

RITO SACRIFICIAL

Y

ANTIGUO TESTAMENTO

**Una aproximación al culto hebreo desde
las ciencias sociales**

Tesis Doctoral presentada por Manuel Martínez Hermoso bajo la dirección de la Prof.^a Dra. D^a. María Cruz Marín Ceballos y la tutoría de D. Aurelio Padilla Monge. Programa de doctorado de Historia. Línea de investigación: Historia Antigua. Departamento de Historia Antigua. Universidad de Sevilla. 2017.

INTRODUCCIÓN

Cuando se inicia una investigación son muchas las expectativas puestas en la misma; como era de esperar, algunas han sido más asequibles de encauzar que otras, también la labor investigadora nos ha mostrado las posibilidades de desarrollo, ingentes y muchas veces no previstas, de la tarea asumida. Como en cualquier proyecto similar, nunca se parte de la nada, siempre hay detrás enfoques e hipótesis, más o menos bosquejados o aseverados: esta investigación no ha sido una excepción en este sentido. Con todo, y desde la apertura que debe presidir la inquisición científica, hemos apreciado cambios, matices y ajustes, junto a corroboraciones, propios de un trabajo recorrido por años de dedicación.

El interés temático que nos mueve es el rito sacrificial hebreo; en él forma y sentido constituyen dos rostros inseparables. La forma de un rito, en su peculiaridad, es portadora de significaciones, y al revés, las motivaciones y creencias solo adquieren relevancia social cuando se materializan en formas concretas. Ambas variables, en su interacción, se desglosan a su vez en numerosos parámetros de análisis que han enriquecido de continuo nuestro tema.

Decía Ortega (1983: 63) que la ciencia es penúltima, siendo su deficiencia –en el sentido expresado por el filósofo– consustancial a la investigación. Si lo anterior es cierto, en los estudios bíblicos se hace inexcusable recoger algunos pormenores; pensemos, junto a la transversalidad de sus contenidos, en la polisemia de los textos sagrados, cuestión sutil y problemática, o en las connotaciones culturales de todo tipo que el tratamiento de estos temas supone; además, añadimos el peso que han tenido en nuestra praxis cultural los referentes judeocristianos, muchas veces expresados a través de inercias, prejuicios y subjetividades, involuntarios o inconscientes, lo que añade un plus de coherencia y rigurosidad exigibles a las introspecciones bíblicas.

Siempre es una aventura apasionante sumergirse en los textos y temas

veterotestamentarios; desde ellos atisbamos una amplísima gama de cuestiones que, al hilo de la historia, nos han llevado del trabajo más especializado a otro caracterizado por la inserción de nuestra actividad en el vasto y unificado campo de las ciencias sociales. El sistema sacrificial hebreo ha sido muy estudiado y sistematizado, lo que no es óbice para una necesaria, y esperamos que fructífera, relectura que actualice en lo posible el estado de la cuestión. Creemos que la larga trayectoria que tiene a sus espaldas la investigación bíblica debe remozarse y abrirse a teorías y nociones que, desde la historia y otras ramas del saber social, ayuden a su progreso y al enriquecimiento de los debates; aquí reside uno de los puntos de interés que hemos intentado abordar: se modifica bastante el horizonte de la práctica investigadora cuando la integramos en el bagaje más extenso y unitario de las ciencias sociales. Evitar enclaustramientos no deseables sobre temáticas que forman ya parte de nuestro imaginario y memoria cultural no es fácil, de ahí nuestro anhelo por colaborar en dicho propósito.

Uno de los hechos más nefastos que aqueja al conjunto de las ciencias sociales, y no es el único, quizá sea su excesiva fragmentación. Sin negar las virtudes de una necesaria especialización, con sus metodologías subsiguientes y aportaciones habidas o por venir, apostamos, desde nuestras modestas sugerencias, por ciertos cambios. Notoria es la intencionada depreciación que hacia las ciencias sociales, y la cultura en general, se realiza a menudo desde instancias oficiales y de poder, fenómeno de larga raigambre en nuestra historia política. Una parte nada desdeñable de la producción cultural se mueve entre determinaciones muy negativas para el quehacer científico: escasa financiación, exceso de problemas técnico-administrativos, condicionantes profesionales y curriculares, etc. No es posible ocuparse de todo, pero tampoco lo es olvidarse de la universalidad de lo que hacemos. Las miradas hacia el pasado siempre lo son desde un presente donde se perfila y proyecta el futuro que deseamos y al que aspiramos; no siempre somos conscientes de este asunto, aunque quizá otros sí lo sean: probablemente aquellos que quieren reducir la cultura a espectáculo, erudición o a una parcialidad bien avenida con lo existente (CARR, 2003: 21-24).

La práctica teórica de nuestra actividad es inviable sin la crítica, primero autocrítica, el debate, lo interdisciplinar y una mayor presencia en el espacio público que nos incardine más y mejor con la sociedad. Todos los que nos movemos en el terreno de las ciencias sociales, desde distintos campos, giramos alrededor del ser social y su cultura, motivo más que suficiente para potenciar el encuentro.

El **primer objetivo** que nos marcamos ha sido realizar un recuento historiográfico de las opiniones vertidas sobre el sacrificio en general y el hebreo en particular. La amenaza del muestrario nos ha obligado a acotar dicha producción y limitarla a las obras, autores y tendencias que nos han parecido más influyentes.

