

EL POLITEÍSMO MONOLÁTRICO DE LAS COMUNIDADES GENTILICIAS HEBREAS

BERNARDO GANDULLA

PARA ACCEDER A LA COMPRESIÓN CABAL DEL PAPEL JUGADO por la religión en las comunidades primitivas, sobre todo en las preurbanas, y reconstruir su estructura como cuerpo de creencias a través de elementos supervivientes —en la época en que se inicia la consolidación de las culturas agrícolas sedentarias— es absolutamente necesario tener presente los rasgos funcionales comunes a todas las religiones antiguas.

La religión, como se sabe, es un reflejo fantástico de lo real en el pensamiento de los hombres. Espontánea, inconscientemente, el pensamiento primitivo trata a la naturaleza como a un mundo de personas, y al mundo subjetivo de estas realidades personificadas como a una realidad objetiva, trascendente, independiente del hombre y de su pensamiento.

La religión aparece como un aspecto fantasmagórico de la vida social, como una representación ilusoria de las estructuras internas de las relaciones sociales y de la naturaleza y como un campo en cuyo seno el hombre se aliena; es decir, se representa de manera imaginaria la realidad y actúa de forma ilusoria sobre esta realidad imaginaria. En consecuencia, el pensamiento y la práctica religiosa son el producto de relaciones sociales determinadas y no pueden transformarse si no se transforman estas relaciones.

En el seno de las representaciones religiosas, las causas reales se sustituyen por causas imaginarias o, al menos, las causas reales se convierten en los efectos de causas imaginarias, trascendentes y personificadas por un ser omnipresente al que los hombres deben todo su reconocimiento y amor.

La ideología religiosa, de tal manera, funciona como fuente y legitimación de la dependencia de la gente común en relación con la aristocracia de los linajes de jefes y sacerdotes. Esto último ha sido comprobado en estudios antropológicos, relativamente recientes, sobre las tribus de los pawnee y wichita de los Estados Unidos, por ejemplo.¹ Estas indagaciones son sumamente útiles ya que nos permiten llegar a algunas conclusiones aclaratorias sobre la constitución del Estado y la consolidación de las relaciones internas de la sociedad en las antiguas civilizaciones teocráticas del Oriente Antiguo.

Para tener una idea más acabada de estos procesos no hay que perder de vista cuáles son, en líneas generales, los principios teóricos de la evolución e interacción de la superestructura a la que se integra el pensamiento religioso, y la infraestructura o base de la sociedad, formada por las relaciones económicas y sociales.

En la sociedad primitiva, de acuerdo con el sentido general de esta evolución, las formas de desigualdad están poco desarrolladas en el origen; sólo existe desigualdad entre el hombre y la mujer, y entre las generaciones.

A medida que la sociedad se jerarquiza, que se constituyen *poderes* sociales y aparecen sociedades de clases y castas, y junto a ellas el Estado, al tiempo que la sociedad se “oscurece” y pierde el control directo sobre sí misma —control que aún se posee en el nivel de las formas primitivas de la organización social—, la ideología religiosa se apodera de esos *poderes* sociales y les confiere los atributos sobrenaturales que, inmemorialmente, se atribuían a las fuerzas de la naturaleza. A partir de entonces se alcanza una nueva etapa del pensamiento religioso que concluye en la divinización de las propias relaciones sociales, en la persona de los que dominan la sociedad: divinización de los reyes, de los sacerdotes, etcétera.

Más allá de esta época histórica, que correspondería a la larga transición que va desde las sociedades primitivas, comu-

¹ Cf. Levi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE; Levi-Brulh, L., *L'Âme Primitive*, PUF.; Malinowski, B., *Estudios de psicología primitiva*, Paidós; Godelier, M., *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI.

nitarias y sin clases hasta las primeras formas de las sociedades estructuradas en estamentos, las restantes mutaciones experimentadas por la religión la transformarán de *politeísta* en *monoteísta*. Consideremos como ejemplos la religión hebrea, el cristianismo o el islamismo.

La llegada de las culturas al monoteísmo es, en realidad, un proceso más o menos generalizado al que arribaron las altas civilizaciones, partiendo del punto común del politeísmo. Lo que difiere entre ellas es la cantidad de tiempo que este último logró sostenerse. Lo determinante para la consumación de este hecho es la acción de los poderes sociales que se instalan al lado de las potencias naturales y actúan, en conjunto, sobre la sociedad humana. La religión, como se ha indicado ya, en sus orígenes no fue más que el reflejo fantástico de las fuerzas externas que gobiernan la vida diaria, las potencias de la naturaleza que, con la evolución posterior, revisten las más diversas y abigarradas personificaciones.

Al constituirse en urbana, la sociedad se complica y requiere de una organización: aparecen los *poderes* sociales que, al principio, son tan extraños e inexplicables a los hombres como las antiguas fuerzas de la naturaleza. Cuando las figuras de la fantasía, que al principio sólo representaban las misteriosas fuerzas naturales, cobran atributos sociales, se convierten en representantes de fuerzas históricas. Así, al llegar a una etapa más avanzada de desarrollo y organización, todos los atributos naturales y sociales del gran número de dioses se concentran en un solo dios omnipotente que, a su vez, no es más que el reflejo del hombre abstracto: así surge el monoteísmo.

Esta elaboración, como podrá suponerse, no pudo nunca ser producto de una creación colectiva sino de grupos reducidos dentro del cuerpo social de cada cultura; una élite intelectual cercana o que forma parte de las capas más altas del control de dicho cuerpo. El resto de la población permaneció fiel, durante larguísimo tiempo, a las creencias originarias, a las viejas tradiciones, sufriendo la influencia creciente de las minorías, que procuraban implantar el monoteísmo como una manera de someter a las antiguas comunidades bajo su control. Ello generó una lucha, una ardua contradicción entre el monoteísmo naciente y el politeísmo superviviente que, en el caso de

los hebreos, y según sostiene R. de Vaux, era más bien una *monolatría*.

Como rasgo general, la religión hebrea, en la que creía y practicaba una ancha franja de la población —religión que se manifiesta de manera dispersa pero abundante en las viejas tradiciones patriarcales, en la literatura poética, gnómica e incluso profética— y cuya duración se puede fijar hasta la destrucción de Jerusalén por los asirios, era politeísta-monolátrica. Es decir, la adoración —como dirá Mircea Eliade— de una divinidad central “uraniana”, rodeada de divinidades secundarias, teñida de animismo y con fuertes ingredientes mágicos. Dichos cultos menores eran rituales supersticiosos dedicados ya a divinidades cuya minoridad era producto de la degradación de su “personalidad”, en el largo periodo de transformación de comunidades nómadas en semisedentarias o sedentarias, ya a personajes divinos extranjeros o indígenas, incorporados por asimilación sincrética en el largo contacto con la antigua cultura cananea.

No acepto la utilización del término “henoteísmo”, porque su significación me resulta harto ambigua, dado que la creencia en una divinidad principal que consiente la existencia de otras divinidades, no es más que una creencia politeísta-monolátrica; es decir, un estadio intermedio hacia el monoteísmo, o un proto-monoteísmo, resultado de una situación de contacto y de conquista. Si se considera válido el concepto del “henoteísmo”, entonces habría que considerar como tales a las religiones griega y romana. Pero ésta es una cuestión teórica de la historia de las religiones que no viene al caso tratar aquí, y sobre la que se volverá en otra oportunidad.

Con el objeto de dar mayor fundamento a la caracterización de politeísmo monolátrico de la religión hebrea popular, consideremos la manifiesta facilidad con que arraigaron y proliferaron los cultos politeístas de los “baales” en los reinos de Israel y Judá, sobre todo en el periodo de los omridas. Ante esta evidencia, cabe preguntarse: ¿Podía haber sido posible esta difusión masiva, esta popularidad de los cultos cananeo-fenicios sólo por obra del favor oficial del que gozaron? ¿Podían arraigar así entre la población, si los mismos no interpretaban algo sentido y vivido desde antiguo? ¿Cómo puede explicarse la falta

de testimonios respecto de movimientos masivos de resistencia por parte de la población común —sobre todo en Israel—, ante la implantación de cultos francamente politeístas, incluso cruentos? Se podría intentar refutar estos interrogantes aludiendo a la revolución de Jehu, pero ¿no fue, acaso, un movimiento originado a nivel de las altas capas de la sociedad de ese tiempo, y no propiamente un alzamiento popular contra tanta impiedad hacia Yahvé?

Es absurdo considerar que un elemento tan delicado como el de las creencias de una población, sobre todo en las antiguas, pueda ser impuesto rápidamente desde una minoría, tal como no pudo ser impuesto, sin luchas de por medio, el propio monoteísmo. De haber existido una oposición real por parte de la masa de las comunidades hacia los cultos paganzantes, los textos bíblicos, por razones políticas más que evidentes, habrían guardado de ello prolija memoria, sobre todo las escuelas D y P, campeonas de la centralización del culto y de la supremacía de un único dios para todo Israel.

Las creencias politeístas arraigaron sin dificultad en aquel periodo, porque se asentaban sobre un fondo cuya naturaleza era, desde los orígenes, politeísta: nada que no sea sentido como propio por el cuerpo social puede tener éxito y permanencia. En el polo opuesto, el caso más patético es el carácter efímero que revistió la herejía amarniana, de la XVIII dinastía egipcia.

La única y verdadera lucha en la historia de la religión de Israel, en todo caso, ha consistido en el antagonismo existente entre la minoría monoteísta, afincada en las capas dominantes de la sociedad, y la masa de las comunidades monolátrico-politeístas.

La divinidad central de la religión hebrea

Siendo mi propósito examinar *ab initio* la figura central de la religión hebrea, el problema debe atacarse desde el ángulo de las cuestiones que plantea el culto patriarcal del *dios del padre* y sus derivaciones sincréticas.

El culto del *dios del padre*, como señala De Vaux,² fue en los orígenes el del dios del antepasado inmediato, al que el hijo reconoce por dios suyo. En la transmisión generacional, esta divinidad llega a convertirse en una deidad familiar “y el padre puede ser un antepasado más alejado” —dice De Vaux—, “aquél del cual desciende todo el clan”.

En las épocas tempranas, cuando aún no se habían integrado los clanes en las entidades superiores o estaban en vías de hacerlo (es decir, cuando se empezaba a bosquejar la figura de la tribu) y dado que cada clan era la célula básica de la familia patriarcal extensa —que poseía una divinidad propia relacionada con sus orígenes particulares—, ha debido haber tantos *dioses del padre* como unidades familiares. Más aún, una misma familia ha podido tener más de un *dios del padre*.

Este fenómeno es relativamente fácil de comprobar, puesto que no ha sido patrimonio exclusivo de los hebreos sino de la enorme mayoría de las religiones primitivas (véase nota 1).

En el caso particular de los primitivos hebreos existía el culto de los protectores clánicos, quizás espíritus de los antepasados. Estos viejos cultos dejaron huellas, si bien débiles, en el texto bíblico. Por ejemplo, en Génesis XXXI se relata el episodio del rapto que comete Jacob al abandonar la casa de su suegro Laban. En el versículo 19 de este capítulo se dice:

Como Laban había salido a esquilarse sus ovejas,
Raquel hurtó los *terafim* que eran de su padre.

Según la narración bíblica, Laban estaba indignado, no tanto por la fuga de sus hijas y su yerno cuanto por el robo de los *terafim*, los cuales parecían ser entonces más importantes para los hebreos de lo que fueron después, pues estos objetos reverenciales perduraron en la época del reino de Israel.

Indica Dhorme³ que los *terafim* son los ídolos del hogar, análogos a los penates de los romanos, y nos remite a Jueces XV, 5 y XVIII, 14 y ss., como ejemplos de los *terafim*. Lo que

² De Vaux, R., *Historia antigua de Israel*, París, 1971, ed. Cristiandad, tomo I, primera parte, cap. V.

³ Dhorme, E., *La Bible, L'ancien Testament*, t. I, p. 102, nota al versículo 19, Gn. XXXI, ed. La Pléiade.

Raquel se lleva consigo no es, en síntesis, sino los penates del hogar paterno.

La tenaz persecución de Laban y el insistente reclamo por la devolución de los *terafim* nos indican con claridad que estos ídolos eran, sin duda, los protectores del clan.

Según Lods,⁴ no es posible definir exactamente lo que significaban estos *terafim*, y señala que parece imposible dar unidad “al testimonio de los diversos textos donde aparece la palabra y donde designa ya a un ídolo doméstico (Gn. XXXI, 19; 30; 35; I Sm. XIX, 13-16), ya a un objeto que sirve al culto de Yahvé (Jue. XVII-XVIII; Os. III, 4), ya a un medio de adivinación condenado por los yahvistas puros (Ex. XXI, 26-27; Zac. X, 2; posiblemente I Sm. XV, 23; II R XXIII, 24)”.

Por mi parte, no comparto lo sostenido por Lods, porque la falta de una unidad de contenidos que él destaca (es decir, aquello que se quiere designar con la palabra *terafim*) radica en que los testimonios bíblicos a los que recurre corresponden a distintos momentos de la historia antigua hebrea. En realidad, en esos mismos ejemplos se revela una verdadera unidad interna, sólo que de distinta naturaleza a la que pudo buscar Lods: los *terafim* son, como ordinariamente se los ha considerado —y así lo entiende Dhorme— objetos de culto doméstico, tan arraigados en los sentimientos de la masa de la población que perduraron a través del tiempo. Es esa perduración la que confunde a Lods, puesto que como viejos objetos de culto sufren un proceso de cambio en su contenido y en su significado; son presa de la degradación al igual que las divinidades, menores o no, de las religiones de otros pueblos antiguos. Dioses que primitivamente presidieron los panteones o actuaron como benefactores, siglos después se los halla como agentes del mal. Recuérdese, por ejemplo, el caso de los *daevas*, en la religión avéstica.

A mi entender, los *terafim* son el antepasado más remoto de la divinidad central de la religión hebrea. Una investigación prolija sobre ellos nos podría dar la pista del origen mismo de Yahvé, marcando las etapas de su evolución hasta convertirse en una divinidad única y soberana. Es probable que en

⁴ Lods, A., *Israel*, parte III, libro II, cap. 2, p. 500, “L’Evolution de l’Humanité”.

una época muy temprana Yahvé haya sido un dios doméstico, protector de la tribu de Judá, y que por causas todavía mal conocidas adquirió tal preeminencia que absorbió a los otros dioses del hogar. El momento en que esto pudo haber sucedido debió ser el de la iniciación de la conquista de Canaán, cuando el contacto con la divinidad *El* dio forma al proceso de síntesis que consolidó su figura como divinidad suprema.

