

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones



Trabajo de Fin de Máster para optar al título del Máster Universitario en Ciencias de las Religiones

“YHWH, ¿dios de la tormenta?”

Autor: David Villar Vegas

Tutor: Dr. D. Julio Trebolle Barrera

Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Convocatoria: Septiembre, 2016

Calificación: 9,5 – Sobresaliente

Nombre del alumno: David Villar Vegas
Correo: dvillar@ucm.es

Tutor: Julio César Trebolle Barrera
Correo: trebolle@filol.ucm.es

Título: “YHWH, ¿dios de la tormenta?”
Title: “YHWH, a storm-god?”

Palabras clave: YHWH, divinidad de la tormenta, religión Israelita, Canaán, Historia de las Religiones.

Keywords: YHWH, storm-god, Israelite religion, Canaan, History of Religions.

Índice de contenidos:

I Listado de abreviaturas

II Introducción

III Estado de la cuestión, metodología y óptica de estudio

1. La etapa formativa del desarrollo del yahvismo
 - a. Edom: Fronteras, geografía y clima.
 - b. Historia de Edom y características de sus habitantes: El Bronce Final (1550-1200 a. C.)
 - c. La religión de los habitantes de Edom en el Bronce Final y en los inicios de la Edad del Hierro.
 - i. YHWH: El nombre
 - ii. YHWH: Características de la divinidad y su culto
 - iii. ¿Cómo llegó entonces YHWH a ser adorado en Israel?
2. Características de YHWH desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C.
 - a. Geografía y clima de Canaán
 - b. Historia de Canaán
 - c. Religiones cananeas
 - d. YHWH y la religión del Antiguo Israel desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C.
 - i. YHWH y El
 - ii. YHWH y Baal
 - iii. YHWH y el dios de los animales
3. Características de YHWH desde mediados del siglo IX a. C. hasta el Exilio de Babilonia: el conflicto con Baal, el desarrollo de la monolatría y el triunfo final del monoteísmo.
 - a. Historia de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén
 - i. Israel
 - ii. Judá
 - b. YHWH y la religión de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén
 - i. Israel
 - ii. Judá
4. Conclusiones
5. Anexos
6. Bibliografía

Abstract

The main aim of the present work is to discover the most ancient features of YHWH between their first worshippers and to determine in which typology of divinity it is possible to locate him, if in the typology of the Storm-Gods or in different other one. That's the reason why there will be born in mind a great index of Biblical and non-Biblical documents, archaeological and epigraphic sources and the Canaan's background, without which it is not possible to discuss any aspect of the Israelite religion.

There will be in use as theoretical - methodological perspective the approach of the History of Religions, according to which religious facts are cultural facts, neither timeless nor eternal, recruits in a historical frame which let most of times their comprehension. For that reason, in each of the paragraphs of this work it will be included a geographical and historical framework which allow a better comprehension of the original characteristics of YHWH, of his development and of the religion in which this divinity is inserted.

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo averiguar las características más antiguas que tuvo YHWH entre sus primeros adoradores y determinar en qué tipología de divinidad se le puede ubicar, si en la de las divinidades de la tormenta o en otra diferente. Para ello, se tendrán en cuenta un gran elenco de documentos bíblicos y extrabíblicos, de testimonios arqueológicos y epigráficos y el fondo cananeo, sin el cual no se puede discutir ningún aspecto de la religión israelita.

Se utilizará como perspectiva teórico-metodológica el enfoque de la Historia de las Religiones, según el cual los hechos religiosos son hechos culturales, ni intemporales ni eternos, inscritos en un marco histórico que permite en su mayoría su comprensión. Por ello, en cada uno de los apartados de este trabajo se incluirá un contexto histórico y geográfico que permitirá un mejor entendimiento de las características originales de YHWH, de su evolución y de la religión en la que esta divinidad se inserta.

DECLARACIÓN PERSONAL DE NO PLAGIO

D. / Dña. **David Villar Vegas** con NIF **12421352h**
estudiante del Máster en Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, en el curso 2015 -2016 , como autor/a de este documento académico, titulado: **YHWH, ¿dios de la tormenta?**
y presentado como Trabajo de Fin de MÁSTER, para la obtención del título correspondiente,

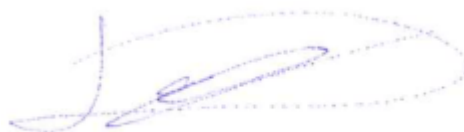
DECLARO QUE

es una obra original fruto de mi reflexión y estudio personal, que no copio y no utilizo ideas, formulaciones, citas integrales e ilustraciones diversas, sacadas de cualquier obra, artículo, memoria, etc., (en versión impresa o electrónica), sin mencionar de forma clara y estricta su origen, tanto en el cuerpo del texto como en la bibliografía.

Asimismo, soy plenamente consciente de que el hecho de no respetar estos extremos es objeto de sanciones académicas y/o de otro orden.

En Madrid, a **7** de Septiembre de 2016

Fdo.:



ÍNDICE

I Listado de abreviaturas	5
II Introducción.....	6
III Estado de la cuestión, metodología y óptica de estudio.....	9
Estado de la cuestión.....	9
Metodología y óptica de estudio.....	11
1 La etapa formativa del desarrollo del yahvismo.....	14
Edom: Fronteras, geografía y clima.....	14
Historia de Edom y características de sus habitantes: El Bronce Final (1550-1200 a. C.)...15	
La religión de los habitantes de Edom en el Bronce Final e inicios de la Edad del Hierro...16	
<i>YHWH: El nombre</i>	17
<i>YHWH: Características de la divinidad y su culto</i>	18
<i>¿Cómo llegó entonces YHWH a ser adorado en Israel?</i>	20
2 Características de YHWH desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C.	22
Geografía y clima de Canaán.....	22
Historia de Canaán.....	24
Religiones cananeas.....	28
YHWH y la religión del Antiguo Israel desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C.	32
<i>YHWH y El</i>	32
<i>YHWH y Baal</i>	33
<i>YHWH y el dios de los animales</i>	35
3 Características de YHWH desde mediados del siglo IX a. C. hasta el Exilio de Babilonia: el conflicto con Baal, el desarrollo de la monolatría y el triunfo final del monoteísmo. ..	37
Historia de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén ...37	
<i>Israel</i>	37
<i>Judá</i>	38
YHWH y la religión de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén.....	41
<i>Israel</i>	41
<i>Judá</i>	43
4. Conclusiones.....	49
5. Anexos.....	51
6. Bibliografía.....	53

Introducción

El registro arqueológico sugiere que la cultura israelita temprana, que por supuesto incluye la religión, no puede separarse fácilmente de la cultura cananea para el período del Hierro I, 1200-1000 a. C. (Smith, 2002, p. 7). Esta afirmación se apoya también en algunas referencias de la Biblia, en las cuales se aprecia que la lengua hebrea a veces llevaba la designación de la lengua de Canaán – 2 Re 18: 26-28; 1 Is 36: 11-13; 2 Crón 32: 18; Neh 13: 24 – y el uso de la misma terminología para ciertos sacrificios culturales, como el *zebah* ofrecido tanto a YHWH – Gén 46: 1; Éx 10: 25; Am 5: 25 – como a *Baal* – 2 Re 10: 10 –, y para el personal de culto, como el *kohen* – 2 Re 10: 19; cf. KTU 4. 29. (Sitali, 2014, p. 14).

Hay, sin embargo, algunas características israelitas que no figuran en las fuentes canneas y que hacen pensar que los israelitas de las tierras altas se pudieron haber percibido a sí mismos como un pueblo diferente de los canneos que habitaban la costa y los valles (Liverani, 2005, p. 61). Éstas no son otras que la tradición del Éxodo de Egipto – Éx 15: 4 – y la antigua tradición del santuario austral de YHWH, diversamente llamado Sinaí – Deut 33: 2; Jue 5: 5; Sal 68: 9 –, Parán – Deut 33: 2; Hab 3: 3 –, Edom – Jue 5: 4 – y Temán – Hab 3: 3; Am 1: 12; Ez 25: 13 y en las inscripciones de Kuntillet Ajrud, “Yahwé-Temán”¹ (Smith, 2002, p. 25).

Esta separación queda constatada en la estela del faraón egipcio Merenptah, erigida en torno al 1207 a. C. para conmemorar su victoriosa campaña militar en las tierras de Canaán tres años antes. En ella se hace alusión a dos entidades diferenciadas, Canaán e Israel. Un análisis de este último término muestra que no hace alusión a un área geográfica sino a un conjunto de personas, debido al determinativo de gente que se emplea para referirse a él, cuyo dios original era el ugarítico *El*, ya que su significado con toda probabilidad es el de “Dios o El reina” o “Que Dios o *El* se muestre como soberano”. Todo ello demuestra las evidencias del registro arqueológico que afirman que Israel y Canaán, aun constituyendo dos entidades diferenciadas, tuvieron rasgos culturales y religiosos compartidos (Albertz, 1999, p. 143).

Este estudio de las relaciones existentes entre Israel y Canaán no sirve únicamente para determinar cuáles eran sus similitudes y diferencias sino que también conduce a una problemática de gran importancia en la actualidad. Desde el momento en el que, gracias a estas investigaciones, se averiguó que las deidades que más tarde fueron fusionadas e identificadas, YHWH y *El*, eran originalmente separadas, se planteó la cuestión de dónde se originó YHWH y las características que éste pudo tener en los orígenes de su culto (Day, 2000, p. 15), cuya resolución dista todavía hoy de ser unánime entre los especialistas que la han analizado (de Vaux, 1975; Blenkinsopp, 2008).

¹ Traducción de Weinfeld (1984, p. 125).

Respecto a los orígenes de su culto, en el presente Trabajo de Fin de Máster se adopta la perspectiva de la hipótesis que goza con más apoyos en la actualidad entre los estudiosos de la materia, la llamada “hipótesis quenita-madianita”, muy popular a comienzos del siglo XX por un trabajo de K. Budde titulado *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung* (1905). Dicha propuesta sugiere que el nombre de YHWH estaba en uso antes de la existencia de Israel en ciertas tribus semitas del Sinaí Oriental (Day, 2000, pp. 15-16).

El hecho de que sea la hipótesis más seguida en la actualidad en el ámbito académico se debe, en primer lugar, a que existen una serie de antiguos textos poéticos – anteriormente ya citados - que atribuyen a YHWH una vinculación local con esa región (Soggin, 1997, p. 182), que recibe en ellos diversos nombres, como Sinaí, Se’ir, Edom, Temán o Monte Parán – Deut 32:2, Jue 5: 4-5, Sal 68:18 – en los que incluso se designa a YHWH, con un epíteto muy antiguo, como “el que viene del Sinaí”. Deut 33: 2 “Yahveh vino del Sinaí y los fulguró desde Se’ir; resplandeció desde el monte Parán, y llegó a *Meribah de Qades*, con una ley de fuego en su diestra para ellos²”. En ese mismo sentido van las indicaciones que da el Antiguo Testamento sobre la estrecha vinculación de Moisés con los madianitas. En Éx 18: 12 que sea Jetro el que invite a los israelitas a ofrecer un sacrificio a YHWH en la montaña sagrada da pie para suponer que los madianitas o los quenitas ya adoraban a YHWH.

En segundo lugar estarían una serie de testimonios arqueológicos que también apoyan esta localización. Se dispone de unas catalogaciones egipcias de la época de Amenhotep III – primera mitad del siglo XIV a. C. – y de Ramsés II – siglo XIII a. C. – que recogen la mención de “*Y-h-w-*” en tierras de “*S’sw*” (Blenkinsopp, 2008, p. 140), es decir, en esa misma región al sur de Palestina. Si *Yhw* y *S’sw*, Se’ir, son corónimos – nombres de regiones – o etnónimos – nombres de etnias –, la mención de Se’ir en este contexto invita a concluir que *Yhw* era un lugar próximo de la misma región, los alrededores de la costa norte del Golfo de Aqaba, precisamente la región donde los fragmentos poéticos antes mencionados sitúan el lugar de origen de YHWH. El hecho de que un nombre geográfico pueda ser el nombre de una deidad es una hipótesis, no obstante, es una fuerte hipótesis ya que existen paralelos de ello; Asur, por ejemplo, sirvió como nombre de una ciudad, de una región y de una deidad. En otra inscripción a la que ya hemos hecho referencia, “YHWH de Temán”, de Kuntillet Ajrud, que puede datarse en torno al 800 a. C, también se apoya esta localización. La arqueología también ha aportado evidencias sobre la existencia de una civilización en esta zona en el Bronce Final/Edad del Hierro I, en contraste con la falta de datos en este período para la península del Sinaí, planteada por otros como posible localización de la montaña sagrada y del origen de YHWH (Day, 2000, pp. 15-16). Además, no cabe pensar que los israelitas de una época posterior localizaran a su

² Traducción de Cantera e Iglesias. (2000).

dios en un territorio extranjero, alejado del espacio geográfico de Israel, si ello no respondía a un recuerdo mínimamente histórico. Es muy improbable que los israelitas pudieran inventar el origen madianita del dios YHWH, dada la hostilidad que mantuvieron permanentemente en épocas posteriores con ellos (Trebolle, 2008, p. 182).

Respecto a las características que tuvo YHWH en los orígenes de su culto, existe mucho menos consenso entre los especialistas de la materia³, principalmente, por las dos siguientes razones. En primer lugar, porque no se dispone de fuentes extrabíblicas que puedan ayudar a entender cómo era este primitivo yahvismo – nombre que se da a la religión profesada por los adoradores de YHWH hasta la vuelta del Exilio de Babilonia. En segundo lugar, porque la imagen canónica que se tiene de YHWH en la Biblia es una composición a la cual se han ido añadiendo rasgos de otras divinidades, no siendo ni mucho menos sencillo clasificar qué características del YHWH bíblico fueron las del yahvismo primitivo (L'Heureux, 1981, p. 41).

Por todo ello el objetivo de este Trabajo de Fin de Máster, siendo conscientes de que no es una nueva problemática, será el de averiguar las características más antiguas que tuvo YHWH entre sus primeros adoradores y determinar en qué tipología de divinidad se le puede ubicar, si en la de las divinidades de la tormenta, como plantean muchos autores (Albertz, 1999, p. 103), o en otra diferente (Lemaire, 2007, p. 26).

Para la consecución de tal objetivo los planteamientos de esta investigación se han estructurado en cinco partes bien diferenciadas – además de la presente introducción. En primer lugar, en el siguiente apartado, se presentará un estado de la cuestión de la problemática que ocupa este trabajo y se detallarán los principales rasgos de la metodología y la óptica de estudio que se han seguido para su realización, la de la Historia de las Religiones.

En los tres siguientes apartados, se hará un análisis de la religión yahvista desde sus inicios, en la región al sur de Israel – Sinaí, Se'ir, Edom, Temán o Monte Parán –, pasando por su llegada a Canaán y vigencia en las monarquías de Israel y Judá hasta su desaparición y el posterior exilio de los habitantes de Judá a Babilonia. En ellos se tratará de determinar qué características del YHWH bíblico fueron propias del yahvismo primitivo – en el segundo apartado -, cuáles son las que se han adoptado de las divinidades cananeas – en el tercer apartado -, y cuándo se produjo la adoración exclusiva a esta divinidad y lo que ello implicó en su caracterización – en el cuarto apartado. Para facilitar la comprensión de los contenidos de estos apartados se incluirá al inicio de cada uno de ellos un contexto histórico y geográfico de los lugares a los que se haga referencia.

³ Por ejemplo, N. Amzallag (2009) plantea que YHWH podría haber sido un dios de la metalurgia, mientras que M. Liverani (2005, p. 17) propone un posible parentesco originario con *Reshef* “el combatiente”, dios cananeo provisto de arco y flechas mediante las cuales propaga la peste.

Por último, en un apartado de consideraciones finales y conclusiones, se evaluará en qué medida los objetivos expuestos en esta introducción se han satisfecho y se plantearán las líneas de investigación que se deben seguir en el futuro para completar los vacíos existentes en la actualidad en torno a este ámbito, las cuales yo mismo abordaré en la tesis doctoral que realizaré bajo la dirección del Catedrático D. Julio Trebolle Barrera, titulada “Geografía del yahvismo: Itinerarios y fronteras”. Cabe destacar que además de los apartados citados en este trabajo, con el objetivo de facilitar su entendimiento al lector, se ha añadido un listado de las abreviaturas mencionadas en el mismo y unos anexos en los que se amplían varios de sus contenidos.

Estado de la cuestión, metodología y óptica de estudio

Estado de la cuestión

Este trabajo se ubica en el ámbito de estudio de la Historia y la Religión del Antiguo Israel, en general, y en el del estudio de la figura de YHWH, en particular. La mayoría de las investigaciones que se llevaron a cabo dentro del primer ámbito hasta mediados del siglo XX estuvieron motivadas por su importancia para la interpretación del Antiguo Testamento, por lo que en los trabajos que se realizaron los autores hicieron dialogar sus resultados con los relatos bíblicos. Esto se debió a que los que realizaron tales investigaciones habían recibido una formación clerical o teológica y estaban convencidos por su fe de ciertas cosas como que la promesa de Dios a los patriarcas era real y que no había ninguna razón para dudar de la historicidad del Génesis (Finkelstein, 2003, p. 38). En esta línea aparecieron obras como *Arqueología bíblica* de George Ernest Wright (1957) e *Historia de Israel* de John Bright (1959).

No obstante, esta forma de acceso al estudio de la historia y la religión de Israel cambió a partir de los años 70 y 80 del siglo pasado, cuando se produjo un cambio de paradigma en este ámbito caracterizado por el acceso crítico al testimonio bíblico, considerando que lo que en él se contiene puede aportar muy poco para elaborar una verdadera historia de Israel y ejemplificado en obras como las de T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft TFM, 1974)* y J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (1975).