Desde el comienzo de esta investigación, y como **segundo objetivo**, fuimos conscientes de la obligación de ir a las fuentes primarias: nos resultaba insuficiente conocer lo que sobre ellas se ha dicho, era inexcusable saber lo que ellas mismas manifestaban en los capítulos y relatos seleccionados. Las fuentes no suelen ser muy explícitas en reflexiones sobre los rituales que describen, lo que implica una prospección ineludible desde el análisis de los textos –traducción, comentarios, etc.– y el aparato bibliográfico. A continuación, un **tercer objetivo** nos ha llevado a proyectar temáticamente las exposiciones historiográficas y de los episodios más relevantes: a quién se ofrenda, cómo y dónde se hace, ideologías y creencias inherentes al sacrificio, rasgos identitarios insertos, caracterización de lo presentado, etc. Muchas de las líneas historiográficas sobre la temática sacrificial no nos muestran sus presupuestos teóricos y metodológicos, de ahí que una parte importante de nuestra actividad, a manera de **cuarto objetivo**, la dediquemos a desbrozar estos aspectos subyacentes, vertiente que abarca planos filosóficos e históricos.

Nuestra metodología procura asociar teoría (enfoques, ideologías, principios y valoraciones, etc.) textos y aparato bibliográfico como núcleo central de la misma. Indicamos que el sacrificio no nos ha interesado desde una perspectiva de análisis sistemático del mismo ni como un *totum* en sí; a él nos hemos aproximado desde una visión histórica que lo privilegia como parámetro

articulador de la investigación para, a su vez, incluirlo en unidades temáticas más amplias. Es precisamente esta metodología, creemos, la que mejor se posiciona frente a hipotéticos organicismos e improductivos círculos viciosos en la investigación.

En el apartado correspondiente a las ideas hemos atendido diversas nociones y tendencia teóricas que, en buena lógica, se repiten con asiduidad. Además, allí donde nos ha sido deseable y posible, hemos sometido a lo diacrónico diversos temas y contenidos. Tampoco nos olvidamos de la comparación. En todo caso, no es este un estudio dedicado a la comparación histórico-cultural, aunque sí apreciamos la necesidad de plantear ciertas correlaciones que nos muestren diferentes prácticas culturales en función de praxis socioculturales distintas o, también, del conjunto de parecidos y diferencias entre diversas áreas. Aquí nos limitamos a comparar puntos de interés que nos permitan globalizar fenómenos o amplificar su proyección e interpretaciones.

La estructura de cualquier trabajo no es una cuestión baladí. Es verdad que un cierto convencionalismo suele aparecer; también las finalidades didácticas y expositivas cobran fuerza al articular experiencias investigadoras. En nuestro caso, han sido sin duda los objetivos señalados y la metodología empleada los que más han incidido en la secuenciación diseñada. De acuerdo con el índice, el primer bloque tiene un carácter muy teórico, con mezcla de contenidos generales y otros más específicos. En el segundo analizamos una selección de textos veterotestamentarios claves en relación al sacrificio hebreo. El tercer y último de los bloques temáticos no está tan ceñido como el segundo a lo episódico y textual; en cierta forma este apartado enlaza con el primero. Pretensión nuestra ha sido extender aquí, visto lo general y lo concreto, la comprensión y dimensión histórica de los temas que más nos han interesado.

Sobre el uso de ciertos términos debemos aclarar su empleo al objeto de evitar algunas confusiones. Los vocablos Israel y hebreo se explicitan de forma indiferenciada, de hecho, pueden intercambiarse en referencia a la antigua historia de Israel desde finales del segundo milenio hasta el 70 d.C. Cuando ha sido necesario, hemos distinguido entre el reino del norte, Israel, desde

Jeroboam I a Oseas (928-724), y el sureño Judá, desde Roboam a Sedecías (928-586). Para algunos autores (SACCHI, 2004: 11-12) debe matizarse entre las expresiones hebreo y judío; la primera aludiría a la religión y civilización anteriores al exilio, aunque Sacchi admite la posibilidad de extender la acepción a la generalidad de la historia de Israel hasta nuestros días; otra cuestión muy distinta nos la plantea la expresión judaísmo, reservada para los nuevos problemas y perspectivas que surgieron tras el destierro babilónico. Estas diferencias serán aclaradas cuando en su contexto lo creamos conveniente. El mismo Sacchi (*Ibidem*: 14) distingue tres periodos históricos: el hebreo, previo al exilio, el judío, con posterioridad al mismo, y el rabínico, a partir del 70 d.C.

La traducción de los originales hebreos viene acompañada de notas a pie de página; su ubicación numérica se registra en la parte superior derecha de la palabra en castellano. Las numeraciones de los versículos estarán puestas entre paréntesis en las traducciones. Sobre una de las variedades más comunes de la tipología sacrificial hebrea, el sacrificio de paz, recordamos que es sinónimo de sacrificio de comunión o reparación, variedad de formas en las que puede citarse.

Tras los veintinueve capítulos adjuntamos dos anexos: uno de conclusiones y un glosario de términos sacrificiales y afines. Terminamos con el aparato bibliográfico y el índice de siglas utilizado para las publicaciones periódicas. Hacemos constar que la bibliografía consultada es la que consideramos más orientativa de la pluralidad de intereses, corrientes e investigaciones que más y mejor nos han ayudado a nuestros fines.