“Cada clan”, dice De Vaux, “tenía su dios familiar y si se considera que los antepasados del pueblo de Israel pertenecían a varios de esos grupos, tuvieron varios *dioses del padre*, como también los tenían los grupos con los que ellos estaban emparentados: Laban pone por testigos ‘al dios de Abraham y al dios de Najor’ (Gn. XXXI, 53). Cada clan veneraba a su dios y no se preocupaba de los demás [...] Esta religión del *dios del padre* es la forma más antigua que podemos alcanzar, la que los antepasados de Israel trajeron a Canaán”.⁵

Da solidez a mi argumentación en favor de la multiplicidad de estos dioses del hogar, lo dicho por De Vaux. Respecto del proceso por el cual estos dioses del hogar ceden paso al predominio de uno entre todos ellos, el argumento lo he deducido a partir de algunas reflexiones formuladas por Paul Chalus.⁶

Refiriéndose a la religión de los nómadas, Chalus señala que para éstos “los desplazamientos constituían la actividad principal [...] Ni villas, ni aldeas, ni instalaciones pesadas y complicadas; todo debe poderse transportar, todo ha de ser móvil, liviano, sin lazos con la tierra: la tienda es la morada ideal. No hay que esperar cosechas, ni hay muertos que cuidar una vez que se han llevado a cabo los ritos. A lo sumo, cuando se pasa cerca de una tumba se lleva a cabo un sacrificio [...] Y las imágenes de los dioses, que se fabrican para tenerlas consigo o en su tienda, son penates de dimensiones modestas”.

Esta funcionalidad, señalada tan claramente por Chalus respecto de lo árabes antiguos, resultado del condicionamiento que ejercía sobre éstos el medio y la organización social arcaica, debió haber sido determinante en la preeminencia de una

⁵ De Vaux, *op. cit.*, p. 271.

⁶ Chalus, P., *El hombre y la religión*, cap. V, p. 169, “La evolución de la humanidad”.

divinidad principal, a resultas de la dinámica interna de la formación económico-social de las comunidades gentilicias en transición, con la consecuente degradación al rango de divinidades menores de los varios *dioses del padre* de cada tribu. La condición nómada empuja hacia la simplificación, hacia la monolatría.

La funcionalidad que determina la simplificación hace que la figura central, el ídolo principal, asuma las características de lo más poderoso y simple que tienen ante sí los nómadas: lo sagrado celeste. “Por eso aquí”, agrega Chalus, “los dioses serán el cielo astronómico o meteorológico y los astros. La tormenta podrá manifestar el poder de la divinidad, cuya semilla es la lluvia. Si existen otros seres divinos, ellos están bajo la capa del cielo. El calor sofocante es responsable de que se aprecie menos al Sol —que cansa al hombre y a la bestia sedientos y seca los pobres pastizales— que a los astros nocturnos. El cielo luminoso de la noche es más profundo que el del día; en cuanto a la Luna, señala el tiempo en una forma tan cómoda que se encuentra colocada, con frecuencia, en la base del calendario; también parece que a ella se debe el rocío”.⁷

Una vez alcanzada la supremacía sobre los restantes *dioses del padre*, la divinidad suprema de los primitivos hebreos —a la que se podría denominar como un Yahvé arcaico y al que ellos probablemente llamaban Sadday— comenzó su proceso de adquisición de los rasgos distintivos que la habrían de caracterizar de manera permanente. Comienza así la asimilación de los rasgos celestes de su “personalidad”.

“Para la mentalidad arcaica, la Naturaleza jamás es ‘natural’. El cielo se revela tal como es en realidad: infinito, trascendente. El simbolismo de su trascendencia se deduce de la simple toma de conocimiento de su altura infinita. *El Altísimo* se convierte naturalmente en un atributo de la divinidad [...] La trascendencia divina se revela directamente en la inaccesibilidad, el infinito, la eternidad y la fuerza creadora del Cielo (la lluvia). El modo de ser celeste es una *hierofanía* inagotable. Todo lo que sucede en los espacios siderales y en las regiones

⁷ Chalus, P., *op. cit.*, p. 169.

superiores de la atmósfera —la revolución rítmica de los astros, el paso de las nubes, las tempestades, los meteoros, el arco iris, etc.—, son los momentos de esta misma hierofanía”.

“No se sabe cuando se *personificó* esta hierofanía ni cuando las divinidades se revelaron y tomaron el lugar en la sacralidad celeste, pero no hay duda que las divinidades celestes han sido, desde los comienzos, las divinidades supremas, de allí que se podría decir que la historia de las divinidades celestes es la historia de las intuiciones de fuerza, de creación, de leyes y de soberanía.”⁸ Estas divinidades son a las que Mircea Eliade llama “uranianas”, e incluye a Yahvé entre ellas.

El proceso de evolución de las grandes divinidades celestes es, evidentemente, muy complejo. Eliade señala para ellas dos líneas de desarrollo:

- 1) el Dios del Cielo, señor del mundo, soberano absoluto (déspota), guardián de las leyes;
- 2) el Dios del Cielo, creador, macho por excelencia, esposo de la Gran Diosa telúrica, distribuidor de la lluvia (dios de la tempestad).

Debe agregarse también otra especialización de los seres uranianos: la genésico-aurina. Este rasgo se advierte no sólo entre los antiguos indios, sino que tiene gran difusión en todas las grandes religiones afroeuroasiáticas. Aquí es donde se produce la asimilación de funciones ctónico-lunares, que es condición sobresaliente de los dioses fecundadores (rasgo aurino), que han absorbido a la figura de la Gran Madre, convirtiéndose en divinidades andróginas.

Desde épocas muy tempranas, hacia el 2400 a.C., los símbolos conjugados de estas divinidades atmosféricas fueron el toro y el rayo.

Todos estos atributos son los que se advierten como integrantes de la “personalidad” de Yahvé. Pero éste tiene, como rasgo distintivo, la característica de haber conservado su autonomía como divinidad.

Los únicos dioses del cielo pluvioso y fecundador, señala Eliade, que han logrado conservar su autonomía, a despecho de las hierogamias con las Grandes Diosas, son aquellos que

⁸ Eliade, M., *Traité d'Histoire des Religions*, cap. II, pp. 46 y ss. Payot, París.

han evolucionado sobre la línea de la soberanía; aquellos que junto al rayo fecundador han conservado su cetro, permaneciendo como garantes del orden universal, guardianes de las normas y encarnación de la Ley.

Debe tenerse presente, sin embargo, que Yahvé no alcanza este estado de manera accidental, imprevista. La figura divina de los tiempos arcaicos, incluso cuando ha tomado ya cierta supremacía sobre los otros dioses del hogar —momento que puede ubicarse presumiblemente en la época de la llegada de los hebreos a Palestina— sólo poseerá algunos caracteres de esta “personalidad”, necesariamente vinculados a las creencias lunares que Chalus señala para los primitivos nómadas semitas. La gran transformación se opera cuando los nómadas entran en contacto con los sedentarios, de cultura más avanzada. Puede decirse, por ello, que la divinidad arcaica suprema de los hebreos sólo alcanza su estatuto definitivo cuando se “cananeiza”; en otras palabras, no es a la divinidad suprema hebrea a la que se superpone la máxima figura de la religión de Canaán sino al revés, pero en este proceso sincrético se produce una síntesis de tal naturaleza que la personalidad divina resultante será distinta de sus precedentes, aunque sea esencialmente la misma.

Según se desprende de lo anterior, es necesario analizar la cuestión a partir de la máxima divinidad cananea para poder comprender la dinámica del proceso sincrético y simbiótico a que se ve sometida la creencia hebrea primitiva.

Gracias a los textos de Ugarit, hallados por Schaeffer, se ha podido conocer bastante sobre los dioses y diosas del panteón cananeo. El primer lugar era ocupado por el dios *El*, “dios supremo y rey, personificado a veces como un toro. *El* vivía en el Occidente —en los campos de *El*— y aparece también como un dios-sol. Tenía una esposa, Asherat-del-mar, concebida como la diosa-madre. Su hijo fue Baal, dios de montañas, tormentas y lluvias [...] En los textos de Ugarit, el jefe de los dioses era *El*, pero su nombre es la palabra semítica usada para ‘dios’, como aparece, por ejemplo, en el bíblico Elohim, que es un plural”.⁹

⁹ Harden, D., *The Phoenicians*, pp. 82-85, Thames & Hudson.

Las características del dios *El* son ampliamente significativas y deben ser tenidas en cuenta, ya que en ellas están presentes rasgos de suma importancia que luego habrán de caracterizar la personalidad de Yahvé. Este fenómeno sincrético es el resultado del contacto de los hebreos nómadas con la cultura superior, agraria, de los cananeos sedentarios. El conjunto de las comunidades hebreas, en vías de asentamiento a través de la conquista, ya traía consigo a Yahvé, el cual había asumido cierta supremacía dentro de los cultos clánico-tribales, como se ha intentado demostrar anteriormente.

Como indica De Vaux,¹⁰ los clanes nómadas frecuentan los de los sedentarios y, sin abandonar a su dios protector, rinden culto a los dioses del país. De tal manera, concluye De Vaux, los progresos de la vida sedentaria conducen a un sincretismo religioso y el *dios del padre*, innominado, según este autor, recibe entonces un nombre propio.

En mi opinión, desconocer su nombre no nos permite aventurarnos a afirmar que el *dios del padre* no haya tenido alguno; en la Biblia misma este asunto no está para nada claro, ya que cuando se refiere al *dios de tu/mi padre*, etc., bien puede tratarse de una figura retórica, e incluso el presumible nombre pudo haber sido suprimido —como tantas otras cosas lo fueron— por las escuelas redaccionales, siendo éste un hecho que quizás nunca podamos conocer. Yo creo que el *dios del padre* debió haber tenido alguna denominación, ya que en la antigüedad oriental aquello que no tenía nombre carecía de entidad o de derecho a la existencia, tal como lo atestigua la doctrina del nombre de los sumeros. Esto cobra mayor peso si se recuerda la enorme influencia que los mitos mesopotámicos han tenido sobre la más antigua literatura bíblica. Además de que el supuesto punto de dispersión de los hebreos fue, según la tradición, la zona de Ur —como se señala en Génesis— en plena Mesopotamia meridional. Creo que el nombre más antiguo del *dios del padre* desapareció por asimilación, bajo la superioridad de la organizada religión de los reinos cananeos, y que el de *El* pasó a reemplazarlo, claro que con algunas características que lo hacían diferenciarse de la divinidad primaria.

¹⁰ De Vaux, R., *op. cit.*, pp. 273 y ss.

El resultado evidente de esta asimilación aflora en las narraciones patriarcales, donde se contienen apelaciones compuestas por el elemento “el” seguidas de un sustantivo: El Elyon (Gn. XIV, 18-22), El Olam (Gn. XXI, 33), El Betel (Gn. XXXI, 13; XXXV, 7), El Sadday (Gn. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLIX, 25).

En su excelente estudio *Yahvé en Jerusalén*, el doctor Abraham Rosenvasser,¹¹ refiriéndose a Elyon, dice:

Elyon (Hypsistos) figura como dios, primero en la mitología fenicia. Filón de Biblos (s. I d.C.), que recogió la historia fenicia atribuida a Sankhuniatón (personaje que vivió antes de la guerra troyana), lo menciona como “Elium, llamado Hypsistos” y lo coloca como antecesor de El (Kronos). Los descubrimientos de Ras Shamra, o Ugarit, han venido a demostrar que la obra de Filón de Biblos no era una falsificación y que la historia fenicia de Sankhuniatón pertenecía probablemente al siglo XIII a.C. La mitología fenicia de los textos de Ras Shamra (s. XIV a.C.), coincide con la de Sankhuniatón. Pero Eliun no figura en los textos de Ras Shamra, donde creyeron encontrarlo Dussaud y otros. Es probable que fuese sólo una forma del gran dios El. Dussaud sostiene que Eliun es “una entidad muy antigua que ha sido suplantada por El”. Y esto lo corrobora, a su manera, Dt. XXXII, 8, cuando nos dice que Elyon ha repartido los territorios según el número de los hijos de El: se trata evidentemente de los territorios de Siria y Palestina. La verdad es que si en Filón de Biblos, El aparece como sucesor de Eliun (El es hijo de Uranos y de Ge, pero Eliun es sólo un desdoblamiento de Uranos, su hijo) en los textos de Ras Shamra es el gran dios del mundo, dios de dioses, que preside la reunión de dioses del Olimpo fenicio, la montaña del Norte. Que El sea el nombre del gran dios de la mitología de Ras Shamra no impide que haya existido una variedad de Eliun, más o menos local, pero con atributos universales como los que figuran en la Biblia con los nombres de El Elyon, El Olam, El Sadday, del mismo modo que el Zeus olímpico de la mitología griega no fue obstáculo para que hubiese muchos “Zeuses”.

Y no parece acertado Dussaud cuando afirma que los nombres de El Elyon, El Sadday, El Olam son formas tardías que han resultado del añadido de epítetos a *El*, por obra de los redactores del Antiguo Testamento; como tampoco parece aceptable la certidumbre de Albright de que haya sido Moisés quien “retuvo algunos apelativos tradicionales de la divinidad”

¹¹ Rosenvasser, A., *Yahvé en Jerusalén*, pp. 13 y ss., Buenos Aires 1954.

(“Entre estos nombres que conocemos de las primerísimas poesías religiosas de Israel, tal como los oráculos de Balaam, estaban *El* ‘el Todopoderoso’, Elyon o Eli ‘el exaltado’ —usado por los cananeos como denominación de Baal, el gran dios de la tempestad, rey de los dioses— y Shadday”) y los “aplicó” a la nueva figura de Yahvé.

En verdad, estas viejas divinidades se identificaron con Yahvé después de la ocupación del país por los israelitas, y en lo que se refiere a El Elyon, que figura en Gn. XIV como creador del cielo y de la tierra, aparece en otros textos de la Biblia —textos de vieja extracción mitológica cananea— con el nombre solo de Elyon, como dios de dioses, en las cimas de Safón, con calidad de sol o como dios de la tempestad, que da su voz con los relámpagos, el granizo y el viento, esto es, con las características del dios El y de su hijo Baal de la mitología fenicia.

La poderosa influencia ejercida por *El* sobre la imagen de Yahvé —o del patriarcal *dios del padre*— se confirma al poner en paralelo los rasgos propios de la suprema divinidad cananea y los de la divinidad central hebrea, que han conservado diversos fragmentos bíblicos.

