

JESÚS, LA MUJER Y LOS PERROS (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30)

Una hipótesis

Jorge Vargas Corvacho
École Biblique et Archéologique Française (Jérusalem)
vargas@ebaf.edu

 <https://orcid.org/0000-0003-2254-1732>

Resumen: El encuentro de Jesús y la mujer cananea o sirofenicia (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30) ha sido interpretado con frecuencia a partir de la inquietante y a primera vista antipática frase de Jesús en Mt y Mc. Para algunos comentaristas ambas perícopas pueden representar una ruptura en la actitud de Jesús ante los gentiles, para otros su continuidad. Este artículo explora la posible presencia de elementos cananeos en el episodio de la mujer siria, es decir, propios de la cultura de la mujer, como pueden ser los existentes en el texto ugarítico RS 24.258 (KTU 1.114) sobre los perros bajo la mesa. Se proponen algunas reflexiones con vistas a la interpretación de los textos en cuestión.

Palabras clave: Cananea. Sirofenicia. Perros. KTU 1.114. RS 24.258.

Jesus, the Woman and the Dogs (Mt 15:21-28; Mk 7:24-30) A Suggestion

Abstract: The encounter of Jesus and the Canaanite or Syrophenician woman (Mt 15:21-28; Mk 7:24-30) has often been interpreted on the basis of Jesus' disturbing and apparently unfriendly phrase in Mt and Mk. For some commentators both pericopes may represent a break in Jesus' attitude to the Gentiles and for others a continuity. This article explores the possibility that the episode of the Syrian woman includes some Canaanite elements such as those found in the Ugaritic text RS 24.258

(KTU 1.114) about the dogs under the table, with some hints for the understanding of the pericopes.

Keywords: Canaanite. Syrophoenician. Dogs. KTU 1.114. RS 24.258.

1. Introducción

Jesús disertó en Genesaret (Mc 7,1-23; Mt 15,1-20) sobre tradiciones, pureza e impureza, y puso en cuestión no solo la sinceridad de ciertas prácticas sino la validez de todo ese sistema. Más tarde se retiró a la región de Tiro y Sidón, más allá de las fronteras de Galilea, y después volvió a su tierra (Mc 7,31; Mt 15,29). Ambos evangelios, Mt y Mc, dan cuenta de una sola actividad en aquella región, el encuentro con una mujer. En Mc, se trata de una mujer no judía, sirofenicia, que ha escuchado hablar de Jesús, madre de una hija atormentada por un espíritu impuro. No se dice su nombre; ella está definida por su feminidad, su gentilidad y su maternidad. Mt presenta una ligera variación, más enraizada en la tradición bíblica y judía: la mujer era cananea.

Cuando la mujer siria pide misericordia y curación para su hija atormentada, Jesús se pone a hablar de la alimentación de hijos y perros (Mt 15,26; Mc 7,27). La mujer a su vez le responde con sensatez y fe, en sintonía con lo dicho por él (vv. 27 y 28, respectivamente) obteniendo así la salud para la hija.

Mateo incluye, además, una compleja confesión de fe en estilo directo: “Ten piedad de mí, Señor, hijo de David”.

¿Qué significan las palabras sorprendentes de Jesús, que desencadenaron este diálogo de fe y conversión, único evento de la estancia de Jesús en la región de Tiro? Numerosas comprensiones hermenéuticas de este pasaje toman como punto de partida el llamativo diálogo sobre los hijos y los perros.

1.1. Estado de la cuestión

Causa sorpresa la aparente aspereza de Jesús en sus palabras (y silencios) a la mujer en Mt 15,26 y Mc 7,27. “Ruda palabra la de Jesús”, dice C. Grappe¹. Pero esa no es la única dificultad de las dos perícopas: su na-

¹ GRAPPE, “Jesús et la femme syrophénicienne”, 176; ver también BURKILL, “The Historical Development”, 170.

rrativa es difícil, lo cual dificulta comprender el conjunto y sus elementos². Y si bien en el marco de la crítica de las formas, el episodio se ha descrito ya como pronunciamiento, milagro, enseñanza, curación a distancia, etc., la pieza no alcanza a satisfacer por entero a la crítica clásica³.

Numerosos estudios han sido dedicados al episodio sinóptico de Jesús y la mujer siria, sobre el cual presentamos algunos elementos o enfoques más o menos recientes.

1.1.1. *Una interpretación muy difundida*

Una comprensión bastante difundida, casi de manual, considera la actitud de Jesús, su silencio y sus primeras palabras para la mujer como una descortesía, casi un insulto. J. M. C. Scott lo subraya con particular claridad: califica la actitud de Jesús de *falla personal y mal comportamiento*. Habla de su “sorprendente falta de sensibilidad a la petición de la mujer”, y de su “potencial para la rudeza y el chauvinismo”⁴.

Nada personal de Jesús contra esa mujer; el Señor estaría condicionado por su marco cultural judío, su comprensión restringida del evangelio y de la misión, lo cual provoca su consideración de los gentiles como *perros* y de los judíos como hijos. Según R. A. Guelich⁵, Jesús rechazó la petición de la mujer precisamente porque ella era una gentil.

En esta perspectiva, a los modales de Jesús se opondría la resiliencia de la mujer, la cual, con firmeza y seguridad, provocó un cambio en Jesús. Al contradecirlo, favoreció su apertura a la misión a los gentiles a partir de ese momento. “La mujer tuvo la habilidad de cambiar una declaración negativa en algo positivo”⁶, y se la alaba por su persistencia⁷ y por haber sido la única persona que venció a Jesús en una disputa, victoria reconocida por Jesús mismo como un acto de fe. Se presenta a la mujer como agente de cambio⁸.

² ROURE, “The Narrative”, 30; “narrative extravagance”.

³ Cf. STEIN, *Mark*, 349.

⁴ SCOTT, “Matthew”, 29-31.38.42.

⁵ Cf. GUELICH, *Mark 1-8:26*, 387. Burkill describe esta escena: una mujer helenista acomodada es llamada *perrita* por un bárbaro forastero (BURKILL, “The Historical Development”, 173); pero esa interpretación carece de suficiente apoyo textual.

⁶ GULLOTTA, “Among Dogs and Disciples”, 335.

⁷ Cf. AERNIE, “Borderless Discipleship”, 192; ASIKAINEN, “Women out of Place”, 183.

⁸ Cf. MALCOLM, “Did the Syrophenician Woman”, 175; con un resumen de autores.

1.1.2. *Otros enfoques*

Sin embargo, hay otros enfoques. Dice L. D. Hart⁹: “No se ve a Jesús tomándose unas vacaciones entre gente incómoda para insultarlos cuando le están pidiendo con desesperación ayuda”. Otros acercamientos exploran otro tipo de coherencia para el texto, tratando de enfatizar la continuidad en la mente de Jesús y una mayor empatía entre Jesús y la mujer desde el inicio del encuentro.

K. E. Bailey¹⁰ nota una cierta fisura en Jesús, en el sentido de que, si sus palabras coinciden con las expectativas restrictivas de los discípulos, en cambio su acción salvífica fue abierta e incluyente. Sin embargo, ello daría la impresión de un Jesús actuando a escondidas. Por su parte, T. A. Burkill¹¹ piensa que Jesús pronunció el primer dicho sobre los perros para sí mismo; su mentalidad era restrictiva, pero no pensaba insultar a la mujer. Son sugerencias ingeniosas pero veamos otro tipo de alternativas.

1) Propuesta de los proverbios. Légasse¹², siguiendo a Burkill, considera plausible la utilización por parte de Jesús (y la mujer) de dichos populares antiguos, de los cuales ellos no serían los inventores. Hart identifica las palabras de Jesús (Mc 7,27 y Mt 15,26) con la forma *mašal*, un proverbio sabio y perspicaz, que refleja aspectos de la vida e invita a una repuesta. Aquí el aspecto de la vida sería la no-comensalidad y la hostilidad entre judíos y gentiles. Por supuesto, una perícopa no se limita a unos proverbios, sino exige un análisis integral mucho más enriquecedor. Como hace notar J. F. Baudoz¹³, la propuesta de proverbios no puede pasar de hipótesis, pues no se han identificado proverbios sobre perros en ese sentido, datables en el primer siglo de nuestra era.

De esta propuesta conviene retener dos elementos: a) el posible uso de elementos tradicionales, y b) Jesús puede estar provocando a la mujer a

⁹ HART, “The Canaanite Woman”, 21; cf. MALCOLM, “Did the Syrophenician Woman”, 174-175.

¹⁰ Cf. BAILEY, *Jesus Through Middle Eastern Eyes*, 223.

¹¹ Cf. BURKILL, “The Historical Development”, 171.

¹² Cf. LÉGASSE, “L'épisode”, 36; DAVIES – ALLISON, *The Gospel*, 554: “Es posible que las palabras de Jesús estuvieran influenciadas por un dicho tradicional”. Las propuestas presentadas en nuestra sección 1.1.2. identifican, en general, los perros con los gentiles y los hijos con los judíos.

¹³ Cf. BAUDOZ, *Les Miettes de la Table*, 252. Por su parte, ALONSO, *The Woman Who Changed Jesus*, 177-179, refiere una búsqueda infructuosa de proverbios útiles.

proseguir la conversación, haciéndola progresar¹⁴. Es un “*mašal* colaborativo”¹⁵.

2) Ironía. En efecto, los elementos tradicionales deben ser trabajados en función de la estrategia comunicativa. J. P. Meier encuentra sentido del humor e ironía en la mujer, dentro de la incomodidad producida en ella por Jesús: “Sí, tienes razón, soy una perra, no tengo derecho a comer”, pero después le da un nuevo sentido al conjunto, respondiendo con su propio *mašal*. Es “un duelo dialéctico, debido al ingenio de la mujer pero sobre todo al ingenio de Jesús, el cual la conduce a través de las fronteras y de los períodos de la historia de la salvación”¹⁶.