En la actualidad, fruto de dicho cambio, existen tres formas distintas de investigar la historia y la religión de Israel a grandes rasgos, ya que dentro de cada una de ellas también se perciben ciertas diferencias. Una de ellas es heredera del cambio de paradigma producido en este ámbito en los años 70 del siglo pasado, la conocida como minimalismo bíblico – denominación convencional y no aceptada por todos los autores que se pueden situar bajo esta etiqueta -, cuya máxima es la de afirmar que la Biblia debe ser leída como un conjunto de narraciones ya que lo único fiable son los testimonios arqueológicos. Entre sus obras más representativas estaría la del

autor Philip R. Davies, *In search of ancient Israel*, publicada en 1995. En ella se hacen afirmaciones como la de que figuras del período Persa como Esdras y Nehemías son meros productos post-redaccionales (Davies, 1995, p. 80).

La segunda, surgida como reacción a los dictados de la línea anterior y por tanto constituida como su opuesta, se conoce bajo el nombre de maximalismo bíblico – denominación también convencional y tampoco aceptada por todos los autores. Se caracteriza por considerar el texto bíblico como una fuente plenamente fiable en sí mismo, no solo aceptando los hechos verificables sino también aquellos que no se pueden demostrar que son falsos. Entre sus obras más representativas estaría la del autor Kenneth Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*, publicada en el año 2003, en la cual los hechos se presentan ajustándose al orden de los episodios bíblicos: patriarcas, asentamiento-conquista de la Tierra Prometida, monarquía unida de David y Salomón, reinos de Israel y Judá y época del exilio a Babilonia.

En una línea distinta a las dos anteriores se sitúa la adoptada por autores como Rainer Albertz en *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* (1992) y por Paolo Sacchi en *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo: Israel entre los siglos VI a. C. y I d. C.* (1994). Frente al fundamentalismo no bíblico y bíblico del minimalismo y del maximalismo, este otro enfoque se caracteriza por un acercamiento a la religión desde la historia social, muy pegada a los datos arqueológicos, con un exigente tratamiento crítico de los textos bíblicos (Carbajosa, 1996, pp. 157-172), lo cual les lleva a afirmar que no todos los acontecimientos que se narran en el testimonio bíblico se produjeron, como la existencia de los patriarcas, y los que sí que pudieron ocurrir no se dieron de la misma forma que en la que aparecen en el texto, como el Éxodo, ya que éste fue realizado, editado y re-editado a lo largo de sucesivas épocas. Por ello sostienen que las características de muchos de los acontecimientos narrados en la Biblia no son propias de la época a la que aluden sino de la de la redacción de tales historias. Esta línea es la adoptada en este trabajo debido a que está en consonancia con la metodología y óptica de estudio seguidas en el mismo, las cuales explicaremos en el siguiente subapartado.

Respecto al estudio de la figura de YHWH, la cuestión de las características que ésta divinidad poseía y la de si su adoración fue en origen acompañada de la de otros dioses han sido a menudo discutidas dentro del contexto de dos grandes categorías opuestas. En la primera se situarían los autores que afirman que el monoteísmo estuvo presente desde los inicios de la religión israelita y que la evolución de las características de YHWH es la que se sigue en la Biblia. Entre los autores de esta corriente, en la cual existe una cierta variedad, estarían autores como Kaufmann, cuyo pensamiento acerca de esta cuestión se expone en su obra *The Religion of Israel, from Its Beginnings to the Babylonian Exile* (1960).

En la segunda estarían los autores que dicen que no se puede discutir cualquier aspecto de la religión israelita aislado de su fondo cananeo (Smith, 2002), por tanto a la hora de estudiar las características de YHWH hay que estudiar también las de las divinidades de Canaán como El y *Baal*, y que el monoteísmo es un rasgo tardío en la religión del Antiguo Israel, aunque guarden indeterminación sobre el período concreto en el que el monoteísmo ha surgido: Exílico, Post-Exílico o tardío – período Persa o Helenístico.

En la actualidad, excepto los académicos como Stephen Langdon, cuya posición en esta cuestión está perfectamente reflejada en una publicación titulada *Semitic Mythology* (1976), parece ser por todos compartido que en los comienzos de su historia, la religión de Israel era tan politeísta como la de sus vecinos y que para estudiar sus características éstas no se pueden analizar de forma aislada sino en comparación con el fondo cananeo, ya que, como se ha comentado en la introducción a este trabajo, durante la primera Edad del Hierro compartían el mismo substrato cultural.

Dentro de esta categoría se sitúa este trabajo, en el que se afirma, como se verá en los siguientes capítulos, que a través de la diferenciación la religión israelita gradualmente pasó por un proceso de transformación en el que poco a poco se fue purgando de su herencia politeísta cananea. Esta transformación no cambió inmediatamente la religión israelita en una monoteísta. Primero se consiguió el paso a una monolatría en la cual YHWH era adorado sin negar la existencia de otros dioses y luego ya, tras el período del Exilio en Babilonia, se pasó al monoteísmo (Sitalli, 2014, pp. 5-6).

Metodología y óptica de estudio

La metodología y la óptica de estudio seguidas en este trabajo son las propias de la disciplina de estudio científico del fenómeno religioso conocida como Historia de las Religiones. En este subapartado se describirán sus principales rasgos, los cuáles han sido tomados de una de las obras de uno de los mayores especialistas a nivel internacional de esta disciplina, el catedrático D. Francisco Díez de Velasco, concretamente de *Introducción a la Historia de las Religiones* (2002).

Para la Historia de las Religiones las manifestaciones religiosas son culturales, no son intemporales ni eternas sino que se inscriben en un marco histórico definido que permite en gran medida explicarlas. Por ello, estos hechos son susceptibles de ser tratados con los instrumentos habituales del método histórico-filológico: crítica de fuentes, análisis, síntesis, etc., todos ellos empleados en esta investigación.

La óptica de estudio de esta disciplina, que se ha aplicado en este trabajo, se caracteriza por ser: no moralista, ya que la finalidad del análisis histórico-religioso es comprender la práctica

religiosa en el contexto social que le dio origen; no exclusivista, debido a que la Historia de las Religiones se basa en el respeto por las creencias ajenas y requiere una actitud no dogmática por parte del investigador; diversa y no esencialista, debido a que la Historia de las Religiones parte de la constatación de la diversidad de las experiencias religiosas y de sus manifestaciones históricas; e interdisciplinar, con la utilización de una serie de enfoques que le ofrecen varias disciplinas y que determinan en el seno de sus investigaciones la convergencia de muchos campos.

La aplicación de tal óptica de estudio en este trabajo ha servido para evitar tanto la adopción de actitudes apologéticas que busquen en el análisis histórico religioso un medio de establecer científicamente la verdad esencial de las propias creencias, error en el que pueden incurrir autores maximalistas anteriormente comentados, como la adopción de actitudes de fobia a la religión, en este caso la del Antiguo Israel, a la que pueden tender autores minimalistas. Además, la aplicación de una óptica interdisciplinar ha permitido contar con las aportaciones de la ecología cultural, una rama de la antropología que estudia las relaciones o procesos por medio de los cuales los sistemas sociales se adaptan a su entorno y que subraya que el medio ambiente es un factor principal que contribuye a la configuración de la organización social y de otras instituciones humanas, lo cual quedará reflejado en este trabajo.

Respecto al método de trabajo empleado, éste no es otro que el método comparativo, el cual permite relacionar diferentes religiones por medio del análisis de sus características comunes e hipotetizar sobre lo desconocido partiendo de lo conocido. Su uso en esta investigación es esencial ya que como se ha visto en la introducción a este trabajo, no se dispone de testimonios extrabíblicos que informen de las primeras características de YHWH y por tanto hay que fijarse en las características de otros dioses que fueron venerados en ambientes similares. La aplicación de dicho método también obliga a estar abiertos a la posibilidad del error, el cual puede originarse en las limitaciones de las herramientas de análisis empleadas.

Por último, la adopción de tal metodología y óptica de estudio ha servido también para advertir de la excesiva dependencia de los estudios relacionados con las religiones del lenguaje religioso europeo – el lenguaje teológico latino cristianizado. En este trabajo se tendrá tal dependencia muy presente para evitar aplicar términos de dicho lenguaje a otras religiones y realidades, lo cual puede llevar al error ya que en muchos casos dichos términos no existen en todos los ámbitos y en otros no gozan del mismo significado.

Después de haber detallado los presupuestos que se asumen en esta investigación, la metodología de trabajo aplicada y la óptica de estudio seguida, comenzaremos en el siguiente capítulo a abordar la problemática principal de este trabajo. Para ello, describiremos de la mejor manera posible – ya que somos consciente de la dificultad de definir un territorio que recibe

varias denominaciones - tanto histórica como geográficamente el área en el que se ubica el origen del culto a YHWH – Sinaí, Se’ir, Edom, Temán o Monte Parán –, analizaremos las características de sus habitantes y trataremos de averiguar las características que tuvo su religión y el papel que jugó en ella YHWH.

1. La etapa formativa del desarrollo del yahvismo

La denominación “Próximo Oriente Antiguo”⁴ abarca dos entidades geográficas distintas. La primera, asiática, engloba en su práctica totalidad Asia Menor, es decir, el territorio comprendido entre Irán y el Mediterráneo, de Este a Oeste, y entre el Cáucaso y el Golfo Pérsico, de Norte a Sur. La segunda, africana, corresponde a África nororiental, desde Libia y Egipto por el Norte hasta Sudán y Etiopía por el Sur (Bravo, 2012, p. 29). La hipótesis quenitadianita sitúa como el lugar original del culto a YHWH un territorio fronterizo entre estas dos entidades geográficas, denominado por la mayoría de autores como Edom por efectos prácticos de estudio – aunque no coincida exactamente con lo que fue el reino de Edom y haya recibido distintas denominaciones como hemos visto –, ya que posteriormente allí surgió un reino con tal nombre. Dicho territorio será objeto de análisis de este apartado.

Edom: Fronteras, geografía y clima

El territorio conocido como Edom está ubicado al sur y al este de Judá y del Mar Muerto, al norte de la península del Sinaí, del desierto de Arabia y del Golfo De Aqaba, en una posición que le permitió en el Próximo Oriente Antiguo gozar de un papel muy importante en las muchas rutas comerciales que pasaban a lo largo de él, por ejemplo las que venían del norte de Arabia.

Prácticamente todo este lugar es una región montañosa, no obstante, al sur del mismo existe una especie de meseta en la cual el pueblo de Edom construyó su civilización. En este territorio, especie de cajón de sastre para los últimos restos de las tormentas mediterráneas, las ramblas corrían en líneas paralelas, de este a oeste, proveyendo de cierto grado de agua y de humedad a una tierra que se caracterizaba por ser seca y árida. El norte de esta meseta sur se componía en su mayoría de piedra caliza y arenisca que permitían una cantidad limitada de vegetación. Era la parte occidental de este territorio la que recibía una mayor cantidad de precipitaciones que permitían la supervivencia de una adecuada vegetación.

No obstante, la característica geológica más importante de la región de Edom es la Arabá, una larga grieta en la faz de la tierra que se extiende desde el Mar Muerto hasta el Golfo de Aqaba y que proporcionaba una frontera natural con Israel en el período de existencia del reino de Edom, desde el siglo IX a. C. Sin embargo, la importancia de este territorio se debió en su mayor medida a las dos siguientes razones. En primer lugar, a que contenía valiosos depósitos de varios minerales, especialmente cobre. Era una zona rica en yacimientos de mineral de hierro, encontrándose evidencias de extracción de este mineral. En segundo lugar, la llanura presenta una ligera inclinación de este a oeste que permitía la formación de depósitos de agua. Esto era muy importante ya que en este territorio las estaciones de lluvia eran conocidas por ser muy

⁴ Ver Anexos (Mapa 1.1).

severas, haciendo de esta zona un lugar desértico, triste y no propicio para el desarrollo de la vegetación.

Mientras que la zona sur del territorio edomita era una zona montañosa, estéril e inhóspita, los terrenos al norte de esta región eran mucho más ricos y agradables para vivir. En ellos se localizaron la ciudad de Bosra y el rico centro agrícola de Tafileh. La primera se caracterizaba por poseer una industria de fabricación de prendas de vestir (3 Is 63: 1-3), por disponer de una amplia colección de corderos y cabras (1 Is 3: 6), pero, sobre todo, por ser una importante ciudad comercial a lo largo de la llanura. Por su parte, Tafileh, a diferencia de la mayoría del resto de Edom, estaba localizada en un territorio muy fértil para la agricultura.

Por último, cabe destacar que la frontera oriental de Edom era el desierto, lugar en donde los edomitas no necesitaron concentrar fortificaciones, mientras que en la frontera occidental, la llanura, requerían de una protección considerable. En general, era un territorio que, aunque disponía de un suministro de agua muy limitado, sí que era capaz de mantener a la población (Lyon, 1974, pp. 32-43).

Historia de Edom y características de sus habitantes: El Bronce Final (1550-1200 a. C.)

La tierra de Edom que acabamos de describir tenía también otros nombres y denominaciones, tanto prosaicas como poéticas. “Seír” es el equivalente más común de “Edom”, lo cual se produce como *KUR. HA Se-e-ri*, “el monte de Seír”, en una carta del gobernante de Jerusalén al faraón egipcio en el siglo XIV a. C. Con este topónimo se designaba el altiplano que se extiende desde el Mar Muerto y Wadi al-Hasa hasta el Golfo de Aqaba y desde el desierto hasta el altiplano del Neguev, en definitiva, el territorio edomita.

La población que habitaba este área en el Bronce Final era a menudo llamada *S3sw* en los textos egipcios. Esta denominación es un derivado de *s3s*, “viajar”, “transitar”, lo cual califica a los habitantes de la región como nómadas o seminómadas (Lipinski, 2006, p. 361). Se piensa que estos habitantes practicaron una economía mixta de pastoreo y agricultura a pequeña escala. Es interesante mencionar que no pocos autores han reconocido la semejanza existente en estilo de vida, características y ubicaciones regionales entre estas poblaciones y los *habiru* mencionados en las fuentes egipcias como *pr* (Green, 2003, p. 236).

Además de las fuentes egipcias, los testimonios arqueológicos han demostrado que este territorio era un lugar muy importante para la metalurgia del cobre. En Punón, Feynan, el centro metalúrgico más importante en la llanura, los arqueólogos han estimado que entre 150000 y 200000 toneladas de escoria resultaron de la metalurgia del cobre en un período que va desde el Calcolítico a la Edad del Hierro (Amzallag, 2009, p. 389).

De la arqueología también provienen los únicos testimonios que nos informan de la presencia de asentamientos en la zona de Feynan, en las tierras bajas de Edom, desde finales de la Edad del Bronce y comienzos del Hierro I hasta la primera parte de la Edad del Hierro II, 1200-925 a. C. (Tebes, 2006, p. 10). Cabe destacar, que la primera referencia a Edom también se sitúa en los inicios de esta época, a finales del siglo XIII a. C., en el Papiro de Anastasi VI 54-56 (Blenkinsopp, 2008, p. 150). Por último, los ya citados trabajos arqueológicos también indican que la colonización intensiva en el territorio edomita se inició desde el siglo VIII a. C. en adelante, cuando los asentamientos que luego formaron parte del reino de Edom se ocuparon sobre el lecho rocoso.

Por otra parte, en este apartado se incluyen las opiniones de ciertos autores que, apoyados en las fuentes bíblicas y en una particular lectura de las arqueológicas, dicen que este territorio era el denominado país quenita. De acuerdo a la metodología seguida en este trabajo, no se califica a esta información ni como verdadera ni como falsa ya que no se disponen todavía de elementos para confirmarla o desmentirla totalmente, lo cual hace que sea una cuestión abierta aunque haya autores que hayan formulado objeciones al respecto⁵.

Estos autores (Amzallag, 2009) dicen que perfectamente se puede considerar este territorio como el país de los quenitas porque la lista de Amara que contiene el nombre de *Srr*, “Seír”, también contiene el de “*SamPath*”, el cual se puede relacionar seguramente con el clan quenita de los “sim’atíes” – 1 Crón 2: 55. Además, dicen que la descripción de Caín como *nā` wānād bā`āreš* en Gén 4: 14, “errante y vagabundo por la tierra⁶”, es una reminiscencia de las actitudes egipcias hacia los beduinos *S3sw*, incluyendo a los quenitas. Por último, sobre la base de la lengua árabe, nabatea y siríaca, dicen que el nombre también es tenido en cuenta para indicar la profesión del que trabaja con metales, y que un descendiente de la séptima generación de Caín, Tubal- Caín, es descrito como un fabricante de utensilios de bronce y de hierro – Gén 4: 22. Afirman que estos quenitas eran los que trabajaron los depósitos de cobre y de hierro cuya existencia ha probado la arqueología (Blenkinsopp, 2008, p. 140).

La religión de los habitantes de Edom en el Bronce Final y en los inicios de la Edad del Hierro

Este trabajo parte, como se ha señalado en su introducción, de la premisa de que YHWH fue un dios originalmente adorado en el territorio que hemos denominado Edom o Seír a finales de la Edad del Bronce e inicios del Hierro por los motivos que se han citado en la misma introducción. En este apartado, se analizarán los testimonios que informen acerca de la

⁵ Ver Kalimi, I (1988). Three Assumptions about the Kenites. *ZAW*, 100, 386-389.

⁶ Traducción de Cantera Burgos, F. e Iglesias González, M. (2000). *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* (3ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos

adoración a esta divinidad en este territorio para tratar de averiguar qué características tenía y cómo su culto llegó a Israel.