Fuera de Ugarit, por ejemplo, *El* recibe el título de “creador de la tierra”, desde los siglos XV-XIV a.C., como aparece —según refiere De Vaux— en la adaptación hetea de un mito cananeo, en la inscripción fenicia de Karatepe en el siglo VIII a.C.¹²

Hay diversos testimonios que permiten creer, además, que *El* fue un verdadero dios creador en el antiguo Canaán, aunque en Ugarit sólo aparezca como “engendrador”, puesto que *El* debe unirse a dos mujeres para dar origen a los dioses Shahr y Shalem: el acoplamiento indica que él no los crea, así como no hay en Ugarit ningún mito de creación. En todo caso, el carácter “creador” de *El-Yahvé* está más bien asociado a ideas de arrastre que los nómadas debían traer consigo, a partir de sus contactos con las antiguas culturas de Egipto y de Mesopotamia.¹³

¹² De Vaux, R., *op. cit.*, p. 279.

¹³ En la teología heliopolitana, Atum, el dios sol, aparece como “creador”, ya que sin la intervención de ningún elemento femenino genera, de sí mismo, la primera pareja divina que luego será la encargada de continuar con el engendramiento de

Aunque la calidad de creador sea divergente entre *El* y Yahvé, hay una semejanza que los asocia y que probablemente haya sido tomada de *El*. El dios *El*, como señor del mundo, recibía el epíteto de Toro, sobre todo en cuanto a *poderoso*. De Vaux señala que

es difícil precisar cuáles rasgos fueron tomados. Quizás lo que se tomó en especial fue su aspecto de poder, y uno se siente tentado a relacionar con esta influencia de la religión de “*El-Toro*” al epíteto “*abir*”: “poderoso o toro”, dado al dios de Jacob.¹⁴ Este rasgo era importante, dado que dicho *poder* calificaba a *El* como dios cósmico: significaba una ampliación de la idea de Dios, concebido ahora a escala del mundo y no al nivel de la familia o del clan.¹⁵

Sin embargo, debe destacarse que esta simulación del *dios del padre* a *El* significó un enriquecimiento de la primitiva religión hebrea, pero jamás un abandono de ella, como su perduración y trascendencia histórica lo atestiguan.

El enriquecimiento de la figura del *dios del padre* o del Yahvé arcaico es un típico caso de contacto de culturas, que dio por resultado un benéfico sincretismo para las comunidades hebreas, ya que la primitiva divinidad se perfeccionó y adquirió los atributos definitivos de su supremacía. Llegados a Canaán, los clanes nómadas frecuentan los santuarios de los

las genealogías sagradas. En la teología menfita, que está elaborada sobre la base de la de Heliópolis, a Ptah le cabe el mismo rol, siendo la voz el principio genético, como en Hermópolis. En el pensamiento cosmogónico mesopotámico, también el principio creador no resulta de la unión de un dios y una diosa, sino que parece ser un personaje hermafrodita: Mummu Tiamat, que es la matriz de donde salen los dioses; en este caso el fenómeno es menos claro, ya que en este aspecto el poema babilónico de la creación es poco explícito, y además no puede compararse con otros poemas cosmogónicos ya que, si bien se considera que tuvo una fuente súmerica, ésta, como indica, Klima, J., en *Sociedad y cultura en la antigua Mesopotamia*, cap. XVI, p. 236, aún no se conoce todavía en su totalidad, con el agravante de que además no forma un cuerpo unitario, coincidiendo en ello con lo afirmado por Raymond Jestin en *Histoire des Religions*, t. I, *Encyclopedie de la Pléide*, cap. III.

¹⁴ La propiedad taurina de la divinidad tiene también filiación astral, por lo cual el ser caracterizado como Toro, lo asocia a antiguos cultos del dios Luna. Entre los sabeos, indica Chalus, El era llamado “Señor de las cabras monteses”, aunque su símbolo más evidente fue el toro, por la semejanza de los cuernos de éste con el cuarto lunar. Que el toro es un animal asociado con lo astral está además confirmado por la mitología súmerica, como se ve en el episodio del Toro Celeste al que debe enfrentarse Gilgamesh en uno de los siete poemas que componen su ciclo épico.

¹⁵ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 280.

sedentarios preexistentes, incorporan nuevas divinidades a su restringido panteón de dioses del hogar, que serán secundarios frente al ascendente dios principal. En medio de este proceso de sedentarización progresiva, el viejo y supuestamente anónimo *dios del padre* recibirá finalmente un nombre, o mejor, una nueva denominación, aunque en los comienzos ésta será diversa y participará en ella, preponderantemente, el nombre de *El*.

Las narraciones patriarcales han conservado, junto al *dios del padre*, distintas apelaciones, cuya primera parte es el nombre de *El* al que se agrega un sustantivo, tal es el caso ya referido por el doctor Rosenvasser del El-Elyon (Gn. XIV, 18-22). De igual manera se hallan los de El-Roi (Gn. XVI, 13), El-Olam (Gn. XXI, 33), El-Betel (Gn. XXXI, 13; XXXV, 7);¹⁶ y El-Sadday (Gn. XVII, 1; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; XLIX, 25).

Las opiniones sobre la caracterización de tales denominaciones, como señalara Rosenvasser, han sido muchas y variadas, y si bien durante mucho tiempo esos nombres representaron distintas divinidades, es decir los “elim” cananeos, De Vaux indica que “actualmente se admite, por lo general, que son diversas formas del mismo gran dios *El*, que hoy conocemos mejor por los textos de Ras Shamra”.¹⁷

La cita del párrafo anterior merece, sin embargo, una reflexión. Si bien estas distintas denominaciones son entendidas como formas del mismo dios *El* —casos semejantes se hallan en otras grandes religiones, como las del mundo clásico—, eso no impide que tales manifestaciones de un principio central se expresen como “personas” diferentes, sobre todo en los cultos populares. Esto significa que si, en principio, estas formas

¹⁶ El-Betel está, evidentemente, en relación con un antiguo santuario de las comunidades hebreas, quizás el más antiguo de los que se conservaron como tales en la época histórica. Indica Irwin que Bet-el no se menciona explícitamente más que una vez, en Jue. XX, 18, 26-28; XXI, 2, relatando la guerra contra Benjamín, y se nos dice que el Arca estaba allí en ese tiempo, pero que eso no significa —contra lo que conjetura M. Noth— que fuera un santuario central de tipo anfictiónico, ya que A. Alt había mostrado que Bet-el era de hecho un lugar de peregrinaje importante ya en la época premonárquica, y que la presencia allí del Arca nada justificaba, cual era la pretensión de Noth.

¹⁷ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 279.

—o hipótesis— del gran dios *El* no eran divinidades secundarias sino aspectos, la necesidad de objetivación, de concretización, presente en la mentalidad primitiva (y que muy bien destacan Mircea Eliade, Claude Levi-Strauss, Maurice Godelier y otros) hace que los mismos se asimilen, por semejanza de rasgos, a los antiguos espíritus o divinidades protectoras de los tiempos arcaicos. Se crea de esta forma un politeísmo sutil, aparentemente indefinido, porque no cuenta con los acentuados caracteres de antropomorfización y distinción característicos de las religiones politeístas típicas como la griega y la romana, por ejemplo (para no citar la multiplicidad de versiones de este rasgo en el Oriente Cercano Antiguo). Esto no quiere decir que la religión de los hebreos sea menos politeísta que las otras, sólo que es de una calidad o matiz diferente. Por eso no comparto el punto de vista de Lods cuando éste puntualiza que la religión premosaica es más bien polidemonista con cierto tinte politeísta, punto que analizaré más adelante.

El proceso que lleva a que esta diversidad de manifestaciones de *El* se convierta en la entidad generadora de un conjunto más o menos definido de personalidades divinas “independientes”, es un resultado de la síntesis superadora que sufren las etapas arcaicas de toda creencia hacia la constitución de una religión orgánica, donde la pluralidad de los espíritus poco definidos tiende a reducirse y definirse, personificándose. El ascenso de unos dioses y la desjerarquización de otros es la proyección de una cierta organización jerárquica de la sociedad humana real. Ésta es la explicación de por qué cada una de estas personificaciones, si bien manifestaciones de un mismo principio, sobrevivieron en la creencia popular como divinidades menores, correspondiéndoles, como decía P. Chalus, “el estatuto angélico”.

Aparte de El-Elyon, las más importantes nominaciones que recibió la divinidad central fueron:

El-Betel. Esta forma parece tener carácter local; es decir, “El-de-la-Casa-de-Dios” (Bet-el), localidad geográficamente identificada en Palestina, o como dicen otros “El, del santuario de Betel”. Parece ser una denominación no sólo muy antigua sino muy difundida, ya que aparece fuera de la Biblia, en los papiros de Elefantina y también antes, en textos cuneiformes.

Asimismo, en el texto bíblico parece haber indicios de una divinidad llamada "Betel", y que está presente en el nombre propio Betel-Sareser, que aparece en Zac. VII, 2 y Jer. XLVIII, 13.

El-Roi. No puede decirse mucho sobre esta denominación. De Vaux¹⁸ indica que la explicación dada en Gn. XVI, 13 es incomprensible, por cuya razón considera que el texto debe estar corrompido. Como dato complementario se puede agregar que, etimológicamente, El-Roi puede significar "El, de la Visión", "El, que ve" o "El, el vidente". Dado que aparece aisladamente, podría pensarse que los rasgos que lo caracterizaban o bien se han perdido —por motivos desconocidos— o bien su trascendencia fue muy escasa. Claro está que uno puede preguntarse por qué se ha conservado. La explicación cae, pues, en el campo de las múltiples posibilidades, pero aunque carecemos de argumentos por falta de pruebas, creo que la primera es la más aceptable.

El-Olam. Esta forma de denominación de la divinidad es, sin duda, más importante que la anterior. Desde el punto de vista etimológico incluso, apunta a una caracterización uraniana más trascendente, ya que identifica uno de los aspectos relevantes de lo sagrado celeste, pues significa "El, de la eternidad", o "El, el eterno". Además está atestiguada su existencia extrabíblica porque, aparte de Gn. XXI, 33, este nombre se ha leído en una inscripción protosinaítica, aunque conviene recordar que la lectura de estos textos todavía es parcialmente incierta (cf. M. Cross en *Yahweh and the Gods of the Patriarchas*, HTR 55 [1962], p. 238; también véase W.F. Albright, *The Proto-Sinaitic Inscriptions and their Decipherment*, Cambridge, 1966, 24, n. 358). Sin embargo, hay otros elementos de juicio que permiten hacer algunas comparaciones más seguras y rastrear la difusión de esta caracterización, como por ejemplo el "Sol eterno" de un texto de Ras Shamra, el "Šhamash el eterno" de una inscripción de Karatepe del s. VIII a.C., y "Elat-la-eterna", que aparece en un texto de encantamientos arameo del s. VII a.C.

El-Sadday. En el caso de El-Sadday, cuya mención sea tal

¹⁸ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 274.

vez la más abundante en el texto bíblico, nos hallamos en presencia de la imagen religiosa más relevante.

Los indicios que se tienen nos hacen pensar que se trata de una divinidad muy antigua, auténticamente hebrea; es decir, que formaba parte del patrimonio traído por los nómadas a Canaán, donde se combinó con *El*.

Para De Vaux,¹⁹ Sadday es el nombre del *dios del padre*. Para arribar a esta conclusión, De Vaux hace un detenido análisis que, según creo, debe ser tenido muy en cuenta por la solidez y amplitud de los argumentos. “El-Sadday”, dice, “era el nombre del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, según el relato sacerdotal de la vocación de Moisés (Ex. VI, 3). Dios se reveló a Abraham como El-Sadday (Gn. XVII, 1; cf. también XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14 y XLVIII, 3), pero es un nombre antiguo ya que se halla en el testamento de Jacob (Gn. XLIX, 25)”.

Que la denominación de Sadday sea traducida por “(El) el de la Montaña”, derivándolo del acadio *šadū* (véase Albright, *The Name Shaddai and Abram*, JBL 54, 1935), o sea relacionada con Bel Šade de Amurru, al que se traduce como “Señor de la Montaña” o también “de la estepa o la llanura”, ya que la palabra *šade* tiene dos valores en acadio (véase Bayley, *Israelite 'El Sadday and Amorite Bel Sade*, JBL 87; 1968; y también Lambert, W. en *Babylonian Wisdom Literature*, 1960), no implica, a mi juicio, contradicción alguna. Esto puede tener dos explicaciones perfectamente válidas y complementarias. Una es histórica y es resultante del pasado nómada de los hebreos, desde su punto tradicional de dispersión en la Mesopotamia meridional. La otra pertenece a la historia comparada de las religiones, en su doble aspecto concreto y teórico. Desde el punto de vista concreto, se trata de diferentes epítetos de una misma personalidad divina vinculados al afán de otorgarle universalidad sobre el mundo entonces conocido, quedando después en la tradición como un recuerdo de épocas primitivas.

Desde el punto de vista teórico, es un rasgo común de la sacralidad celeste otorgar a las divinidades superiores o sobe-

¹⁹ De Vaux, R., *op. cit.*, pp. 276 y ss.

ranas su residencia en la Montaña, concebida ésta más allá de su rasgo objetivo; es decir, considerando como tal cualquier punto prominente, tan distante como para ser inaccesible al hombre y tan próximo como para formar parte de su mundo aprehensible. La sacralidad de una "montaña", pocas veces identificada e incluso inexistente, está presente en las cosmogonías de la mayor parte de los pueblos del Cercano Oriente Antiguo, como en el caso de la teología menfita o los mitos del origen del mundo de la Mesopotamia. Es el fenómeno de fusión y sustitución del que habla Mircea Eliade, fenómeno por el cual se opera el pasaje de la trascendencia y de la pasividad de los seres celestes a formas religiosas dinámicas, eficientes, fácilmente accesibles: "asistimos" —dice Eliade— "a una caída progresiva en lo concreto de lo sagrado: la vida del hombre y el medio cósmico que lo rodea inmediatamente se impregna cada vez más de sacralidad".

Esta necesidad de materialización es lo que lleva también a la identificación con la lluvia y la tempestad, así como a la acentuación de la capacidad fecundadora. Esto se explica, en gran parte, por la estructura pasiva de las divinidades uranianas, de allí que haya una tendencia a hacer sus hierofanias más concretas, más personificadas, más implicadas en la vida cotidiana de los hombres.

Es lógico que esto se conserve como una tradición viva en un pueblo de nómadas como los hebreos al llegar a Canaán, los cuales traían necesariamente un complejo bagaje de arrastre, producto del largo periplo por la Media Luna Fértil hasta concretar su asentamiento definitivo. En el proceso de la conquista de Palestina sedimentaron todos los restos que sobrevivían desde antiguo entre las tribus, sufrieron el contagio con la religión más elaborada de los sedentarios y, finalmente, al imponerse, se decantaron para formar una nueva religión: la religión de Yahvé, politeísta-monolátrica.