J. Camery-Hoggatt¹⁷, en cambio, atribuye la ironía a Jesús. Se trataría de una ironía peirástica, la cual busca poner a prueba la respuesta del otro, y parece declarar la intención opuesta a la del hablante. Un ejemplo de ello sería Gn 19,2, cuando los ángeles dicen a Lot: “No, pasaremos la noche en la calle”, es decir, lo opuesto a su verdadera intención. La ironía de Jesús –toda una mayéutica– da pie a que la mujer extienda la metáfora de los perros y los hijos y, como nota J. W. Aernie¹⁸, coordina la perícopa con la narrativa previa, la discusión sobre pureza e impureza y la situación subsiguiente. Como dice J. N. Aletti, “el respeto a la coherencia narrativa del evangelio de Marcos invita a tomar el rechazo de Jesús en 7,27 como una puesta a prueba de la sirofenicia”¹⁹.

3) Examen de admisión. Otra modalidad del examen o puesta a prueba, “objección didáctica”, como lo llama Roure²⁰, sería el examen de admisión de un prosélito al judaísmo en la tradición rabínica. G. S. Jackson²¹ ha explorado la intertextualidad de nuestro episodio según Mt con Rut (cf. Rut 1), modelo de prosélita. De este modo, Jesús no sería rudo sino estaría aplican-

¹⁴ Cf. DAVIES – ALLISON, *The Gospel*, 554.

¹⁵ HART, “The Canaanite Woman”, 25.

¹⁶ MEIER, “Expository Article”, 399.

¹⁷ Cf. CAMERY-HOGGATT, *Irony*, 150-151.

¹⁸ Cf. AERNIE, “Borderless Discipleship”, 199.

¹⁹ ALETTI, “Analyse narrative”, 371; cf. IVERSON, *Gentiles in the Gospel of Mark*, 51. Dice K. R. Iverson (cf. *ib.*, 52) que la mujer, siendo extranjera, resolvió el enigma mejor que los discípulos. Contra ALONSO, *The Woman Who Changed Jesus*, 183.

²⁰ ROURE, “The Narrative”, 381.

²¹ Cf. JACKSON, ‘*Have Mercy on me*’, esp. 128-129.137.

do un examen a una candidata a la comunidad de fe. Así la perícopa se vuelve un paradigma de proselitismo, al menos en Mt²².

4) Aspectos culturales. Desde hace tiempo se ha puesto de relieve la distancia cultural entre Jesús y la mujer. Los evangelios resaltan la condición no-judía de la mujer, y la alegoría de los hijos y los perros como judíos y gentiles requiere “un alto grado de sofisticación teológica”²³. De modo que, como hace notar W. L. Lane, esa interpretación es poco probable. Más bien ¿qué pudo entender la mujer en esa frase de Jesús? En la misma línea, J. Delorme invita a preguntarse cuál podría ser la comprensión de un *demonio* en la cultura de una mujer sirofenicia o cananea, y tal vez no era la de Jesús²⁴.

J. A. Glancy atribuye la complejidad del intercambio entre Jesús y la madre desesperada a la diferencia de mentalidad y herencia cultural; Aernie a su vez resalta “la inmensa distancia cultural” entre la mujer y su hija y Jesús²⁵. En cambio, otros autores tienden a minimizar la distancia cultural; así, por ejemplo, según Aletti Jesús escogió un campo semántico comprensible para la sirofenicia y se mantuvieron en él; el autor recuerda la predicación de Jesús a sus destinatarios “en la medida en la cual eran capaces de entender” (Mc 4,33); de este modo la mujer entendió sin dificultad que los hijos son los israelitas y los paganos los perros²⁶.

Hasta aquí el muestrario de observaciones sobre la primera parte del intercambio entre Jesús y la mujer siria, en la línea de identificar hijos y perros con judíos y gentiles. Pero hay dos grandes corrientes: por un lado, ver ruptura y conversión en Jesús, con iniciativa de la mujer, y, por otro, percibir una continuidad en la intención del Señor.

1.2. Propuesta

Este artículo quiere avanzar en la segunda línea: continuidad y coherencia en la mentalidad y ministerio de Jesús, recurso a proverbios o dichos

²² Cf. TALBERT, *Matthew*, 189-190; ver también GULLOTTA, “Among Dogs and Disciples”, 334-335.

²³ “A high degree of theological sophistication” (LANE, *Commentary on the Gospel of Mark*, 261).

²⁴ Cf. DELORME, “Passage de Frontière”, 12.

²⁵ Cf. GLANCY, “Jesus, the Syrophenician Woman”, 363; AERNIE, “Borderless Discipleship”, 195.

²⁶ Cf. ALETTI, “Analyse narrative”, 369.

preexistentes, atención a la dimensión cultural de cada uno, una iniciativa pro-vocadora de Jesús hacia la mujer, explorando la posibilidad de que Jesús en este episodio se esté sirviendo de elementos de la cultura siria y cananea de la mujer como premisa de su acción comunicativa y salvífica. Hay materiales comparables a ambos dichos sobre los perros en el conjunto cultural sirio de la Antigüedad, en concreto en el texto ugarítico RS 24.258, descubierto en 1961. Un paralelo doble ya observado con anterioridad, pero sin explorar sus posibilidades²⁷. Las primeras consideraciones del artículo serán metodológicas, sobre la posibilidad de confrontar recuerdos del Ugarit de la Edad de Bronce con los evangelios de la época romana. Después de presentar el texto en cuestión, se abordan dos posibles vínculos de enlace de muchos siglos: los perros y el *Marziḥu* o *Marzēah*. Por último se comparan los textos paralelos de Ugarit y del Evangelio²⁸, seguidos de algunas intuiciones interpretativas.

2. Puntos de partida

2.1. Una mujer siria

Cualquier narración –también las evangélicas– proporciona elementos sobre los personajes, sus actitudes, acciones, cambios, palabras. Ambos relatos del episodio de Jesús y la mujer siria nos ofrecen elementos interesantes sobre la mujer, en particular sobre su filiación. Marcos describe a la mujer como griega, sirofenicia de nacimiento (Mc 7,26), en la región de Tiro (v. 24). Mateo la focaliza de otra forma e informa que era cananea, de la región de Tiro y Sidón (Mt 15,22.21).

¿Qué se puede decir sobre estas nociones, teniendo en cuenta la polisemia de las fuentes y los constantes cambios políticos, administrativos y culturales de su contexto?

a) Griega. Si la mujer era sirofenicia de nacimiento (Mc 7,26), entonces *griega* podría corresponder a la lengua o cultura llamada griega o helenista, es decir, gentil. Glancy visualiza a la mujer hablando griego y como de cla-

²⁷ L'HEUREUX, *Rank*, 164; DE MOOR – SPRONK, "Problematical Passages", 162, nn. 76 y 78; PARDEE, "Ille s'enivre", 43; DIETRICH – LORETZ, "Siehe", 149; N. Wyatt (WYATT, "The Myth", 407 n. 14) considera "posiblemente fortuito" el paralelo.

²⁸ No se trata de determinar las líneas o niveles de transmisión de los materiales; sería casi imposible. Se trata solamente de patentizar unos paralelos; cf. L'HEUREUX, *Rank*, 34.

se alta fenicia, *griega* por posición social²⁹. Alguien podría preguntarse, ¿en qué lengua pudo tener lugar su conversación con Jesús?

b) Sirofenicia de nacimiento. Delorme³⁰ hace notar que la región no se llamaba Sirofenicia en el siglo I. Además, esa palabra es de origen latino, pero pudo pasar al griego. J. Marcus resume algunas posibilidades: por un lado, entender *sirofenicia* por oposición a los otros fenicios, los de África del Norte (púnicos), o bien la mujer pudo ser oriunda de la zona occidental-costera de Siria, en efecto de Tiro y Sidón, y no de Celesiria (la Siria oriental). La mujer pudo ser –según otra interpretación– descendiente de un matrimonio mixto de fenicios y sirios³¹.

A este punto, Marcos ya nos ha ofrecido precisiones de lenguaje, integración cultural, condición socioeconómica. Es una mujer extranjera (por relación a Jesús), no-judía, de la región costera de Siria, de lengua o cultura helenista, lo cual puede informar sobre su posición social. Una derivación casi natural es la formulada por P. Pokorný: “Ella debe haber sido pagana”³². Conviene tener en mente las implicaciones de la feminidad para la mentalidad bíblica, además de que nuestra protagonista vive en compañía de una hija atormentada por un espíritu impuro.

c) De la región de Tiro (y Sidón). La mención de Tiro también es elocuente; según Josefo (cf. *Contra Apionem* I, 13) los tirios, de entre los fenicios, tenían una disposición desfavorable hacia los judíos³³. En tiempo de Jesús, Galilea estaba dominada en el aspecto económico por Tiro³⁴, y eso podría significar otro tema de distancia entre la mujer y Jesús. En el plano religioso, Tiro y Sidón aparecen asociadas en diversas condenas proféticas (Is 23,1-12; Jr 47,4; Ez 26–28; Jl 3,4-8; Za 9,2-4; cf. Am 1,9-10). En Hch 21,3-4 los discípulos de Tiro exhortan a Pablo a no trasladarse a Jerusalén.

d) Cananea. Mateo, aquí más breve que Marcos, describe a la mujer como *cananea*, un concepto difícil de precisar en temas de cronología, geografía

²⁹ Cf. GLANCY, “Jesus, the Syrophenician Woman”, 351; POKORNÝ, “From a Puppy to the Child”, 71.

³⁰ Cf. DELORME, “Passage de Frontière”, 27 n. 5.

³¹ Cf. MARCUS, *Mark 1–8*, 462-463.

³² POKORNÝ, “From a Puppy to the Child”, 71; ver también AERNIE, “Borderless Discipleship”, 194; GRAPPE, “Jesús et la femme syrophénicienne”, 170-171.

³³ Cf. MILLER, *Women in Mark's Gospel*, 91.

³⁴ Cf. BEAVIS, *Mark*, 123.

y contenido ideológico. ¿Dónde estuvo Canaán y cuándo existió? No hay un consenso respecto a qué sea *lo cananeo*. En sentido estricto, Canaán apenas llegaría al norte del actual Líbano, pero en sentido amplio se usa la etiqueta *cananeo* para el conjunto de la cultura levantina del contexto bíblico, a lo largo de las épocas, con mayor o menor precisión y fortuna.