Para ello, en primer lugar, se tratará la cuestión de la etimología de su nombre; después se verá, partiendo de una serie de textos bíblicos y enfoques de algunos autores, en qué tipología de divinidad se incluía YHWH cuando era adorado en Edom y se tratará de determinar alguna característica de su religión. Por último, se describirá cómo el culto de YHWH en Edom se transmitió al pueblo de Israel.

YHWH: El nombre

El relato de la Biblia vincula el nombre de YHWH a una forma del verbo “ser” en varios textos – Éx: 3, 13- 15.16 y Os 1: 9. En este trabajo, como en casi todas las investigaciones, se acepta esa vinculación ya que la mayoría de los indicios apuntan a que su significado está relacionado con una forma semita del verbo “ser” de raíz *hwy* o *hyy*.

Los filólogos, analizando esta forma del verbo ser, han propuesto que puede significar dos cosas distintas. Los que han interpretado esta forma como una causativa de la raíz “*HaYaH*” o “*HaWah*”, han propuesto que su significado es “El que hace existir”. Por otra parte, los que han interpretado esta forma como una forma simple de la raíz “*HaYaH*” o “*HaWah*” han afirmado que su significado sería “El es”.

En esta investigación, sin embargo, no se cree que el análisis filológico aquí presentado sea la forma más adecuada de expresar el significado del nombre de YHWH. Interpretar el nombre con un mero “yo soy el que soy” en una línea metafísica de la existencia, si bien puede ser legítimo – y está sustentado por una tradición posterior, la de la traducción de los LXX; *egó eimí ho ôn-* reduce en cierta medida el valor “kerygmático” del relato”, cuyo sentido debe ser tenido en cuenta, ya que cuando uno necesita a alguien, no le basta con que ese alguien “exista”: es importante que “esté”, que auxilie, que ayude.

De esta forma, poniendo la atención en el sentido del relato, se contempla que en realidad el significado del nombre de Dios sería más bien el de “Yo estoy contigo” o “Yo estoy”, lo cual reflejan multitud de elementos de la Biblia. Uno de ellos es la repetición de la fórmula “Yo soy YHWH” en Éx 6: 2-9 varias veces, la cual apunta a que YHWH es el garante y él mismo será quien lleve a cabo personalmente las promesas hechas al pueblo sobre su futuro.

Otro de ellos, el más importante, vendría recogido en Éx 3: 10-12. En este fragmento de la Biblia el nombre de Dios se revela como legitimación de la misión de Moisés, a la cual éste se resiste por no considerarse capaz de llevar a cabo la tarea. A esta objeción, el Señor le responde con la promesa “yo estoy contigo”, asegurando su protección y su presencia. Ello demuestra que

todo depende de la identidad del que promete, del que dice “Yo estoy”, confirmando el significado que hemos apuntado (Mendoza, 2009; Freedman y O’Conner, 1986).

YHWH: Características de la divinidad y de su culto

Cuatro poemas bíblicos contienen fragmentos arcaicos que resaltan las experiencias de YHWH entre los grupos de las regiones del sur y del sureste de Canaán que reciben diversos nombres en la Biblia: Sinaí, Parán, Edom, Temán, Se’ir. Estos pasajes son el “Cántico de Débora” en Jue 5: 4-5; “la Bendición de Moisés” en Deut 33: 2-3, secciones del Salmo 68 y el antiguo fragmento de Hab 3: 3-6.

El contenido del primer pasaje, Jue 5: 4-5, puede datarse hacia la mitad del siglo XII a. C., mientras que el resto del Cántico en el que se inserta, todo el capítulo 5 de Jueces menos estos dos versículos, es de un período posterior. En él YHWH figura a la cabeza de sus guerreros, designados en el versículo 11 como *m yhw*, “la gente de YHWH”. Según algunos autores estos guerreros, aunque su denominación venga en una parte del Cántico posterior a los dos versículos más antiguos, bien podrían haber sido las poblaciones que habitaban en Edom a finales de la Edad del Bronce y que luchaban en nombre de su dios YHWH (Green, 2003, pp. 237-244).

En los tres pasajes restantes, la imagen que se da de YHWH es la misma, es decir, la de un dios proveniente del sur y que marcha triunfante a la cabeza de sus guerreros. Por lo tanto, la conclusión que se puede sacar de estos cuatro fragmentos es que YHWH fue un dios militar en la región montañosa central de Edom antes de su llegada a Canaán. Cabe destacar que esa reputación de dios de una región montañosa la seguía teniendo en el siglo IX a. C. Según 1 Re 20: 23, los soldados sirios le dicen a su rey que los dioses de Israel son dioses de los montes, por lo cual eran más fuertes que los suyos (Lemaire, 2007, p. 26).

Otro pasaje que informa de las características originarias de YHWH es Éx 19: 16-25. Aunque su fecha de elaboración y edición sea más tardía, se supone que, probablemente, además del nombre de YHWH en sí, el aspecto del terror que inspira y que refleja este pasaje es una característica suya original (L’Heureux, 1981, p. 41).

Al margen de todo esto se sitúa la postura del profesor Nissim Amzallag, de la Universidad Ben Gurion del Neguev. Este autor afirma en varios artículos, pero sobre todo en “Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy” (2009), que YHWH en realidad fue el dios ugarítico de la metalurgia y que *Qos*, el dios principal de Edom en la época de la monarquía edomita, era un epíteto suyo. Los argumentos que utiliza para justificar este enfoque, sin duda a tener en cuenta, son los siguientes:

- En primer lugar, advierte que en una región en la que es tan importante la metalurgia, principalmente la del cobre, es imposible que no exista una divinidad que se ocupe de este ámbito.
- En segundo lugar, aporta una serie de evidencias que sugieren la conexión de YHWH con la actividad metalúrgica. Por ejemplo, un vínculo esencial entre YHWH y el cobre se sugiere en el libro de Zacarías, en donde la morada del dios de Israel está simbolizada por dos montañas de cobre (Zac 6. 1-6.). Además, en 2 Isa 54: 16, YHWH se menciona explícitamente como el creador tanto del trabajo del cobre como de su obra. Subraya que tal forma de intervención de YHWH nunca se menciona para otros oficios o actividades humanas.
- En tercer lugar, respecto a la identificación de YHWH y *Qos*, advierte que es cuanto menos interesante el hecho de que ninguna divinidad edomita se mencione en la Biblia mientras que las divinidades de otras regiones como las de Moab y Amón se mencionan explícitamente. Sugiere que este silencio sobre la deidad de Edom probablemente no sea accidental. Por otra parte, Edom, el enemigo acérrimo de Israel, nunca es acusado de idolatría por los profetas, lo cual sugiere que Edom no se oponía a Israel en el nombre de otro dios. Tal silencio en los textos bíblicos acerca del culto a *Qos* y de las acusaciones de idolatría Edom es lo que aporta una evidencia circunstancial para apuntar que *Qos*, más que una deidad autónoma, era un epíteto de YHWH.
- En cuarto lugar, respecto a que YHWH fuera el dios cananeo de la metalurgia, sostiene que su ausencia en los textos ugaríticos no hace más que apoyar su afirmación. Una falta en el uso del nombre de las deidades de la metalurgia en el ámbito público es bien conocida y tiene que ver con la dimensión iniciática de los cultos de la metalurgia, bien evidenciada en obras como *Forgerons et Alchimistes* (1956) de Mircea Eliade.

Respecto a las características del culto a esta divinidad, no son pocos los autores que afirman que en sus inicios la adoración a YHWH pudo bien haber sido anicónica. Aunque esto sólo es un argumento de silencio, no ven para nada improbable que el aniconismo fuera característico del culto practicado en el sur de la región de Edom. Junto a este argumento, señalan que varios estudios arqueológicos de la zona y los alrededores – el Neguev y el Sinaí – han revelado la existencia de lugares de culto del siglo XI a. C. únicamente con piedras erigidas. Además, los nabateos, poblaciones que habitaron por la zona en una época posterior, continuaron practicando el aniconismo material hasta el cambio de era, como la mayoría de los vecinos de Israel (Lemaire, 2007, p. 75).

¿Cómo llegó entonces YHWH a ser adorado en Israel?

En primer lugar, antes de detallar cómo este dios de la guerra, cuya sede estaba en las montañas, y que quizá estuvo relacionado con la actividad de la metalurgia, llegó a Israel, es preciso indicar que únicamente este apartado tendría sentido si no se admite la tesis sostenida por Nissim Amzallag de que YHWH era el dios cananeo de la metalurgia. Esta es la perspectiva que se adopta en este trabajo, lo cual explicaremos de forma más precisa en el siguiente apartado, ya que se piensa que el dios cananeo de la metalurgia, o al menos un dios relacionado con tales actividades, era *Hotar wa-Hasis*, mencionado en el ciclo de *Baal* – KTU 1.1; Col III. YHWH, bien pudo haber sido un dios de tales características en la región de Edom, no obstante no tenemos ningún indicio para admitir que fuera conocido en el panteón de Ugarit.

De acuerdo al estudio de J. D. Schoel, los vestigios del proceso histórico de la entrada de YHWH en las tierras altas de Israel se encuentran en el capítulo 5 del libro de los Jueces. En este estudio se plantea que la forma de contacto que impulsó el establecimiento del culto al YHWH edomita en la sierra central de las tierras altas de Canaán fue el comercio. Jue 5: 6 menciona el comercio como parte del problema que lleva al conflicto descrito, y el prefacio del himno de los versículos 4 y 5 proporciona la letanía tradicional de los lugares a partir de donde YHWH marcha, a saber, Seir o Edom o Sinaí.

Respecto a las personas que integraban estas rutas comerciales, el versículo 14 nos da una cierta información: “De Efraín vinieron aquellos cuyas raíces están en Amalec” – NJPS: “*Minni ‘eprayim sorsam ba’amaleq*”. Tal versículo no sólo muestra una mención neutra de los amalecitas, posteriormente mencionados como enemigos de Israel en 1 Sam 15: 2-3, sino que establece una asociación en clave de parentesco entre la tribu de Efraín y la de Amalec, conocida como un grupo del sur en la tradición bíblica – asociada por ejemplo con Edom en Gén 36: 16 y con el Neguev en Núm 13: 29.

Tal referencia neutral para los amalecitas en Jue 5: 14 apunta a su autenticidad y sugiere el posible contacto cultural entre los habitantes de la región montañosa central asociada a la tribu de Efraín y el grupo del sur de Amalec, los cuales pudieron luego establecerse en esta región en torno a los siglos XII y XI a. C.⁷

Por último, Jueces 5: 24 menciona a Jael, "mujer de Heber el Quenita". Al igual que otros grupos, como los amalecitas, los quenitas – Jue 1: 16; 4: 11; y 1 Sam 27: 10, 30, 29 - son situados en la tradición bíblica al sur de Judá, precisamente en la zona que se ha establecido como la más antigua del culto yahvista. Este dato en el verso 24 le da credibilidad a la posible

⁷ Dicha cronología se basa en que los versículos a los que hemos hecho alusión son posteriores a los más antiguos del poema, el 4 y el 5, que datan del siglo XII a. C. Cf. pp. 16ss.

influencia quenita en la sierra central, no sólo en el sur. En conclusión, los datos bíblicos sugieren una serie de relaciones entre las tierras altas centrales y los caravaneros del sur en el período de Hierro I. Tal vez el comercio, reforzado por algunos lazos de parentesco, fue el mecanismo por el cual la tradición del culto a YHWH de Se'ir / Edom / Sinaí / Temán / Madián llegó a ser celebrado originalmente en los sitios del norte, como Silo, y Bethel (Smith, 2001, p. 145.; 2002, p. 32).

Después de haber visto en este primer apartado cuáles eran las características originales del dios YHWH, de las personas que lo adoraban y cómo su culto llegó a Israel, es momento de analizar en el siguiente capítulo su llegada a Canaán y lo que implicó en las características de su culto al contactar con otros dioses. Para ello, como se ha mencionado en la introducción a este trabajo, primero será descrita el área geográfica de Canaán, después se analizarán los principales aspectos de su historia hasta mediados del siglo IX a. C. – momento en el cual como veremos después se produce un cambio en la religión de Israel – y finalmente los aspectos relacionados con la religión.

En este caso, primero se desarrollarán las principales características de la religión de Ugarit y se verán cuáles fueron sus divinidades más importantes. En segundo lugar, serán analizadas las características de la religión del grupo conocido como Israel en la estela de Merenptah, al cual llegó el culto a YHWH. Dentro de este punto se estudiarán las causas, el desarrollo y las consecuencias de los contactos que tuvo YHWH con las otras divinidades cananeas hasta la época en que empezó el conflicto con alguna de ellas, a saber, mediados del siglo IX a. C.

2. Características de YHWH desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C.

Geografía y clima de Canaán

La zona llamada Siria en la antigüedad era una entidad geográfica dentro del área asiática del Próximo Oriente Antiguo que contaba con límites naturales. Al norte y al noroeste de este área estaba el Amanus y las montañas Antitauro. En el oeste limitaba con el Mediterráneo y en el este con el desierto de Siria, que es la extensión norte del desierto de Arabia. En el sur de la región hacía de frontera natural de Siria el desierto del Sinaí, el tramo árido que separa Egipto de Palestina y por lo tanto África de Asia. Cabe destacar que a pesar de ser una unidad geográfica, en la antigüedad Siria fue rara vez una unidad política (Green, 2003, p. 153).

El ámbito en el que se centra nuestro estudio es el reducido territorio situado al sur de esta región, en la costa meridional del Mediterráneo oriental, al oeste del Jordán y al nordeste de Egipto, que forma parte de esa “gran Siria” desde el punto de vista ecológico, étnico y lingüístico y que se conoce como Canaán (Soggin, 1997, p. 23)⁸.

Sobre la base de los nombres geográficos del tercer milenio a. C. se ha determinado que el término Canaán es de etimología semítica. El determinativo étnico de Canaán es atestiguado por primera vez en cuneiforme en un texto de Mari como “*lu ki-na-ah-nun*”. Cabe destacar que está plenamente aceptado que los habitantes de los países vecinos se referían tanto a la región costera como a su zona de influencia inmediata con este nombre, como por ejemplo figura en la historia de Idrimi, el cual huyó a la tierra de Canaán. Otros nombres utilizados para referirse a este lugar han sido los de “Retenu”, el “País de Djahi” y el “País de Ha-rw” (Green, 2003, p. 220).

Canaán se sitúa casi en su integridad en la zona semiárida – con precipitaciones entre los cuatrocientos y los doscientos cincuenta milímetros anuales-, confluendo con la aridez acentuada – en torno a los cien milímetros o menos- en el sur – el Negev y, más allá, el desierto del Sinaí- y en el interior – las mesetas de Transjordania y, más allá, el desierto siroarábigo. Hay dos estaciones, una húmeda – Diciembre a Marzo/Abril - y otra seca. Los vientos procedentes del Mediterráneo provocan tormentas húmedas en invierno y se acompañan de una brisa refrescante en verano. Los del Este arrastran el polvo y la sequedad del desierto; son calientes en verano y frescos, pero secos, en invierno. Los aguaceros torrenciales pueden ser devastadores y la lluvia es muy irregular de un año a otro. La “de otoño” (Jer 5:24) puede retrasarse y la “de primavera” (Jer 5:24) cesar demasiado pronto, provocando la pérdida de las cosechas. La humedad es muy escasa y la evaporación desmedida -sobre todo en el Mar Muerto

⁸ Ver anexos (Mapa 1.2)

(Trebolle, 2008, p. 77). Por eso existe un sólo río apenas digno de tal nombre, el Jordán, que drena las reservas hidrológicas del Líbano y del Antilíbano, con sus dos afluentes perennes por la izquierda – el Yarmuk y el Yabboq o Uadi Zarqa-, encargados de drenar las mesetas orientales, y que va a perderse en la cuenca cerrada y saladísima del mar Muerto. La agricultura, pues, no es de regadío – salvo en pequeños oasis surgidos alrededor de manantiales-, sino que se basa en la pluviosidad (Liverani, 2005, p. 4). Cabe destacar que las lluvias del invierno, única fuente proveedora de agua, son absolutamente necesarias para la continuidad de la vida estable, lo cual hace que esto se convierta en la principal preocupación religiosa de esta región (Green, 2003, p. 222). La primera tormenta de otoño, anunciando el comienzo de la estación lluviosa, debía coincidir con la fiesta “de las tiendas” o “de la cosecha”, y acontecer “a la salida” o “a la vuelta” del año – Éx 23,16 y 34,22. No es de extrañar por ello que el tipo de “dios de la tormenta” -Wettergott, Storm-God, o Dieu de l'orage- fuera el más característico de las religiones cananeas (Trebolle, 2008 p. 78).

No todo el territorio es utilizable para los cultivos agrícolas. Las únicas llanuras de aluvión están en valle medio del Jordán y en la llanura de Yisrael; la franja costera es arenosa y salina, y se prestan mejor a la agricultura las colinas bajas de la Sefelá. Es un ambiente apto al desarrollo de un pastoreo trashumante de ganado menor – ovejas y cabras- de una agricultura de pequeño formateado, explotada en los nichos situados entre las montañas – o en el fondo de los *wadis* de las zonas semiáridas-, cuyas dimensiones corresponden a las de las explotaciones familiares o de las aldeas minúsculas, como las de un pesebre.

En el Bronce Tardío, las estepas áridas y las montañas boscosas eran dejadas para que las visitasen de forma estacional los pastores de ganado ovino y caprino, que practicaban en ellas su trashumancia de temporada: trashumancia vertical en los altiplanos del centro – con pastos veraniegos de altura e invernales en el llano-, y horizontal en las estepas semiáridas – con pastos invernales en la estepa y veraniegos en los valles agrícolas. La conocida interacción existente entre agricultura y pastoreo es bastante estrecha, y los propios ritmos de la trashumancia intentan respetar y encajar con la utilización agrícola del territorio.