Por la solidez y calidad de argumentos creo de importancia capital para los fines de este trabajo citar lo expuesto por De Vaux:

La forma breve Dadday se emplea cinco veces en los Salmos y los Profetas, dos veces en Rut y treinta y una en Job.

También este nombre es antiguo puesto que aparece dos veces en los oráculos de Balaam, en paralelo con *El* (Nm. XXIV, 4) y con Elyon (Nm. XXIV, 16). Estas referencias no bastan para decidir cuál de las dos formas es la primitiva, y la duda abre la posibilidad de que Sadday fuera un nombre divino independiente (de El)...

La misma incertidumbre se cierne en torno al significado del nombre. La hipótesis mejor aceptada en la actualidad lo deriva del acadio "sadu": *montaña*; Sadday significaría así: El, el de la Montaña.

Sería preferible encontrar al nombre una etimología en el semítico noroccidental, de allí que últimamente se haya propuesto explicarlo por el hebreo *sadday/sadeb*: "El, de la llanura" o "El, de los campos o la estepa". La filología objeta que la consonante inicial no es la misma, pero es posible que Sadday conserve una pronunciación anterior al hebreo.

Por otra parte, se puede relacionar a El-Sadday con "bel sade", que es el epíteto más común del dios Amurru en los antiguos textos babilónicos... Amurru es el dios de la estepa siria, en la que practicaban el nomadismo los amorreos.

Recuérdense los vínculos que unen a los patriarcas con los amorreos y los textos de las colonias asirias de Capadocia, donde el *dios del padre* se llama también Amurru. Estas conexiones hacen verosímil que Sadday, "el de la estepa", fuera un nombre (o el nombre) del *dios del padre*, traído de la Alta Mesopotamia por los antepasados de Israel. Esto explicaría por qué El-Sadday no está vinculado a un santuario particular.²⁰

A estas apreciaciones de De Vaux agregaré ciertas consideraciones que habrán de contribuir a aumentar su solidez.

Es lógico que la traducción de Sadday deba ser asociada a los significados de "llanura o estepa", ya que ello refleja la calidad de una divinidad de nómadas, confirmada por algunos investigadores que consideran que Yahvé es, en realidad, una antigua divinidad del desierto, adorada por la tribu judía. Algunos, sin embargo, le dan un origen madianita, pero esto último, que se relaciona con el episodio de la revelación a Moisés, no sólo parece ser un dato tardío sino debatido.

El análisis de los distintos aspectos que presenta la divinidad central del culto monolátrico hebreo me permite sugerir una conclusión acerca de su característica como creencia de las comunidades gentilicias. En primer lugar, es manifiesto su carácter animista, propio de las religiones arcaicas. Este rasgo

²⁰ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 275.

se difunde, como veremos, hacia las restantes manifestaciones de la religión y se puede apreciar a través del folklore y los distintos rituales. En segundo término, quiero indicar que las distintas personificaciones que hemos analizado, como El-Elyon, El-Olam, El-Roi, El-Betel y El-Sadday, hipóstasis o no del *dios del padre* —que, con toda probabilidad, es una derivación de los antiguos *terafim*—, explican por qué en el texto bíblico la denominación de la divinidad, para el tetragrámaton, emplea un plural como Elohim (los dioses). Esta denominación haría referencia al culto monolátrico-politeísta; sería su mejor expresión de existencia, ya que en su contenido queda expresa la idea de la divinidad suprema y sus aspectos secundarios, o las divinidades que integrándose con ella en un solo cuerpo conforman la totalidad de su “personalidad” soberana. Esta denominación unificadora mostraría semánticamente la tendencia integradora entre los hebreos hacia un monoísmo primario.

Cuando se examina la cuestión desde esta perspectiva teórica, adquiere claro relieve lo contenido en los versículos 1 y 2 del Salmo LXXXII: Elohim, en cuanto unidad superior, está en medio de la asamblea divina de sus propias manifestaciones “personificadas”, para juzgar en su calidad de soberano cósmico absoluto. De allí que la referencia a “los dioses” del versículo 2 sea la interpretación que debe tenerse por original, y no cambiarla por “los jueces” como pretendía Dhorme.

Las divinidades secundarias

Comencemos por hacer algunas reflexiones de tipo general que son fundamentales para comprender por qué las manifestaciones del politeísmo en la religión hebrea, aún poseyendo un poderoso arraigo, sólo pueden apreciarse a través de los rasgos aislados que perduraron de manera casi accidental en el Antiguo Testamento.

Una buena parte de los especialistas expresa una manifiesta aversión a hablar de politeísmo respecto de la religión hebrea, y cuando lo hace trata el tema a un nivel tan subalterno y remoto que aquél llega a carecer de entidad para el periodo

propiamente histórico. Esta actitud cumple un importante papel para afirmar la preeminencia del carácter monoteísta de la religión de Israel desde épocas muy antiguas. Para ello intervienen, a mi criterio, intereses de bajo contenido científico, que están identificados con conceptos prelógicos como el de los prejuicios religiosos de distinto signo, así como un escaso discernimiento sobre lo que significa realmente "politeísmo".

En relación con las posiciones de algunos estudiosos, cabe señalar que las actitudes dogmáticas los han llevado hasta el extremo de negar datos históricos refrendados por otras fuentes de la época, en razón de que éstos contradirían, o pondrían efectivamente en duda, los relatos contenidos en la Biblia, a la que se ciñen al pie de la letra. Tal es el caso de J. Bright, el cual repite actitudes tomadas sin duda de su maestro, el eminente arqueólogo W. F. Albright. De manera menos pronunciada, toman posiciones cercanas M. Noth y A. Lods, que empañan los importantísimos aportes que ambos han hecho para esclarecer problemas relativos a la antigua historia de Israel.

Noth, por ejemplo, pretende fundamentar la hipótesis de la existencia de una anfictionía hebrea que daría fundamento a la existencia de un santuario central de las tribus, desde épocas remotas. Esto equivaldría, más o menos directamente, a convalidar al monoteísmo como la tendencia religiosa dominante entre los antiguos hebreos, en vías de asentamiento en Palestina, posición que ha sido criticada por Irwin.²¹

Con una postura más de transición, pero no por ello más convincente, Lods ha intentado demostrar los remotos orígenes del monoteísmo admitiendo la existencia de otras fuerzas divinas de naturaleza difusa, y a las que ha querido disminuir calificándolas como poseedoras de "matices polidemonistas", esto es: que la religión de los hebreos, aun en la época premoisaica, era monoteísta aunque con tintes polidemonistas, ya que estas divinidades secundarias eran sólo espíritus.²²

En mayor o en menor grado, todos estos investigadores

²¹ Irwin, W. H., "Le sanctuaire central israelite avant l'établissement de la monarchie", *Revue Biblique*, núm. 2, abril 1965, pp. 161-184.

²² Lods, A., *op. cit.*, pp. 288 y ss.

niegan al politeísmo como parte importante de la religión hebrea. A mi juicio, esto constituye un serio error de interpretación, puesto que para la gran mayoría de la población no fue el monoteísmo lo dominante sino el politeísmo, cuyos rasgos monolátricos ya hemos analizado en la primera parte de este estudio.

En la interpretación de estos problemas hay, naturalmente, importantes excepciones. Una de ellas la constituye R. de Vaux, con el cual comparto la consideración del carácter monolátrico de la antigua religión de Israel. De igual forma, debo destacar la posición crítica que se manifiesta en la obra de mi maestro, Abraham Rosenvasser, quien, por su amplitud de criterio, su vasta documentación y las valiosas indicaciones que me dio en los años de trabajo bajo su dirección, fomentó en mí las inquietudes que dieron nacimiento a este trabajo.

Entender al politeísmo como una expresión de creencias en diversas divinidades con una estructura interna organizada en filiaciones de parentesco es, a todas luces, un criterio muy estrecho. Sin embargo, de este argumento se vale Lods para rechazar el carácter politeísta de la religión hebrea.

Tal como lo expresa el término, el politeísmo no es más que la creencia en varias fuerzas que surgen de la naturaleza misma y son divinizadas, y quizás, aunque no siempre, más o menos antropomorfizadas.

El politeísmo es el primer estadio de las creencias de las culturas primitivas; un estadio común, más allá de los rasgos propios de cada unidad social. Tal como lo demuestran el estudio comparado de las religiones primitivas y la antropología, la primer reacción del hombre ante el medio consiste en convertir en divinas todas aquellas fuerzas naturales existentes en su hábitat, fuerzas que no puede dominar a pesar de reconocerlas, en razón de su escaso utillaje tecnológico basado en una experiencia científica muy precaria. Allí se encuentra el origen mismo de la religión, que corre paralelamente con el desarrollo de la magia; es decir, el ritual que es el vehículo "técnico" que el ser social va creando en beneficio propio como un medio de control y regulación de estas fuerzas, que se presentan como hostiles y temibles en tanto no pueden ser controladas a voluntad.

La magia simpatética, que luego será el rito de culto, apunta a que el conjunto de las fuerzas de la naturaleza desatadas alrededor del hombre se vuelva propiciatorio, para lo cual existen especialistas, los chamanes, antepasados directos de los sacerdotes. Por ejemplo, poco importa que el ejercicio del rito produzca o no la lluvia, lo que interesa es celebrarlo porque de esta forma se condiciona a las potencias celestes, terrenales o infernales, a realizar actos favorables. De allí que el culto llegue a ser más importante que las creencias; esto también explica por qué las primeras divinidades de las viejas culturas no son nada abstractas y sí son transferencias corporizadas de la lluvia, el trueno, la tempestad, los terremotos, las estaciones, etcétera.

Que estas fuerzas se organicen o no de manera consolidada en verdaderas familias es un resultado del proceso histórico de cada pueblo, y lo mismo vale para cuando una entre todas esas fuerzas adquiere supremacía respecto del conjunto. Sin embargo, la ausencia de este tipo de organización, o nuestro desconocimiento de ella, no significa que el politeísmo carezca de identidad o existencia, y mucho menos puede autorizar-nos a adoptar análisis negativos por una definición teórica.

El conjunto de las comunidades gentilicias hebreas careció de una organización de sus creencias religiosas primitivas, o al menos se le desconoce una estructura dentro de lo que ortodoxamente algunos consideran politeísmo; ello no significa, sin embargo, que no existieran, como lo podemos apreciar a través de los textos bíblicos. Esta escasa organicidad del politeísmo entre los hebreos no debe sorprender ya que hasta su llegada a Canaán, y aun estando ya allí, fueron durante un largo periodo un pueblo de nómadas.

Como lo prueban diversos estudios sobre las religiones de los primitivos, el politeísmo de los nómadas es difuso; esto es, mucho menos consolidado que el de los sedentarios. El caso más próximo a los hebreos que podemos tomar como medida de comparación es el de las creencias religiosas de los árabes antiguos, que han sido bien estudiadas por P. Chalus.²³

Las divinidades que adoran los nómadas sufren, por la

²³ Chalus, P., *op. cit.*, pp. 167-188.

misma trashumancia, el influjo múltiple de las religiones de los pueblos de cultura superior con los que entran en contacto en sus constantes migraciones; esto hace que los rasgos de sus divinidades y los rituales con que las adoran sean híbridos y, en muchos casos, mal definidos.

La situación general que acabamos de comentar contribuye poderosamente a que la religión politeísta de los nómadas carezca, en gran medida, de las clásicas organizaciones estratificadas de parentesco de las religiones politeístas de pueblos que han alcanzado el estado urbano, como es el caso de los antiguos súmeros, de los egipcios y, más modernamente, de los griegos. Tales estructuras reflejan por el principio de la transferencia escatológica, las instituciones y las relaciones sociales del mundo real.

El resultado final para los pueblos nómadas es el de un politeísmo fragmentario, indefinido, con poca consistencia, pero de ninguna manera inexistente, que es mucho más que el dominio de espíritus difusos, como quieren verlo los partidarios de la teoría del "polidemonismo".

Lo anteriormente dicho son algunas de las causas que explican la escasez de datos concretos en el Antiguo Testamento sobre las creencias de la masa de las comunidades hebreas. Naturalmente, también hay otras causas que explican esta ausencia en el texto bíblico y que pueden corresponder a la acción desarrollada por las cuatro escuelas redaccionales conocidas, la J, la E, la D y la P.

Si se considera que, tal como lo ha demostrado la crítica textual y literaria, las escuelas redaccionales intervinieron de maneras distintas sobre el texto bíblico haciendo supresiones o interpolaciones en su redacción, con objetivos piadosos cuando no político-religiosos, podría pensarse que también intervinieron en lo relativo a los ritos y las creencias politeístas de tiempos muy antiguos que pudieron figurar en algunos libros del Pentateuco como el Génesis, el Éxodo o los Números y en algunos libros históricos como Josué, Jueces, Reyes, Crónicas y Samuel, ya que todos ellos guardan tradiciones de épocas anteriores a la conquista y a la constitución del Estado.

Pese a la notoria escasez de datos, tal vez resultado de las depuraciones textuales, en la Biblia han quedado referencias

dispersas a ciertas creencias y prácticas politeístas. Sin duda, la supervivencia de estos ritos y creencias se debió a que, dada su antigüedad, se consideró inconveniente suprimirlas, por su estrecha relación con sucesos de la vida de los patriarcas, lo que no impidió la supresión de elementos considerados sacrilegos para la religión única de Yahvé. Esto permitiría explicar la falta de organización manifiesta en las viejas creencias del pueblo hebreo. Esta hipótesis es del todo probable si se recuerda que los especialistas en crítica bíblica han demostrado, por ejemplo en el campo jurídico, intervenciones de esta naturaleza.²⁴

De Vaux²⁵ señala algunas modificaciones importantes que la escuela P introdujo en el texto de las narraciones patriarcales a modo de reinterpretación para hacer desaparecer alusiones con referencia al culto de las *asbera*, o de los bosques sagrados de encinas, terebintos, etc., que se mantiene vivo en las tradiciones sobre Abraham, Jacob, etcétera.

Todas estas observaciones concurren a explicar la curiosa ausencia de informaciones claras sobre las ideas religiosas y los cultos secundarios que debieron merecer los *terafim*, los genios de las aguas y la vegetación, las serpientes, los becerros, etc. Esta idea se funda en la poderosa fuerza de perduración que tuvieron estos cultos —aún combatidos— a lo largo de la historia de Israel, hasta el punto de que, pese a las correcciones y modificaciones intencionales hechas en los relatos bíblicos para disimular su existencia, éstos están tan íntimamente ligados a la cultura de Israel que afloran por doquier, y en mayor medida cuanto más remoto es el contenido de la narración. Esto constituye la mejor evidencia del carácter politeísta que acompañó a la monolatría de Yahvé, entre los hebreos.