La palabra *cananeo* aparece una sola vez en el NT, en Mt 15,22. Se sabe que en el AT la noción de *cananeo* es más bien ideológica; un constructo para caracterizar a los enemigos naturales del pueblo de la Biblia, cuyo destino es ser desplazados o suprimidos por los hebreos. El primer hijo de Canaán en la Tabla de las Naciones de Gn 10 es Sidón (v. 15). Dt 7,1-2, ejemplo notable y fundante, prohíbe fraternizar con los cananeos y otros pueblos habitantes de la tierra de promisión, y los declara destinados a la destrucción y excluidos de misericordia³⁵.

Por otra parte, si Mt es el evangelio más judío, no olvida a los gentiles, desde las mujeres gentiles de la genealogía (1,3.5.6) y la visita de los magos de Oriente (2,1-12) hasta la misión universal (28,16-20), pasando por dos historias con personas de fe: el centurión (8,5-13) y la mujer cananea (15,21-28). En todo caso, al calificar de cananea a la mujer, Mt está dando una cualificación judía de la información proporcionada por Mc; un término para designar a los enemigos de Dios y su pueblo. La misericordia que la mujer está pidiendo debe ser negada a los cananeos.

Volvamos a la mujer. Es difícil profundizar más allá de la hipótesis sobre qué pensaba, qué creía, cuál era su patrimonio cultural y axiológico. Una opción es seguir las pistas ofrecidas por los evangelios y buscar en la cultura siria o cananea.

2.2. El recurso a la cultura cananea para la exégesis bíblica

Una práctica inherente a la exégesis bíblica es ubicar el texto sagrado en sus diferentes contextos (histórico, literario, social, canónico...), los cuales lo rodean y explican. Especial relevancia y utilidad contextuales tienen los vestigios de pueblos y culturas del Levante antiguo, siendo usual contrastar estos con los materiales bíblicos.

La pregunta por la cultura cananea se refiere a milenios enteros –en continuidades y discontinuidades– y encuentra su respuesta en muchos pue-

³⁵ Un inventario de las apariciones del término *Canaán* y sus derivados en los LXX aparece en JACKSON, "Have Mercy on me", 155-159, con una valoración de *neutral, positivo o negativo* para cada caso. Los empleos positivos son muy escasos.

blos distintos con sus diversos momentos, historias particularidades, en medio de una gran extensión geográfica no definida con absoluta claridad. Si algún grupo merece el nombre de *cananeo*, dice L. L. Grabbe³⁶, son los fenicios. En el primer milenio a. C. algunas ciudades fenicias como Biblos y Akko se asumían como cananeas.

El conjunto de las fuentes para el conocimiento de la cultura cananea muestra su diversidad. Sobresalen los textos religiosos, míticos y literarios de Ugarit, procedentes sobre todo del Bronce medio y reciente (hasta el siglo XII a. C.). Existen además escasos vestigios de la cultura fenicia en los que sobresalen las inscripciones a lo largo del Mediterráneo, la Biblia misma como testimonio ya del primer milenio a. C., inscripciones arameas, fuentes clásicas, textos rabínicos.

Deteniéndonos en Ugarit, se reconoce la relevancia de sus textos mitológicos y rituales al proveer información sobre dioses, instituciones y el imaginario de una posible religión semítica común de la cual surgió la Biblia. Sin embargo, hay advertencias potentes contra una asunción demasiado irreflexiva del material ugarítico y contra la identificación de Ugarit con la cultura cananea³⁷. En primer lugar, la lengua ugarítica es semítica noroccidental, pero no es cananea; eso la aleja del fenicio, del hebreo y del arameo. En segundo lugar, Ugarit como *corpus* documental es materialmente un testimonio de la Edad de Bronce congelado en el tiempo. En tercer lugar, como hemos dicho, la cultura cananea es demasiado diversa: dioses y ritos de una ciudad no están por fuerza atestiguados en otra (así Melqart, tan caro a los fenicios, es irrelevante en Ugarit). Ante esto, algunos autores³⁸ proponen un sentido amplio para la etiqueta *cananeo* y reconocer la validez de los textos de Ugarit como testimonio de varios pueblos y culturas de la región llamada en la Biblia *Canaán e Israel*.

El equilibrio final del debate esbozado tiende al optimismo. Consta una cierta continuidad entre Ugarit, otras fuentes más o menos cananeas y la Biblia, a pesar de las distancias temporales y geográficas³⁹. La Biblia misma, a decir de G. del Olmo⁴⁰, reflejaría la religión cananea del tiempo de los fenicios contemporáneos al AT, ayudando así a reconstruir la región cultural de Siria-Palestina de la cual surgió la Biblia. Ello permite acreditar

³⁶ Cf. GRABBE, "Canaanite", 113-114.

³⁷ Grabbe lamenta la tendencia a confundir *cananeo* y *ugarítico*; cf. *ib.*, 113.

³⁸ Cf. SMITH, "Mythology and myth-making", 301.

³⁹ Cf. DAY, "Ugarit and the Bible", 52: "The Canaanite religion attested by the Bible may manifest continuity with later as well as earlier forms of the religion".

⁴⁰ Cf. DEL OLMO LETE, "Approaching a Description", 265.

el valor de la Biblia como testimonio de la religión cananea y tender puentes entre los materiales bíblicos y los documentos extrabíblicos.

Se admite la fecundidad de un uso prudente de los textos ugaríticos –y otras fuentes– para el estudio del AT, siempre y cuando tome en cuenta las diferencias⁴¹ contextuales, la evolución de los motivos temáticos, la diversidad semántica y cultural⁴². Dicho esto, subsiste la pregunta sobre la pervivencia de la *dynamis* cultural levantina o cananea en el tiempo y el espacio; ¿sus documentos son contrastables solo con el AT, o también con la apocalíptica, el NT, los padres y rabinos?

2.3. La pervivencia de los elementos culturales cananeos en el tiempo

Tal vez sea oportuno mostrar algunos ejemplos de tradiciones cananeas que llegaron a la era cristiana para constatar, por un lado, la fuerza de las mismas, y por otro, plantear la legitimidad de acercar textos de la Edad de Bronce al Nuevo Testamento. Máxime cuando el mismo texto evangélico lo sugiere.

2.3.1. *Filón de Biblos*

Una de las fuentes para el conocimiento de la religión cananea y fenicia pertenece a los siglos I o II de nuestra era. Se trata de la *Historia Fenicia*, de Filón de Biblos⁴³, no conservada de forma autónoma sino integrada en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea. Filón habría recibido sus materiales de un autor mucho más antiguo –tal vez legendario– llamado Sanchunyathon, del tiempo de la guerra de Troya. La *Historia Fenicia* tiene numerosos valores:

1. Trazas del mito del combate primordial (*Chaoskampf*) presente en la literatura ugarítica más de mil años antes.

⁴¹ Cf. DEL OLMO LETE, "Approaching a Description", 263.

⁴² Cf. GRABBE, "Canaanite", 119.

⁴³ Edición crítica: ATTRIDGE – ODEN (eds.), *Philo of Byblos*.

2. Presenta una teogonía, dada ya por descontada en el ciclo de Baal – texto ugarítico por excelencia–. Es decir, trata temas más antiguos que los del ciclo de Baal⁴⁴.
3. Es fuente potencial de información sobre la religión fenicia. En otro tiempo se ponderaba la posible influencia de Hesíodo sobre Filón⁴⁵, pero a raíz de los descubrimientos ugaríticos y hurro-hititas (Kumarbi) se ha comprobado la autenticidad y continuidad de Filón, y que, más bien, fue la mitología semítica la que influyó en el griego. Hesíodo viene a ser deudor de fuentes orientales.
4. C. L'Heureux⁴⁶ pensaba en 1979 que las tradiciones míticas de Filón representan un estadio de la religión cananea anterior a la teología de los documentos de Ugarit, es decir, del segundo milenio a. C. La comparación de las teocosmogonías de Ugarit, Hesíodo, Filón y Kumarbi lleva a R. Hawley a concluir, en fecha más reciente, lo siguiente:

Los teólogos de Ugarit parecen haber compartido mucho en común con sus vecinos en términos de creencias teogónicas, y esas creencias sobrevivieron en el Mediterráneo oriental durante el primer milenio a. C., e incluso hasta el período romano⁴⁷.

2.3.2. *El Nuevo Testamento*

Es sabido que el motivo semita del *Chaoskampf* o combate mítico o primigenio, el cual explica el origen del cosmos está presente no solo en Ugarit sino en el AT (cf. Job 26,11-13; Sal 74; 89) transmitido o reinterpretado. A decir de B. F. Batto⁴⁸, el tema del conflicto cósmico permaneció como “mito operativo”, sumergido, y resurgió en el siglo II a. C. cuando la apocalíptica (cf. Dn 7) lo replantea como combate al final de los tiempos. Algo semejante sucedió en los evangelios. Batto ha mostrado⁴⁹ cómo el episodio

⁴⁴ Cf. HAWLEY, “Echoes of Cosmic Battle”, 147. Por otra parte, B. Margalit (MARGALIT, “The Ugaritic Tale”, 83) ha observado que el recuento de la creación se ha preservado no en la literatura ugarítica, sino en la Biblia (Sal 74,13-15), y en fragmentos de Filón de Biblos.

⁴⁵ Cf. GRABBE, “Canaanite”, 114-115.

⁴⁶ Cf. L'HEUREUX, *Rank*, 37.

⁴⁷ HAWLEY, “Echoes of Cosmic Battle”, 159.

⁴⁸ Cf. BATTO, *Slaying the Dragon*, 175-176.

⁴⁹ *Ib.*, 179-180.

de la tempestad calmada (Mt 8,23-27, *par.*) tiene en Mt y Mc connotaciones de la divinidad luchando contra el caos. Esos dos evangelistas entendieron las posibilidades cristológicas del mito y su eficacia para la comprensión de Jesús como manifestación de Dios en el mundo. De este modo, la elaboración teológica a partir del patrimonio cultural semítico no se detuvo en el AT.

2.3.3. *Efrén de Nísibe*

Un último ejemplo de la pervivencia de los materiales culturales de Siria y el Creciente Fértil llega hasta el siglo IV d. C., con Efrén el diácono sirio (306-373), en cuya obra, según han mostrado A. Annus y otros estudiosos, pueden identificarse antiguos temas sirios y mesopotámicos: “Puede demostrarse cómo algunos bloques del mundo simbólico de san Efrén tienen origen en el *paganismo* sirio y mesopotámico antiguo”⁵⁰.

