, renunciar a ver en el texto ugarítico 52 una ilustración de la motivación religiosa en los pasajes de Ex 23 y 34 Dt 14.

Si este camino para dar la motivación parece por el momento cerrado, es, en cambio —creemos— seriamente probable

la motivación humanitaria. Sin repetir los autores que, como vg. Maimónides, aun dando como sumamente probable una su- puesta motivación religiosa (usos paganos que evitar), no ex- cluyen simultáneamente una razón dietética (vg. Milgrom), de- bemos fijarnos, aunque sea rapidísimamente, en que la nota humanitaria de la legislación deuteronómica, es característica cierta de ella. Sin llegar a la supervaloración a que en ello lle- ga Milgrom, vamos a extraer lo más esencial de dos excelentes estudios de Moše Weinfeld: *The Origin of the Humanism in Deuteronomy*, JBL 80 (1961) 241-247 y, del mismo, *Humanism: Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972, 282-297.

Según Weinfeld, y creemos que con razón, hay toda una serie de leyes humanitarias *propias* del Deuteronomio, juicio que comparten con él desde hace mucho tiempo toda una serie de sabios biblistas.

Esas leyes humanitarias peculiares del Deuteronomio, pue- den agruparse en los siguientes apartados:

1. *Leyes que proclaman enfáticamente el valor de la vida humana en los siguientes capítulos:*

- a) la construcción de pretil en la terraza para evitar el peligro de que caigan desde ella 22,8,
- b) la deposición antes de que expire el día del cadáver de un ejecutado por suspensión en la horca 21,22-23,
- c) la prohibición de azotar excesivamente y de infligir des- honra en los castigos 25,1-3,
- d) la actitud para con las cautivas de guerra 21,10-14,
- e) la actitud para con el esclavo fugitivo 23,16,

2. *Leyes sobre las relaciones interpersonales:*

- a) actitud para con el pobre 15,1-11,
- b) actitud para con la esposa menos amada y su hijo 21,15-16,
- c) el respeto de la propiedad ajena 23,25, y el repetido man- dato de ayuda al pobre, al forastero, al huérfano y a la viuda (*passim*).

3. *Leyes contra la crueldad para con los animales:*

a) no tomar del nido la madre y juntamente sus pajaritos 22,6s,

b) no poner bozal al buey que trilla 25,4.

A estos casos manifiestos puede añadirse la total ausencia en el Deuteronomio de la mayor y casuística sección que en Exodo regula el derecho sobre la mujer y los hijos del esclavo, cuya raíz es el cambio de mentalidad humanitaria en el caso del esclavo, que el Deuteronomio sustrae totalmente en lo atinente a su vida privada a la voluntad del amo. En el Deuteronomio el esclavo es un ciudadano, un hermano (15,12), que alquila o vende al amo solamente sus servicios, pero no su persona. Y así sucesivamente pudiera mostrarse este mayor humanismo del Deuteronomio aun con la sola observación de que sus ordenaciones no son casuística estrecha de un corpus legal, sino de un ordenamiento humanístico. Por eso vg. falta en el Deuteronomio totalmente una sección casuística sobre los daños civiles causados a otros (Ex 21,18-22,16) que no falta en los códigos orientales de modo sobresaliente. Por el contrario, no falta en Deuteronomio una ley sobre la protección a la familia y su dignidad (22,13-19), mientras falta totalmente en las otras legislaciones mosaicas.

El recorrido pudiera ocuparnos desmesuradamente, atentas las limitaciones de espacio disponible. Pero lo señalado basta para poner de relieve esa característica humanitaria, que se extiende delicadamente aun a los animales, para educar a los hombres en suavidad de costumbres con sus prójimos cuando ven que el legislador se ocupa en su ordenamiento aun de los propios animales prohibiendo ejercitar con ellos cualquier clase de crueldad.

Esta nos parece la más probable motivación del precepto, como ya desde los tiempos más antiguos lo detectaron el noble pensador judío Filón, al que hicieron eco tantos otros judíos y cristianos hasta nuestros días. Su testimonio y raciocinios es lo que ha constituido la parte principal de este somero trabajo, que renovadamente dedicamos al benemérito profesor Emeritus David Gonzalo Maeso, tan conocido por su alta estima de las letras bíblicas.