Centrando la perspectiva en la configuración interna de Palestina, lo que más llama la atención es la estrechez del paisaje fragmentado y encerrado entre montes y colinas sin que la mirada pueda nunca recrearse en un horizonte infinito. Por otra parte, ampliando la perspectiva a escala regional, lo que llama la atención es su situación marginal en el extremo sur del Creciente Fértil, el semicírculo de tierras de cultivo comprendido entre el desierto siro-arábigo, las montañas de Irán y Anatolia, y el mar Mediterráneo. Si la geografía asigna un papel a esta tierra, dicho papel es el de conexión, más como vía que como asentamiento entre Egipto y Asia anterior: una

posición sin embargo que al parecer llevó a los habitantes de Palestina más a la desgracia que a la riqueza (Liverani, 2005, pp. 4-8).

Historia de Canaán

A comienzos de la Edad Antigua, concretamente en torno al 3100 a. C., se asentó la primera población semita en este territorio. Provenientes del norte, cuando llegaron a Canaán constituyeron una serie de pequeñas entidades políticas que permanecieron independientes hasta el 2900 a. C., momento en el que Egipto adquirió el control de esta zona hasta el 2600 a. C., cuando de nuevo se produjo la llegada a Canaán de poblaciones semitas que desarrollaron una vida de carácter urbano.

En el período intermedio entre el Bronce Antiguo y el Bronce Medio, grupos procedentes de un país productor de cobre – de carácter guerrero y pastoril a los que se ha asociado la invasión amorrea hacia el este que se hizo con las ciudades sumerias dando lugar al Imperio Babilónico- provocaron el eclipse de la vida urbana entre el 2200 y el 1900 a. C. Tras esto, el territorio quedó dividido en pequeños principados que a menudo estuvieron en guerra entre ellos.

Ya en el siglo XV a. C., conforme a la expansión del reino de Mitani, llegaron a estos pequeños principados los hurritas, un pueblo no semita de lengua relacionada con la caucásica y provenientes de las montañas de la alta Mesopotamia que fueron asimilados por la población autóctona. Poco después de la llegada de este pueblo, por tanto también en la primera mitad del siglo XV a. C., se produjo la conquista de Canaán por el faraón egipcio Tutmosis III, a partir de la cual Egipto tuvo presencia militar en el lugar y ejerció una dominación indirecta a través de jefes indígenas o príncipes cananeos, los cuales a cambio de su poder pagaban al faraón unos fuertes tributos (de Vaux, 1975, p. 105).

Durante este período la población cananea, semitizada y sedentarizada, gozó de un gran desarrollo, si bien este no fue uniforme debido a que la región presentaba varias diferencias entre los distintos lugares que la conformaban, como las que tenían que ver con el modo de vida. Documentos egipcios conservados mencionan a dos grupos de extranjeros que decidieron vivir en las márgenes de la sociedad cananea urbana o se vieron obligados a ello. Uno de ellos eran los *S3sw*, ganaderos nómadas y/o pastores de ovejas y cabras que vivían sobre todo en las regiones fronterizas de Canaán y Transjordania en campamentos con tiendas junto al ganado. El otro grupo era el de los *habiru*, un término de carácter socioeconómico empleado a lo largo de muchos siglos por todo Oriente Próximo y que en nuestro caso se utilizaba para designar a un grupo de personas que vivían apartados de la sociedad cananea constituyendo para ella un elemento problemático e incontrolable (Finkelstein, 2003, p. 115).

El dominio y control de Egipto en la zona empezó a disminuir de manera progresiva tras la época de Amarna en la 2ª mitad del siglo XIV a. C. Esto, junto a la ruina definitiva del imperio hitita hacia el 1200 a. C. por las invasiones de los pueblos del mar, supuso que llegasen a Canaán diversos pueblos como los filisteos y los arameos que produjeron – junto a otros factores como la crisis social y las luchas civiles- el colapso y la destrucción de la sociedad cananea.

Paralelo a este proceso de hundimiento y desintegración de las ciudades cananeas, localizadas en las tierras bajas de este territorio, se dio una revolución en el tipo de vida en las tierras altas, extendidas desde las colinas de Judea en el sur hasta las de Samaría en el norte, escasamente pobladas hasta entonces. Se crearon en el curso de unas pocas generaciones más de 200 comunidades que se pueden relacionar con el origen de los primeros israelitas identificados en la estela de Merenptah.

Los testimonios arqueológicos indican que, antes del siglo XII a. C., hubo dos oleadas previas de actividad similar de colonización en las tierras altas, seguidas ambas por una vuelta final de los habitantes a un modo de vida disperso y pastoril. En cada una de ellas sus integrantes se habían mantenido como pastores relacionándose con los agricultores de las tierras bajas, lo cual era imprescindible para su existencia ya que gracias al comercio mantenido con ellos podían obtener el excedente cerealista adecuado que no producían.

No obstante, la caída del sistema político cananeo en el siglo XII a. C. y la consiguiente interrupción del funcionamiento de las redes económicas anteriores produjeron que los habitantes de las tierras altas tuvieran que adaptarse a estas nuevas condiciones y por lo tanto empezasen a producir su propio cereal. Fue en este momento cuando se experimentó esa transformación social o revolución en el tipo de vida en las tierras altas, abandonando sus habitantes el estilo de vida migratorio que habían mantenido en las dos oleadas de colonización anteriores, lo cual se reflejó entre otras cosas en el paso de los anteriores campamentos de tiendas a aldeas permanentes.

El desarrollo, por tanto, del primitivo Israel o protoIsrael fue resultado, en parte, del colapso de la cultura cananea, siendo en origen los primeros israelitas habitantes del lugar. Estos compartieron con los cananeos en la primera Edad del Hierro – 1200/1000 a. C. – el mismo substrato religioso y cultural ya que hasta este período y desde la Edad del Bronce, a pesar de las invasiones de los Pueblos del Mar, permaneció en toda esta región el mismo continuo cultural (Green, 2003, p. 224).

Con el paso del tiempo y al crecer la población de las tierras altas, se fundaron nuevas aldeas en zonas no ocupadas anteriormente al desplazarse sus habitantes desde la estepa oriental y los

valles del interior hacia los nichos occidentales rocosos y abruptos de la sierra (Liverani, 2005, p. 61). Al aumentar la diversidad de ubicación de las aldeas repartidas por la sierra y de las cosechas producidas por ellas, no pudo mantenerse el antiguo régimen de autosuficiencia. Los habitantes de los pueblos se vieron necesariamente obligados a intercambiar parte de su producción excedentaria de vino y aceite de oliva por productos básicos como los cereales. Con la especialización surgieron las clases formadas por administradores y comerciantes, soldados profesionales y reyes.

Hay buenos motivos para suponer que en estos lugares siempre existieron dos entidades distintas. El principal es que en cada una de las dos oleadas anteriores de colonización – la del Bronce Antiguo (3500-2200 a. C.) y la del Bronce Medio (2000-1550 a. C.)- parecía haber habido siempre dos sociedades serranas diferentes – la del norte y la del sur- que ocupaban, aproximadamente, las zonas que en la Biblia se asignan a los antiguos reinos de Judá e Israel.

Junto a estos indicios de carácter arqueológico existen importantes pruebas textuales procedentes de Egipto, como las cartas de Tell el-Amarna del siglo XIV a. C. que confirman la división de las serranías centrales entre dos ciudades-Estado o entre dos “estados” territoriales, Siquén y Hebrón. Además, varias de las cartas mencionan por su nombre a los soberanos de esas dos ciudades-Estado. Por lo tanto, no hay ninguna prueba arqueológica de que la situación del norte y el sur se creara a partir de una anterior unidad política y mucho menos a partir de una cuyo centro estuviera en el sur.

Todo cuanto se puede decir desde el punto de vista arqueológico sobre los monarcas que, según la Biblia, reinaron en la Monarquía Unificada de Judá e Israel, David y Salomón, es que existieron y que su leyenda perduró. De su existencia se tiene constancia gracias a la inscripción, encontrada en el siglo XIX al este del mar Muerto, de Mesa del rey de Moab del siglo IX a. C. que hace referencia a la Casa de David, lo cual hace manifiesto el conocimiento de dicha casa o dinastía en toda la región y otorga claramente validez a la descripción bíblica de un personaje llamado David como fundador de la dinastía de los reyes de Jerusalén (Finkelstein, 2003, p. 146).

Sin embargo, a pesar de no formar una unidad, los territorios del norte y del sur tenían mucho en común⁹. Ambos veneraban a YHWH como dios nacional – entre otros dioses-, sus pueblos compartían muchas historias – acerca de un pasado común y antiguo-, hablaban lenguas similares o dialectos del hebreo y, posteriormente desde el siglo VIII a. C., utilizaron un mismo sistema de escritura.

⁹ Ver Anexos (Mapa 1.3)

El territorio constituido al norte de las tierras altas, se diferenci6 del constituido al sur principalmente en tener una capacidad econ6mica mucho mayor. A finales del siglo X a. C., gracias a la desaparici6n repentina y total del sistema cananeo tardío y al perı6do de intenso crecimiento econ6mico y demogr6fico que se estaba produciendo, se constituy6 un reino plenamente formado cuyo car6cter, metas y logros distaron mucho de los de sus vecinos del sur.

La dinastía que gobern6 este territorio casi desde sus inicios fue la omrita, fundada por el general Omrı en el ańo 884 a. C, de cuya existencia sabemos gracias a la estela moabita de Mesá y a fuentes asirias como la Inscripci6n Monolítica de Salmanasar III, 858-824 a. C. Tanto 6l – fundador de la capital del reino, Samarıa- como sus sucesores fueron monarcas muy poderosos que proporcionaron al reino una gran prosperidad bajo sus mandatos, despertando celos y rivalidades con sus vecinos y la ambici6n del gran imperio de la 6poca, el Asirio.

Al sur de las tierras altas se constituy6 otra entidad polítıca conocida por el nombre de Judá, en un territorio relativamente desprovisto de poblaci6n permanente, aislado y marginal, sin centros urbanos de importancia y sin una jerarquía definida de aldeas, pueblos y ciudades. Su capital, Jerusal6n, era de una extensi6n bastante reducida, no mayor que la de un pueblo corriente de las comarcas serranas y uno de los varios centros religiosos que existían.

Adem6s de contar con una poblaci6n mayoritariamente pastoril, el territorio de Judá se caracteriz6 por el establecimiento como principal autoridad en las zonas remotas de los forajidos – de los que antes hemos hablado- conocidos como *apiru* o *shosu*. Cabe destacar las grandes semejanzas existentes entre estas bandas y los relatos bıblicos sobre el fundador de la dinastía que gobern6 este territorio hasta su anexi6n al imperio neobabil6nico, la judaíta de David, ya que en ellos se da una imagen de este personaje como un jefe bandolero siempre acompańado por una cuadrilla de hombres que vagaban por las colinas de Hebr6n y el desierto de Judea (Liverani, 2005, p. 112).

Se sabe gracias a la Biblia – ya que no hay raz6n alguna para dudar de la lista de reyes davídicos que aporta (Finkelstein, 2003, p. 260)- que entre el final del siglo X a. C. y los ańos centrales del siglo VIII a. C. gobernaron 11 reyes en el reino de Judá, herederos todos menos uno de la dinastía iniciada por el rey David.

Durante este tiempo el reino de Judá pas6 por varios altibajos, gozando a veces de perı6dos de independencia y otras sometido a la influencia de otros reinos, como a la del de Israel bajo la dinastía omrita. Sabemos gracias a la arqueología que los primeros soberanos de Judá no estaban a la altura de sus hom6logos del norte en cuanto a poder o capacidad administrativa, como tampoco lo estaban la arquitectura y el urbanismo ya que las ciudades del sur eran mucho m6s rústıcas.

Después de haber analizado tanto la geografía como la historia de Canaán, es momento ahora de ver las principales características de la religión de las ciudades cananeas.

Religiones cananeas

Las religiones cananeas son de gran importancia en este trabajo al tratarse del ámbito en el que surgió y evolucionó la religión de Israel. Se tiene conocimiento de sus principales características y divinidades gracias a los descubrimientos de Ugarit – Ras Shamra – en 1929 y a otros hallazgos en Ebla y Mari, en los cuales se pudieron hallar listas de divinidades y textos mitológicos que reflejaban el modo de concebir el mundo divino y su relación con la monarquía terrestre.

Sin embargo, a pesar de disponer de estos elementos, el estudio de las religiones cananeas no ha estado exento de dificultades. Por ejemplo, una fuente de dificultad ha sido el hecho de que las representaciones iconográficas y los hallazgos arqueológicos no se correspondían de forma exacta con las narraciones mitológicas ni con la información suministrada por los textos rituales. Del mismo modo, se han planteado problemas como el de en qué medida la religión de Ugarit representa las otras religiones de Canaán, fenicias y arameas, y las diferencias geográficas entre las ciudades-estado de Ugarit como Tiro, Jerusalén, etc. (Trebolle, 2008, pp. 82-83). A todo ello se han sumado las de carácter cronológico, las cuales tienen que ver con el hecho de que divinidades casi desconocidas en el segundo milenio a. C. cobrasen importancia en el primero, como *Melqart* en Tiro, mientras que otras de la mitología ugarítica que habían dominado el panorama en el segundo milenio a. C. pasan a cumplir funciones de rango muy secundario, como el dios supremo *El*, que pierde casi toda importancia.

Todo ello resalta que la situación religiosa de Ugarit cambió con el tiempo, lo cual no refleja en su totalidad las fuentes disponibles. No obstante, a pesar de estos problemas, sí que se puede sacar una serie de elementos comunes de las religiones cananeas, como la creencia en un número no muy grande de divinidades principales de carácter antropomórfico, y conocer las características más importantes de sus principales deidades: *El*, *Athtar Athrirat*, *Baal*, *Anat*.

En los textos ugaríticos, de la misma forma que en otros de Mesopotamia y Siria de la Edad del Bronce, los dioses forman una asamblea presidida por el dios supremo *El*. Cabe destacar que su nombre, producido claramente por primera vez en los nombres de personas de Ebla, Mari y Amarna, es el mismo que la palabra usada para dios en muchas de las lenguas semíticas occidentales. Respecto a su significado, se han hecho varias propuestas, aunque sin duda la mejor estimación de la etimología de la palabra tanto de “dios” como la que hace referencia a la propia divinidad es la de *y/wl*, “ser fuerte” (Smith, 2001, p. 135).

El era tenido seguramente por el creador del universo. Representado como un anciano con canas, “padre de años - ‘*ab snm-*”, daba la impresión de mostrarse benigno y magnánimo, aunque no es tan pacífico como generalmente se ha asumido (Trebolle, 2008, p. 84). Por ejemplo, hay ciertos pasajes – p. ej. KTU 4.63: 1-9 – que revelan su lado agresivo, en los cuales *El* es llamado como “*ilmhr*” “*El* es un guerrero”, “*mriI*” “Dios *El* es fuerte”. Cabe destacar también que el sol, la luna y las estrellas estuvieron especialmente asociadas con su culto durante el Bronce Final (Green, 2003, p. 254).

Sobre la posición preeminente alcanzada en el panteón, no han sido pocos los que han visto entre los factores importantes que contribuyeron a fortalecer dicha posición a la emergencia del dios *Atón* en Egipto y a la subsecuente resurrección de *Amón Ra* como el dios egipcio más importante (Green, 2003, p. 230).

Uno de los puntos más interesantes en cuanto a *El* es la relación que mantuvo con *Baal*, lo cual sigue siendo un tema de debate en la actualidad. Algunos autores resaltan el hecho de que no cabe establecer una oposición radical entre *El* y *Baal*, pues el primero designa rey a *Baal*, lamenta su muerte y se alegra de su victoria final (Trebolle, 2008, p. 84). Otros, sin embargo, han argumentado que el ascenso de *Baal* a la cabeza del panteón ugarítico en el primer milenio se llevó a cabo a expensas de *El*. Aunque este punto de vista haya sido más criticado que el primero, no se puede negar que la relación entre ambos dioses esté cargada de tensión y de intriga. *El* respalda a *Yam*, dios del mar, en el conflicto que tiene con *Baal* – CAT 1. 1. – lo cual parece reflejar la animosidad de *El* hacia *Baal*, considerado como una persona ajena a la familia de *El*, lo cual se comprueba más adelante. Además, también en el Ciclo de *Baal*, *El* apoya al dios *Athtar* de la realeza divina, el cual es, evidentemente, uno de los hijos de *El* ya que muestra una serie de características astrales (Smith, 2001, p. 137).

Los textos de Ugarit sugieren que *Athtar* fue una deidad astral de carácter guerrero y asociada con alguna forma de precipitación distinta de la tormenta. Se ha sugerido, por ejemplo, que *Athtar* fue considerado un dios de la tierra de regadío, ya los sustantivos afines a su nombre árabe tienen ese significado. En los textos de Ugarit, *Athtar* es tenido también como un dios débil, lo cual quizás sea un rasgo histórico que refleje la progresiva desaparición de su culto en favor del culto de *Baal*.

Ese estatus se refleja perfectamente en la distribución geográfica de los cultos de *Athtar* y *Baal*. Generalmente, el culto de *Athtar* estuvo restringido a las zonas de interior. En Ugarit, por ejemplo, las lluvias se producían en más de siete u ocho meses y superaban los 800 mm al año. Por el contrario, en muchos de los lugares interiores donde se atestigua *Athtar*, se practicaba la agricultura, ya sea seco o riego natural. Se podría argumentar, entonces, que en el entorno de Ugarit el dios de la tormenta costera suplantaría, naturalmente, al dios de menor precipitación.