Uno de los temas relevantes en Efrén es la voracidad de la muerte. La muerte según Efrén es voraz y glotona, tal como era el Mot –deidad la muerte– de los textos ugaríticos, con ansias de devorar a la humanidad. El *Šeol* o inframundo viene a ser el estómago de la muerte. En un texto del ciclo de Baal, Mot explica por qué engulló a Baal: “Mi apetito estaba a falta de hombres... Encontré a Baal, el Todopoderoso, yo mismo le puse como un cordero en mi boca” (KTU 1.6.ii.15-22)⁵¹. Pero Baal resucitó. En los *Himnos sobre el pan ázimo* (15.5-6)⁵² la muerte deglute a Cristo, el cual escapa de ella. La muerte lo devoró porque quiso y Cristo escapó de ella también voluntariamente.

Ya en 1958, P. Grelot había mostrado el uso de un género sapiencial mesopotámico (acadio y sumerio) en una poesía de Efrén titulada *Muerte, no seas arrogante*. El estribillo es “Gloria a ti, hijo del Pastor Universal, quien rescató a su rebaño de los lobos escondidos que lo devoran, el maligno y la muerte”⁵³. Se trata de un *debate* o *disputa*, género literario mesopotámico donde dos entes personificados declaran sus virtudes intentando superar a su adversario. Al final, a veces, llega la reconciliación, o bien un dios declara al vencedor (por ejemplo, el debate entre el ganado y el trigo, la madera y el rosal, el invierno y el verano). El poema de Efrén es una disputa entre la muerte y el maligno donde ninguno de los adversarios triunfa,

⁵⁰ ANNUS, “The Survivals”, 1.

⁵¹ DEL OLMO LETE, *Mitos*, 114.

⁵² Cf. ANNUS, “The Survivals”, 12-13.

⁵³ GRELOT, “Un poème”, 448; cf. LENZI, *An Introduction*, 184-187.

pues ambos han sido derrotados por Cristo. La muerte dejará su lugar a la resurrección y el maligno al arrepentimiento. Grelot concluye acerca del *Poema de la muerte y el maligno*: en él “se percibe la persistencia de un canon literario muy antiguo, conservado en las tradiciones de la cultura local”⁵⁴.

2.3.4. Conclusión

Hemos visto ejemplos de persistencia de materiales culturales muy antiguos, en particular míticos, los cuales exceden la época del AT. Como bien dice M. S. Smith: “A pesar de la actitud crítica ante el mito, Israel y su posteridad religiosa en ambas tradiciones, judía y cristiana, transmitieron y transformaron narraciones míticas e imágenes en sus propias formas creativas”⁵⁵. Puede pensarse esa pervivencia en la memoria cultural como existente no solo en temas tan elevados como las cosmogonías, sino desplegándose asimismo en diferentes campos de la realidad y cultura humana.

3. El texto RS 24.258 (KTU 1.114)

3.1. Presentación del texto RS 24.258

La ciudad-reino de Ugarit fue destruida alrededor del 1180 a. C.; el texto RS 24.258 (= KTU 1.114), presentado a continuación, fue descubierto durante la 24.^a campaña arqueológica del sitio de Ras Šamra, en 1961. Está escrito en la lengua de Ugarit, sobre una tablilla de arcilla de gran formato, y su escritura es alfabética. Una sección intermedia del texto ha desaparecido al estar la tablilla fracturada por el borde inferior⁵⁶.

El texto se considera *paramitológico*. Sus protagonistas son dioses. Su calidad literaria no es excelente, y hay posibles errores y descuidos, con una métrica extraña por lo que se ha considerado un ejercicio escolar. Por otra parte, el mediocre estado de conservación dificulta ciertas lecturas.

⁵⁴ GRELOT, “Un poème”, 450. No solo los maestros cristianos se inscriben en la corriente de pervivencia de tradiciones del pasado; Jacobs (JACOBS, “Near-Eastern Mythology” proponía en 1977 estudiar la literatura rabínica a la luz de las fuentes orientales antiguas y las tradiciones autóctonas de Palestina. Ciertamente –dice– los contenidos están coloreados por la religión popular, pero preservan imágenes y terminología que vienen de muy antiguo; concretamente el combate mítico (cf. 4-5).

⁵⁵ SMITH, “Mythology and myth-making”, 341.

⁵⁶ Cf. PARDEE, “Ilu s'enivre”, 13.

La pieza consta de dos partes: la primera (líneas 1-28) es un festín con embriaguez en casa de Ilu, dios supremo y jefe del panteón ugarítico. Ilu invita a los dioses al banquete, Yariḥu, dios lunar, se comporta como perro y es tratado en consecuencia. Ilu ha bebido mucho y se indispone; es afligido por un ente monstruoso y pierde el sentido hasta quedar como muerto. Las diosas ^ςAttartu y ^ςAnatu van en búsqueda de un elemento no identificado, y entonces el texto se interrumpe. Las diosas regresan con un elemento capaz de hacer despertar a Ilu. La segunda parte es una oscura receta para un remedio contra las consecuencias de la ebriedad (líneas 29-31).

He aquí una propuesta de traducción del texto RS 24.258⁵⁷. Algunas palabras ofrecen diferentes posibilidades de lectura o traducción. La numeración corresponde a las líneas de la tablilla.

¹Ilu ofrece en su casa un banquete de cacería, la presa ²en medio de su palacio; ha invitado a los dioses al festín: “Que coman ³los dioses, y beban; beban vino hasta la saciedad, ⁴vino nuevo hasta la intoxicación!”

Yariḥu arquea ⁵su espalda como un perro; reúne migajas bajo ⁶las mesas: el dios que lo reconoce ⁷le ofrece comida, pero el dios que no lo reconoce ⁸lo golpea con un bordón bajo la mesa. ⁹Se acerca a ^ςAttartu y a ^ςAnatu. ¹⁰^ςAttartu le arroja pierna, ¹¹y ^ςAnatu espaldilla. Las regaña el portero ¹²de la casa de Ilu: “Mirad: No hay que arrojar a un perro ¹³pierna, a un cachorro espaldilla”. ¹⁴Regaña (también) a Ilu, su padre.

Ilu se sienta ¹⁵en su festín, Ilu se sienta en [o: *como jefe de*] su marziḥu; ¹⁶bebe vino hasta la saciedad, vino nuevo hasta la intoxicación. ¹⁷Ilu se retira a su casa; se tambalea ¹⁸rumbo a su morada, Ṭukamuna ¹⁹y Šunama lo sostienen. Ḥabay se acerca a él, ²⁰el que tiene dos cuernos y rabo; lo hace caer ²¹sobre sus heces y su orina. Ilu cae como un muerto, ²²Ilu como los que descienden al inframundo.

^ςAnatu ²³y ^ςAttartu van a cazar, ²⁴⁻²⁵[...] ²⁶^ςAttartu y ^ςAnatu [...] ²⁷y en ellas ella trae [...] ²⁸Y cuando lo cura, he aquí que se despierta.

²⁹ Lo que se pondrá sobre su frente: pelo de perro. ³⁰La cabeza de *pqq* y su retoño ³¹Beberá juego de oliva nuevo.

Una posible estructuración es la siguiente: 1-4a: Invitación al banquete; 4b-14a: Yariḥu y su comportamiento canino; 14b-22a: Ilu y Ḥabay; 22b-31: el remedio.

⁵⁷ Cf. PARDEE, “Ilu s’*enivre*”, 13-74; WYATT, “The Myth”, 404-413.

1-4a. Invitación al banquete. La escena recuerda el motivo de invitación al banquete de Pr 9,1-5 y, en Ugarit, la inauguración del palacio de Ba^ʿal (KTU 1.4.vi.40)⁵⁸.

4b-14a: Yariḥu y su comportamiento canino

4b-6a. El texto admite diversas comprensiones dependiendo de las etimologías seguidas por su mayor plausibilidad, en general tomadas del árabe, arameo o hebreo⁵⁹. El texto es: *y^ʿdb . yrḥ . (5) gbh km ᵀkᵀ[l]ᵀbᵀ . yqtqt tht (6) tlhnt*.

La primera sección es una oración transitiva; el sujeto es Yariḥu (*yrḥ*), el verbo es *y^ʿdb* y el objeto directo *gbh* (*gb* + sufijo 3ms). Los posibles significados de *gb* más repetidos en los comentarios son tres:

- a) La espalda de Yariḥu: la unidad verbo + objeto (*y^ʿdb . gbh*) significaría: “arquea, pone, acomoda su espalda”.
- b) Espalda, lomo o algún otro trozo de carne, a consumir. Esto daría la traducción “Yariḥu prepara/se sirve su trozo de carne”.
- c) Plato, vaso, vaso sagrado, es decir, “Yariḥu prepara, llena o arrastra su plato”.

Las tres posibilidades no son por fuerza incompatibles. La siguiente parte de la línea, *km . ᵀkᵀ[l]ᵀbᵀ*, se traduce sin dificultad, “como un perro”, pero presenta dos problemas: en primer lugar, la palabra *perro* es una reconstrucción tomada de la línea 12, favorecida por el consenso de los especialistas. La segunda cuestión es sobre el alcance del *como*, es decir, en qué sentido Yariḥu actúa como perro. Puede tratarse de un juego o bufonería, o de una transformación real, con algún grado de libertad y de reversibilidad⁶⁰. Es difícil rebasar el ámbito de las hipótesis. En todo caso, a partir de ese momento el dios será tratado como perro, en tres momentos distintos.

Una explicación usual para la aparición del perro en este mito se toma de la línea 29, donde habla del *pelo de perro* como medicamento.

La última parte de la sección 4b-6a es *yqtqt tht (6) tlhnt . tht tlhnt* significa “bajo las mesas, bajo la mesa”; expresión no sin importancia pues se

⁵⁸ Un paralelo bíblico interesante es Ex 24,9-11; Moisés, algunos compañeros y 70 ancianos o príncipes de Israel celebran un banquete en la Montaña, en la presencia de Dios. En cambio, Jue 1,7 podría ser un antibanquete: 70 generales comiendo migajas bajo la mesa.