Los cultos secundarios tuvieron, lo mismo que en el caso de la divinidad central, fuertes influencias cananeas. Los cultos indígenas y los de los nómadas se fundieron en uno, y constituidos en unidades sincréticas se integraron al cuerpo gene-

²⁴ Sobre esto ver Rosenvasser, A., *Fundamentación histórica del Código de la Alianza*, caps. II a IV, Buenos Aires, 1946.

²⁵ De Vaux, R., *op. cit.*, pp. 283-284.

ral de las creencias de las antiguas comunidades. En Jg. III, 5-6, este proceso se ve con claridad:

5 Así los hijos de Israel habitaban entre los cananeos, heteos, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos.

6 Y tomaron de sus hijas por mujeres, y dieron sus hijas a los hijos de ellos, y sirvieron a sus dioses.

Las tradiciones conservadas en Jueces muestran la formación de una misma y estrecha unidad etnocultural que, naturalmente, se expresó en las creencias. No debe sorprender, entonces, lo que se dice en Jueces III, 31, que es más bien la evidencia de este antiguo politeísmo:

31 Después de él fue Shamgar, hijo de Anat, el cual mató a seiscientos hombres de los filisteos con una quijada de buey; y él también salvó a Israel.

En una nota a su comentario de este versículo, E. Dhorme²⁶ señala que se trata del tercer juez, del que no tenemos sino una breve noticia, y cuyo nombre, "Shamgar, hijo de Anat", es celebrado en el Canto de Débora (Jg. V, 6). El nombre de su madre es el de una gran diosa cananea que juega un papel preponderante en la antigua Ugarit. Dhorme indica además que este Shamgar es un precursor de Sansón el enemigo jurado de los filisteos.

En la antigua religión hebrea, y con toda probabilidad en la religión popular, Anat debió merecer un culto regular, siendo considerada como la pareja femenina de Yahvé, hecho confirmado por lo que se sabe acerca de las creencias de los colonos judíos de Elefantina. "Los colonos judíos de Elefantina", dice Lods, "que habían conservado todavía en el siglo V muchos de los viejos usos de los tiempos preexílicos, daban a Yahvé una pareja femenina a la que llamaban indistintamente Anat-Yahu o Anat-Betel".²⁷

Otro interesante elemento de juicio sobre las divinidades secundarias veneradas por la masa de las comunidades hebreas

²⁶ Dhorme, E., *La Bible: L'Ancien Testament*, t. I, p. 727.

²⁷ Lods, A., *op. cit.*, p. 142.

lo constituyen los *ángeles* de Yahvé. Estos enviados celestes fueron antiguamente divinidades principales que quedaron relegadas por la evolución de El-Elohim hacia la supremacía. Esa evolución, según ha sido señalado por Chalus, permitió la subsistencia de divinidades inferiores que se tornaron en sus hipótesis degeneradas, recibiendo el “estatuto angélico”. Esta situación, sin embargo, no significa que no hayan sido objeto de veneración o que no hayan tenido algún ritual especial; el desconocimiento de los mismos no es sinónimo de su inexistencia.²⁸

En lo relativo a los ángeles me parece que debe tenerse muy en cuenta el episodio narrado en Job II, 1-2 y 6-7. Este relato no sólo da el nombre individual de un ángel, Satán (lo cual es un hecho raro), sino que sugiere un principio dual en la religión hebrea: el de Yahvé (el bien, lo positivo) y Satán (el mal, lo negativo), como ocurre en la religión avéstica, por ejemplo. El fragmento de Job, que recoge una vieja tradición de la religión popular, nos dice:

1 Aconteció que otro día vinieron los hijos de Dios para presentarse delante de Yahvé, y Satán vino también entre ellos, presentándose delante de Yahvé.

2 Y dijo Yahvé a Satán: ¿De dónde vienes? Respondió Satán a Yahvé y dijo: De rodear la tierra y andar por ella.

(...)

6 Y Yahvé dijo a Satán: He aquí, él (Job) está en tu mano; mas guarda su vida.

7 Entonces salió Satán de la presencia de Yahvé, e hirió a Job con una sarna maligna desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza.

De la intervención de estas divinidades secundarias hay muchos otros ejemplos en los que actúan como enviados que ejecutan órdenes de Yahvé, ya sea castigando a los propios hebreos (II Sm. XXIV, 15-17) o a pueblos extranjeros como los asirios (II R. XIX, 35). Nótese que los ángeles, que en los relatos patriarcales también actúan como mensajeros antropomorfos de las órdenes de Yahvé, no actúan jamás bajo móviles pro-

²⁸ Chalus, P., *op. cit.*, p. 181.

pios, sino como intermediarios de las órdenes del dios supremo; esto es resultado del proceso de degradación, lo que significa que en un comienzo fueron divinidades de igual rango que Yahvé. Al ascender éste a la soberanía universal, aquéllos perdieron independencia pero no entidad, reflejando el peso propio que tuvieron en los tiempos primitivos. Este fenómeno no es, claro está, exclusivo de los hebreos y se puede observar en la transición de la etapa arcaica a la superior en la mayor parte de las religiones de las antiguas altas culturas.

Otra figura importante en este panteón politeísta popular lo constituyen los “querubines”, antiguas figuras mitológicas que se mencionan repetidas veces en el texto bíblico, a partir del relato J de la Creación (Gn. III, 24; cf. también Ex. XXV, 10; XXVI, 1 y ss.). Para el análisis de estas divinidades es de capital importancia el estudio realizado por el doctor A. Rosenvasser, al cual tengo por fuente principal.²⁹

Los querubines adquieren singular importancia a partir de la expulsión del hombre del jardín del Edén. “Los querubines tenían, al parecer”, dice Rosenvasser “su asiento en el paraíso o éste era su lugar de frecuentación y ahora pasaron a ser sus custodios”.³⁰

En su papel de custodios del paraíso, Yahvé dota a los querubines de la espada flamígera que se movía en zig-zag y que, según señala Rosenvasser, es una adaptación de un elemento no israelita.

Los querubines aparecen descritos en I R VI, 23-27, como las dos colosales figuras que mandó a esculpir Salomón para el Templo, en el santuario. Se habla de sus alas, no de su figura, pero hay que suponer que era humana... En otros textos, el *kerub* es volador y sobre él cabalga Yahvé (Sal. XVIII, 8 ss.). Los querubines en el templo aparecen como guardianes y ésta es su función en el relato del paraíso.³¹

Según Dhorme y Vincent —cita Rosenvasser—, estos seres fantásticos israelitas se relacionan con el *Karibu* babilónico-

²⁹ Rosenvasser, A., “Los dos Paraísos”, *Ribao*, núm. 2, pp. 103-133, Buenos Aires, 1973-1974.

³⁰ Rosenvasser, A., *op. cit.*, p. 105.

³¹ Rosenvasser, A., *op. cit.*, pp. 106-107.

asirio, que puede traducirse como “orante” o “intercesor”. Éste, erigido en centinela de las moradas reales o de los dioses, o en el interior de los santuarios, se halla también en el país heteo, en Siria y Fenicia.

Es evidente que esta incorporación al panteón hebreo es resultado del permanente proceso de contacto e influencias a que estuvieron sometidas las creencias de los nómadas.

Señala el doctor A. Rosenvasser que, sin embargo, la calidad del *kerub* israelita difiere de la naturaleza del *kerub* fenicio, ya que el primero, como los genios guardianes babilonios o asirios, no pasó de ser un guardián del árbol de la vida a la entrada del jardín del Edén, en tanto en el caso fenicio, que se menciona en Ezeq. XXVIII, 12-19, “parece una especie de ángel caído, un ángel castigado por su orgullo o hinchazón. Pertenecería, en cierto modo, a los genios o titanes que en las viejas mitologías se levantan contra los más altos dioses”.³²

Se pone en evidencia, según lo ya señalado, que el *kerub* fue siempre una divinidad menor en el concierto de los viejos esquemas politeístas de los hebreos, pero dotado de tanta fuerza y sacralidad como para permitirle ser custodio zooantropomorfo del mismo tabernáculo, como se indica en Ex. XXVI, 1, o del Arca de la Alianza, según refiere Ex. XXV, 18-20. Rosenvasser señala:

En verdad el *kerub* era sólo un personaje divino, no propiamente un dios: un personaje que pertenece en rango a las divinidades subordinadas y tiene una posición similar a los héroes de la religión griega [...] El héroe es, a menudo, un dios degradado, y viceversa, un héroe asciende al rango de un dios. De las siete categorías de héroes establecidas por Farnell (*Greek Hero Cult and Ideas of Immortality*, 1921), estas características son peculiares del grupo llamado por Usener “Sondergötter” o héroes funcionales, a menudo calificados como “daimones” o quizás pertenecientes a ese estado hipotético de la religión llamado polidemonismo, o bien del tipo hierático de dioses héroes cuyo nombre o leyenda sugiere un origen cultural, la mayoría de los cuales encontramos en la esfera de la vegetación [...] Algo semejante ocurre con

³² Rosenvasser, A., *op. cit.*, p. 108.

la religión del Cercano Oriente Antiguo. No hay allí calificación para semidioses propiamente dichos.³³

Todo esto indica que el *kerub* es, en realidad, un personaje divino híbrido no sólo en su representación sino en su significación, ya que tiene rasgos de genio protector y de demonio. *Kerub* identifica, sin duda, a un personaje divino, pero no es el nombre de un dios determinado. Por esta razón, si bien integra un panteón politeísta y su funcionalidad protectora es realmente importante, no es posible que haya merecido culto o ritual alguno. Siempre fue, sea cual hubiere sido su calidad o signo, simplemente un custodio.

Otra divinidad secundaria que mereció una veneración perdurable fue Azazel. El culto de Azazel está estrechamente vinculado al antiguo culto ganadero; es decir, es una tradición de los tiempos nómadas que se integró a los rituales de la vida sedentaria y que era ejecutado por el propio sacerdote. El origen de la antigua fiesta de Pascua tiene raíz, asimismo, en una festividad ganadera que consistía en el sacrificio primaveral, de carácter propiciatorio, de la primera cría de los rebaños. Algunos estudiosos, como Robertson Smith, llaman especialmente la atención sobre la base totémica de estos sacrificios, entre los que se cuenta el que tiene lugar en homenaje a Azazel. Naturalmente, con la sedentarización, los cultos ganaderos sufrieron un proceso de simbiotización y concluyeron en festividades híbridas donde tuvo singular fuerza el culto agrario, patrimonio de las culturas urbanas preexistentes.

El culto de Azazel, según refiere Frazer,³⁴ era celebrado el día de la expiación,

el 10 del séptimo mes, en que el gran sacerdote de los judíos extendía sus manos sobre la cabeza de una cabra, confesaba sobre ella todas las iniquidades de los hijos de Israel y, transfiriendo así los pecados de las gentes al animal, lo enviaba a perderse en el desierto.

En realidad, este ritual es bastante común en otras religiones primitivas donde se utilizan víctimas expiatorias públicas

³³ Rosenvasser, A., *op. cit.*, pp. 124-125.

³⁴ Frazer, J. G., *La rama dorada*, cap. LVII, FCE.

como una forma de expulsar diablos corporeizados. Desde el punto de vista teórico consiste en un tipo de expulsión “en la que las influencias malignas están corporeizadas de alguna forma visible, o al menos supuesta, gravitando sobre un medio material que actúa como vehículo que las aparta de la gente de la aldea o la ciudad”.³⁵

La expulsión mediata de los demonios, a través de una víctima expiatoria u otro vehículo material, así como la expulsión directa de ellos en forma visible, tiende a convertirse en periódica. [...] La víctima expiatoria, por medio de la cual todos los males acumulados en un año entero son expulsados públicamente es, algunas veces, un animal. Por ejemplo, entre los “garos” de Asam, que sacrifican una cabra y un mes después un langur (mono) o una rata de los bambúes. También los “bhotiyas” de Juhar, en el Himalaya, que un día al año sacrifican un perro.³⁶

En la Biblia, este ritual, genuinamente pagano, figura descrito en Lv. XVI. Allí se ve que el mismo nombre Azazel era el de una antigua divinidad vinculada al gran dios primitivo *El*, y por la forma de expiar los pecados manifiesta una cierta manera de satisfacer o aplacar a una divinidad o espíritu del desierto.

En el ritual descrito en Levítico, que es ejecutado por el propio Aarón, sobre todo en el versículo 8 donde se dice “y echará suertes Aarón sobre los dos machos cabríos; una suerte por Yahvé y una suerte por Azazel”, se percibe que el acto del sacrificio pone a Yahvé y a Azazel en pie de igualdad para la expiación. Eso me induce a pensar que en tiempos más antiguos Azazel debió ser una divinidad de jerarquía semejante a la de Yahvé, que fue después relegada o degradada por el ascenso de Yahvé a divinidad suprema, aunque conservó su importancia particular.

En el curso del ritual, tanto Yahvé como Azazel habrán de recibir un macho cabrío en sacrificio; el de Yahvé será degollado en tanto que el otro será condenado al desierto donde,

³⁵ Frazer, J. G., *op. cit.*, p. 634.

³⁶ Frazer, J. G., *op. cit.*, p. 641.

de algún modo, Azazel tomará posesión de él después de su presentación ante Yahvé, como una manera de que el dios principal lo reconozca como vehículo de expiación, llevado por alguien especialmente destinado para ello.

La perduración de este ritual hasta la época histórica muestra que su arraigo fue muy poderoso entre las comunidades hebreas, hecho que explica que haya sido incluido y preservado precisamente en el Levítico, como parte integrante y habitual de los rituales sagrados del pueblo hebreo.

La importancia que desde muy antiguo tuvieron los cultos ganaderos en las creencias populares hebreas se ve reforzada por las cuestiones relativas al culto de los becerros de oro.

Con toda probabilidad es en Ex. XXXII donde figura la historia más antigua o, por lo menos, la que hace referencia a los usos y creencias más viejos relacionados con los cultos zoomorfos, que forman el patrimonio espiritual de las primitivas comunidades hebreas. La solicitud hecha a Aarón por el pueblo, que figura en el versículo 1, da claro testimonio de que los antiguos hebreos no eran adoradores de dioses abstractos sino de representaciones idolátricas.

En Ex. XXXII, 4, se muestra que estas figuras de adoración estaban claramente vinculadas a cultos ganaderos. El hecho de que sea precisamente Aarón el encargado de fundir la imagen del becerro debe ser tomado muy en cuenta, ya que testimonia que había sacerdotes especializados en estas forjas sacras; este dato es más importante por ser justamente Aarón un miembro de la tribu de Leví, la tribu sacerdotal, el cual figura además en el Levítico celebrando el culto de Azazel.