De otro lado estaría *Athirat – Asherah-* consorte de *El*, en cuyas decisiones influye, como en la de edificar un palacio para *Baal* o designarle un sucesor. Esta divinidad es la madre de los setenta dioses, “la gran señora, Athirat del mar”, recibiendo aquí el título de “Señora” – *rbt* – equivalente al de *rabitū*, que distingue a las reinas en los textos acadios de Ugarit. Con ello parece ejercer el papel de reina consorte más que el de reina madre.

En tercer lugar estaría *Baal*, divinidad que representaba el tipo de dios joven y activo, dispensador de la lluvia, de la que dependía la fertilidad de campos, animales y humanos. De hecho, estaba identificado con el bien conocido y adorado dios sirio de la tormenta, cuyo culto se extendió a lo largo del Próximo Oriente Antiguo. Su nombre era, en definitiva, otro más de los dados a este tipo de divinidad. El epíteto con el que se le designaba era “el que cabalga sobre las nubes – *rkb´rpt*”. Además, el epíteto “*Baal*” – “señor” – era uno de los del dios *Hadad*, “el tonante” (Trebolle, 2008, p. 84).

Un aspecto interesante de esta divinidad era su propio título, *bn dgn*, “hijo de *Dagan*” – CAT i. 2 I 19; i. 5 V 23-24), ya que dicho título apunta a una paternidad distinta que la del resto de la divina familia ugarítica. Ese estatus de extranjero se confirma en la metáfora familiar de CAT I. 24. 25-25, donde el dios luna *Yarih* es llamado “hermano político de *Baal*” (Smith, 2003, p. 272).

Por último, respecto a esta divinidad, cabe destacar su ciclo mítico, el cual estaba ligado a las estaciones y se desarrollaba en tres etapas:

- 1) La primera de ellas era el conflicto con *Yam*, dios del mar. Tal conflicto es comparado por varios especialistas con el establecimiento del Cosmos sobre el Caos primigenio en otras mitologías del Próximo Oriente. El mayor paralelo para esto es el triunfo del dios Babilonio *Marduk* sobre *Tiamat*, en el comienzo del Año Nuevo Babilonio en el *Enuma Elish*. No obstante, la razón principal para interpretar el conflicto de *Baal* con *Yam* como otro ejemplo de la batalla mítica entre el orden y el caos es el hecho de que el nombre del antagonista de *Baal*, *Yam*, recuerda el de *Tiamat* de Babilonia. La sección *Baal/Yam* de este ciclo encaja bien en el patrón del Próximo Oriente Antiguo en el cual la deidad lucha y derrota a un rival para adquirir la total soberanía sobre el cosmos y los dioses (Green, 2003, p. 186).
- 2) La segunda era la construcción del palacio/templo en el monte Safón. Esta nueva sección en el ciclo mítico de *Baal* comienza con la construcción de un templo para éste y se procede a un desarrollo completo del dominio alternante entre *Baal* y su rival *Mot*. *Baal* se asocia a partir de ahora con Safón, donde vivirá y reinará como rey y donde será

enterrado por *Anat*. Este lugar ha sido identificado con Jebel el-Aqra, el antiguo Monte Casio (Green, 2003, p. 191).

- 3) La tercera era el conflicto con *Mot*, hijo de *El*, rey por derecho propio que ocupaba el trono y el palacio del mundo subterráneo, con una autoridad sobre toda la tierra. En la progresión cíclica, *Baal* ha muerto y descendido a la tierra. Sin embargo, *Mot* afirma que se encontró con *Baal*, en *dbr.prt.bsd.shlmmmt*, donde se lo comió. Más tarde *Anat* encontrará su amante en *dbr. . Lysmt.sd Shlmmmt*, en el borde de la tierra y del mundo subterráneo, en lugar de en este último - un lugar del que no hay retorno. Desde que *Baal* no está en el mundo subterráneo, su regreso / resurrección se anticipa. Para lograr tal regreso y la restauración de la fertilidad, *Anat* entra en una batalla a muerte con *Mot*. El resultado es la victoria de *Anat* y el desmembramiento como venganza de *Mot*, seguido por la quema, aventamiento, molido y la dispersión de sus restos. Al mismo tiempo, la reanimación inminente de *Baal* se anticipa en un sueño por *El*. Tal reanimación del dios de la tormenta era intrínseca a la devolución de la vida en la naturaleza. En este enfrentamiento inicial entre *Baal*, el responsable de la fertilidad, y *Mot*, el dios de la esterilidad y la muerte, es significativo que la desaparición no es el resultado de una batalla y la derrota a manos de *Mot*. El descenso pasivo de *Baal* en el Inframundo es una mitificación de la alternancia anual inevitable entre la fertilidad y la sequía (Green, 2003, p. 213).

Es importante señalar que las dos teomaquias aquí citadas concluyen con la victoria de *Baal*. Igualmente relevante es la conclusión de que la importancia de *Baal* en el panteón ugarítico se ganó no por derecho divino a través de la sucesión hereditaria sino a través del poder divino y la conquista. Cabe destacar que en la primera etapa de su ciclo mítico *Baal* triunfa como un guerrero sobre *Yam* y que, en la evolución cósmica de *Baal* como dios de la tormenta, su primera identificación característica es la de un poderoso guerrero (Green, 2003, p. 177).

Finalmente tendríamos a *Anat*, hija de *El* y hermana y consorte de *Baal*, aunque *Astarté* también aparece como consorte de *Baal* en los textos cananeos. Otros dioses serían *Dagón/Dagán*, dios del trigo, padre de *Baal*, aunque también se dice que lo es de *El*. Dicho dios, no mencionado en los textos mitológicos de Ugarit, era muy importante en la religión de los Amorreos, en la de Mari y en la de los filisteos. Finalmente tendríamos a *Hotar wa-Hasis*, el dios artesano que fabricó el cetro mágico con el que *Baal* venció a *Yam* y el dios arquitecto que construyó el templo-palacio de la divinidad vencedora (Trebolle, 2008, p. 85).

Después de analizar en este apartado los principales aspectos de las religiones cananeas, en el siguiente analizaremos la llegada de YHWH a esas tierras altas de Canaán, donde fue adorado junto a otras divinidades y convertido posteriormente en la deidad nacional de dichos territorios.

Veremos las consecuencias que tuvo el contacto con las divinidades cananeas en los rasgos de YHWH y analizaremos las peculiaridades que presentaba la religión del Antiguo e Israel, que abarcaba los territorios de Israel y Judá, respecto a sus vecinos cananeos con los que compartía el mismo substrato cultural.

YHWH y la religión del Antiguo Israel desde comienzos de la Edad del Hierro (1200 a. C.) hasta mediados del siglo IX a. C

YHWH y El

Como se ha comentado ya en varios puntos a lo largo del trabajo, el dios ugarítico *El* era el dios original de Israel y, como en Canaán, seguramente que su culto se acompañaba del de otros dioses. En las zonas de culto de las tierras altas como Silo, y Bethel, donde este dios era adorado, se asimiló el culto del dios sureño YHWH, el cual claramente fue identificado con *El*. En ese histórico proceso de identificación, YHWH se apropió de numerosos epítetos de *El*, incluyendo “Rey de los dioses”, el “Creador del Cielo y de la Tierra”, el “Más Antiguo”, el “Padre de los dioses y de los hombres”, “Dios de la Alianza” y “Compasivo y Misericordioso” (Green, 2003, p. 254).

Un indicio que informa sobre la temprana identificación de estos dioses es que en la Biblia no hay polémicas contra *El*. Además, tal síntesis es evidente en antiguos pasajes poéticos y prosaicos de la Biblia Hebrea que se corroboran con fuentes extrabíblicas. Uno de ellos sería por ejemplo el Salmo 68. Este texto, cuyos dos fragmentos más antiguos, citados en el apartado anterior, describen la teofanía de YHWH como un dios guerrero que viene de las montañosas regiones del sur, son de los más antiguos de la Biblia. En otras secciones del Salmo, YHWH es asociado con el dios *El*, vv. 20-21,25. Como *El*, YHWH es rey – *mlk*- más poderoso que *Mot* – v. 21 – y *Yam* – v. 23 -, y lleva el epíteto *ʾdn*, maestro, en los versículos 11, 20-21 (Green, 2003, p. 243).

Una cronología sobre tal proceso puede ser la siguiente:

- 1) *El* era el dios original del antiguo Israel, lo cual reflejan pasajes como Gen 49.
- 2) *El* estaba a la cabeza del panteón israelita, en el que YHWH entró como el dios guerrero. Existen varios textos que apoyan dicha afirmación, en los cuales YHWH y *El* son mencionados pero no como la misma figura. Tales textos – Gen 49; Núm 23-24; Sal 82; Deut 32: 8-9 - apoyan también algo ya comentado como que la religión del Antiguo Israel, en sus inicios, era politeísta.

Poniendo la atención en uno de ellos, el Salmo 82, en él se refleja ese modelo antiguo de la asamblea politeísta israelita, en la cual *El* estaba a la cabeza y YHWH se situaba

como un guerrero y un miembro del segundo escalafón. El mismo Salmo usa también un lenguaje familiar, en el que los otros dioses citados figuran como los hijos de *El*. De acuerdo con esto, quizás YHWH también haya sido entendido como uno de esos hijos, cada uno de los cuales tiene una diferente nación como su antiguo patrimonio o herencia familiar, y por lo tanto actúan como su gobernante (Smith, 2001, p. 48). Eso mismo sucede en el pasaje citado del Deuteronomio, en el cual a Israel se le asigna una divinidad llamada *Kyrios*, que debe ser YHWH (Lang, 2002, p. 29).

- 3) *El* y YHWH fueron identificados como hemos comentado como un solo dios, lo cual fue a partir del colapso del primer y del segundo rango en ese panteón israelita politeísta, un fenómeno que se conoce como convergencia. No obstante, tal identificación no se produjo ni a la vez ni en el mismo tiempo en las tierras altas que más tarde constituyeron los reinos de Israel y Judá. *El* como un dios separado de YHWH siguió existiendo en algunos lugares, lo cual confirman ciertos pasajes bíblicos en los que se aprecia que el culto de *El* siguió existiendo en Israel en el período de la Edad del Hierro I, Sal 78: 60; Jos 18: 1 y 1 Sam 2: 22 (Smith, 2001, p. 140).

Como consecuencia de tal proceso de identificación, YHWH continuó asociado a las deidades astrales en la forma de “dios de los ejércitos celestiales”. De acuerdo a esta noción, YHWH aparecía como el gran rey sobre todas las cosas, conceptualizadas en ocasiones como cuerpos astrales. Taylor señala a los pasajes 1 Re 22: 19 y Sof 1: 5 como evidencias de la asociación entre los ejércitos celestiales y YHWH. Otro pasaje que informa de tal asociación sería 2 Re 21: 5, en el cual se menciona la construcción de Manasés de Judá de altares para los ejércitos celestiales en los dos atrios de la casa de YHWH (Smith, 2003, p. 63). Una última consecuencia de tal identificación fue que YHWH, al igual que *El*, se presentó como el “Juez” de la Asamblea divina, lo cual ilustran pasajes como el Salmo 82 (Moore Cross, 1973, p. 190).

YHWH y Baal

El dios de las montañas de Edom YHWH, además de identificarse con *El*, tomó rasgos de otro dios cananeo, *Baal*. El que tomase rasgos de esta divinidad se debe, principalmente, a las características geográficas, climatológicas y por ende religiosas de Canaán. En un lugar en el que debido a la ausencia de cualquier río significativo como fuente de agua la lluvia se convirtió en la fuente más importante para la agricultura, se aprecia la necesidad y la importancia de un dios de la tormenta, como era *Baal*. Podemos esperar, por tanto, que YHWH, sucesor de *Baal* para muchos de los habitantes de Canaán, los israelitas, estuviera acompañado de todos esos rasgos que caracterizaban a la divinidad cananea. La ecología de la región predeterminaba que un dios de la tormenta emergiera como la deidad nacional de Israel, posición que ocupó

YHWH. Tal proceso ocurrió de una manera similar a la metamorfosis de *Hadad* en *Baal* en el oeste de Siria (Green, 2003, p. 275).

Los rasgos que adquirió YHWH de *Baal*, principalmente, fueron el poder de su voz de trueno, la cual producía las lluvias para fertilizar la tierra y la reacción convulsiva de la naturaleza a los efectos de su ira. Otros como la caracterización del rey de los dioses, la residencia en el monte santo y el triunfo en las batallas como el guerrero heroico eran atributos que también poseía *Baal*, pero que, como hemos demostrado, eran también endémicos de YHWH.

Tal apropiación de rasgos se cree que sucedió entre los siglos XII a. C. y X a. C., tal y como reflejan antiguos pasajes poéticos de la Biblia como Éx 15: 1-18; Sal 29; Hab 3; Deut 33; Sal 18- 2 Sam 22; Sal 77: 15-20 y Sal 89/74, entre otros. En ellos se ve como YHWH asume las características mencionadas de *Baal* y las de su ciclo mítico (Green, 2003, p. 258).

En el Salmo 29, por ejemplo, cuya parte más antigua se puede ubicar en el siglo XII a. C., se invita a aclamar la soberanía de YHWH, cuyos atributos de dios de la tormenta son evidentemente tomados de *Baal*, ligeramente modificados eso sí y revisados para el temprano culto de YHWH. La voz de trueno de YHWH, *qol*, emanada desde los cielos es la tormenta, la cual despierta la naturaleza. Tal fuerza devastadora es enfatizada 7 veces a lo largo del pasaje (Green, 2003, p. 263).

Otro de los pasajes que hemos mencionado es la llamada “Canción del Mar”, Éx 15: 1-18. La “Canción del Mar” describe la poderosa tormenta generada por el mismo YHWH en el *Yam Suf*, que aniquila los carros egipcios y causa su hundimiento en el mar. En ella la terminología mítica utilizada es similar a la terminología que se encuentra en los textos literarios cananeos, ya que el triunfo de YHWH se deriva del conflicto mítico entre *Baal* y *Yam*.

Al igual que otros dioses de la tormenta del Próximo Oriente Antiguo, YHWH el guerrero logra su gran victoria en el mar y luego marcha victoriosamente a su montaña sagrada y toma posesión de su santuario, escoltado por sus seguidores. YHWH entonces asume por derecho su reino, que él hará poseer para siempre (Green, 2003, p. 259). Esta progresión de los acontecimientos es un motivo familiar como hemos visto en la mitología cananea, conocida por muchos como motivo del *Chaoskampf*, el del dios de la tormenta frente al mar.

El *Chaoskampf* se repite en varios poemas de la Biblia. En algunos de estos motivos el combate no tiene referencias cosmogónicas explícitas y se utiliza simplemente para retratar momentos cruciales de la historia de Israel o de escatología – por ejemplo 1 Is 27: 1; 51, 9 y 10; Sal 77: 17-20. El Sal 74: 13-17, un elogio enfático del dios que ha vencido el mar y ha roto las cabezas del Leviatán – monstruo marino que aparece en distinta formas-, es un buen ejemplo de esto (Dion, 1991, p. 57).

En relación a esto, cabe destacar que un fenómeno interesante que aparece en la Biblia Hebrea es que el mar a veces se historiza para hacer referencia a una nación o naciones particulares que tengan la consideración de enemigos de YHWH. Por ejemplo, *Rahab*, nombre alternativo para el Leviatán, se utiliza para hacer referencia a Egipto en Isa. 30. 7. Tal imaginaria parece aplicarse a Egipto también en el momento del Éxodo en 2 Is 51: 9 (cf. v. 10) y Sal 77:17-21 (Day, 2000, p. 103).

Por último, esta apropiación de los rasgos de *Baal* por parte de YHWH también se aprecia en el fragmento de un himno que ha aparecido en las inscripciones de Kuntillet Ajrud, las cuales proceden de un posible santuario datado entre finales del siglo IX a. C. y principios del siglo VIII a. C. de la parte noreste de la península del Sinaí. La traducción de tal fragmento, realizada por Weinfeld (1984, p. 125) es la siguiente: “Cuando [...] dios se manifiesta, se derriten los montes...].

YHWH y el dios de los animales

Por último, respecto a la relación de YHWH con las divinidades cananeas, se comentará este aspecto del dios de los animales, perfectamente explicado en la obra de Julio Trebolle (2008, pp. 45-55). Según este autor este tipo de deidad, de carácter benéfico para el ser humano, era ya conocido por los pueblos que practicaban la caza y la recolección. Era una especie de *deus ludens*, que tocaba un instrumento y dirigía la danza de la forma que lo hacía el Orfeo griego, atrayendo a los animales con su lira y canto. Una deidad que podemos situar dentro de esta tipología de divinidad es la mesopotámica *Ninhursanga*.

El motivo del “señor de los avestruces”, endémico de la cultura del desierto, era característico del territorio de Judá, durante el período del Hierro IIB 900-800, mientras que en la zona de Israel predominaba el del “señor de los animales”, con representación de caprínidos y leones. Los primeros israelitas, por tanto, adoraban a una divinidad de este tipo, cuyos rasgos asumió al igual que los de otras divinidades YHWH, al que algunos pasajes bíblicos presentan bendiciendo a los animales como promesa de fertilidad y de protección: “los bendijo, diciendo: ‘Creced, multiplicaos, llenad las aguas del mar; que se multipliquen las aves en la tierra’” (Génesis 1,22). Cabe destacar, no obstante, que no se sabe si el antiguo Israel siguió el patrón de Ugarit al venerar a una Señora de los animales, ya que, como consecuencia del desarrollo monoteísta, fueron borrados casi todos los rastros de deidades femeninas (Lang, 2002, p. 82).