Seríamos injustos si no hiciéramos una mención especial de agradecimiento a la Profesora Titular del Departamento de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla D^a. M.^a Cruz Marín Ceballos sin cuya dirección, ayuda y, sobre todo, paciencia difícilmente se habría concluido esta investigación. Similares palabras hacemos extensibles a D. Miguel Angel Garzón Moreno y D. Juan Carrillo Baena por las horas que hemos pasado juntos traduciendo textos del Antiguo Testamento, también por la infinita deuda contraída hacia ellos por su tenaz labor pedagógica y formativa hacia quien suscribe este trabajo.

BLOQUE PRIMERO

IDEAS

I. ANOTACIONES SOBRE LOS LIBROS SAGRADOS Y LA BIBLIA.

I. ANOTACIONES SOBRE LOS LIBROS SAGRADOS Y LA BIBLIA.

Características de la escritura sagrada. Iglesia y clero en la interpretación textual. La transmisión de los mensajes. Los géneros literarios. Tradiciones, reescritura y pluralismo en los relatos sacros. La influencia del helenismo. Universalismo y nacionalismo en los escritos veterotestamentarios. Revelación e inspiración divinas. Las claves de la interpretación. El contexto histórico de los libros sagrados. La lectura de la Ley. Politeísmo, monoteísmo y sacralidad. La fuerza de lo divino: humildes y grandiosos, hombres y mujeres en la literatura sagrada.

Junto al aparato historiográfico y bibliográfico general, son los denominados Escritos Sagrados, sobre todo el A.T., los que han constituido el grueso de la documentación primaria que hemos utilizado, de ahí nuestro interés por la singularidad de este tipo de fuentes y la necesidad de aportar algunas indicaciones.

La hegemonía que durante siglos han tenido la Iglesia y el sacerdocio, ejercidas a través de eficaces medios e infraestructuras (púlpitos, predicaciones, controles de mentalidades, costumbres y conductas, respaldos políticos, patrimonios terrenales, monopolios educativos, etc.) explica que, salvo raras excepciones, solo se planteara como única referencia posible de pensamiento la concesión a la divinidad de la autoría o inspiración de libros que, en puridad lógica, definimos como sagrados. Será con las nuevas dinámicas históricas surgidas a partir del siglo XVIII (laicismo, modo de producción capitalista, saltos cualitativos en los desarrollos y conocimientos adquiridos por las ciencias sociales y experimentales, etc.) cuando comiencen a virar los enfoques y a centrarse en las realidades históricas de las sociedades que los han elaborado, lo que ha cambiado de manera radical las perspectivas sobre el biblismo en los dos últimos siglos (TREBOLLE, 1998: 17-89).

En la historia de las religiones han existido tradiciones varias sobre el paso de contenidos desde la esfera celestial a la terrena; también han sido importantes los filtros que validaban ideas y propuestas de ascendencia divina. Los mediadores privilegiados (Moisés, Jesús, Zoroastro o Mahoma) han conformado un denominador muy consistente en los análisis de las revelaciones, sin que minusvaloremos las repercusiones de los llamados materiales apócrifos en este proceso¹ (DÍEZ MACHO, 1984: 4-28; CUNCHILLOS, 1990: 1217; ARANDA PÉREZ, 1996: 346-416 EISSFELDT, 2000: 33-35). En el área oriental son los dioses –Enlil en Sumer y Marduk en Babilonia– los redactores y transmisores de las leyes a los humanos, más en

¹ En el libro IV de Esdras se habla del trance extático en el que cae este personaje durante cuarenta días, periodo en el que le dicta a los escribanos las sagradas escrituras dañadas o perdidas en los azarosos años del exilio (PIÑERO, 2007: 9-18).

concreto a los reyes, para que organicen las sociedades. En la Biblia nos encontramos con las tablas del Sinaí, la inspiración divina a los profetas o el reconocimiento de Dios en el Salterio como autor de un libro: “Mi embrión vieron tus ojos y en tu libro todos ellos fueron escritos” (Sal139: 169). En el siglo VIII a.C. el rey Josías de Judá intentó demostrar que la Ley, encontrada casualmente en las obras de remodelación del templo de Jerusalén, existía desde época inmemorial; era su abandono y/o desconocimiento el origen de las desgracias del norteño Israel, justo lo que él pretendía evitar para su reino, Judá, aspecto que refleja una de las vertientes más interesantes de las producciones sagradas: su relación con la política y el ejercicio del poder (GRAHAM, 1987: 34-47).

Conocida es la variedad de géneros literarios bíblicos: códigos, leyendas, mitos, himnos, poesía, oráculos, oraciones, etc., sometidos a un proceso de creación que suele ir de lo oral a su fijación posterior por escrito (SCHÖKEL, 1987: 82). La crítica textual asume los análisis y problemáticas propios de este tipo de transmisiones: errores de copia, alteraciones deliberadas, repeticiones de letras o palabras, haplografías o saltos de una palabra a otra por parecido entre ellas, lo que supone omisión de los términos situados entre ambas o, por continuar, anomalías causadas por inseguridades del copista, escritos hechos al dictado, etc. (TREBOLLE y PÉREZ, 2006: 14-24). Cuando un mensaje sagrado se pone por escrito adquiere su contenido una nueva dimensión; la razón la encontramos en el contexto escriturario, muy distinto del oral, aunque como este, y pese a las reticencias que aún subsisten, mantenga siempre una lectura polisémica.