El versículo 5 de Ex. XXXII es también muy importante porque muestra el tipo de ritual que merecían estas divinidades ganaderas, donde Yahvé, que ya había adquirido supremacía, podía ser adorado a través de un vehículo intermediario como era el becerro, hecho por demás explicable por cuanto el ganado era el medio fundamental de subsistencia para los seminómadas y nómadas. Lo que no concordaba con la época y modo de vida era, en realidad, el monoteísmo abstracto.

Este relato de Ex. XXXII nos orienta a pensar que tal vez los *terafim* fueron imágenes zoomorfas amén de antropomor-

fas, pues el plural usado en el versículo 4 muestra que no se trataba de un solo dios ya que se dice “Israel, estos son *tus dioses*, que te sacaron de la tierra de Egipto”.

El profundo arraigo de este culto de los becerros, o del culto ganadero en general, y su coexistencia sincrética con la religión de Yahvé se refuerza con la historia contenida en I R XII, 28-33, que es la del culto de los becerros de oro en Bet-el y Dan, conocido como el “pecado de Jeroboam”.

En los versículos 28-29 de I R XII, Jeroboam reemplaza el culto jerosolimitano de Yahvé por el de dos becerros de oro, colocados uno en Dan y el otro en Bet-el. Este acto oficial de la corona no es lo que importa aquí —ya que sus implicaciones políticas podrán ser objeto de otro estudio—, sino el que en caso de no hallar eco en el pueblo habría carecido de éxito; sin embargo, en el versículo 30 se dice “y esto fue causa de pecado, porque el pueblo iba a adorar delante de uno hasta Dan” y en el vers. 31 se indica que “hizo sacerdotes de entre el pueblo, que no eran de los hijos de Levi”.

Lo contenido en estos dos versículos, aparte de ser la expresión de una revolución política en relación con la casta sacerdotal (especialmente el versículo 31), pone de relieve que la creación de los becerros como objeto de adoración, lejos de provocar la repulsa de la comunidad, más bien parecía interpretar sentimientos arraigados desde antiguo en la población. Es decir, la acción de Jeroboam parecería oficializar prácticas de culto de naturaleza idolátrico-politeísta, que desde siempre había llevado a cabo el grueso de la población; se trataría de una suerte de liberación de las masas populares, que sufrían la persecución incesante de las minorías monoteístas que las oprimían desde el ejercicio del control del Estado, y que imponían, naturalmente, la ideología dominante.

Entre los cultos dedicados a los animales, el de la serpiente constituye otro caso importante, cuya persistencia se revela en II R XVIII, 4, al relatarse la obra del rey Ezequías (715 a.C.):

Él quitó los lugares altos, y cortó los símbolos de Ashera, hizo pedazos la serpiente de bronce que había hecho Moisés, porque hasta entonces le quemaban incienso los hijos de Israel, y la llamó Nehustan.

A pesar de que en este fragmento hay numerosos puntos que merecen examinarse, por el momento nos detendremos en la cuestión relativa a la serpiente de bronce.

Este culto a la serpiente de bronce, adoración de neto corte politeísta en una religión que se pretende monoteísta, arraiga, según Nm. XXI, 6-9, en una tradición muy antigua de la época mosaica. Allí se relata un suceso ocurrido en el desierto, tras la salida de Egipto, cuyas características son de corte etiológico en relación con el talismán de la serpiente y sus propiedades mágicas:

6 Y Yahvé envió entre el pueblo serpientes ardientes, que mordían al pueblo; y murió mucho pueblo de Israel.

7 Entonces el pueblo vino a Moisés y dijo: Hemos pecado por haber hablado contra Yahvé y contra ti; ruega a Yahvé que quite de nosotros estas serpientes. Y Moisés oró por el pueblo.

8 Y Yahvé dijo a Moisés: Hazte una serpiente ardiente y pónla sobre un asta; y cualquiera que fuere mordido y mirare a ella, vivirá.

9 Y Moisés hizo una serpiente de bronce, y la puso sobre un asta, y cuando alguna serpiente mordía a alguno, miraba a la serpiente de bronce y vivía.

Éste debió ser un culto mágico muy antiguo de la época nomádica, ya que también fue patrimonio de los árabes preislámicos, en cuya mitología, según señala Lods,³⁷ estas serpientes eran unos de los habitantes sobrenaturales del desierto: los *djinnns*, que atacaban a las caravanas bajo formas aladas.

La serpiente, en realidad, parece ser una divinidad muy vieja en Canaán. El testimonio más remoto se obtuvo en las excavaciones de Gezer. En este antiguo santuario cananeo se halló una lámina de bronce de unos 15 centímetros de largo, labrada en forma de serpiente.

La serpiente de bronce de Gezer debió ser una ofrenda votiva al dios serpiente, lo que convendría perfectamente al genio ctónico habitante de la caverna santa. La serpiente jugaba también un papel en Beisan y Bet-Mirsim.³⁸

³⁷ Lods, A., *op. cit.*, pp. 274-275.

³⁸ Lods, A., *op. cit.*, p. 102.

Los cananeos tenían además una “Ciudad de la Serpiente” (véase I Cr. IV, 12). No es pues un hecho accidental que este culto formara parte del cuerpo de creencias de los hebreos. Las características de este culto revelan que estaba referido a un “espíritu maligno” de naturaleza subordinada —como los querubines— ya en la época remota cuando Yahvé no había aún alcanzado la supremacía plena. Cuando Yahvé ocupa el lugar preeminente, esto es, cuando adquiere pleno desarrollo el culto monolátrico, el culto de la serpiente se mantiene. Esto hace que las serpientes se conviertan en los *serafim*, los cuales según Lods, celebran la gloria de Yahvé en el templo; esa presencia se confirma en el fragmento de II R XVIII, 4.

El significado de la serpiente de bronce mosaica es de carácter mágico pues actúa como talismán contra las serpientes ardientes del desierto, que son las mismas que las “serpientes aladas” o *djinns* de los árabes preislámicos. Según Frazer,³⁹ la serpiente es un animal particularmente importante entre los antiguos hebreos, hecho manifiesto en el relato del Génesis de la caída del hombre en el jardín del Edén. Sin negar la importancia de las influencias cananeas respecto al culto de la serpiente, el análisis de Frazer me induce a pensar que la posición que ocupaba dicho animal en las viejas creencias hebreas revela que su carácter divino, aunque secundario, fuera un hecho propiamente israelita, aun cuando sus aspectos se hayan modificado posteriormente, a consecuencia de los procesos sincréticos de los que ya hemos hablado.

En la narración del Génesis sobre la caída del hombre, dice Frazer, todo gira alrededor del árbol de la ciencia del bien y del mal, en torno al cual se agrupan el hombre, la mujer y la serpiente; pero hay un segundo árbol que se levanta al lado del otro, en medio del jardín; se trata nada menos que del Árbol de la Vida, que confiere la inmortalidad a quien coma de su fruto, y que a diferencia del Árbol del Conocimiento, no está aparentemente afectado por prohibición divina alguna. Una vez que el hombre ha comido del Árbol del Conocimiento, Yahvé mismo toma conciencia de que aquél podría hacerse in mortal si comiera del Árbol de la Vida, y entonces lo expul-

³⁹ Frazer, J. G., *Folklore in the Old Testament*, parte I, cap. II.

sa del Edén; son los querubines quienes le impedirán tomar los frutos del Árbol de la Vida.

Según Frazer la prohibición sólo regía para el Árbol del Conocimiento, y la conducta de la serpiente está en correspondencia con lo que los antiguos hebreos, al igual que otros pueblos primitivos, creían sobre aquélla.

Muy bien podríamos suponer que, en la historia original, la serpiente justificó su reputación apropiándose de la bendición de que despojó a nuestros padres; es decir, que mientras persuadía a la mujer que comiese del árbol de la muerte, ella misma había comido del árbol de la vida y alcanzado así la inmortalidad... No son pocas las historias halladas entre los salvajes acerca del origen de la muerte, en las que las serpientes se las ingenian para ser más listas que el hombre o para intimidarlo con el fin de conseguir en beneficio propio la inmortalidad, que originalmente estaba destinada a él; muchos pueblos salvajes creen que con el cambio anual de la piel las serpientes y otros animales renuevan su juventud y son inmortales.⁴⁰

El rejuvenecimiento por el cambio de piel en las serpientes nos es relatado por Sankhuniaton. Y debe recordarse además que los hebreos pensaban lo mismo sobre las águilas, cuando cambiaban el plumaje.

En el relato primitivo del Génesis, que debió ser reformado por los redactores J y E, la serpiente es un mensajero de Yahvé, dotada por éste del don de la palabra. Como plantea Frazer, poseía este don para darle al hombre las gratas nuevas de la inmortalidad, mensaje que el astuto animal cambió en beneficio propio (la historia del "mensaje alterado" es un hecho típico en relación con el asunto de la inmortalidad entre muchos pueblos primitivos).

Respecto al objetivo de este trabajo, es importante la consideración de la serpiente como mensajero de Yahvé, porque la muestra como una divinidad subordinada del panteón politeísta y permite comprender por qué razón ésta pudo llegar a convertirse en objeto de veneración en el mismo templo de Jerusalén hasta el siglo VIII a.C. El episodio de Números refuerza esta hipótesis, ya que las serpientes ardientes son tam-

⁴⁰ Frazer, J. G., *Folklore...*, *op. cit.*, p. 30.

bién una forma de mensajeros, en este caso de la ira divina. Mirar la serpiente de bronce forjada por Moisés suponía un acto de veneración que, mágicamente, actuaba como una suerte de talismán protector. Sin duda, ahí debe residir la fuerza de esta vieja creencia de las comunidades hebreas, que las hizo mantener por tan largo tiempo este culto primitivo.

Los israelitas establecidos en Palestina, dice Lods, veneraban un gran número de árboles, fuentes y ríos, cavernas y montañas. La veneración de estas fuerzas y espíritus de la naturaleza es lo que da pie a Lods para hablar de polidemonismo (es decir, la creencia en muchos “daimones”) a la que he opuesto la hipótesis del politeísmo.

El error de Lods consiste en pensar que los “daimones” son sólo fuerzas poco definidas. Es posible que esta idea la haya tomado de la etapa arcaica de la religión griega, en que los “daimones” eran sólo “los poderes”, “pero, en gran parte, los daimones resultaron personales, antropomórficos; además, la palabra ‘daimon’ puede indicar también a alguno de los grandes dioses”.⁴¹

Las antiguas creencias estuvieron pobladas por fuerzas personificadas de la categoría de los “daimones” arcaicos, las cuales no llegaron a tener la continuidad necesaria como para que se desarrollara un ritual y en muchos casos se expresaron en las narraciones bíblicas a través de cierto tipo de apariciones antropomórficas no repetibles. Estas fuerzas no eran ni ángeles, ni mensajeros, ni querubines, ni antiguas divinidades degradadas, sino solamente “poderes” de la naturaleza que, si bien existían y eran sentidos como tales, carecían de una definición precisa de su identidad. Esto prueba que el polidemonismo de Lods sí era un rasgo real en la religión hebrea, pero no el rasgo fundamental para definir lo dominante de esa religión. Además, estas creencias son la mejor prueba de que los hebreos no fueron ni diferentes ni una excepción en relación con otros pueblos antiguos, ya que este cuerpo de creencias forma la base de sustentación de los panteones politeístas de la mayor parte de los pueblos antiguos.

Entre los hebreos, como entre los griegos, los “daimones”

⁴¹ Persson Nilsson, M., *A History of Greek Religion*, Oxford, 1925, p. 131.

pueblan de espíritus el mundo. "Viven en los desiertos, entre las montañas, en la selva, en las piedras, en los árboles, en el agua, en ríos y manantiales; son los que ocasionan todo lo referente al hombre, envían prosperidad y miseria, suerte y desgracia".⁴²

La presencia de los "daimones" está bien atestiguada bajo la apariencia de un mensajero de Yahvé en el episodio de la lucha de Jacob en el vado del Yabbok, relatado en Gn. XXXII, 24-30:

24 Así se quedó solo Jacob; y luchó con él un varón hasta que rayaba el alba.

25 Y cuando el varón vio que no podía con él, tocó en el sitio del encaje de su muslo, y se descoyuntó el muslo de Jacob mientras con él luchaba.

26 Y dijo: Déjame porque raya el alba. Y Jacob le respondió: No te dejaré ir si no me bendices.

27 Y el varón le dijo: ¿Cuál es tu nombre? Y él respondió: Jacob.

28 Y el varón le dijo: No se dirá más tu nombre Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres y has vencido.

29 Entonces Jacob le preguntó, y dijo: Declárame ahora tu nombre. Y el varón respondió: Por qué me preguntas por mi nombre. Y ahí lo bendijo.

30 Y llamó Jacob el nombre de aquel lugar, Penuel, porque dijo: Vi a Dios cara a cara y fue librada mi alma.

Este episodio se desarrolla geográficamente en un afluyente del Jordán, hoy conocido con el nombre de Nahr-ez-Zerqa, entre el territorio de los ammonitas y Galaad. En la opinión de Dhorme, el personaje al que se enfrenta Jacob cara a cara es Elohim en persona. Esta afirmación la funda en el hecho de que éste le impone a Jacob el cambio de nombre, como en el caso de Abraham y Sara (Gn. XVII, 5-15), señalando además que la negativa del misterioso personaje a dar su nombre se debe a que éste era incomunicable para el autor elohista hasta la revelación a Moisés, en Ex. III, 13-14.⁴³

Sin duda el relato bíblico, luego de la intervención del redactor E, hace aparecer al personaje misterioso como Dios

⁴² Persson Nilsson, M., *op. cit.*, p. 135.

⁴³ Dhorme, E., *La Bible: L'Ancien Testament*, t. I, p. 109.

mismo, pero lo que aquí importa es el hecho que se halla por debajo de este relato modificado: la lucha de Jacob con el genio del torrente, el "daimon" del río, que fue lo que perduró desde la época primitiva.

No es demasiado seguro que el personaje misterioso sea Elohim mismo, como quiere Dhorme, ya que en Os. XII, 3-5 se relata brevemente el mismo episodio, y se hace referencia indistintamente a Dios y luego a un ángel que llora y suplica clemencia, como si el profeta utilizara una doble tradición para el mismo hecho, lo que indica que en el pensamiento profético la cuestión no estaba bien definida. Esta falta de claridad es un indicio de que este episodio arraigaba en una creencia muy antigua de las comunidades israelitas, vinculada a los "poderes" naturales, a los que rindieron cultos no bien conocidos, y cuyo mejor testimonio será visto luego en torno a la vegetación y las piedras.