⁵⁹ Las argumentaciones textuales y etimológicas detalladas. Cf. p. ej. MARGALIT, “The Ugaritic Tale”, 65-120; PARDEE, “Ilu s’envire”, 13-74; DEL OLMO LETE, *Mitos*, 158-161; WYATT, “The Myth”, 404-413; DIETRICH – LORETZ, “Siehe”, 141-163.

⁶⁰ Cf. PARDEE, “Ilu s’envire”, 73-74.

repite en la línea 8. En cambio el verbo *yqtqt*, cuyo sujeto es también Yariḥu, tiene diferentes significados posibles:

- a) Reunir, recoger: “Yariḥu recoge...” ¿pero qué objeto? Yariḥu recogerá más adelante golpes y raciones de comida, pero algunos comentaristas han explicitado el verbo al agregar “migajas, residuos” como objeto⁶¹: “Yariḥu recoge migajas o residuos”.
- b) Arrastrar(se). En este caso hay dos posibilidades para el mismo verbo, sea transitivo (Yariḥu arrastra *gbh*, por ejemplo, su plato o su trozo de carne), o intransitivo (Yariḥu se arrastra, hurga, se mueve en cuatro patas... bajo la mesa, como un perro). Este es un resumen de las posibilidades, sin entrar en cuestiones de puntuación:

Yariḥu	acomoda/ arquea	su espalda	como un perro	se arrastra/hurga	bajo la(s) mesa(s)
	prepara/sirve	su trozo de carne		lo arrastra	
	prepara/llena	su plato o vaso		lo arrastra	
				recoge (migajas, residuos)	

Hay diversas posibilidades, pero sin duda el dios lunar muestra un comportamiento de perro. No está claro por qué lo hace, ni cuál es la relación entre la luna y la forma canina. En cambio, el tema de los perros bajo la mesa es un lugar común.

6b-8. Si algunos dioses reconocen a Yariḥu o le son favorables le dan comida; en cambio los otros lo golpean. En las líneas 9-11a aparecen las diosas ʿAṯtartu y a ʿAnatu, como cazadoras, y le brindan excelentes piezas de carne. Esa generosidad inconveniente produce la reacción del portero de la casa de Ilu.

11b-14a. *La reprensión.* Las dos primeras palabras de la reprensión del portero a las diosas permiten diversas traducciones, más o menos probables: 1) una prohibición “que no le arrojen pierna a un perro”, 2) un deíctico con pregunta: “¡Mirad! ¿Por qué arrojan pierna...?” 3) exclamación: “¡Mirad! ¡Ciertamente ellas (o ustedes) están arrojando pierna a un perro!”.

⁶¹ Cf. WYATT, “The Myth”, 407 n. 13; L’HEUREUX, *Rank*, 159-161.

El portero quiere poner orden. La mejor carne debería ser para Ilu, o los dioses a la mesa, y se debería respetar más la presidencia de Ilu. Al contrario, el perro causa distracción y se queda con la mejor comida. La indignación del portero se extiende a Ilu, su padre (línea 14a). ¿Ilu es el padre del portero o del perro? En otra lectura, quien reprende en esta última línea es Ilu, a las diosas: “Ilu también regaña”. En todo caso, Ilu parece más interesado en embriagarse que en respetar el protocolo y la convivialidad.

14b-22a: Ilu y Ḥabay. Ilu no reacciona, está sentado en su *marziḥu* (cf. sección 3.3.1). Bebe hasta la saciedad (línea 16, formando inclusión con la línea 3), preside con el ejemplo, hasta el punto de perder el control de su mente y de su cuerpo. Necesita ayuda y queda inconsciente, como los muertos (22). En ese trance encuentra a Ḥabay, “el de dos cuernos y rabo”, ser misterioso interpretado de muchas formas⁶²: genio maléfico, demonio, producto de la imaginación divina o bien real, con forma de toro, buey, escorpión, el buey Apis (*Hpy*) de los egipcios, el mismo Yariḥu u otro perro, Ilu, alguien disfrazado, una criatura del inframundo... Tal vez ese encuentro maligno causó el desvanecimiento del dios supremo hasta dejarlo “como muerto” (*km mt*).

22b-31: El remedio. Ilu está afligido por un ser monstruoso, y como muerto. Las mismas diosas que habían alimentado a Yariḥu van en busca de un aparente remedio o un ingrediente, y cuando regresan con ello, Ilu despierta (28). Y llegamos al colofón de la tablilla, el remedio cuyo ingrediente es pelo de perro⁶³, el cual encontramos atestiguado como curativo en textos acádicos y en Plinio. La figura del perro vincula ambas partes del texto: el prólogo y la receta.

3.2. Interpretación del conjunto

El tema del texto RS 24.258 es el remedio contra los efectos de la bebida excesiva, de modo plausible en el contexto de las sesiones del *Marziḥu*. Es un texto práctico, cuyo prólogo le agrega un valor mítico y garantiza su eficacia⁶⁴. El protagonista es Ilu, jefe de los dioses; otros seres divinos intervienen, sobresaliendo el dios lunar Yariḥu, quien se comporta como

⁶² Cf. DEL OLMO LETE, *Mitos*, 160-161 n. 8.

⁶³ Cf. DEL OLMO LETE, “The Marzeah”, 332-333; PARDEE, “Ilu s’envire”, 69.

⁶⁴ Cf. SUMAKA’I FINK, “Why did *yrḥ* play”, 38.

perro. La asociación de perros con poderes curativos estaba bastante difundida en las tradiciones antiguas⁶⁵.

3.3. Dos posibles conexiones entre RS 24.258 y las perícopas sobre la mujer siria

3.3.1. *El Marzēah*

Antes de considerar el tema canino, el cual relaciona temáticamente el texto ugarítico (líneas 4b-13) con las perícopas evangélicas en cuestión, conviene abordar el tema del *Marzēah* o *Marziḥu*⁶⁶ (RS 24.258, línea 15). Es verosímil pensar que el *Marzēah*, un lugar y evento de celebración con bebidas alcohólicas, haya sido el *Sitz im Leben* de la producción, o al menos de la pervivencia cultural de los elementos de nuestro texto-receta contra los efectos de la intoxicación etílica. Al mismo tiempo, el *Marzēah* perduró durante muchos siglos, lo cual permitiría, al menos en principio, tender un puente cronológico entre Ugarit y el Evangelio.

El *Marzēah*, de modo general, es una asociación cultural semítica y noroccidental⁶⁷, restringida a ciertos socios de clase acomodada, bajo los auspicios o patronazgo de una divinidad. No estaba ligada a templos o santuarios, sino residía más bien en sitios particulares, llamados también *mrzḥ*. Sus primeras menciones aparecen en los documentos de Ebla (s. XXIV a. C.), pasan por Ugarit, el AT y otras culturas sirias, fenicias y cananeas, hasta el siglo VI de nuestra era.

La índole religiosa de cada *Marzēah* se establece por su consagración a una o más deidades; así el *mrzḥ* de Anat (KTU 4.462), el de *mrzḥ* de Ilu (RS 24.258), el de Ištar, el de Anat, el de Šamaš, etc⁶⁸. En Petra existió el *mrzḥ* al difunto rey ⁹Obadas, divinizado. Las actividades del *Marzēah* no consistían en culto sacrificial; su expresión primaria consistía en el consumo de vino⁶⁹.

⁶⁵ Cf. DEL OLMO LETE, "The Marzeah", 332.

⁶⁶ La palabra semítica es *mrzḥ*. La vocalización *marzēah* es usual al ser la del AT masorético. Una posible vocalización ugarítica es *marziḥu*.

⁶⁷ Cf. ZAMORA, "L'ebriété à Ougarit", 195; SCURLOCK, "Whirling", 285.

⁶⁸ Cf. McLAUGHLIN, *The Marzēah*, 68-69.

⁶⁹ Cf. PARDEE, "Marziḥu", 279; McLAUGHLIN, *The Marzēah*, 69; 79.

La línea del tiempo del *Marzēāh* pasa por el AT, el cual la denuncia en profecía dos veces, por su nombre, en Am 6,1-7 y Jr 16,5-9⁷⁰. Sobre Am 6,1-7, P. Díez⁷¹ ha sistematizado tres posibles objeciones del profeta contra el *Marzēāh*: aspectos culturales o sincréticos, conductas inmorales ligadas a la ebriedad y, en tercer lugar, injusticia y explotación –sobre todo si la crítica de Amós va dirigida a la élite de Israel–.

Jr 16,5-9 reprueba la frecuentación de una casa de *Marzēāh* para lamentarse con quienes ahí hacen duelo; por esto a veces se piensa que el *Marzēāh* tuvo también un aspecto luctuoso o funerario, de homenaje o comunión con algún cofrade difunto u otros muertos⁷². Sin embargo, los indicios sobre el *mrzḥ* en Jr 16,5-9 no autorizan esa generalización⁷³.

Las constantes del *Marzēāh* a través de los milenios, según J. McLaughlin, son: 1) clase alta, 2) conexión religiosa y 3) consumo de alcohol⁷⁴, aspectos que perdurarían hasta la fase del “*Marzēāh* post-bíblico”. Fuentes para documentar el *Marzēāh* tardío son textos rabínicos –comentarios o interpretaciones de los pasajes bíblicos relacionados, rechazando siempre el paganismo⁷⁵– y fuentes epigráficas arameas y fenicias, desde Galia hasta Avdat, Petra y Palmira⁷⁶. El *Marzēāh* de Palmira nos ha legado una inscripción fechada en el año 34 de nuestra era, es decir, casi contemporánea de

⁷⁰ Diversos estudiosos han propuesto otros pasajes como refiriéndose tácitamente al *mrzḥ*. Se trata normalmente de textos de fiesta, ebriedad, disolución moral o decadencia de los líderes. L. Miralles (cf. MIRALLES, Marzeah y thíasos, 79-157) menciona o considera Nm 25,1-9; Sal 23; 133; Am 2,7b-8; 4,1; Os 4,16-19; 9,1-7a; Is 5,11-13; Is 28,1-4.7; 56,9-57,13; Ez 8,7-13; Ez 39,17-20; 2 Re 9,30-37.