La tradición judía nos habla de la convivencia de una Torá oral (Misná) junto a la escrita², recibida la primera al oído por Moisés al mismo tiempo que

² Habría, con todo, que matizar sobre lo que llamamos Torá/Ley oral. En los albores de nuestra era la Ley oral consistía, más que nada, en un conjunto de tradiciones sin igual fuerza que la Ley escrita; solo con el tiempo se fijaría y consolidaría la oralidad interpretativa y exegética. Lo anterior quiere decir que las discusiones y discrepancias eran normales, al menos dentro de ciertos límites siempre visibles, sin que significasen los desencuentros rupturas en el seno del judaísmo. Este es el contexto en el que debemos situar las polémicas entre Jesús y los escribas y fariseos recogidas en los Evangelios (PIÑERO, 2014: 199-200).

se le transmitía la segunda. De Moisés se ha dicho que llegó a memorizar la Ley, origen mítico de una pertinaz pedagogía basada en la recitación y la repetición. Si el arte de la palabra hablada precede al de la escrita, es muy probable que la épica y la leyenda fuesen cantadas en el antiguo Israel por poetas y rapsodas. En el A.T. contamos con diversos testimonios de exaltación de la elocuencia; en 1 Samuel 16: 18 se dice de David que era “inteligente de palabra”, justo lo contrario de lo que afirmaba sobre sí Moisés cuando la divinidad le encomienda la liberación del sufrimiento que padecía Israel en Egipto: “Y dijo Moisés al Señor: no soy un hombre de palabras [...] pues soy lento de boca y lento de lengua” (Éx 4:10).

La dimensión reverencial de lo sagrado, sus vínculos con lo solemne, el principio de autoridad o lo inmemorial, muy unidos entre sí, nos sugieren algunos comentarios. A veces pensamos, y no siempre ocurre, que la literatura sagrada es monolítica, hecha de una vez para siempre; sin embargo, la historia nos muestra procesos de elaboración y reescritura con intensidades desiguales. La literatura hebrea sagrada que conocemos es el resultado de fuertes condicionantes, solo explicables desde la experiencia histórica de Israel y el sutil juego entre la tradición y el escenario escriturario. Parece que hacia época macabea (168-39 a.C.) había un cierto acuerdo sobre una estructura tripartita de los textos sagrados hebreos (תורה נביאים וכתובים: Ley, Profetas y Escritos); esta situación no fue óbice para la coexistencia, en los periodos persa y babilónico, de una pluralidad de tendencias (sacerdotales, apocalípticas, sapienciales, proféticas, deuteronomistas, etc.) a la par que un enfoque integrador que culminó en dos grandes bloques de fuentes básicas: el sacerdotal y el deuteronomico.

La variedad textual, lo acumulativo y no disruptivo, fueron la tónica dominante durante siglos en el judaísmo. En Qumrán hallamos variantes textuales de casi todos los escritos bíblicos; en el siglo II d.C. aún se discutía si el Cantar de los Cantares podía considerarse un libro sagrado o no, a lo que añadimos las tensiones entre tendencias nacionalistas y otras más universalistas, plasmadas las primeras en Crónicas o Esdras y las segundas en libros como Judit o Rut. Durante el periodo helenístico la literatura sapiencial

gozó de un notable desarrollo, ejemplo de ello es el libro de Qohélet, obra de claro talante aperturista hacia su entorno cultural. Pese a la reacción macabea del siglo II a.C. la actitud judía hacia el helenismo fue más matizada y positiva de lo que pensamos a menudo: fueron muchos los judíos inquietos y curiosos que buscaron nuevas experiencias fuera de la Torá (TREBOLLE, 2007: 95-122).

Aunque mucho más prolijo de lo que podamos decir aquí, y a propósito del helenismo, sabemos de la cercanía de muchos paganos al judaísmo y viceversa. Durante la época helenística irrumpieron en Oriente cultos de raíz egipcia como los de Serapis y diversas tendencias sobre la inmortalidad. La mayoría de estas aportaciones, algunas de larga raigambre como el orfismo, buscaban, siempre para pequeños grupos de adeptos, poner fin a los lúgubres finales que les esperaban a los humanos. Si bien en Egipto existía una larga tradición sobre el Más Allá, también nos encontramos, por ejemplo, con el añadido de la reflexión filosófica griega y su crítica a la religión tradicional. En Alejandría, ciudad bulliciosa donde había una importante colonia judía, el contacto directo con las ideas helenísticas era un factor principalísimo, proceso que culminaría en el siglo II a.C. con la primera traducción que poseemos de textos veterotestamentarios a una lengua extranjera, el griego. Los LXX no fue el único producto de lo que comentamos; muchas minorías judías fueron receptivas, con respuestas variadas. En el Libro de los Vigilantes (sobre el 200 a.C.) se admite la vida en el Más Allá; también encontramos la misma posición, aunque desde otra perspectiva, en la Sabiduría. Es cierto que los escritos canónicos fueron impermeables a estas ideas novedosas; no obstante, somos conscientes de la difusión de las nuevas inquietudes por las polémicas que sobre la retribución, temática muy unida a otras como la salvación y la inmortalidad, encontramos en Job y Qohélet.

Las revelaciones e inspiraciones han tenido su momento en el tiempo. Si la antigüedad ha sido un referente para la legitimación de tradiciones y textos, no todo lo antiguo, por serlo, fue canonizado, ni al revés, todo lo reciente desechado. La profecía en Israel, por ejemplo, tuvo su lugar en el tiempo, pero este no fue, para el grueso de su producción, la era postexílica. Siglos y

diversidad de tradiciones orales y textuales perduraron en Israel hasta confluir en un proceso de fijación consensuado donde se aunaron emergencias nacionales, fuertes improntas políticas y agudas tensiones sociales.