Respecto del suceso que protagoniza Jacob en el vado del Yabbok, creo de interés examinar la opinión de Frazer:⁴⁴

Se puede suponer, sin demasiado temor al error que el misterioso adversario de Jacob fue el espíritu o genio del río, y que la lucha fue provocada expresamente por Jacob con el fin de conseguir que le diera su bendición. Por ello, Jacob decide quedarse solo para esperarlo, pensando que el tímido dios del río, asustado por el pataleo y chapoteo de tan numerosa caravana al cruzar la corriente, se ocultaría... y que cuando todo hubiese pasado y hubiese vuelto a reinar el silencio, sólo interrumpido por el monótono sisear de la corriente, la curiosidad le llevaría a aventurarse fuera de su escondite [...] Entonces el agudo Jacob, escondido al acecho, podría saltar sobre él de improviso y obligarle a luchar hasta que accediese a conceder la tan deseada bendición.

La hipótesis de Frazer no está desencaminada si retomamos la vía de analizar por comparación las religiones y recordamos la forma que empleó Menelao para atrapar al dios marino Proteo, sorprendido mientras dormía, obligándolo a que le dijese el porvenir. Un caso muy parecido es el de Hércules cuando se enfrentó a Aqueloo, el dios-río, a quien derrotó logrando con ello la posesión de la hermosa Dejanira, contra la voluntad de aquél.

⁴⁴ Frazer, I. G., *Folklore...*, op. cit., pp. 336 y ss.

Los ejemplos que cita Frazer para avalar su interpretación son, a mi entender, muy sólidos.

La opinión según la cual el adversario de Jacob en el vado del Yabbok fue el mismo dios-río podría, quizás, verse confirmada por la observación de que ha sido práctica común de numerosos pueblos el conciliar la benevolencia de los veleidosos y amenazadores espíritus de las aguas en los vados.

Cita, con este propósito, a Hesíodo, que indica la forma de aplacar la ira divina antes de vadear un río; o el caso del rey Cleómenes de Esparta que, llegado a las márgenes del Erasino, ofreció un sacrificio a los dioses del agua, pero que no vadeó el río porque los augurios le fueron adversos, y entonces invadió la Argólide por mar; de modo semejante, los magos del ejército de Jerjes, al llegar al río Estrimón, ofrecieron sacrificios de caballos blancos antes de llegar al río; o el caso de Lúculo quien, a la cabeza del ejército romano, sacrificó un toro en honor del Eúfrates cuando tuvo que cruzarlo. Hay también numerosos ejemplos fuera de la cultura clásica, como el de las tribus bantúes del sureste de África, que creen que los ríos se hallan habitados por demonios o espíritus malignos. Todas estas diversas culturas no sólo creían en la necesidad de rendir culto propiciatorio a los dioses del río sino que también actuaban con violencia contra ellos cuando algún hombre o animal moría en sus aguas, entendiendo este hecho como una acción agresiva o una provocación a la lucha del genio del torrente. Frazer añade:

Semejantes personificaciones del agua, a la que se toma por un ser personal al que se puede dominar o asustar con el uso de la violencia física, pueden ayudarnos a comprender el extraño relato de la aventura de Jacob en el vado del Yabbok.

Este carácter del agua y sus misteriosos habitantes cargados de sacralidad, así como los distintos cultos que merecen, hallan una explicación teórica precisa en Mircea Eliade,⁴⁵ la cual sirve al mismo tiempo para fundar mi interpretación de

⁴⁵ Eliade, M., *op. cit.*, pp. 174-175.

que Jacob no lucha contra Elohim, como dice Dhorme, sino contra una divinidad acuática primitiva, propia de las viejas creencias que perduraron desde la época nomádica en la religión en la que creía la masa de las comunidades hebreas.

Dice Mircea Eliade:

De manera sumaria, se podría decir que las aguas simbolizan la totalidad de las virtudes: son "*fons et origo*", la matriz de todas las posibilidades de existencia [...] En la cosmogonía, en el mito, en el ritual, en la iconografía, las Aguas llenan la misma función, cualquiera sea la estructura de los conjuntos culturales en los cuales se hallan: ellas *preceden* toda forma y *soportan* toda creación.

A esta multivalencia religiosa del agua corresponden en la historia numerosos cultos y ritos concentrados en torno a fuentes, ríos y arroyos. Estas epifanías locales son independientes de la estructura religiosa superpuesta. El agua corre, es "viva", es agitada [...] En sí mismas, la fuente o el arroyo manifiestan la potencia, la vida, la perennidad; ellas *son*, y son *vivas*. Así adquieren autonomía y su culto perdura a despecho de otras epifanías y de otras revoluciones religiosas.

La presencia entre las antiguas creencias religiosas hebreas de estas divinidades menores de las aguas, ya sea en fuentes o en ríos, ha sido analizada por Lods, aunque éste no se refiere específicamente al caso de la lucha de Jacob. Lods señala que los israelitas tenían por venerables a las fuentes de En-Guihon y En-Roguel, junto a las cuales en tiempos de David —a imitación, aparentemente de los Jebuseos— consagraban a sus reyes (I R, I, 9; 38); también se hallaban "las aguas de Dan" (una de las fuentes del Jordán) que era uno de los grandes santuarios del antiguo Israel (Jg. XVIII, 29-31; I R XII, 29; Am. VIII, 14), así como los pozos de Beer Sheba (Gn. XXI, 28-33; XXVI, 23-33), las aguas milagrosas de Lahai Roi, de En-haq-Qore, de Kadesh, de Jericó, de Mara (Ex. XV, 23-25), que son de la época patriarcal, y finalmente el "agua santa" del templo de Jerusalén (Nm. V, 11-31).

La existencia de estas fuerzas o espíritus naturales de tipo acuático en las antiguas creencias de Israel nos permiten interpretar al contendiente de Jacob como un dios o espíritu del torrente.

Que existan personajes divinos o semidivinos de estas ca-

racterísticas es perfectamente lógico en una unidad cultural en la que había otras divinidades menores vinculadas al ámbito natural como los “se’irim”, los “velludos”, que danzan en el desierto, demonios de formas caprinas, especie de faunos y sátiros, a los que se les ofrecían sacrificios y de los que se habla en Is. XIII, 21 y XXXIV, 14. Para dar mejor testimonio de ello cito dos versiones del mismo texto:

Isaías XIII, 21:

Las bestias del desierto dormirán allí
y los buhos llenarán las casas.
Allí habitarán las avestruces,
los sátiros danzarán allí.

(Versión Biblia de Jerusalén.)

Idem, in fine:

Allí danzarán los machos cabríos...

(Versión Biblia de E. Dhorme.)

Isaías XXXIV, 12:

Los sátiros harán allí su morada...

Idem, 14:

Los gatos salvajes se reunirán con las hienas;
y los sátiros se llamarán los unos a los otros,
allí también se agazapará Lilith,
para hallar la calma.

(Versión Biblia de Jerusalén.)

En Is. XXXIV, 14 se hace una referencia precisa a otra divinidad maligna de los desiertos, Lilith, asociada a la pléyade de sátiros, faunos, etc., que se había incorporado al patrimonio religioso hebreo desde la época nomádica, y en la que también creían los árabes antiguos o preislámicos.

Lilith “era un demonio femenino temido también por los asirios, que respondía probablemente al súcubo y que jugaba igualmente un gran papel en el folklore judío; según parece,

se le identificaba con el buho real”.⁴⁶ Lilith aparece también mencionada en Job XVIII, 15: “Allí Lilith instala su morada y esparcirá azufre sobre su redil”.

Otros elementos que avalan la veracidad de la hipótesis sobre el carácter predominantemente politeísta-monolátrico de la religión de la masa de las comunidades hebreas (por lo menos hasta la reconstrucción del Templo y quizás después pero seguramente con menos intensidad), son los relativos a la veneración de árboles (*ashera*) y piedras (*massebot* o *betylo*).

La veneración de los árboles constituye un culto muy antiguo que los hebreos comparten con los árabes preislámicos y que a su vez se asimiló perfectamente a los cultos cananeos de la vegetación, en la época de la conquista y el asentamiento.

Señala Mircea Eliade⁴⁷ que el carácter sagrado de los árboles y los cultos a la vegetación son un elemento sumamente rico de todas las religiones antiguas del mundo y común a ellas. Para la experiencia religiosa arcaica el árbol representa una *potencia*. Dice Eliade,

Jamás un árbol ha sido adorado *por sí mismo*, sino siempre por lo que a través de él se “revelaba”, por lo que implicaba y significaba [...] Así —y por este camino llegamos a las primeras intuiciones de la sacralidad de la vegetación— es en virtud de su *potencia*, en virtud de lo que *manifiesta* que el árbol se convierte en objeto religioso. Pero esta potencia, a su vez, está validada por una ontología: si el árbol está cargado de fuerzas sagradas es porque es vertical, porque crece, pierde sus hojas y las recupera, y en consecuencia se regenera (“muere” y “resuscita”) innumerables veces.⁴⁸

Sobre la base de esta cualidad, el árbol resume la primer religión del hombre, a la que se suman las aguas y las piedras; en definitiva, la religión de la naturaleza, concebida como una actitud precientífica y prelógica de la que ya he hablado al comienzo de este estudio. Los hebreos, como un pueblo más dentro del contexto de las etapas del desarrollo de las formaciones económico-sociales, no han podido escapar a ello y no

⁴⁶ Lods, A., *op. cit.*, p. 276.

⁴⁷ Eliade, M., *op. cit.*, cap. VIII, pp. 229 y ss.

⁴⁸ Eliade, M., *op. cit.*, pp. 231-232.

constituyen, en modo alguno, una excepción iluminada bajo un providencialismo sobrenatural y originario, como se ha pretendido mostrar durante muchísimo tiempo.

El culto vegetal constituye una tradición vigorosa en la Biblia, donde por doquier se mencionan árboles en funciones sacras, comenzando por el mismo relato del hombre y su caída en el Génesis.

En el drama de la caída del hombre y su expulsión del Edén, el centro lo ocupan justamente el Árbol del Conocimiento y el Árbol de la Vida, coexistencia que se reencuentra en otras tradiciones arcaicas de pueblos del Oriente, por ejemplo, en los relatos babilonios que colocaban dos árboles a la entrada este del Cielo: el de la Verdad y el de la Vida. La continuidad de la importancia del árbol en las creencias hebreas es tan perdurable que se la vuelve a encontrar —bajo la asociación “agua-árbol”— en Ez. XLVII, donde se describe la fuente maravillosa que fluía bajo el templo y que bordeaba los árboles frutales, lo cual revela un alto valor simbólico, toda vez que el templo se consideraba ubicado en el centro del mundo. Esta asociación arrancaba a su vez del prototipo bíblico del Edén: “el árbol de la vida en medio del jardín, con el árbol del conocimiento del bien y del mal. Un río salía del Edén para regar el jardín, y de allí se dividía para formar cuatro brazos” (Gn. II, 9-10). Esta relación se consumaba en el templo, lugar sagrado por excelencia y semejante al prototipo celeste: el Paraíso.

La veneración de ciertos árboles, o troncos de árboles (*as-hera*) por parte de las comunidades hebreas no debe producir pues asombro, e incluso era acción que perdura en la época histórica, pese a las persecuciones sistemáticas de la minoría monoteísta.

Al entrar en contacto con la cultura superior de los cananeos, las creencias arcaicas de tipo vegetal de los hebreos se ven reforzadas por un verdadero culto a la vegetación. La *as-hera* para los cananeos era, al parecer, un tronco de árbol erigido en la tierra. Algunos han pensado que la *as-hera* era, en realidad, un objeto de culto personificado, pero en general se admite que la cuestión es a la inversa: es el objeto el que ha tomado el nombre de una diosa que habría sido representada,

ordinariamente, como un tronco podado. Según Lods,⁴⁹ el nombre propio *Ashera* —como el común *asbera*— podrían derivar, independientemente el uno del otro, de la raíz ‘*asar*’ que significa “estar derecho”, “caminar derecho”, “ser feliz”. Así, la estaca sagrada *asbera* sería *lo que se mantiene derecho*. En tanto, la diosa Ashera habría sido, primitivamente, la que determinaba la abundancia.

La importancia de la diosa Ashera en el politeísmo hebreo arranca de la relación estrecha que ésta tiene entre los cananeos con el dios supremo El, cuyo enorme peso entre las tribus israelitas ya analizamos extensamente. Indica De Vaux⁵⁰ que El, jefe del panteón, era el padre de los dioses.

Su esposa titular, su compañera divina, es la diosa *Ashera*, que le dio setenta hijos divinos; ella es, pues, la *madre de los dioses*. Se le llama con frecuencia la señora *Ashera* del mar. Ésta tiene gran poder sobre el corazón de El, y los otros dioses la aceptan por mediadora.

No comparto el punto de vista de De Vaux según el cual la Ashera de Ras Shamra y la del Antiguo Testamento sólo coinciden en el nombre pues esta relación con el dios supremo El constituye el punto de confluencia entre los hebreos y los cananeos, lo cual es una evidencia de mayor peso que la mera coincidencia filológica, sobre todo teniendo en cuenta el importante papel asumido por El entre las primitivas comunidades hebreas.

Por el principio sincrético debió producirse un fenómeno de evolución desde Ras Shamra hasta el Antiguo Testamento, en el que la *Ashera* del texto bíblico —personalidad sacra de tipo vegetal— asumió el rasgo de la ugarítica, como diosa de la fecundidad en tanto *madre de los dioses*. Por otra parte, es natural la asociación con Baal que se hace en el Antiguo Testamento, ya que éste era considerado como uno de los jóvenes hijos de El.

El otro elemento probatorio del respeto religioso de los hebreos hacia los árboles debe buscarse en las tradiciones patriarcales. Las historias de los patriarcas revelan que éstos se

⁴⁹ Lods, A., *op. cit.*, p. 153.

⁵⁰ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 156.

hallaban vinculados a ciertos árboles. Así, por ejemplo, en Gn. XII, 6 encontramos la referencia a la “encina de Moré”, cuyo nombre significa *encina (o terebinto) del instructor, o maestro*: “Abraham atraviesa el país hasta la localidad de Siquem, hasta la encina de Moré. El Cananeo estaba todavía en el país”.

El mismo nombre se menciona en Dt. XII, 30: “¿No están ellos más allá del Jordán, detrás de la ruta del poniente, en el país del Cananeo que habita en la Arabah, frente a Gilgal, al lado de las encinas de Moré?”

También se menciona un árbol especial en un episodio de la vida de Jacob, en Gn. XXXV, 4: “Ellos dieron a Jacob todos los dioses extranjeros que estaban en sus manos, así como los aros que tenían en las orejas, y Jacob los ocultó bajo el terebinto que está cerca de Siquem”.