En conclusión, hasta el establecimiento de los territorios de Israel y Judá a finales del siglo XI o principios del siglo X a. C., la religión de los habitantes de las tierras altas de Canaán

identificados como israelitas era plenamente politeísta, como la de Ugarit, lo cual se evidencia en pasajes que se han citado como Gén 49: 24-26, en el cual *El* y *Asherah* figuran como divinidades separadas de YHWH, al cual se le invoca de forma separada en el versículo 18 (Smith, 2002, p. 52).

Tal politeísmo persistió tras la constitución de los territorios de Israel y Judá. En el primero fue más popular el culto a *Baal* que en el segundo, aunque fuera conocido en los dos. En Judá, por su parte, se desarrolló el imaginario de la monarquía solar para YHWH, lo cual ni mucho menos le convirtió en un dios solar ya que únicamente se dotó de tales rasgos a YHWH para reforzar su poder y el de la monarquía (Smith, 2002, p. 54).

No obstante, aunque el politeísmo persistiera, a partir de la constitución de los territorios de Israel y Judá no todo fue igual. *Asherah*, por ejemplo, dejó de ser adorada como una diosa independiente¹⁰ y se dio un segundo paso tras el fenómeno particular de convergencia en torno a YHWH – por el cual se le añadían rasgos de otras divinidades - que precedió a la posterior monolatría, la cual se analizará en el siguiente apartado.

Tal fenómeno fue el hecho de que YHWH se convirtiera, en esta primera parte de las monarquías de Israel y Judá – 1000-850 a. C. - en el dios nacional. Al igual que el fenómeno de la convergencia – que se siguió dando en la monarquía -, este desarrollo tan temprano en la religión de Israel y Judá anticipó la posterior emergencia de la monolatría y el monoteísmo. Por lo tanto, al margen de las críticas que los textos bíblicos realizan a la monarquía – sobre todo a la de Israel -, hay que reconocer que la actuación de ésta, tanto la de Israel como la de Judá, se convirtió en una de las influencias formativas en el desarrollo del culto exclusivo a YHWH (Smith, 2002, p. 196).

Llegado a este punto se puede decir que se han abordado las principales características de las religiones cananeas y de YHWH desde su asentamiento en Canaán hasta mediados del siglo IX a. C. En el siguiente capítulo, el último de este trabajo, se analizarán los rasgos que tuvo YHWH desde mediados del siglo IX a. C. en los reinos de Israel y Judá hasta el Exilio de los habitantes de Judá a Babilonia. En él, se analizará el proceso de diferenciación y el eventual desplazamiento de *Baal* de Israel, el desarrollo de la monolatría y la final aparición del monoteísmo. Todo ello irá acompañado, como en los demás capítulos de este trabajo, de un contexto histórico en el que se analizará la evolución de los reinos de Israel y de Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta su desaparición.

¹⁰ Cabe destacar que en este aspecto todavía existe una polémica hoy en día entre los especialistas ya que algunos de ellos ven que en el siglo IX a. C., basándose en las inscripciones de Kuntillet Ajrud, el culto a la diosa seguía existiendo, mientras que otros dicen que tal culto no se siguió dando en este período y que referencias como la de Kuntillet Ajrud hacen alusión a su símbolo. Un buen resumen de esta discusión viene en el prólogo de la obra de Mark S. Smith (2002) citada en la bibliografía final.

3. Características de YHWH desde mediados del siglo IX a. C. hasta el Exilio de Babilonia: El conflicto con *Baal*, el desarrollo de la monolatría y el triunfo final del monoteísmo.

Historia de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén

Israel

El año 842 a. C. marcó el final de la dinastía de los omritas cuando el rey Jorán fue destronado por un comandante del ejército llamado Jehú. Poco después, bajo su gobierno, se produjo la dominación del reino de Aram-Damasco de buena parte de este territorio, concretamente del valle alto del Jordán y de zonas del nordeste del reino.

El fin de esta dominación – 835-800 a. C.- se produjo no por causa israelita sino gracias a los asirios cuando éstos, tras acceder al trono del Imperio Adad-nirari III en el 811 a. C., emprendieron el sitio de Damasco y pusieron a los arameos a sus pies obligándoles a pagar un tributo. Por ello la presión militar de Aram-Damasco acabó e Israel inició una nueva fase de prosperidad en torno al 800 a. C. que se recordó durante mucho tiempo como la “Edad de oro del reino del Norte”.

Este período se identifica sobre todo con el reinado de Jeroboam II, 787-747 a.C., que debió de haber permanecido vivo en el recuerdo de israelitas y judaítas como modelo de monarquía gloriosa. No obstante, no sólo la prosperidad – manifestada entre otras cosas en la construcción de grandes obras públicas- fue lo característico de este momento en el reino de Israel ya que también es el período del que tenemos la primera información sobre protestas proféticas. Amós y Oseas, como otros tantos profetas, criticaron las injusticias sociales, la idolatría y las tensiones internas generadas por el comercio internacional y la dependencia de Asiria.

Tras morir Jeroboán en el año 747 a. C. se evidenció que la estructura de la sociedad israelita era de una cáscara vacía. Se inició un período de inestabilidad política en el que surgieron varias facciones entre los administradores regionales, oficiales del ejército y grupos con intereses particulares. Los reyes no pararon de sucederse con relativa rapidez y la alianza política con Asiria se fue descomponiendo progresivamente.

A esto último contribuyó en gran medida el ascenso al poder en Asiria en el año 745 a. C. de Teglathfalasar III, el cual emprendió una reforma completa del imperio centrada en las relaciones con sus vasallos, los cuales fueron sometidos a partir de ahora de una forma más directa. La respuesta de Israel ante la política de Teglathfalasar III vino de la mano del rey Pecaj, el cual se alió con el rey Razín de Damasco para organizar un amplio frente de resistencia contra Asiria en el que se unieron todos los reinos de la región.

Sin embargo, esta alianza no alcanzó sus objetivos debido a la respuesta implacable del rey asirio, el cual destruyó todas las ciudades potencialmente rebeldes y se aseguró que sus oponentes no recibiesen ayuda alguna de Egipto. Junto a ello inició la deportación de una gran parte de la población israelita, como de la de los otros reinos, tras la conquista de la mayoría de sus territorios, los cuales en el momento de la muerte del rey Asirio en el 727 a. C. estaban divididos administrativamente en las provincias de Dor, Megiddo y Galaad.

No obstante, Israel no quedó conforme con esta situación. En el breve período de inestabilidad que se produjo en el Imperio Asirio por la sucesión entre la muerte de Teglathfalasar III y la subida al trono de Salmanasar V, el último monarca del reino llamado Oseas canceló el pago del tributo a Asiria y se comunicó en secreto con uno de los señores regionales del delta de Egipto.

En cuanto Salmanasar V se asentó en el poder y fue conocedor de esta alianza inició una campaña contra Israel, reduciendo sus dominios al territorio circundante a su capital, Samaría, la cual permaneció sitiada hasta su caída en el año 722 a. C. Con esto se puso fin al reino de Israel, cuya población sería deportada finalmente a las distintas regiones del Imperio (Finkelstein, 2003, pp. 229-244).

Judá

Como se ha comentado en el anterior capítulo, hasta el siglo VIII a. C. Judá pasó por varios altibajos, gozando a veces de períodos de independencia y otras sometido a la influencia de otros reinos, como a la del de Israel bajo la dinastía omrita. Se sabe gracias a la arqueología que los primeros soberanos de Judá no estaban a la altura de sus homólogos del norte en cuanto a poder o capacidad administrativa, como tampoco lo estaban la arquitectura y el urbanismo ya que las ciudades del sur eran mucho más rústicas.

Sin embargo, esta situación empezó a cambiar en los últimos años del siglo VIII a. C. debido a una serie de acontecimientos que iniciaron la transformación del reino de Judá. Tras la conquista de Samaria y la caída del reino de Israel, Judá estuvo rodeado de provincias y vasallos asirios, convirtiéndose el rey Acaz en uno de ellos. Gracias a ello se inició una etapa de cooperación con el imperio asirio, integrándose en su economía, que produjo que Judá experimentase un crecimiento demográfico y una evolución social que lo llevaron a convertirse en un auténtico reino desarrollado.

En una sola generación, la ciudadela real de Jerusalén se transformó de sede de una dinastía local bastante insignificante a un centro neurálgico político y religioso de una potencia regional. Por otra parte, gracias a las pruebas que hemos encontrado de nuevas costumbres de enterramiento, hemos podido confirmar también que en estos momentos se formó una verdadera élite nacional (Finkelstein, 2003, p. 70).

No obstante, vivir bajo la sombra del Imperio Asirio también tenía sus inconvenientes ya que a medida que la influencia de la maquinaria imperial asiria aumentaba en sus pueblos vasallos, éstos perdían su individualidad de culto y tradiciones y su capacidad de recuperación. El reino de Judá, para evitar esta situación, emprendió reformas en el ámbito religioso que se centraron en la fidelidad al dios nacional como única esperanza de salvación.

Con Ezequías a la cabeza y en la plenitud de dicho proceso, Judá se incorporó tras morir el rey asirio Sargón II en el año 705 a. C. en una coalición antiasiria sustentada por Egipto que le traería graves consecuencias. La respuesta asiria no se hizo esperar y cuatro años después, con el nuevo rey asirio Senaquerib, un gran ejército llegó a Judá para sofocar la rebelión. El rey Ezequías trató de organizar una resistencia fortificando distintos emplazamientos y así tener alguna posibilidad de vencer al ejército asirio, lo cual, para su desgracia, no se produjo.

Las consecuencias de la derrota fueron la reducción del territorio de Judá de manera espectacular – sólo librándose Jerusalén y las colinas de Judá situadas inmediatamente al sur de la capital-, el pago de un fuerte tributo a Asiria y la deportación de muchos de sus habitantes. Senaquerib, por tanto, consiguió plenamente sus objetivos al quebrar la resistencia del reino de Judá y someterlo, mientras que Ezequías que había heredado un reino próspero dejó uno prácticamente destruido a su sucesor.

En el período posterior a la sublevación fracasada contra Asiria, la política de purificación religiosa y el enfrentamiento con los asirios debió de haber parecido a muchos un error temible y temerario. Por ello, en el año 698 a. C., al morir Ezequías y subir al trono su hijo Manasés, se potenció el pluralismo religioso de las zonas rurales de Judá.

No obstante, tras aquel giro en la política religiosa oficial había algo más que consideraciones teológicas. La supervivencia de Judá requería devolver cierto grado de autonomía económica, que seguía siendo la principal fuente potencial de riqueza para el reino, para lo cual era imprescindible la revitalización de las zonas rurales. Como esto no se podía lograr sin la cooperación de las redes de ancianos y los clanes de los pueblos se permitió la reanudación del culto en los altozanos locales venerados desde tiempo atrás. Manasés calculó entonces correctamente que la recuperación económica de Judá podía considerarse un objetivo de interés para Asiria ya que un reino de Judá próspero sería leal al imperio y serviría como zona de amortiguación frente a Egipto.

Gracias a esto el reinado de Manasés se caracterizó por cincuenta y cinco años de paz. Con su muerte en el año 642 a. C. se produjo en Jerusalén un golpe de estado durante el cual el nuevo monarca e hijo de Manasés, Amón, fue asesinado. La población acabó matando a los

conspiradores y colocando en el trono a Josías, hijo de Amón de tan solo ocho años, que inició un reinado de treinta y un años de duración.

En los momentos iniciales del reinado de Josías, Egipto estaba viviendo un gran renacimiento político debido a la repentina decadencia de Asiria en los últimos lustros del siglo VII a. C. Este ocaso asirio se produjo desde finales del reinado de su último gran rey, Asurbanipal (669-627 a. C.), cuando las tribus escitas presionaron las fronteras septentrionales del Imperio y se intensificó cuando tras la muerte de este rey se produjo la sublevación de Babilonia en el año 626 a. C. y una guerra civil en el seno del Imperio en el 623 a. C.

Esto es lo que produjo que los asirios se retiraran de Egipto y dejaran una gran parte del Levante en manos de su faraón y fundador de la XXVI Dinastía, Psamético I. Éste recuperó el dominio sobre la riqueza agraria y las rutas internacionales del comercio de las ricas tierras bajas, extendiendo su gobierno por una gran parte de la zona del Levante dominada en el siglo XIII a. C. por el faraón Ramsés II.

Sin embargo, como en tiempos de los grandes faraones del Imperio Nuevo, los habitantes de las tierras altas, relativamente aislados y organizados en ese momento en el reino de Judá, carecían de importancia para los egipcios por lo que fueron escasamente molestados. Esta situación, junto a la desaparición del reino de Israel en la anterior centuria, abrió el camino para el cumplimiento definitivo de las ambiciones judaítas de expandirse hacia el norte, apoderarse de las comarcas de las tierras altas del reino septentrional vencido, centralizar el culto israelita y crear un gran reino de todo Israel.

No obstante, la creación de ese gran reino de todo Israel no llegó y Josías no pudo cumplir su sueño. Únicamente amplió las fronteras de Judá hasta los límites en que éstas se hallaban bajo el gobierno de su abuelo Manasés (Finkelstein, 2003, p. 317). Además, el final de su reinado llegó repentinamente con su inesperada muerte.

En el año 610 a. C. murió Psamético I y le sucedió en el trono su hijo Necó II. En el curso de una expedición militar hacia el norte dirigida a ayudar al imperio asirio, en plena desintegración en su lucha contra los babilonios, se produjo un enfrentamiento fatal en la batalla de Megido en el que su ejército derrotó y acabó con la vida del rey Josías. Tras esto, se inició en Judá un período de decadencia continua que desembocó en la destrucción del reino.

Mientras tanto Egipto mantuvo durante varios años más el dominio sobre los territorios occidentales del antiguo imperio asirio y quiso llevar a cabo la restauración de la antigua gloria faraónica. Sin embargo, en Mesopotamia el poder de los babilonios iba constantemente en aumento. En el año 605 a. C. el príncipe heredero babilonio conocido más tarde como Nabucodonosor aplastó al ejército egipcio en la batalla de Carquemis, en Siria, lo que provocó

la huida hacia el Nilo de las fuerzas egipcias. Es entonces cuando Nabucodonosor, ya rey de Babilonia, procuró imponer totalmente su dominio sobre todas las tierras situadas al oeste, incluidas las del reino judaíta.

El rey Jeconías de Judá tuvo entonces que enfrentarse a las pretensiones de los babilonios y a su ejército, por el que fue derrotado en el año 597 a. C. Esto supuso que la aristocracia y los sacerdotes de Jerusalén fueran llevados al exilio y dejaran un enfrentamiento creciente entre las facciones restantes de la casa real y la corte de David, que no tenían una idea clara de qué debían hacer. Nabucodonosor sustituyó inmediatamente al desterrado rey Jeconías por su tío Sedecías, un vasallo aparentemente más dócil. Sin embargo le salió mal la jugada ya que al cabo de pocos años, Sedecías conspiró con algunos reyes vecinos para sublevarse, condenándose a sí mismo y a su ciudad. En el año 587 a. C. Nabucodonosor respondió a la sublevación con la conquista de Jerusalén y el asesinato y tortura del rey y de todos sus hijos. Finalmente, el reino de Judá cayó en el año 586 a. C. cuando el Templo de Jerusalén, único lugar legítimo de culto a YHWH, fue destruido y sus ciudadanos exiliados a Babilonia.

YHWH y la religión de Israel y Judá desde mediados del siglo IX a. C. hasta la caída de Jerusalén

Israel

Desde que el primer rey de la dinastía omrita, Omrí, subiera al trono en torno al 880 a. C., en Israel se produjo una baalización del culto, sobre todo, tras la llegada de Acab, el sucesor de Omrí, el cual construyó un templo a *Baal* en la ciudad de Samaría dedicado al dios *Baal* de Sidón. Este templo debía servir para las prácticas cultuales de la reina Jezabel y de su séquito fenicio.

Tal programa religioso representaba en sus inicios una visión teopolítica en continuidad con la tradicional compatibilidad de los cultos a YHWH y *Baal* en el reino del norte. Mientras que YHWH era el principal dios de este reino y el patrón divino de la dinastía, *Baal* también gozaba de una importante devoción. No obstante, el desarrollo de tal programa quizás originó una diferente visión teopolítica en la que mientras el culto a YHWH seguía, el de *Baal* se elevó a la posición que éste antes ocupaba, la de divinidad patronal de la dinastía, creando una especie de unidad teopolítica entre el reino del norte y la ciudad de Tiro (Smith, 2002, p. 72).

Sin embargo, hubo colectivos dentro de Israel que reaccionaron a esta política religiosa de los omritas, a saber, los profetas. En un primer momento, el profetismo en Israel estuvo en gran medida institucionalizado estatal o cúlticamente y, en cuanto tal, desempeñaba unas funciones tendentes a mantener la estabilidad social del país. Sin embargo, en el siglo IX a. C., se multiplicaron los profetas individuales y se formaron grupos proféticos de oposición

independientes de la institución anterior debido al proceder absolutista y a la política religiosa de los sucesores de Omrí. Este movimiento unió la defensa de los derechos tradicionales de la población rural contra la prepotencia de la corona con la lucha por sus tradiciones religiosas. Es en estas circunstancias cuando se produjo la revolución de Jehú que tuvo como consecuencia el final del gobierno de los omritas en Israel en el año 841 a. C. Sabemos, no sólo por 2 Re 9-10 – donde se narran tales acontecimientos – sino también por documentos asirios, que en este año Jehú ya era el dirigente de Israel debido a que aparece en una inscripción de Salmanasar III de Asiria enviándole tributo.