También el factor interpretativo debemos valorarlo. La Biblia, tal como nos ha llegado, es una relectura de las tradiciones que la precedieron, muchas de ellas con profundas raíces en la cultura cananea de la que formaba parte. En Éxodo 15 leemos un canto de liberación que va del Mar Rojo al desierto y llega al monte del templo; en este relato, ya clásico, nos encontramos motivos cananeos como la victoria de Baal sobre el mar, la muerte de los enemigos o la entronización divina en la montaña sagrada (TREBOLLE, 2007: 95-122). El judaísmo se ha encargado de recordarnos la vertiente exegética (Misná y Talmud entre otras obras) acumulada a la literatura bíblica, compuesta por una inconmensurable obra de comentario y explicación de los escritos sagrados.

La interpretación abarca un interesante campo cultural idóneo para el estudio de las mentalidades. Cuando el hebreo cesó como instrumento de uso común, sustituido por el arameo, se hizo necesario comentar en esta lengua la lectura de los textos. La importancia que alcanzó el tárgum, “traducción”, es pieza clave para entender la comprensión popular de los escritos sagrados. Junto a cierta praxis de censura, se vigilaba que la paráfrasis no fuese abusiva, observancia que llevó con el tiempo a la canonización del conocido como Tárgum de Onquelos, la versión autorizada del Pentateuco en Babilonia.

Quizá por la inexistencia de una autoridad centralizada e independiente, proliferaron en el seno del judaísmo antiguo ciertas variedades textuales e interpretativas, sin que por ello se alcanzara la dispersión. El carácter étnico-tradicional y acumulativo del judaísmo le llevó a elaborar una hermenéutica de reglas donde se explicitaban las características de una interpretación amplia, sin condenas ni marginaciones, en sentido general y tendencial, que lo debilitaran; pese a que unas posiciones tuviesen más fuerza que otras, se aprendió a no arrojar nada fuera, o casi, y ello desde enfoques más prácticos y adaptativos que especulativos, lo que constituyó uno de sus rasgos más distintivos.

El acercamiento y recepción por los escuchantes de la recitación sacra entrañaban toda una sociología pues, a diferencia de etapas históricas muy posteriores, la lectura no fue concebida nunca como un acto privado e íntimo. Los escritos eran palabra viva y su lectura tuvo un eminente sesgo público, comentada y asistida siempre por el lector, el cantor o el maestro (rabí) que la proclamaba (PÉREZ FERNÁNDEZ, 2007: 73-93).

Los judíos fueron muy criticados por un sector del paganismo, sobre todo por su postura contraria a emparentarse con otros pueblos y culturas, su estricto monoteísmo, algunas costumbres peculiares como la circuncisión o su negativa a comer cerdo, amén de una cierta desafección hacia ellos por considerarse el pueblo elegido. Pese a todo, los judíos fueron, también, respetados, y disfrutaron de estatus de protección que les permitieron proliferar desde Persia hasta Roma y, desde luego, suscitaron la admiración de muchos gentiles hacia su moral y solidaridad de grupo (PIÑERO, 2006: 70). Alrededor de las sinagogas pululaban numerosos no judíos atraídos por la forma de vida judía; fue Pablo uno de los que mejor supo comprender las perspectivas que en esta línea se le abrían al cristianismo para su expansión. El cristianismo, al igual que el judaísmo y en competencia con él, se mostraba portador de la Verdad, por ello nada más urgente que despojar al nuevo movimiento de los perfiles exclusivistas y nacionalistas exhibidos por los judíos.

Los libros sagrados, como las grandes epopeyas o los mitos fundacionales, suelen enfocar los inicios de la vida y de la historia de forma milagrosa, también mediante procesos de personificación de lo divino y actos de voluntad. Muchas expresiones y escritos de la Antigüedad abundaron y consolidaron estas ideas; además, estos relatos tenían una clara vocación de permanencia: no solo pretendían incidir en los orígenes, también lo hacían de continuo sobre la misma evolución histórica³. Una parte de las ciencias sociales (MARX, 1975a: 13-37; GODELIER, 1985: 97-114 FEUERBACH, 1993: 12-31;

³ La explicación del orden y sucesión históricos para Heródoto es religiosa: los dioses intervienen cuando sienten su poder amenazado por el poder que adquieren los hombres al olvidarse de lo divino. En el pensamiento griego hubo, sin embargo, otras versiones; así, para Tucídides hay una lógica interna en el acontecer humano, y esta no reside en la envidia de los dioses sino en la psicología e inteligencia del hombre (RODRÍGUEZ ADRADOS, 1967: 17-18).

HABERMAS 2011a: 45) ha hablado de alienación en referencia al desdoble o extrañeza que experimenta el ser humano hacia su producción social, mecanismo que ubica en planos exteriores y superiores, no controlados por él, aquello que es decisivo para su vida.

Las tradiciones religiosas de Oriente Próximo –igual que en Israel con anterioridad al exilio–, eran politeístas; cada cultura tenía su panteón, con unas separaciones hacia otros grupos celestiales, en diverso grado, fluctuantes y flexibles. Las asimilaciones e integraciones posibles se mezclaban con fuertes identidades hacia las divinidades nacionales respectivas, convivencias que incluían muchas veces consideraciones peyorativas hacia otros conjuntos religiosos. La fragmentación religiosa del politeísmo antiguo compaginó una cierta tensión entre una proclamación de tintes universalistas y la valoración que cada cultura hacía de sí misma como centro de la creación, esquema que se repetirá en el A.T. La diferencia radicarán en el diseño monoteísta: Yahwé se convertirá para la ortodoxia postexílica en una divinidad irreductible, sin mixtura teológica que la matizara. A partir de aquí las contradicciones se radicalizarán: la primera se dilucidará entre una divinidad universal y única que es a la vez la Verdad de un pueblo concreto, la segunda la encontraremos cuando surjan otros absolutos.