⁷¹ Cf. Díez HERRERA, “Cairo Museum 35468a”, 28-29.

⁷² “Copa de consolación”, de duelo por un cofrade (SCURLOCK, “Whirling”, 285); comida fúnebre (cf. MIRALLES, Marzeah y thíasos, 48).

⁷³ En la interpretación de ultratumba se ha dicho, por ejemplo, que el texto 24.258 es un manual para tomar contacto con los muertos a través de la bebida (cf. DEL OLMO LETE, “The Marzeah”, 327-328; “praxis adivinatoria”, *ib.* 338), o con los antepasados difuntos: propuesta p. ej. de Pope (cf. McLAUGHLIN, *The Marzēāh*, 76-77) y Margalit (cf. MARGALIT, “The Ugaritic Tale”, 101). Pero no hay datos objetivos, fuera de ciertas comprensiones de Jr 16,5-9 y algunas *marziḥîm* tardías –no la ugarítica ni la bíblica– que sugieran un carácter mortuorio del *Marzēāh* (así PARDEE, “Marziḥu”, 277; McLAUGHLIN, *The Marzēāh*, 70; 78-79; MIRALLES, Marzeah y thíasos, 185).

⁷⁴ McLAUGHLIN, *The Marzēāh*, 66. En cambio, N. Na’aman (cf. NA’AMAN, “Four Notes” 219) no es tan optimista sobre la posibilidad de hacer este tipo de generalizaciones, dado el número limitado de textos en un rango geográfico y cronológico demasiado amplio (cf. *ib.* 215; 221).

⁷⁵ Cf. MIRALLES, Marzeah y thíasos, 261.

⁷⁶ Elenco crítico de *marziḥîm* tardíos en McLAUGHLIN, *The Marzēāh*, 36-65.

Jesús y la mujer siria. La última aparición del *Marzē^ah* es en el mapa de Mádaba, Transjordania, ubicándolo en el sitio del episodio de Nm 25,1-9.

En conclusión, el *Marzē^ah*, institución trimilenaria cultivadora de la fiesta y la embriaguez, pudo ser, si no el origen, al menos protector de los elementos culturales de RS 24.258, una receta contra la embriaguez⁷⁷. Mientras dicha institución perviviera, el remedio que cura sus efectos por el pelo de perro perduraría con ella.

3.3.2. *Cuestiones caninas*

El dios que se comporta como perro –o se transforma en uno– en RS 24.258 recibe buena carne, pero también golpes. Ello es un ícono de la ambigüedad en torno a los perros; reconocimiento por las ventajas y servicios prestados al hombre (consumo humano, caza, pastoreo –Job 30,1–, compañía, lealtad y comensalidad, deleite de los niños, protección de personas, bienes y espacios, guerra, transporte, eliminación de ciertos desechos), pero también repugnancia por sus aspectos incómodos o sin control: hambrientos, agresivos, ruidosos, impúdicos, carroñeros, capaces de devorar cuerpos humanos con especial infamia (1 Re 14,10-11; 2 Re 9,35-37; cf. Jr 15,3; etc.), con el hábito de desenterrar huesos –incluso humanos o residuos de las ofrendas–, volver al vómito (Pr 26,11), coprofagia, beber sangre (Sal 68,24), vagabundos y asociados a malhechores (Sal 22,17; 59; 7,15).

Muchos de estos aspectos son ambiguos, con diversos sentidos literales y metafóricos. El testimonio bíblico ha subrayado lo negativo, pues *perro* evoca lo humilde, despreciable e inferior, se usa como insulto (1 Sm 17,43) y para expresar autohumillación (1 Sm 24,15; 2 Sm 9,8; 2 Re 8,13), pero también en comparaciones ofensivas contra los enemigos, los malvados, los gentiles. Eso no implica que el perro sea el peor de los animales. También hay elementos más simpáticos como las mascotas (Tb 6,2; 11,4; cf. *Jos. Asen.* 10,13-14), o nombres con la raíz *klb*, “perro”: Kaleb, hijo de Jefuné (Dt 1,36), Kelubay hijo de Hezrón (1 Cr 2,9).

En el NT llaman la atención, además de las menciones a perros o perritos en las perícopas de la mujer siria, Mt 7,6 y Ap 22,15⁷⁸.

En el tema de los perros se ha incurrido en exageraciones y generalizaciones sin fundamento. Así D. Winton Thomas habla del perro bíblico

⁷⁷ Cf. DEL OLMO LETE, “The Marzeah”, 327-328.

⁷⁸ Repertorio de citas rabínicas sobre perros en MIRALLES, “El dios-perro”, 195-202.

como “el más innoble y despreciable de los animales”⁷⁹; o se da por supuesta la impureza de los perros en el mundo bíblico, sin suficiente base documental⁸⁰. La incapacidad de ver aspectos positivos en los perros y la identificación de estos con los gentiles sin más, ha condicionado la interpretación de las perícopas de la mujer siria. Así, para Davies, “no hay duda de que los hijos son los israelitas”⁸¹; o bien, “hay que asimilar los perros a los paganos”⁸². Huelga comentar esta frase límite: “Aunque no hay evidencia de que el término *perro* funcionara como una referencia estándar a los gentiles, se presume la asociación entre perros y gentiles en el diálogo mateano de Jesús y la mujer cananea”⁸³.

M. D. Nanos⁸⁴ ha mostrado la necesidad de evitar generalizaciones y abusos interpretativos. Establece lo siguiente: 1) no se puede concluir que *perros* fuera un término judío para despreciar otros pueblos (incluso en la literatura rabínica las menciones dependen de los contextos y no son siempre negativas); 2) no hay evidencia anterior a Pablo de la calificación directa de *perros* para los gentiles (ningún texto judío denuncia a los gentiles *per se* con el término *perros*).

Es preciso valorar lo positivo en la mentalidad levantina, tanto bíblica como fenicia, hacia los perros. A raíz de los descubrimientos caninos en Ascalón, y otros análogos, se abre camino un nuevo enfoque al respecto⁸⁵.

Una nota de la relevancia de los perros en el ámbito levantino y mediterráneo antiguos es la participación canina en cultos y prácticas de curación en diferentes culturas. Jackson⁸⁶, al presentar un elenco de representaciones bíblicas y extrabíblicas de los perros cita el texto RS 24.258. Por su parte L. Miralles, refiriéndose también al *dios-perro* –Yariḥu– comenta su ambivalencia: “Tenemos una imagen negativa del dios-perro, pues consume la carne destinada a las divinidades, pero también el pelo de perro es parte de una receta para purificar al dios y devolverlo a la vida”⁸⁷.

⁷⁹ MILLER, “Attitudes towards Dogs”; 489-490; WINTON THOMAS, “*Kelebh*”.

⁸⁰ FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 298.

⁸¹ Cf. DAVIES – ALLISON, *The Gospel*, 553.

⁸² BAUDOZ, *Les Miettes de la Table*, 260.

⁸³ KGATLE, “Crossing boundaries”, 605; FRANCE, *The Gospel of Matthew*, 298: “Jews typically referred to Gentiles as dogs”, sin ofrecer apoyo textual.

⁸⁴ Cf. NANOS, “Paul’s Reversal”, esp. 452; 460-468.

⁸⁵ Cf. MILLER, “Attitudes towards Dogs”, 499.

⁸⁶ Cf. JACKSON, ‘*Have Mercy on me*’, 53-59 (esp. 57).

⁸⁷ MIRALLES, “El dios-perro”, 190.

El perro como elemento purificador existe no solo en Ugarit, sino en diversas culturas y épocas, y está relacionado con cultos de curación de Hécate, Gula, Asclepio, etc.⁸⁸. En esta línea, Jackson continúa su reflexión sobre los perros en la siguiente dirección: ¿podría ser el perro un dios menor? Con referencia al cementerio de Ascalón, plantea su interés en la relación entre Tiro, los perros y la curación⁸⁹.

En el tema de los fenicios y los perros se debe considerar no solo la función medicinal sino también la cultural. En Kition, Chipre, una inscripción fenicia del templo de Astarté⁹⁰ enlista *klbm*, “perros”, los cuales reciben salario/ofrenda, entre el personal del templo. Esto se puede tomar de forma literal, es decir, como la posibilidad de tener perros reales involucrados en el culto y que pudieran recibir su ofrenda, posiblemente en forma de alimento⁹¹.

En cambio, Winton Thomas en 1960, no sin excluir el paradigma de la “prostitución sagrada”, entendía los *perros* como seres humanos, personal del templo, y hace notar la gran traslación de significado de la palabra *perro*: “aquel bajo animal, el perro, despreciado y en general miserable ahora [...] en círculos religiosos, en oración y culto, no sin honor”⁹². En un escepticismo análogo está G. D. Miller, para quien “no hay evidencia de que los fenicios creyeran en los perros como sagrados, o los usaran con propósitos de curación”⁹³.

Visto el *impasse*, a la espera de nuevas fuentes arqueológicas o textuales, el fiel de la balanza sobre la terapéutica canina en el Levante son textos rabínicos. Dice Miralles:

Es llamativo que el judaísmo rabínico recupere algunos rasgos del perro que los autores veterotestamentarios habían obviado. El caso más evidente es el de las fórmulas terapéuticas donde se combinan, por ejemplo, los pelos de perro o sus heces con otros elementos y se siguen rituales específicos para sanar enfermedades. Por tanto, queda de manifiesto que el judaísmo,

⁸⁸ Cf. SUMAKA’I FINK, “Why did *yrh* play”, 49.

⁸⁹ Cf. JACKSON, ‘Have Mercy on me’, 57. Contra ALONSO, *The Woman Who Changed Jesus*, 173, por la lejanía de los ejemplos contextuales, y porque el rol de los perros no está claramente especificado.

⁹⁰ Bibliografía selecta en SUMAKA’I FINK, “Why did *yrh* play”, 48-52.

⁹¹ Cfr. *ib.*, 51-52. A la actitud de inclusión de los perros en los templos se opondría una de intolerancia y rechazo; cf. Mt 7,6; Ap 22,15, Dt 23,18.

⁹² WINTON THOMAS, “*Kelebh*”, 427.

⁹³ MILLER, “Attitudes towards Dogs”, 493.

de forma consciente o no, percibía la figura del perro dentro de una tradición heredada y compartida por los pueblos de su entorno⁹⁴.