Esta situación de conflicto está representada en el ciclo de Elías, 1 Re 17-19. No obstante, hay que tener en cuenta que tal ciclo es tardío, una inserción post-deuteronomista. Los capítulos 17 y 18 fueron añadidos primero y relacionados con la parte deuteronomista de Naboth. Luego, el capítulo 19 fue añadido para preparar la transición de Elías a Eliseo. Esto no quiere decir, ni mucho menos, que las historias del ciclo de Elías sean enteramente una composición, ya que tanto la evidencia del apoyo real de Jehú a YHWH y las persecuciones a los profetas de YHWH son históricamente plausible. En conclusión, aunque tales historias puedan haber sido tempranas, fueron editadas y añadidas a la Historia Deuteronomista¹¹ en el Exilio o incluso después.

Las historias de estos relatos revelan una profunda resistencia a la hegemonía de la monarquía en varios niveles diferentes. En primer lugar, reflejan las experiencias de las mujeres y campesinos en Israel en el siglo IX a. C., dos de los grupos que más sufrieron bajo la dinastía omrita. En segundo lugar, representan un tipo de interacción que, intrínsecamente, desafió el poder del Estado: las transacciones entre aquéllos colectivos con los profetas. En tercer lugar, estas historias demuestran cómo profetas como Elías y Eliseo – independientemente de su existencia concreta en el tiempo en que ésta se afirma- pudieron haber ganado popularidad como fuentes de energía alternativa a la monarquía (Rentería, 1992, p. 76). En cuarto lugar, estaría la severa reacción contra la baalización del culto.

Sobre esta última, el ataque fue sobre *Baal* y no sobre la noción de que YHWH controlase los elementos de la naturaleza. No obstante, sí que se utilizó un lenguaje refinado o purgado de tal

¹¹ La Historia Deuteronomista es una hipótesis que afirma que el impacto del libro del Deuteronomio sobre el mensaje final de la Biblia hebrea va más allá de sus estrictos códigos legales. Según ellos, eso es lo que hace que el relato histórico concatenado de los libros que siguen al Pentateuco – Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel y 1 y 2 Reyes- guarde una relación lingüística y teológica tan estrecha con este libro. Dicha relación, desde mediados de la década de 1940, ha sido llamada “Historia Deuteronomista. fue elaborada, a través de diversas fuentes, por una especie de coalición deuteronomista que incluía sacerdotes, profetas y jerusalemitas de alto rango que, después del exilio, mantuvieron una teología nacionalista. Propósito de carácter historiográfico ya que tenía por objetivo la realización de una narración de las tradiciones nacionales de Israel que estableciera, tras la desaparición del reino del Norte, una identidad nacional (Steenkamp, 2005, p. 14).

revelación, porque YHWH, por así decirlo, ya no usaba la tormenta como el modelo de aparición por excelencia.

La parte más importante de los mismos, en la cual se encuentran los eventos climáticos centrales de Elías en su batalla contra *Baal*, está en el episodio del Monte Carmelo y en la segunda revelación en el Monte Horeb, identificado con el Sinaí pero de localización desconocida. Los profetas de *Baal* compiten con Elías en el Monte Carmelo para ver cuál de los dos dioses tiene verdaderamente el poder sobre la naturaleza. Una de las funciones de 1 Re 17-19 es demostrar que YHWH es el que tiene poder sobre todos estos fenómenos pero, a diferencia del *Baal* de Jezabel, trasciende estas manifestaciones del poder divino, 1 Re 19 (McKenzie, 1991, pp. 81-83).

Después de la llegada de Jehú al poder las denuncias proféticas se siguieron produciendo, concretamente hasta la caída de Samaría, ya que el culto a *Baal* no cesó, ni siquiera por parte de la monarquía. Tal persistencia del culto a Baal, sobre todo en Israel, lo demuestran unas inscripciones denominadas los “Óstraca de Samaría”. Ellas contienen al menos cinco nombres con el elemento teofórico de *Baal*, en oposición a nueve nombres con el componente de YHWH. El que hayamos dicho que este culto sobre todo siguió en Israel tiene que ver con que en Judá no se han encontrado nombres personales a partir de esta época con el elemento teofórico de *Baal* (Smith, 2002, p. 66).

No obstante, aunque el culto a otros dioses siguió existiendo, las cosas empezaron a cambiar en el siglo VIII a. C., cuando el Imperio Neo-Asirio presenta un nuevo orden. Sólo después de esta alteración, la cual explicaremos en el siguiente subapartado de la religión de Judá, Israel requirió una teología diferente que no solo solidificó la posición preeminente de YHWH sino que progresivamente fue eliminando el segundo escalafón de los dioses al tratarlos como nulidades o expresiones del poder de YHWH (Smith, 2001, p. 49).

Judá

En Judá, la tendencia general hasta el siglo VIII a. C. por parte de los monarcas que se sucedieron en el trono fue la de aceptar, al igual que en el reino de Israel aunque con distinta intensidad, la pluralidad de cultos en la que YHWH tenía varias advocaciones y era adorado junto a otras divinidades. No obstante, la situación comenzó a cambiar sobre todo tras la caída del reino de Israel en el año 722 a. C., la cual impactó enormemente a los gobernantes y al pueblo de Judá (Finkelstein, 2003; Liverani, 2005). En este momento profetas huidos del reino del norte como Oseas y su círculo de discípulos¹², con el objetivo de ofrecer a los judaítas una

¹² No está claro qué eran. Movimiento Solo YHWH según Finkelstein, Lang, Morton Smith: “Movimiento que dentro del politeísmo hebreo, durante mucho tiempo sólo representaba a una minoría de

nueva identidad religiosa que pudiera superar la catástrofe nacional del reino de Israel, promovieron en Judá la monolatría. La primera fuente fechable es el libro de Oseas, profeta activo en el reino del norte alrededor del 750 a. C. Expresión de esto es uno de los pasajes de su libro que dice: “Sin embargo, Yo, YHWH, soy tu Dios desde el país de Egipto, y Elohim no conoces fuera de Mi ni otro salvador sino Yo” - Os 13: 4.

En tal pasaje se confirma que, además de que la tradición de la monolatría proviene del norte y no del sur, el culto exclusivo de YHWH está conectado con la tradición del Éxodo. La deidad que debía ser adorada exclusivamente era el dios de la guerra que ha llevado a los israelitas desde Egipto. Ese término de salvación implica una noción militar, la ayuda divina en la batalla.

La cuestión de dónde se puede situar el origen de esta idea ha hecho correr ríos de tinta entre los autores. Una respuesta tentativa puede ser la que plantea B. Lang en su obra (2002, pp. 186-188). En ella se alude a una antigua costumbre militar documentada en el libro de Jueces, un libro que al parecer se originó en el reino del norte. En él figura que durante la guerra de Israel contra Asiria, Israel se deshizo de sus otros dioses con el fin de ofrecer el culto exclusivamente a YHWH: "Y quitaron los dioses extranjeros de en medio de ellos y adoraron a YHWH; cuyo espíritu no pudo resistir [más tiempo] la desdicha de Israel "(Jue 10: 16). Cuando el ejército de las tribus del norte de Canaán o el ejército del reino del norte tomó el campo, a continuación, se suspendieron todas las actividades rituales relacionadas con los dioses. Sólo YHWH, el guerrero divino de Israel, recibió la atención ritual. Adorado exclusivamente, se comprometió a asegurar la victoria. Pero después de la victoria, después de que la situación de la guerra llegó a su fin, las personas podrían volver a adorar a sus deidades locales, sus dioses familiares, y cualesquiera que sean los seres sobrenaturales que se utilizan para los sacrificios. La obligación del culto exclusivo se limitaba a las semanas o meses de la guerra.

Esta institución de monolatría temporal no era peculiar de Israel, pero se puede encontrar en al menos otra religión semita, la de Mesopotamia. Un ejemplo particularmente bueno está incluido en el *Poema de Atrahasis* conocido a partir de tablillas cuneiformes babilónicas que datan de alrededor del 1700 a.C. En él, *Enki*, el dios de la sabiduría, que se convierte en Atrahasis, dice que la gente debe dejar de venerar a sus deidades por completo. Deberían concentrarse en el culto a sólo una deidad, el dios de lluvia, Adad. El texto afirma explícitamente que, después de que la crisis haya terminado, la gente vuelve a sus prácticas rituales anteriores.

la población”. Ni una escuela iniciada por un maestro conocido ni un partido organizado, este es el mejor descrito como un movimiento, entendido como un grupo informal, no institucionalizado motivado por una idea religiosa a la que se atribuye una gran importancia. Inspirado por los profetas y los entusiastas religiosos llegó a atraer a los intelectuales para ganar una influencia cada vez mayor (Lang, 2002, p. 187).

Los líderes de la guerra de Israel pudieron haber adoptado una estrategia similar. Tal monolatría temporal en tiempos de guerra puede ser considerada como el embrión de la idea Yahweh-solo y por lo tanto un paso previo del monoteísmo. En cualquier caso, tal veneración exclusiva de YHWH en una situación de crisis tiene sentido sólo durante los siglos VIII y VII a. C., porque fue entonces cuando la presión asiria sobre Israel creció y cada vez más marcó su vida política. A medida que la crisis se hizo permanente, se pidió a todos los israelitas la adhesión exclusiva y permanente a YHWH. Desde esta perspectiva, el monoteísmo incipiente puede entenderse como una respuesta ritual al desafío de una crisis política grave.

Tal predicación, junto a los motivos de carácter político, contribuyó enormemente a la reforma llevada a cabo por el rey Ezequías hacia finales del siglo VIII a. C., fundamentada jurídicamente en el llamado Código de la Alianza, Éx 20,23-23,19. El objetivo de esta reforma no era otro que, ante la inseguridad creada por la desaparición del reino del norte, tratar de dar mayor consistencia a las estructuras sociales de Judá. Para ello se separó a Israel en cuanto comunidad cültica del medio ambiente circundante y se le orientó inequívocamente hacia YHWH. Además, junto a ese esfuerzo de realizar una reforma cültico-religiosa y gracias al Código de la Alianza, se procuró controlar todo el cúmulo de abusos sociales que se cometían en la época. Una inscripción en una tumba que data de alrededor del año 700 a. C., de la época de la crisis asiria, da una primera expresión lírica de esa nueva idea: “YHWH es el dios de todo el país, las tierras altas de Judá pertenecen al dios de Jerusalén”.

Sin embargo, debido al fracaso que tuvo la sublevación de Ezequías contra Asiria, en cuyas circunstancias se realizó esta reforma religiosa, con la subida al trono de su sucesor, Manasés, en el 698 a. C. - para facilitar la supervivencia de Judá- se restableció la misma situación religiosa que en la época anterior a Ezequías (Finkelstein, 2003, pp. 226-228).

No obstante, sería la última vez que en este territorio un monarca tolerase de esa forma el pluralismo religioso. De nuevo, como sucedió bajo el reinado de Ezequías, las ambiciones políticas del siguiente rey, Josías, llevaron a que se acometiera una reforma profunda en el ámbito religioso que casase con sus objetivos. Esta reforma no fue otra que la conocida como reforma deuteronomica, vital para entender el desarrollo de la religión israelita a partir de entonces.

Esta reforma pudo llevarse a cabo no sólo por los deseos del rey Josías sino también porque contó con el respaldo y aceptación de muchos otros grupos de la sociedad judaíta de finales del siglo VII a. C. Entre ellos estaban los *’amha’áres*, “el pueblo del país” – 2 Re 10: 9 – un grupo de activistas políticos de clase media compuesto de terratenientes de Judá que, en continuidad con la asamblea de varones armados de la época premonárquica y principios de la monarquía, se aliaron con la casa real contra las intrigas de la nobleza para prevenir la lucha por el poder entre

facciones rivales de la misma – como había sucedido en el reino del norte- y favorecer una renovación a gran escala de la vida israelita. Además de estos, contaron con el apoyo de una buena parte de la clase dirigente de Jerusalén – un grupo de cortesanos influyentes e instruidos-, de un grupo de sacerdotes del Templo, de determinados profetas – entre ellos el más fuerte defensor de la reforma como Jeremías- y del tribunal supremo de Jerusalén (Albertz, 1999, p. 376).

Con el objetivo de unificar de la mejor forma posible a la población de Judá, para así lograr que todo el pueblo fuera a una y apoyara de forma unánime las pretensiones de Josías, la reforma impuso la unidad y el exclusivismo de la religión yahvista – monolatría- a todos los niveles de la sociedad. La fórmula empleada por los teólogos deuteronomistas enunciaba dos cosas, la primera que YHWH era el único dios para Israel y la segunda que era uno y el mismo para todo Israel, es decir, que no se podía fraccionar en diferentes cultos locales como YHWH de Betel. Con esta unicidad de YHWH se aseguraba la identidad de Israel frente a influjos culturales externos y se fundaba un sentimiento interno de pertenencia a una nación por encima de posibles avatares históricos (Albertz, 1999, p. 387).

La medida adoptada institucionalmente para imponer esas dos metas a nivel de religión oficial fue, sobre todo, la llamada centralización del culto, la limitación del culto a YHWH exclusivamente al templo de Jerusalén. No obstante, para facilitar a los hermanos del norte la integración en el nuevo Israel y la aceptación de esa teología, se trató de completar la teología deuteronomista que subrayaba la pretensión del templo de Jerusalén de ser el verdadero centro del culto – nacida de la teología de Sion- con las tradiciones de algunos santuarios del antiguo reino del norte, como Siquén o Guilgal (Albertz, 1999, p. 422).

Otra de las medidas de la reforma, influida por la predicación profética que fustigaba el distanciamiento con respecto a YHWH, fue que la identificación de éste con el poder político y el culto oficial se concibió como una auténtica desviación religiosa. De esa manera, unos rasgos tan característicos del yahvismo como su carácter marcadamente popular y sus tendencias antijerárquicas cobraron de nuevo vigencia contra toda clase de monopolización de YHWH por parte del poder político.

Los reformadores procuraron dar al yahvismo premonárquico la posición central que siempre le había correspondido y que hasta ese momento se le había arrebatado. De esta forma el acontecimiento del Éxodo, desplazado sobre todo en el sur por la teología monárquica y por la teología de Sión, pudo adquirir la categoría de elemento fundacional y decisivo para toda la historia de la religión de Israel.

La reformulación de esas mismas tradiciones por los teólogos deuteronomistas estuvo claramente determinada por la intención de elaborar una síntesis teológica de naturaleza conceptual, manifestada en las concepciones de la elección y de la Alianza. Por eso, los reformistas reunieron las tradiciones sobre los patriarcas, las relativas al Éxodo y las del tiempo de ocupación de la tierra en un conjunto coherente de carácter histórico, y relacionaron la revelación del Sinaí/Horeb con la proclamación de los mandamientos y la promulgación de la ley (Albertz, 1999, p. 420). Es el inicio de lo que antes hemos denominado como Historia Deuteronomista.

Por otra parte, para enfrentarse a los problemas que les pudiera plantear una oposición que no comulgase con los dictados de esta teología y también con el objetivo de que ésta penetrase lo más hondo posible en las familias, la monarquía judaíta apoyó una labor educativa y una reforma social basándose en las leyes éticas y en las disposiciones para el bienestar social elaboradas por los teólogos deuteronomistas y contenidas en el Libro de la Ley.

El ejemplo paradigmático de esta instrucción fue el Decálogo, el cual, aunque parte de él pudo haber sido compuesto en una época anterior, sólo en estos momentos adquirió su pleno y decisivo significado. El éxito que alcanzó el Decálogo como base de instrucción para la gente sencilla lo llevó a suplantarlo al Código de la Alianza, base de la reforma de Ezequías, como texto de lectura litúrgica, y acabó por convertirlo, aun desde el punto de vista literario, en la revelación fundamental de Dios a Israel.

La inesperada muerte de Josías en el año 609 a. C. produjo que todo el cúmulo de esperanzas de renovación nacional, social y religiosa suscitadas por el movimiento deuteronomista de reforma, se vinieran abajo ante el acoso de la expansión egipcia y neobabilónica. De la quiebra de la reforma deuteronomista únicamente se salvaron la centralización del culto yahvista y el freno al sincretismo (Liverani, 2005, pp. 214-215).

No obstante poco después, para desgracia de los defensores de la reforma, se evidenció que ésta no caló tan hondo como pudo parecer. El profeta Jeremías, con sus críticas, ilustró que todo se redujo a un mero barniz bastante débil bajo el cual retozaban los viejos hábitos de conducta con su poder destructivo, todos ellos extendidos a todo el espectro social del reino de Judá, clase alta, media y baja, si se utilizan estos términos actuales (Finkelstein, 2003, p. 256).

Por lo tanto, a raíz de la abolición definitiva de la institución monárquica y del culto en el año 587 a. C., grupos religiosos que habían surgido en torno a los profetas en los siglos IX y VIII a. C., como el propio Jeremías, siguieron desempeñando su actividad en el exilio en Babilonia para eliminar esos viejos hábitos de conducta, sólo logrando al final de esta época extirparlos por completo, ya que hasta entonces no se dejaron de utilizar ídolos ni existió un perfecto

monoteísmo. Hasta entonces, la situación religiosa en torno a YHWH siguió siendo la de una monolatría. Este término significa, según Becking, que la existencia y el valor de otros dioses es reconocida pero su veneración por los miembros de la comunidad es disuadida (Sitalli, 2014, p. 48). Entonces, ¿cómo se dio el paso de esa monolatría a un culto exclusivo de YHWH sin el reconocimiento a la existencia de otros dioses?

Para resolver esta cuestión en este trabajo se acepta, como se ha mencionado en su introducción, la tesis de que el exilio en Babilonia fue el período de formación del monoteísmo emergente israelita. En este lugar confluyeron principalmente tres elementos, dos de influencia pre-exílica, que posibilitaron la formación de un culto exclusivo a YHWH en la comunidad de personas que retornaron a Israel. A partir de este momento el monoteísmo está perfectamente consolidado ya que, siguiendo a Grabbe (2000, p. 318), no hay evidencia documentada de un politeísmo persistente después del período persa en ningún texto judío o en cualquier otra fuente.