La expresión de la fuerza y el poder divino constituyen un tópico recurrente en las narraciones sagradas. Unas de sus formas es la proclividad, repetitiva y casi hecha fijación, hacia personajes de extracción humilde (Ciro, Moisés, David, Jesús, Mahoma, etc.) dotados de característica muy peculiares (orfandad, ignorancia letrada o situaciones límites en sus biografías); en todos los casos se manifiesta, al tiempo que se exalta, un profundo gusto por lo asombroso y la potestad divinas al hacerse grande lo pequeño; estamos ante un artificio literario no constreñido en exclusiva a individuos: también un minúsculo pueblo como Israel podrá ser relevante en la historia gracias a la elección del todopoderoso Yahwé.

Como en otras culturas, en la religión hebrea se produjeron extrapolaciones a lo celestial en función de lo que era la vida social, clánica y familiar de Israel, hecho muy conocido en su entorno cultural (SANMARTÍN,

1998: 44). Fuente de autoridad y poder, Yahwé protege, regula, desvela, castiga y se ausenta, también es terrible, cercano, justiciero y exigente, toda una proyección que debe guiarnos en la lectura bíblica. El A.T. es una obra ciertamente extensa; los tonos duros, la concisión o la sobriedad conforman un bloque de formas y estilos muy variopintos en su conjunción con los contenidos y temas que desarrolla; en todo caso, también la literatura veterotestamentaria nos ha dejado indelebles muestras de apertura al interior del creyente (Salmos, Cantar de los Cantares), todas ellas expresiones de una poética muy grata al judaísmo.

II. A VUELTAS CON LAS TRADICIONES

II. A VUELTAS CON LAS TRADICIONES. Antiguo Testamento e historia. Prácticas, creencias y cultura popular. La producción cultural de los grupos populares. Poder y subalteridad: un proceso dialéctico. El problema de las tradiciones.

El A.T. no es un libro de historia, aunque todo su conjunto posea un indudable y capital interés histórico. Los redactores veterotestamentarios no hicieron nada semejante a lo que hoy entendemos como ciencia social, algo que por obvio no deberíamos olvidar. Con importantes matices que veremos de inmediato, la redacción bíblica no olvidó algunos de los rasgos que definieron la literatura religiosa mesopotámica, como la validación del presente en función de hechos acontecidos en épocas remotas o la existencia de un plan divino (providencialismo) para el discurrir histórico (SANMARTÍN, 1998: 16-17). Los escritos del A.T. han sido tipificados como narración teológica o historia sagrada, con una sucesión de acontecimientos ubicados siempre al margen de cualquier concatenación aséptica o inmanente al devenir humano. Es cierto que el A.T. carece, en general, de mitos, pero no lo es menos la presencia constante de lo divino y su intervención de la historia: esta queda impregnada por un eje que deslinda a los que cumplen con la ley de aquellos otros que, situados en la transgresión, quedan apartados y condenados por sus pecados. Sobre este último particular, veremos que el pensamiento bíblico se expresará a partir de dos tendencias teológicas, no siempre fáciles de separar, concretadas en la denominada Teología de la Promesa, donde nos situamos frente a un Dios de misericordia infinita que nunca abandona del todo, y la definida como Teología de la Alianza, corriente que encuentra en las bendiciones y maldiciones del Deuteronomio una de sus posibles formulaciones. Estos aspectos le confieren al A.T. su cualidad de obra teológica, sin que por ellos desdeñemos su ingente aportación para la historia.

En términos generales, suele argüirse mayor fiabilidad histórica con la proximidad al momento de la redacción (LIVERANI 2005: 125-128). Desde la prudencia, y alejados de axiomas incontrovertibles, la historia y el conjunto de las ciencias sociales aportan metodologías que nos permiten una exposición bastante consistente, con las puntualizaciones de rigor, sobre el antiguo Israel; también constatamos, en el estado actual de la investigación, la imposibilidad de hacer comprobaciones sobre personajes y acontecimientos recogidos en las tradiciones más antiguas (SOGGIN, 1997: 147). Con todo, debemos valorar la

importancia de los acercamientos al cuadro evolutivo general, superior, si cabe, a la precisión que podamos obtener sobre individualidades concretas.

La trama veterotestamentaria no fue un producto repentino, tenía raíces profundas y un largo recorrido. El A.T. es un relato interesado, al menos si por tal entendemos la puesta en escena de una narrativa que persigue la demostración de sus objetivos ideológicos. Debemos considerar que la teología dominante en estos escritos solo se hizo hegemónica desde una época más o menos concreta, lo que ha contribuido a una cierta distorsión sobre la antigua religión israelita. El A.T. hizo del cananeísmo su gran enemigo; mostrado como corriente minoritaria y disruptiva con respecto a la norma yahwista, la imperante, siempre fue presentado como la causa de los estragos por los que pasó Israel. Pero sabemos que las cosas no sucedieron así; durante siglos el yahwismo fue reducto de sectores muy minoritarios, con una teología cambiante que solo adquirió forma muy tardíamente. Es así por lo que se hacen necesarias algunas aclaraciones sobre el qué y el cómo de la cultura popular y las tradiciones de Israel, vía que debe ayudarnos a delimitar algunas problemáticas sobre la redacción veterotestamentaria.