El pueblo hebreo estuvo influido por el ámbito oriental y helenístico, por lo que es lógico, piensa Miralles, que algunas reminiscencias permanecieran en los israelitas⁹⁵. En buena lógica, también pudieron perdurar en los otros pueblos. Algunos ejemplos de terapéutica canina en el Talmud de Babilonia son los siguientes:

- Contra la fiebre terciana, se usan siete pelos de la barba de un perro viejo junto a otros elementos y se atan a la nuca (*b.Šabb.* 67a)⁹⁶.
- Contra la gira, otro tipo de fiebre, se toma agua de donde haya bebido un perro (*b.Git.* 69b)⁹⁷.
- Contra la ceguera nocturna, una parte del procedimiento es tomar carne cruda de siete casas y darla a comer al perro; así la ceguera pasará al perro (*b.Git.* 69a)⁹⁸.

Estos textos ofrecen dos rasgos relevantes: en primer lugar, el perro mismo es portador de curación. En segundo lugar, el perro tiene una función activa y recibe alimento. Y estos elementos tienen su paralelo en RS 24.258.

En conclusión, no se puede restringir la comprensión de los perros al campo semántico del menosprecio. Una manera de valorar esos animales se refiere a la tradición sobre sus virtudes medicinales, en la cual el legado rabínico es más elocuente que las fuentes fenicias. Esta sabiduría se integra en un gran contexto, que se extiende desde Grecia hasta Mesopotamia.

4. Comparación de los paralelos

Hasta aquí la reflexión sobre la legitimidad de tender un puente milenario entre dos series de expresiones semejantes; ahora es el momento de cruzar el puente y confrontar los textos. No se trata de diacronías o teorías de dependencia, pues vasta es la lejanía entre ambas series y sin documentos intermedios como para hablar de tradiciones o fuentes. La distancia lin-

⁹⁴ MIRALLES, "El dios-perro", 203.

⁹⁵ Cf. *ib.*, 189-190. Los ejemplos aquí recogidos son ahí citados.

⁹⁶ Cf. NEUSNER, *Shabbat*, 288 (l.12.A).

⁹⁷ Cf. NEUSNER, *Gittin*, 305 (l.11.O).

⁹⁸ Cf. *ib.*, 303 (l.11.D).

güística y semántica juega también en contra, si bien a veces se intuya un sustrato semítico común. En cambio, sí se puede confrontar los textos y formular observaciones.

4.1. Las frases

RS 24.258	Mt 15,26-27; Mc 7,27-28 (BJ)
(l. 5-8; cf. 10-11) [...] como perro [...] reúne [...] bajo la mesa [...], alimento [...]	Mt 15,27: También los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus amos. Mc 7,28: También los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños.
(l. 12-13) No hay que arrojar la mejor carne a un perro, <i>o bien</i> ¿Por qué se arroja la mejor carne a un perro?	Mt 15,26: No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos. Mc 7,27: <i>Espera que primero se sacien los hijos, pues</i> no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.

De entrada, ambas expresiones *paralelas* están en los dos registros, ugarítico y evangélico. En ambos lugares las expresiones son: 1) un principio general (Mt 15,26, Mc 7,27, l. 12-13) y 2) una atestación de la realidad (Mt 15,27; Mc 7,28, l. 5-8.10-11). El orden es inverso: la primera frase en el texto ugarítico es la segunda en el evangélico y viceversa.

Quienes están a la mesa son dioses, amos o hijos/niños. Son matices no por necesidad contradictorios, pues los dioses son hijos de Ilu y son amos respecto al dios-perro. Los niños son amos respecto a los perros. Se trata siempre de una comensalidad de superiores e inferiores.

Quien recibe el alimento/carne/migajas/pan es, por una parte, el dios Yarihu *como perro*, o los perritos. Si atendemos a los posibles parentescos semíticos entre los textos, encontramos cómo la parte alimenticia con sus matices es más o menos reductible a la raíz *lḥm* (*lahmu, lehem*), y los diminutivos como *perritos* (*kunária*) no tienen equivalente en semítico.

S. Légasse considera que la expresión *bajo la mesa* en Mc flota y no se entiende bien su función gramatical⁹⁹. Sin embargo, debe ser relevante pues aparece dos veces en el texto ugarítico (l. 5-6.8).

⁹⁹ Cf. LÉGASSE, "L'épisode", 37.

Cuando Jesús habla de “el pan de los hijos”, a quienes no está bien privar en favor de los perros, coincide con la exigencia del portero de la casa de Ilu; el alimento es para los dioses –hijos de Ilu–.

En resumen, pueden observarse puntos de contacto suficientes para hablar de paralelos entre estos versos ugaríticos y evangélicos; tendríamos posibles versiones de dichos populares tomados de la vida cotidiana. Ambos proverbios (generalizaciones de costumbres, por llamarlo de alguna forma) están unidos y coordinados en cada uno de los textos, sirviendo a un propósito, y con las comprensibles diferencias de estilo, redacción y posibilidades.

4.2. Los contextos

Ahora bien, es posible avanzar un poco más en la comparación entre los *contextos* literarios completos. En ambos textos, ugarítico y evangélico:

1. Se trata de un relato de curación, sea de Ilu o de la hija.
2. El beneficiario de la curación está afectado por un ente inmundo o demonio (l. 20-21; Mt, vv. 22; Mc, vv. 26.30).
3. Ambos curados terminan en estado de reposo (Ilu *se despierta*; Mt: la hija *quedó* curada; Mc: *echada* en la cama).
4. El gestor de la curación es femenino (las diosas o la mujer siria).
5. No conviene dar de comer a los perros...
6. ... pero ellos de todas formas comen, aun antes de haber insistido en la prohibición.

¿Por qué razón el Jesús de Mt y Mc pudo servirse de elementos culturales de su destinataria o de ambos? Ello pertenece a temas de comprensión, inclusión, inculturación, frontera. La primera afirmación de Jesús provocó una respuesta de la mujer¹⁰⁰, desde su propio trasfondo cultural. ¿Qué había entendido ella? ¿Qué intentó responder?

En un segundo momento, habría que abordar el conjunto de cada perícopa sinóptica sobre la mujer siria y sus contextos sincrónicos: ¿cómo se relacionan estos dichos con el tema de la confesión de fe, la identidad y el

¹⁰⁰ Cf. BAUDOZ, “Les miettes”, 246: La orden de Jesús solo encuentra plenitud en la respuesta de la mujer; cf. 265: la palabra de Jesús contenía en germen la respuesta de la mujer.

Señorío de Jesús, y el desenlace de curación de la hija en la estrategia de cada evangelio? ¿Cambian estos matices las ideas habituales sobre el judío Jesús y su relación étnica y misionera con judíos y gentiles?¹⁰¹

Este artículo llega a su conclusión con más preguntas que respuestas. El objetivo era mostrar el doble paralelo entre un pasaje difícil de los evangelios sinópticos y un texto cananeo –ugarítico– de gran antigüedad. Y explorar algunas posibilidades para la reflexión.

5. Conclusión en forma de hipótesis

Hay una última cuestión. En el texto RS 24.258 el perro no solo es quien recoge la carne de los comensales sino además es agente de curación. Por hipótesis, ¿sería razonable pensar lo mismo de los perritos en las perícopas de la mujer siria?

La sección 3.3.2. presenta al perro no como despreciable, sino como elemento terapéutico en tradiciones semíticas, mediterráneas y rabínicas, incluyendo la necesidad de, en ciertos casos, presentarle ofrendas o alimentarlo. Si, por hipótesis, las perícopas sobre la mujer siria aluden a perros de curación, se podría hacer la siguiente lectura:

En Mt 15,16; Mc 7,27: la expresión sobre *El pan de los hijos* es un principio general de sabiduría, aplicado por Jesús a la hija de la mujer: la prioridad es el bienestar de ella y su curación, y no privarla de nada para ofrendar o recompensar a eventuales perros de curación. Mc 7,27 refuerza esta posible tensión: “Espera que primero se sacien los hijos”. Tal vez el Señor Jesús percibió que recurrir a ellos era una de las opciones de la mujer para tratar a su hija, pero Jesús a la mujer le pide fe en él, como principio de sanidad (no necesariamente como hijo de David, pues ella no es judía y no debe rechazar su identidad). Ella debe elegir y renunciar a poner su confianza en los perros¹⁰².

De inmediato la mujer sintonizó con el desafío de Jesús y respondió como diciendo: “Ellos de todos modos van a comer, pero no por mí”; desligándose así de esa práctica terapéutica. Abjuración que conllevó la curación *inmediata* de su hija. Así la fe en Jesús implica la renuncia purificador a ciertos elementos, propios de una cultura concreta. Esta lectura, claro está, es una mera hipótesis.

¹⁰¹ Cf. Mt 15,24: su misión a “las ovejas perdidas de la casa de Israel”.

¹⁰² Esta interpretación evita la alegoría de judíos y gentiles; los *perros* son perros y los *hijos* se refieren a la hija de la mujer.