Respecto a los tres elementos mencionados, el primero fue que la comunidad judaíta en el período persa estaba bajo la dirección de un sacerdocio, el cual pudo haber guiado a sus habitantes a una mejor relación con YHWH, lo cual era más difícil con la existencia de la desaparecida monarquía corrupta. Esta discontinuidad, por tanto, pudo haber facilitado el monoteísmo. El segundo de ellos fue que se hizo evidente para los exiliados que su destino estaba en la mano de YHWH y no en cualquiera de las otras deidades tutelares que adoraban antes del exilio. Pensaban, gracias a la influencia de esa dirección sacerdotal, que fue su desobediencia a YHWH la que les condujo a su cautiverio y que sería su obediencia la que daría lugar, como así pasó, a su liberación y restauración. El último de los factores que principalmente contribuyeron a la exclusividad monoteísta fue el hecho de tener a YHWH como su deidad nacional, lo cual les diferenciaba del resto de comunidades de Babilonia y facilitaba, junto al mantenimiento de otras costumbres como el tabú del cerdo, su cohesión. Esa tradición que dio lugar a la situación nacional de YHWH se remonta a los días de Saúl, el primer rey de Israel. Antes de que éste ascendiera al trono, cada clan o tribu israelita adoraba su propia deidad tribal. Como han observado algunos estudiosos, Saúl promovió su deidad tribal, YHWH, a un estado nacional, con el fin de lograr la unidad del reino (Sitalli, 2014, pp. 48-51).

4. Conclusiones

Una vez que se han abordado todas las cuestiones planteadas en la introducción de este trabajo es momento de valorar, en este último apartado de conclusiones, el grado en el que se han resuelto los objetivos planteados, los conocimientos que se han adquirido y las líneas de investigación que se deben seguir en el futuro para completar los vacíos que en este momento existen en torno a las cuestiones estudiadas.

Respecto al primer punto, el grado de resolución de los objetivos planteados, se ha logrado determinar, con cierta exactitud, cuáles fueron las características más antiguas que tuvo YHWH entre sus primeros adoradores. Estas no fueron otras que la de un dios guerrero asociado con las montañas de esa región diversamente llamada Sinaí, Edom, Parán, Teman y Se'ir y que probablemente estuviera relacionado con la metalurgia.

Sobre el tipo de deidad que pudo ser YHWH en sus inicios, no se ha llegado a dar una respuesta concreta. No obstante, la hipótesis sostenida en este trabajo es que, al margen de la faceta de la metalurgia, YHWH pudo haber sido un dios del tipo *Ahtar*. Ambos dioses son de zonas relativamente áridas y pudieron compartir características más próximas que *Baal* y *YHWH*. *YHWH* no pudo haber sido en sus inicios un dios del tipo *Baal*, al contrario de lo que afirman algunos como Albertz (1999). La presumida localización de YHWH en el sur, si es correcta, no parece idónea para un dios de la tormenta como *Baal*, ya que esta región tiene bajas precipitaciones en contraste con las de la costa Levantina.

A este respecto, cabe destacar que algo que puede reflejar un rasgo original de YHWH, y que tendríamos que añadir a las características originales que acabamos de mencionar, son las descripciones teofánicas del viento del Este, conocido como “Sirocco” y muy bien estudiado por A. Fitzgerald en su obra *The Lord of the East Wind* (2002).

Al margen del grado de resolución de los objetivos que se plantearon al iniciar este trabajo están los conocimientos que gracias a su realización se han adquirido. Además del conocimiento de las religiones cananeas gracias a la obra de Julio Trebolle (2008) y de Green (2003) cabe destacar las nociones relacionadas con la cuestión del desarrollo del monoteísmo. Por ello, no se puede hacer otra cosa más que felicitar al profesor Mark. S. Smith por sus excelentes publicaciones (2001, 2002, 2003, 2014), en las cuales trata perfectamente esta cuestión y explica el desarrollo del monoteísmo a partir de los fenómenos de convergencia y divergencia.

Finalmente, sobre las líneas de investigación que se deben seguir en el futuro para completar los vacíos o las indeterminaciones existentes en este ámbito, en primer lugar hay que destacar que, debido a las fuentes con las que se cuenta para realizar estas investigaciones, todas o la mayoría

de investigaciones que se realicen deben tener un carácter abierto – como el de este Trabajo de Fin de Máster - y estar dispuestas a aceptar objeciones y modificaciones, ya sea por la interpretación distinta de los mismos materiales o por la aparición de unos nuevos que cambien los resultados.

En segundo lugar, conviene seguir analizando la cuestión de la identidad de esos grupos de gente citados en las fuentes egipcias, es decir, los *S3sw* y los *pr*, ya que la mención de alguno de ellos está relacionada con acontecimientos y cuestiones muy importantes del Antiguo Israel, como el Éxodo y el tema del origen de YHWH. Por eso, es de ensalzar investigaciones como la de Daniel E. Fleming: “People without Town: The apiru in the Amarna Evidence” (Chicago, 2012) que tratan sobre este tema.

Del mismo modo, se debe seguir analizando, aunque la complejidad del asunto y las fuentes disponibles puedan echar atrás, la cuestión de los orígenes de la adoración a YHWH. Temas como el aniconismo, la cuestión de YHWH y la metalurgia y la llegada de sus primeros adoradores a Canaán, tienen todavía bastantes vacíos que completar.

Por último, urge analizar la cuestión que hemos planteado anteriormente sobre la relación de Athtar y el viento del Este. Mark Smith (2001) une el Sirocco con el fondo mitológico de *Mot* diciendo que esta deidad se manifiesta en él, para lo cual se apoya de pasajes como Os 13: 14-15. No obstante, debido a las características que tiene tal viento: caliente, seco, a veces violento y desértico, no es para nada descabellado pensar que aunque los textos que hacen referencia sean de una composición posterior, puedan guardar relación con la manifestación de una divinidad adorada en Canaán como Athtar. Al igual que existen descripciones teofánicas de la tormenta y del viento del Oeste propias de la adopción de YHWH de rasgos de Baal, estas descripciones del viento del Este podrían relacionarse con Athtar, lo cual, de confirmarse, sería muy interesante para conocer las características originales de YHWH, debido a las similitudes que presenta con este dios.

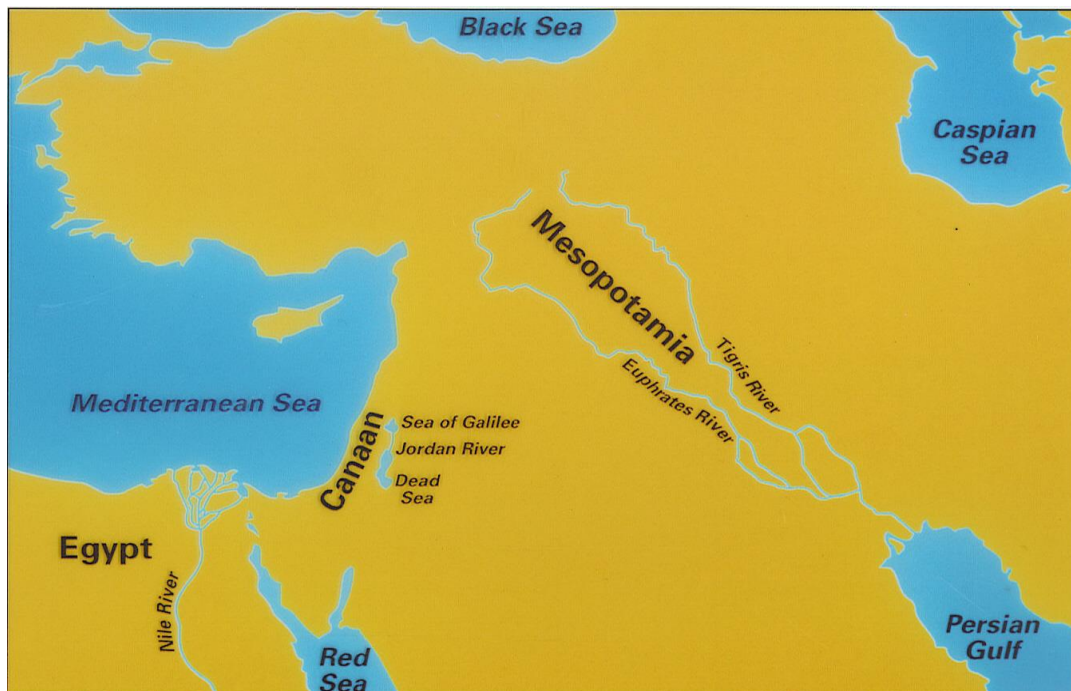
En la tesis doctoral que comenzaré el presente año bajo la dirección del profesor D. Julio Trebolle Barrera, espero poder aportar, por poco que sea, algún granito de arena que permita rellenar o resolver alguna indeterminación en los vacíos que se han señalado en esta investigación.

5. Anexos

Anexo 1 (Mapas)



Mapa 1.1 Próximo Oriente Antiguo (Bravo, 2012, p. 635)



Mapa 1.2 Canaán (Fuente: [http://1.bp.blogspot.com/-](http://1.bp.blogspot.com/-fW6ajRwJbqQ/UkzA6LzwM4I/AAAAAAAAAY/NBOX1eOQjNI/s1600/AncientEgypt&Canaan&MesopotamiaMap_large.jpg)

[fW6ajRwJbqQ/UkzA6LzwM4I/AAAAAAAAAY/NBOX1eOQjNI/s1600/AncientEgypt&Canaan&MesopotamiaMap_large.jpg](http://1.bp.blogspot.com/-fW6ajRwJbqQ/UkzA6LzwM4I/AAAAAAAAAY/NBOX1eOQjNI/s1600/AncientEgypt&Canaan&MesopotamiaMap_large.jpg))



Mapa 1. 3 Reinos de Israel y Judá (Fuente: <http://schule.judentum.de/projekt/Kgr-Juda-Israel.GIF>)

6. Bibliografía

- Amzallag, N. (2009). Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy? *Journal for the Study of the Old Testament*, 33.4, 387- 404.
- Albertz, R. (1999). *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento, vol 1*. Madrid: Trotta.
- Blenkinsopp, J. (2008). The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah. *Journal for the Study of the Old Testament*, 33.2, 131-153.
- Boehm Schoendube, B. (2005). Buscando hacer ciencia social: La antropología y la ecología cultural. *Relaciones 102*, 26, 63-128.
- Bravo, G. (2012). *Historia del mundo antiguo: una introducción crítica* (2ª ed.). Madrid: Alianza.
- Cantera Burgos, F. e Iglesias González, M (ed.). (2000). *Sagrada Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo, arameo y griego* (3ª ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Carbajosa, I., González Echegaray, J. y Varo Pineda, F. (1996). *La Biblia en su entorno*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Davies, P. R. (1992). *In Search of Ancient Israel: A Study in Biblical Origins*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Day, J. (2000). *Yahweh and the gods and goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffieldd Academic Press.
- Díez de Velasco Abellán, F. P. (2002). *Introducción a la historia de las religiones* (3ª ed.). Madrid: Trotta.
- Dion, P-E. (1991). YHWH as Storm-god and Sun-god: The Double Legacy of Egypt and Canaan as Reflected in Psalm 104. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 103, 43-71.
- Finkelstein, I & Silberman, N. A. (2003). *La Biblia desenterrada: Una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores.
- Fitzgerald, A. (2002). *The Lord of the East Wind*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America.
- Freedman, D. N., y O'Conner, M. P. (1986). YHWH. En Botterweck, J. y Ringgren, H. (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, 5 (pp. 500-521). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Gimbutas, M. A. (1991). *Dioses y diosas de la vieja Europa 7000-3500 a. C.: mitos, leyendas e imaginería*. Madrid: Istmo, D. L.
- Grabbe, L. L. (2000). *Judaic Religion in the Second Temple Period: Belief and Practice from the Exile to the Yavneh*. London and New York: Routledge.

- Green, A. R. W. (2003). *The Storm-God in the Ancient Near East*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Habel, N. C. & Avent, G. (2001). Rescuing Earth from a Storm God: Psalms 29 and 96-97. En Haberl, N. C. (ed.), *The Earth Story in the Psalms and the Prophets* (pp. 42-51). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- L'Heureux, C. E. (1981). Searching for the Origins of God. En Halpern, B. (ed.), *Traditions in Transformation* (pp. 33-57). Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lang, B. (2002). *The Hebrew God: Portrait of an Ancient Deity*. New Haven: Yale University Press.
- Lemaire, A. (2007). *The Birth of Monotheism: the Rise and Disappearance of Yahwism*. Washington: Biblical Archeologie Society.
- (2010). Edom and the Edomites. En Lemaire, A. & Halpern, B. (ed.), *The Book of Kings: sources, composition, historiography and reception* (pp. 225-243). Leiden: Brill.
- Lipinski, E. (2006). *On the skirts of Canaan in the Iron Age: historical and topographical researches*. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Liverani, M. (2005). *Más Allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- Lyon, David T. (1974). A Study of the Ancient Edomites: An Examination of the Civilization of the Nation of Edom and Its Relationship to Israel. *Theses and Dissertations (Comprehensive)*.
- Mallory, J. P. (2006). *The Oxford introduction to Proto Indo Indoeuropean and the Proto Indo European world*. New York: Oxford University Press.
- Mendoza, C. (2009). Del “dios de Abraham” al “Yahweh” de Moisés hacia el “Dios Único” del Segundo Isaías. Puerto Madero, Argentina, 2009. Disponible en http://www.uca.edu.ar/uca/common/grupo20/files/08_Del_dios_de_los_patriarcas_al_monoteismo_09.pdf
- Moore Cross, F. (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. London: Harvard University Press.
- McKenzie, S. L. (1991). *The Trouble with Kings: The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. Leiden: Brill.
- Rentería, T. H. (1992). The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B. C. E. Israel, in: R. B. COOTE (Hg.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective* (PP. 75-126), Atlanta.
- Römer, T. (2013). Le Baal d'Ougarit et le Yahvé biblique. En Bordreuil, P. [et al.] (ed.), *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement* (pp. 33-44). Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Sitalli, A. S. (2014) *Jewish Monotheism: The exclusivity of Yahweh in Persian Period Yehud (539-333 BCE)*. Langley, Canadá: Trinity Western University.

- Smith, M. S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. London: Oxford University Press.
- (2002). *The Early History of God* (2^a ed.). Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co.
- (2003). When the Heavens Darkened: Yahweh, El, and the Divine Astral Family in Iron Age II Judah. En Dever, W. G., *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past* (pp. 265-277). Winona Lake: Eisenbrauns
- (2014). *Poetic Heroes: Literary Commemorations of Warriors and Warrior Culture in the Early Biblical World*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Soggin, J. A. (1999). *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kochba* (2^a ed.). Bilbao: Desclée Brouwer, D. L.
- Steenkamp, Y. (2005). *A comparative Reading of the Elijah Cycle and its implications for deuteronomic ideology*. University of Pretoria.
- Tebes, J. M. (2006). "You shall not Abhor an Edomite, for he is your brother": The tradition of Esau and the Edomite Genealogies from an Anthropological Perspective. *The Journal of Hebrew Scriptures*, 6, 2-30.
- Trebolle, J. (2008) *Imagen y palabra de un silencio: la Biblia en su mundo*. Madrid: Trotta, D. L.
- de Vaux, R. (1975). *Historia antigua de Israel*. Madrid: Cristiandad.
- Van de Mieroop, M. (2007). *A history of the ancient Near East, ca. 3000-323 B. C.* (2^a ed.). Malden, MA: Blackwell Pub.
- Wainwright, G. A. (1963). The Origin of Storm-God in Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, 49, 13-20.
- Weinfeld, Moshe (1984). Kuntillet `Ajrud Inscriptions and Their Significance. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico*, 1, 121-130.

AUTORIZACIÓN PARA LA DIFUSIÓN DEL TRABAJO DE FIN DE MÁSTER (TFM) Y SU DEPÓSITO EN EL REPOSITORIO INSTITUCIONAL E-PRINTS COMPLUTENSE DE ACCESO ABIERTO A LA DOCUMENTACIÓN CIENTÍFICA

Los abajo firmantes, estudiante y tutor/es del trabajo fin de máster (TFM) en el Máster en Ciencias de las Religiones de la Facultad de Falología, autorizan a la Universidad Complutense de Madrid (UCM) a difundir y utilizar con fines académicos, no comerciales y mencionando expresamente a su autor el trabajo de fin de máster (TFM) cuyos datos se detallan a continuación. Así mismo autorizan a la Universidad Complutense de Madrid a que sea depositado en acceso abierto en el repositorio institucional con el objeto de incrementar la difusión, uso e impacto del TFM en Internet y garantizar su preservación y acceso a largo plazo.

Periodo de embargo (opcional):

- 6 meses
 12 meses

TÍTULO del TFM: "YHWH, ¿dios de la tormenta?"
"YHWH, a Storm-god?"
Curso académico: 2015 / 2016.

Nombre del Estudiante:

David Villar Vegas

Tutor/es del TFM y departamento al que pertenece/n:

D. Julio Trebolle Banera

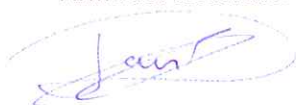
Departamento de Estudios Hebreos y Arameos

Fecha de aprobación por el Tribunal:

Miércoles, 23 de Septiembre de 2016

Calificación 9'5

Firma del estudiante



Firma del tutor/es



Firma de la Institución
Colaboradora (en su caso)