En el A.T. leemos, sobre todo en los libros históricos, referencias constantes a altos, fiestas, romerías, danzas, cantos, cultos domésticos y a divinidades varias, magia, adivinación y otras muchas alusiones similares, todo un folclore popular cuyas prácticas, de forma mayoritaria, fueron condenadas con rotundidad o, incluso, desahogada vehemencia, en los textos (GRAVES y PATAS, 1988: 93). El activismo textual, y también práctico, postulado por el yahwismo (censura, intolerancia o exclusivismo) estuvo muy alejado, valga el ejemplo, de lo que encontramos en la religión y el pensamiento griegos (RUSSELL, 1975: 142); en cualquier caso, parece evidente que los antiguos israelitas contaron con un sistema de creencias y prácticas religiosas muy arraigadas, verificadas entre los siglos XI y VI a.C. e insertas en un proceso gradual, pero nítido, de segmentación social (monarquía, ejército, urbanismo, élites cortesanas, etc.) sin el cual no podríamos entender la presencia y dinámica propias de lo popular y su cultura.

¿Á que llamamos cultura popular? Podemos, en una primera

aproximación, definirla como el conjunto de respuestas materiales y simbólicas dadas por el pueblo llano, los llamados sectores subalternos, a los problemas de su existencia (RODRÍGUEZ BECERRA, 1980: 480-481). Toda respuesta cultural está condicionada por las estructuras socioeconómicas de su época, las herencias históricas recibidas y unos específicos canales de transmisión. Estas respuestas reflejan una forma de ver y entender la realidad, una visión del mundo que, en definitiva, contiene la imagen que sobre sí adquiere y elabora el grupo en cuestión.

La cultura popular, como todo lo real, es contradictoria; en ella conviven elementos de producción propia con otros asimilados pero venidos desde otras instancias. La cultura popular israelita recibió, junto a otras, influencias procedentes de las élites, elaboradas en la corte y el templo por sacerdotes, escribas y funcionarios desde precisas infraestructuras: escritura, archivos, géneros literarios... En los momentos álgidos de las reformas de Josías (movimiento deuteronomista) se tomaron duras medidas (por ejemplo, la centralización cultural y la supresión de los altos) que incidieron sobremanera en cuestiones vitales para la cultura popular israelita con la intención de reconducirla, ejemplo que manifiesta el tipo de conexiones que comentamos.

No todo lo que ha formado parte de la cultura subordinada ha tenido un largo recorrido temporal. Según épocas, la cultura popular de Israel ha contado con elementos tradicionales y otros más innovadores y de reciente incorporación: durante el dominio asirio se pusieron de moda divinidades astrales sin que fuesen, para su momento, parte de la tradición (OGGIANO, 2005: 77). A la altura del exilio, las tradiciones proféticas, monolátricas y, en general, el deuteronomismo, contaban con una larga historia; eran, stricto sensu, tradición, pero no formaban parte de la cultura popular, quizá salvo breves periodos y por acciones dirigidas desde la corte.

De los párrafos previos podemos deducir lo siguiente: la cultura popular suele incluir elementos tradicionales e innovadores, mientras que las llamadas tradiciones pueden tener o no un carácter popular. Es más, hay tradiciones de

las que debemos dudar, y ello porque al fijarse por escrito adquieren la patente de antiguas. Un modelo de esto último nos lo proporciona la supuesta tradición del éxodo. Es curioso que este conjunto de escritos solo alcanzase relevancia en el siglo VII a.C., con el movimiento deuteronomista; ni en Isaías ni entre los profetas preexílicos hubo nada similar a la grandiosa y compleja elaboración de la teofanía del Sinaí que leemos en el libro del Éxodo. Podemos jugar con hipótesis plausibles sobre leyendas y tradiciones varias que recogiesen contenidos históricos sobre las relaciones Israel-Egipto, reelaboradas posteriormente con finalidades ceñidas al momento de la redacción; estos hechos son muy verosímiles cuando la literatura de las élites se apropia del pasado, lo que debe prevenirnos sobre los inicios de la historia de Israel tal y como se nos describe en el Pentateuco (ALBERTZ, 2002: 42, 43 y 67).

Uno de los elementos definidores de lo popular hasta la reciente divulgación de la escritura ha sido la oralidad. Incluso desde la perspectiva de las élites, la escritura se ha inspirado con frecuencia en las tradiciones orales; también lo popular se ha acercado a la escritura a través de la lectura pública y grupal de los textos sagrados. En las religiones del Libro ha sido el pueblo, en su mayoría iletrado, el que participaba como receptor de unos mensajes facilitados mediante una serie de recursos (comentarios explicativos, traducciones, ritmos, expertos lectores que mantenían el interés y suscitaban el recuerdo de lo recitado, etc.) que posibilitaban la comprensión popular de los escritos y, para el caso hebreo, constituían el inicio de métodos y sistemas de aprendizaje que tendrán notables consecuencias en el judaísmo (DEL OLMO, 2010; STEMBERGER, 2011).

¿Qué nos pueden decir sobre el pasado las tradiciones populares? Poco en general. Son los prototipos, las perennes problemáticas humanas y las caracterizaciones, más que lo singular, lo dominante. Los paradigmas y el mito han sido los enlaces habituales con el pasado; no obstante, la adaptación e interpretación realizada por la escritura bíblica casi ha borrado lo mitológico, aunque hay indicios suficientes en el análisis textual que nos permiten suponer la importancia que tuvo el mito en Israel (PERI, 2003). Ecos de épocas pretéritas rezuman por todos sitios en las tradiciones populares, pero lo usual

no es tanto un *corpus* fijo de tramas como un conjunto de fórmulas y temas plegados a realidades cambiantes, con versiones y recreaciones que le confieren a lo oral un innegable aspecto camaleónico (GRAVES y PATAS, 1988: 93).