En Jue. IX, 37 también se hace una interesante referencia a un sitio cuya distinción está señalada por árboles: “Y volvió Gaal a hablar, y dijo: He allí gente que descende de enmedio de la tierra, y una tropa viene por el camino de la Encina de los Adivinos”.

La referencia que se hace en Jos. XXIV, 26 es de una importancia verdaderamente reveladora sobre el lugar sagrado que ocupaban los árboles en la época arcaica, y de ella podemos deducir la influencia que el culto al árbol debió tener en las creencias populares que perduraron hasta época histórica: “Luego Josué escribió estas palabras en el Libro de la Ley de Elohim, y tomó una gran piedra y la levantó allí, bajo la Encina que estaba en el santuario de Yahvé”.

Los ejemplos son abundantes: a Débora, la nodriza de Rebeca, se la sepulta bajo la Encina del Llanto, cerca de Betel (Gn. XXXV, 8); Abraham planta un tamarisco cerca de Beerseba e invoca a El-Olam (Gn. XXI, 33); bajo la Encina de Mambre, Yahvé se aparece a Abraham (Gn. XVIII, 1); etc. Dice De Vaux,

Estos árboles, a los que se asoció una veneración supersticiosa, constituían un estorbo para la tradición posterior, la cual procuró, por ello, disminuir su importancia [...] no se volvió a nombrar nunca más a Mambre en la Biblia, y la encina de Mambre desapareció del Génesis apócrifo de Qumram, en el capítulo XIV.

En Gn. XIII, 18; XIV, 13; XVIII, 1 el texto massorético tiene el plural

“las encinas”, en contra del testimonio de las versiones y de la indicación de Gn. XVIII, 4 y 8. También la encina de Moré aparece en plural en Dt. XI, 30. Los intérpretes judíos fueron todavía más lejos: el targum de Onkelos sustituye “encina” por “llanura” (o valle), en Gn. XII, 6; XIII, 18; XIV, 13; XVIII, 1; XXXV, 8 [...] Los árboles de los patriarcas quedaron así englobados en la condena que cayó sobre los lugares de culto cananeos, establecidos “sobre colinas, bajo todo árbol verdeante” (Dt. XII, 2; cf. la redacción deuteronomista de I R XIV, 23; II R XVI, 4, etc.; y entre los profetas: Os. IV, 13; Jer. II, 20, III, 6; etc.).⁵¹

Estas afirmaciones de De Vaux dan sólido fundamento a lo sostenido a lo largo de este trabajo: la existencia real de una religión monolátrica y politeísta en la masa de las comunidades gentilicias hebreas desde la época patriarcal hasta la caída de Jerusalén y el destierro a Babilonia. Si este conjunto de creencias no pudo ser reconocido o aprehendido con claridad en el texto bíblico, no se debió a que nunca estuvo contenido allí, sino al hecho de que fue víctima de la empeñosa persecución de la élite monoteísta, la cual se reclutaba entre los grupos dominantes en la sociedad, como la nobleza y los sacerdotes, que ejercían el control del Estado. Fue así eliminada en su mayor parte o transformada sutilmente en los fragmentos que guardaban la memoria de los tiempos remotos de la comunidad tribal. La autoría manifiesta de esta obra de destrucción y reacomodamiento piadosos fue la tarea que le cupo a las escuelas redaccionales.

Otro gran objeto de veneración, cuya existencia no hace más que reforzar esta hipótesis, fue la “estela” o piedra erigida, el *betylo* o *massebah*, común a hebreos y cananeos.

La veneración de las piedras entre los pueblos primitivos puede considerarse, en el sentido que le da Melville Herskovits,⁵² como un “universal de la cultura”, sin que el compartir esta definición signifique que me suscribo a la teoría conductista que inspira su obra.

De manera semejante a lo que sucedía con los árboles, los hombres jamás adoraron a las piedras como piedras, sino por lo que ellas suponían y expresaban. Para la conciencia religio-

⁵¹ De Vaux, R., *op. cit.*, pp. 283-284.

⁵² Herskovits, M., *El hombre y sus obras*, FCE.

sa primitiva, la rudeza, la dureza y la permanencia de la materia representaban una hierofanía que frente a la precariedad de la condición humana mostraba un modo de ser absoluto y, por tanto, pleno de sacralidad.

La veneración del *betylo* o *massebah* en Palestina es una forma de continuidad, en tiempos proto e históricos, de la cultura megalítica, lo que demuestra su antigua raíz así como la fuerza de su perduración, ya que expresa concepciones muy viejas y difundidas acerca del sentimiento de lo sagrado.

Los *betylos* (forma helenizada del semítico, que significa “casa de dios”) “jamás han sido adorados como piedras, sino solamente en la medida en que manifestaban una *presencia divina*. Representaban la *casa* de Dios, eran su signo, su emblema y el receptáculo de su fuerza o el testimonio inquebrantable de un acto religioso cumplido en su nombre”.⁵³

En el episodio de Jacob en Betel (Gn. XXVIII, 10-22), el patriarca se duerme sobre una piedra allí donde el cielo y la tierra se comunicaban; es decir, que ése era un “centro” que correspondía a la *puerta del Cielo*. Para consagrar el lugar, Jacob erige allí un *betylo*, “una casa de Dios”, que fue adorada por los autóctonos como una divinidad: Betel. Este hecho es bastante comprensible si se considera que ésta fue la etapa de mayor fetichismo de la antigua religión, donde apenas si comenzaba a diferenciarse la monolatría a Yahvé.

La importancia de estas epifanías y simbolismos líticos en la Biblia es de tal naturaleza que, pese a las persecuciones de la élite monoteísta —acción indudablemente posterior— éstos sobrevivieron en numerosos pasajes del Antiguo Testamento, no ya como acciones anónimas ni de apostasía, sino como parte de las acciones de patriarcas y jueces, por lo que no pudieron ser completamente suprimidos y, por ende, nunca del todo eliminados de la veneración de las comunidades gentílicas hebreas; en caso contrario, habrían desaparecido, y sólo se identificarían con las poblaciones conquistadas de Canaán.

La *massebah* cumple, según la Biblia, diversas funciones. En Gn. XXXI, 45; 51-52, se la utiliza para marcar un límite, a la manera de los *kudurrus* mesopotámicos:

⁵³ Eliade, M., *op. cit.*, p. 198.

45 Jacob tomó una piedra y la erige en estela
[...]

51 Luego Laban le dijo a Jacob: He aquí este montículo, y he aquí la estela que he fijado entre tú y yo.

52 Testimonio será este montículo y testimonio la estela de que no pasaré de tu lado más allá de este montículo y que tú no pasarás de mi lado más allá de este montículo y de esta estela, para obrar mal.

El lugar a que hace referencia este pasaje es llamado por Jacob, Galaad, el cual es el símil del nombre arameo que le dará Laban, Yegarsahaduta; es decir “Montículo del Testimonio”. Esto permite ver que la *massebah* es aquí un mojón que representa a Elohim como testigo de un acuerdo de partes. Un papel semejante cumplía la estela de Mesilím de Kish, en el litigio entre Lagash y Umma.

En Gn. XXXV, 20 la *massebah* sirve para marcar la tumba de Raquel, que se convierte en un centro de veneración popular hacia los antepasados: “20 Jacob erige una estela sobre su tumba: es la estela de la tumba de Raquel, hasta hoy”.

Señala De Vaux que, aparte de estas funciones, hay otras que

tienen un significado directamente religioso, recuerdan una teofanía y son el signo de una presencia divina. Después del sueño de Betel, Jacob levanta como *massebah* la piedra que le sirvió de cabecera: es una “casa de Dios” (bet’el) y se convierte en un objeto de culto: Jacob la unge con aceite (Gn. XXVIII, 18-22 y el duplicado de Gn. XXXV, 14).⁵⁴

Génesis XXVIII, 18-22:

18 Y se levantó Jacob de mañana, y tomó la piedra que había puesto de cabecera, y la erigió como estela, y derramó aceite encima de ella.

19 Y llamó al nombre de aquel lugar Bet-el, aunque Luz era el nombre de la ciudad primero.

20 E hizo voto Jacob, diciendo: Si Elohim fuere conmigo, y me guardare en este viaje en que voy, y me diere pan para comer y vestido para vestir

21 y si volviere en paz a casa de mi padre, Yahvé será mi Dios.

22 Y esta piedra que he puesto por estela será una casa de Elohim; y de todo lo que me dieres, el diezmo apartaré para ti.

⁵⁴ De Vaux, R., *op. cit.*, p. 283.

Génesis XXXV, 14-15:

14 Jacob erige una estela, en el mismo lugar donde había hablado con él: una estela de piedra. Sobre ella vierte una libación y sobre ella extiende aceite.

15 Luego Jacob llama Bet-el al lugar donde Elohim había hablado con él.

Este objeto de culto, compartido por hebreos y cananeos, también fue objeto de sistemática persecución por la élite monoteísta bajo la acusación de paganismo, como se puede ver en Ex. XXXIV, 13; Dt. VII, 5; XII, 3; Os. X, 1; Miq. V, 12; etc. Pero es esta misma condenación la que nos pone sobre la pista de su arraigo en la gran masa de las comunidades hebreas, siendo esto un argumento más que confirma que esta religión tuvo innegablemente un doble carácter, por lo menos hasta la destrucción de Jerusalén por los asirios: por un lado estuvo el cuerpo de las creencias politeístas-monolátricas, patrimonio del grueso de la población, y por el otro el monoteísmo abstracto de la religión de Yahvé, propio de las élites que en aquella época se repartían el control del Estado y los beneficios de la explotación del trabajo social.

Conclusión

La religión hebrea ha sido presentada frecuentemente como el mejor ejemplo de la religión monoteísta más antigua; sin embargo este rasgo fue adquirido tardíamente, al menos como característica dominante.

La consolidación del monoteísmo fue el resultado final de un largo proceso derivado de las contradicciones internas de la sociedad gentilicia; proceso cuyo inicio debería fijarse, quizás, en el momento de la fundación de la monarquía.

La tendencia monoteísta, tímida al comienzo, debió librar una lucha dura y prolongada a la que sobrevivió dada la ubicación social de sus promotores: una élite intelectual cohesionada entre las capas superiores de la sociedad patriarcal, que aspiraba a concentrar en sus manos el control del Estado y regular en su beneficio la dinámica social. Lentamente afirmada, esa élite se cristaliza y generaliza tras el retorno del cautiverio

en Babilonia, en detrimento de las comunidades de iguales que conformaban la gran masa de la población.

Durante el proceso de lucha, desarrollo y consolidación, coexistieron, como términos de la contradicción, la tendencia monoteísta y la muy antigua religión monolátrico-politeísta, llamada por algunos henoteísmo.

La religión monolátrico-politeísta era la practicada por la gran masa de las viejas comunidades de iguales. El monoteísmo, en cambio, fue el patrimonio de un grupo reducido, vinculado de manera más o menos directa a la capa gobernante del futuro Estado teocrático. El monoteísmo se constituyó así en el fundamento mismo del sistema político de la realeza, argumento ideológico por excelencia que a la vez afirmaba en el resto de la sociedad el predominio, que de esta manera resultaba natural, de las capas superiores de las torres genealógicas de la organización gentilicia en su conjunto. En esto radica su éxito final frente a la religión más extendida de las comunidades de iguales de los tiempos antiguos, las que al final del proceso aparecerán desplazadas y degradadas al nivel de sectas.

Indica A. Vincent:

Conviene distinguir ante todo cuidadosamente entre el concepto religioso en su pureza esencial, la religión tal como es comprendida y practicada por una élite, y la comprendida y practicada por las masas. En unos, es evidente la adoración en espíritu y en verdad de un Dios único, un Dios santo, que tiene sus exigencias morales compatibles con los tiempos y las razas; en los otros, una fe que se mezcla a muchas supersticiones, creencias y prácticas, las que no son sino la herencia de un muy lejano pasado semítico, penetrado de animismo e ideas pre-lógicas.⁵⁵

Este sustrato politeísta de las creencias primarias se manifiesta con claridad, por ejemplo, en el Salmo LXXXII, 1-2, salmo de Asaf (salmista del rey David): "Elohim está en pie en la divina Asamblea en medio de los dioses, juzga: ¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente y tendréis miramiento para con los malos?"

Algunos críticos, como Dhorme, pretenden que la alusión

⁵⁵ Vincent, A., *Histoire des Religions*, vol. 4, cap. VI, "La Religion d'Israel", p. 309, ed. Bloud & Gay.

a “dioses” debe ser entendida como “jueces”, pero en mi criterio no veo la razón de tal interpretación, ya que cualitativamente no es lo mismo, salvo la intención de eliminar la remiscencia politeísta que el fragmento hace evidente. En última instancia, la lectura “dioses” está en correspondencia con lo que etimológicamente significa la designación “Elohim”, es decir un plural de “dios”, propio de las etapas tempranas de la evolución hacia el monoteísmo.

Los versículos citados del Salmo LXXXII son un reflejo de los primeros estadios del desarrollo del monoteísmo; es decir de un momento donde comienza a diferenciarse la nueva teología de la vieja, un desfase manifiesto en el hecho de que, si bien Elohim tiene preeminencia en la Asamblea donde juzga, lo hace como un “primus inter pares”, frente a divinidades que se suponen secundarias o menores. La explicación de este proceso de desarrollo es, según Paul Chalus, que “la formación de las agrupaciones de tribus, de reinos, puso a El-Elohim en el camino de la grandeza, de la universalidad. Esa evolución dejó subsistir divinidades inferiores que no serán más que sus hipóstasis degeneradas, y que recibieron luego el estatuto angélico”.⁵⁶ “El-Elohim, en el Antiguo Testamento, conserva la autoridad sobre las demás divinidades.”⁵⁷

Estos afloramientos politeístas, que se hallan diseminados en el texto bíblico, en particular en Génesis —supervivientes a las prolijas depuraciones de las escuelas redaccionales, vehículos manifiestos de la elaboración de la ideología del Estado teocrático— son los que me movieron a realizar este estudio. El propósito fue poner de relieve los rasgos estructurales salientes de la religión creída y practicada por el conjunto de las comunidades de iguales que formaron la gran masa de la población hebrea, y destacar la estrecha relación existente en el Oriente antiguo entre religión y política, como expresión del desarrollo de las contradicciones internas de la sociedad.

1983

⁵⁶ Al respecto, van Der Leeuw, en la p. 139 de su obra *Les religions dans son essence et ses manifestations*, observa que, por lo general, los ángeles, según una idea irania, son más antiguos que los propios dioses.

⁵⁷ Chalus, P., *op. cit.*, cap. V, p. 181.