Bibliografía

- AERNIE, J. W., “Borderless Discipleship: The Syrophoenician Woman as a Christ-Follower in Mark 7:24-30”, en J. HAVEA – D. J. NEVILLE – E. M. WAINWRIGHT (eds.), *Bible, Borders, Belonging(s). Engaging Readings from Oceania* (SemeiaSt 75), Atlanta (GA) 2014, 191-207.
- ALETTI, J. N., “Analyse narrative de Mc 7,24-30. Difficultés et propositions”, *Bib* 93 (2012) 357-376.
- ALONSO, P., *The Woman Who Changed Jesus. Crossing Boundaries in Mk 7,24-30* (BTS 11), Leuven 2011.
- ANNUS, A., “The Survivals of the Ancient Syrian and Mesopotamian Intellectual Traditions in the Writings of Ephrem Syrus”, *UF* 38 (2006) 1-25.
- ASIKAINEN, S., “Women out of Place: The Woman Who Challenged Jesus”, *Neot* 52 (2018) 179-193.
- ATTRIDGE, H. W. – ODEN, R. A. (eds.), *Philo of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (CBQMS 9) Washington (DC) 1981.
- BAILEY, K. E., *Jesus Through Middle Eastern Eyes. Cultural Studies in the Gospels*, Downers Grove (IL) 2008.
- BATTO, B. F., *Slaying the Dragon. Mythmaking in The Biblical Tradition*, Louisville (KY) 1992.
- BAUDOZ, J. F., *Les Miettes de la Table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15, 21-28 et de Mc 7, 24-30* (EBib NS 27), Paris 1995.
- BEAVIS, M. A., *Mark* (PCNT), Grand Rapids (MI) 2011.
- BURKILL, T. A., “The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark vii: 24-31)”, *NovT* 9 (1967) 161-177.
- CAMERY-HOGGATT, J., *Irony in Mark’s Gospel. Text and Subtext* (SNTSMS 72), Cambridge 1992.
- DAVIES, W. D. – ALLISON, d. C., *The Gospel According to Saint Matthew. II: 8-18* (ICC), Edinburgh 1991.
- DAY, J.: “Ugarit and the Bible: Do They Presuppose the Same Canaanite Mythology and Religion?”, en G. J. BROOKE – A. H. W. CURTIS – J. F. HEALEY (eds.), *Ugarit and the Bible* (UBL 11), Münster 1994, 35-52.
- DE MOOR, J. C. – SPRONK, K., “Problematical Passages in the Legend of Kirtu (I)”, *UF* 14 (1982) 153-190.
- DEL OLMO LETE, G., “Approaching a Description of the Canaanite Religion of Ancient Israel: Methodological Issues”, en G. J. BROOKE – A. H. W. CURTIS – J. F. HEALEY (eds.), *Ugarit and the Bible* (UBL 11), Münster 1994, 259-273.
- (ed.), *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Madrid 1998.

- , *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (AOAT 408), Münster 2014.
- , “The Marzeah and the Ugaritic Magic Ritual System”, en G. DEL OLMO LETE, *Studies in Ugaritic Linguistics* (AOAT 432), Münster 2017 (12015), 327-348.
- DELORME, J., “Passage de Frontière : Jésus et une syrophénicienne (Mc 7,24-30)” *SemBib* 119 (2005) 10-31.
- DIETRICH, M. – LORETZ, O., “Siehe, da war er (wieder) munter!” Die mythologische Begründung für eine medikamentöse Behandlung in KTU 1.114 (RS 24.258)”, *Orbis Ugariticus* (AOAT 343), Münster 2008, 141-163.
- DÍEZ HERRERA, P., “Cairo Museum 35468a: El Marzeḥa’ en Elefantina ¿Celebración para-religiosa o elemento sincrético del Yavismo?”, *EstBib* 79 (2021) 7-38.
- FRANCE, R. T., *The Gospel of Matthew* (NICNT), Grand Rapids (MI) 2007.
- GLANCY, J. A., “Jesus, the Syrophoenician Woman, and Other First Century Bodies”, *BibInt* 18 (2010) 342-363.
- GRABBE, L. L., “Canaanite”: Some Methodological Observations in Relation to Biblical Study”, en G. J. BROOKE – A. H. W. CURTIS – J. F. HEALEY (eds.), *Ugarit and the Bible* (UBL 11), Münster 1994, 113-122.
- GRAPPE, C., “Jesús et la femme syrophénicienne (Mc 7,24-30). Un épisode-clé dans le passage à une conception nouvelle du rapport à l’Étranger”, en J. RIAUD (ed.), *L’étranger dans la Bible et ses lectures* (Lectio Divina 213), Paris 2007, 167-183.
- GRELOT, P., “Un poème de Saint Ephrem : Satan et la Mort”, *OrSyr* 3 (1958) 443-452.
- GUELICH, R. A., *Mark 1–8:26* (WBC 34a), Dallas (TX) 1989.
- GULLOTTA, D. N., “Among Dogs and Disciples: An Examination of the Story of the Canaanite Woman (Matt 15:21-28) and the Question of the Gentile Mission within the Matthean Community”, *Neot* 48 (2014) 325-340.
- HART, L. D., “The Canaanite Woman: Meeting Jesus as Sage and Lord: Matthew 15:21-28 & Mark 7:24-30”, *ExpTim* 122 (2010-2011) 20-25.
- HAWLEY, R., “Echoes of Cosmic Battle and Creation in the Ugaritic Literary Imagination”, en S. RAMOND – R. ACHENBACH (eds.), *Aux commencements – Création et temporalité dans la Bible et dans son contexte culturel* (BZAR 24), Wiesbaden 2019, 141-160.
- IVERSON, K. R., *Gentiles in the Gospel of Mark. ‘Even the Dogs Under the Table Eat the Children’s Crumbs’* (LNTS 339), London 2007.
- JACKSON, G. S., *‘Have Mercy on me’. The Story of the Canaanite Woman in Matthew 15.21-28* (JSNTS 228 – Copenhagen International Seminar 10) Sheffield 2010.

- JACOBS, I., “Near-Eastern Mythology in Rabbinic Aggadah”, *JJS* 28 (1977) 1-11.
- KGATLE, M. S., “Crossing boundaries: Social-scientific reading of the faith of a Canaanite Woman (Mt 15:21-28)”, *STL* 4 (2018), 595-613, https://ojs.reformedjournals.co.za/_stj_files/v4n2/stj2018v4n2_a27.pdf [Consulta: 28/06/21]
- L’HEUREUX, C., *Rank among the Canaanite Gods. El, Baʿal, and the Rephaʿim* (HSM 21), Missoula (MT), 1979.
- LANE, W. L., *Commentary on the Gospel of Mark* (NICNT), Grand Rapids (MI) 1974.
- LÉGASSE, S., “L’épisode de la cananéenne d’après Mt. 15,21-28”, *BLE* 73 (1972) 21-40.
- LENZI, A., *An Introduction to Akkadian Literature*, University Park (PA) 2019.
- MALCOLM, M., “Did the Syrophoenician Woman Change Jesus’s Mission?” *BBR* 29 (2019) 174-186.
- MARCUS, J., *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27), New York 2000.
- MARGALIT, B., “The Ugaritic Tale of the Drunken Gods: Another Look at RS 24.258 (KTU 1.114)”, *Maarav* 2 (1979-1980) 65-120.
- MCLAUGHLIN, J., *The Marzēah in the Prophetic Literature. References & Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence* (VTSup 86), Leiden 2001.
- MEIER, J. P., “Expository Article: Matthew 15:21-28”, *Int* 40 (1986) 397-402.
- MILLER, G. D., “Attitudes towards Dogs in Ancient Israel: A Reassessment”, *JSOT* 32 (2007) 487-500.
- MILLER, S., *Women in Mark’s Gospel* (JSNTS 259), London 2004.
- MIRALLES, L., “El dios-perro, los recursos terapéuticos y los cultos caninos en el mundo judío”, *MEAH Hebreo* 53 (2004) 187-205.
- , *Marzēah y thíasos. Una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* (’Ilu.A 20), Madrid 2007.
- NAʿAMAN, N., “Four Notes on the Ancient Near Eastern *Marzēah*”, en M. C. A. KORPEL, – L. L. GRABBE (eds.), *Open-Mindedness in the Bible and Beyond* (LHBOTS [JSOTS] 616), London 2015, 215-222.
- NANOS, M. D., “Paul’s Reversal of Jews Calling Gentiles ‘Dogs’ (Phillipians 3:2): 1600 Years of an Ideological tale Wagging an Exegetical Dog?”, *BibInt* 17 (2009) 448-482.
- NEUSNER, J. (ed.), *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. 2. Tractate Shabbat*, Peabody (MA) 2005.

- , *The Babylonian Talmud. A Translation and Commentary. 11. Tractate Sotah. Tractate Gittin*, Peabody (MA) 2005.
- PARDEE, D. (ed.), “Ilu s’envivre”, en D. PARDEE, *Les textes para-mythologiques de la 24e campagne (1961)* (RSOu 4), Paris 1988, 13-74.
- , “Marziḥu, Kispu and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View”, en N. WYATT – W. G. E. WATSON – J. B. LLOYD (eds.), *Ugarit, religion and culture* (UBL 12), Münster 1996, 273-287.
- POKORNÝ, P., “From a Puppy to the Child. Some problems of contemporary biblical exegesis demonstrated from Mark 7.24-30/Matt 15.21-28”, en P. POKORNÝ – J. B. SOUČEK, *Bibelauslegung als Theologie* (WUNT 100), Tübingen 1997, 69-85.
- ROURE, D., “The Narrative of the Syro-Phoenician Woman as Metaphorical discourse (Mark 7,24-30)”, en M. PERRONI – E. SALMANN (eds.), *Patrimonium Fidei* (Studia Anselmiana 124), Roma 1997, 377-396.
- SCOTT, J. M. C., “Matthew 15.21-28: A Test-Case for Jesus’ Manners”, *JSNT* 63 (1996) 21-44.
- SCURLOCK, J., “Whirling (ṣâdu) in the Month of Marzaḥani at Emar”, *UF* 44 (2013) 285-308.
- SMITH, M. S., “Mythology and myth-making in Ugaritic and Israelite literature”, en G. J. BROOKE – A. H. W. CURTIS – J. F. HEALEY (eds.), *Ugarit and the Bible* (UBL 11), Münster 1994, 293-341.
- STEIN, R. H., *Mark* (BECNT), Grand Rapids (MI) 2008.
- SUMAKA’I FINK, A., “Why did yrḥ play the dog? Dogs in RS 24.258”, *AuOr* 21 (2003) 35-61.
- TALBERT, C. H., *Matthew* (PCNT), Grand Rapids (MI) 2010.
- WINTON THOMAS, D., “Kelebh ‘Dog’: Its Origin and Some Usages of It in the Old Testament”, *VT* 10 (1960), 410-427.
- WYATT, N. (ed.), “The Myth of El’s Banquet: A Medical Text”, *Religious Texts from Ugarit*, London 21998, 404-413.
- ZAMORA, J. A., “L’ebriété à Ougarit et la Bible: un héritage discuté”, en J.-M. MICHAUD (ed.), *La Bible et l’héritage d’Ougarit* (POLO) Sherbrooke, Québec 2005, 183-211.

[recibido: 04/07/21 – aceptado: 30/07/21]