Entendemos que la expresión cultura popular solo adquiere sentido cuando nos situamos en sociedades estratificadas. Esto último no debe conducirnos a equívocos pues las culturas tribales y comunales han tenido también sus liderazgos, jerarquías y divisiones por edad, sexo o función. Con la aparición de las clases sociales se fueron asentando mecanismos de control y presión ejercidos por los grupos dominantes hacia los subalternos, en un contexto de creciente complejidad de los aparatos estatales: palacios, templos, sacerdotes, burocracias, ejércitos, etc. (GODELIER, 1971b).

Quizá desde culturas textuales como la nuestra resulte complicado apreciar, en toda su amplitud, el valor de las palabras y su carga simbólica (RICOEUR, 1975; DURAND, 1975 y CHARY, 1975). Las palabras, en la oralidad, son las personas que las dicen y el contexto donde se proclaman. Pero nos quedaríamos cortos si omitiéramos el delicado juego que establecen con lo inmediato o su facilidad para la construcción de sintaxis sueltas y textos fragmentarios y flexibles (MENÉNDEZ PIDAL, 1971; TREBOLLE, 2008).

La tradición oral⁴ ha estado muy unida al fuego y a la noche, al trabajo y al entretenimiento, también a los ciclos vitales y festivos. Además, los estudiosos se han detenido en sus formas de transmisión y en el papel jugado por ancianos y mujeres en su divulgación. Articuladas sobre copiosos recursos plagados de estribillos, aliteraciones, paralelismos o ritmos musicales, las tradiciones están recorridas en lo transversal por un dilatado elenco temático: amor, muerte, consuelo, heroicidad, familia, luchas tribales, misericordia divina, milagros y prodigios, liberaciones, refriegas fraternales, favoritos, primogénitos o pugnas por el poder, entre otros (RODRÍGUEZ ALMODOVAR, 2005).

Ya hemos apuntado que la escritura se sitúa en un registro muy distinto

⁴ Para la importancia que alcanzó en el exilio la liturgia de lamentación y la práctica de la oración ver Artus (2003: 22) y Thompson (2003: 28-35).

al oral. Mucho más firme y asentada, la escritura no es nunca notaria de la realidad ni la recoge al completo, aunque suele inspirarse en ella, utiliza algunos de sus recursos y la reescribe desde contextos diversos: históricos, ambientales, estilísticos, formativos, de modo y tendencia, etc. (TOSAUS ABADIA, 1996; EISSFELDT, 2000). Es la posibilidad que la escritura contiene para fijar lo que la convierte en un instrumento inestimable de poder; esto supone, más allá de su anonimia generalizada en los contextos que estudiamos, que sea con la escritura cuando nos encontremos ante un *logos* y unos objetivos complementarios, a la vez que opuestos y diferenciados, a la oralidad (BOTTÉRO, 1998: 48,75 y 79).

Con todo, deberíamos esbozar ahora, aunque solo sea a grandes rasgos, algunos de los comentarios trazados sobre la escritura y la transmisión textual referidos al A.T. En los tiempos bíblicos lo que definimos como libros eran los rollos, confeccionados a partir de materiales como el papiro o el cuero; estos rollos nunca tuvieron por finalidad una difusión masiva ni fueron destinados a algo similar a lo que entendemos en la actualidad como publicación. Junto a finalidades cotidianas, socioeconómicas y políticas, la producción escrituraria tenía un fuerte sesgo orgánico e interno; era en los palacios y los templos, en sus actividades administrativas, intelectuales y pedagógicas donde se empleaba la escritura en los más variados géneros literarios: lexicografía, adivinación, magia, anales, sabiduría, ritos, epopeyas, mitos... Nunca elaboradas para ser editadas, las copias nuevas se hacían cuando los ejemplares existentes estaban viejos, también cuando el palacio o el templo lo demandaban.

Durante los siglos anteriores al destierro babilónico la alfabetización debió extenderse, pero solo entre las capas superiores de la sociedad hebrea. Esta ampliación de la lectura introdujo, seguramente, un mayor número de copias, aunque a muy pequeña escala; de hecho, no tenemos evidencias de colecciones o bibliotecas privadas que modifiquen los parámetros institucionales en los que se desenvolvía la producción libraria y su transmisión.

Es muy posible que los ejemplares y precedentes que hayan existido de la literatura veterotestamentaria que nos ha llegado existieran durante siglos en

escasas copias, incluso es probable que en un solo ejemplar. Completados, retocados, modificados (recordemos la ausencia del concepto de canonización hasta época tardía), a veces perdidos en los avatares de la historia y solo recordados en la memoria y la tradición; de todo hubo, sin lugar a dudas, en la historia de la escritura.

Que la lectura no fue casi nunca un acto privado es un hecho corroborado por la investigación. La Torá misma, según la tradición, fue escrita por Moisés en un solo ejemplar que fue depositado ante los levitas (Dt 17:18), cerca del arca de la Alianza (Dt 31: 26). El tópico sobre una autoridad carismática y fundacional que, en un tiempo lejano y tras la revelación divina, nos dejó el texto transcrito, aparece una vez más como recurrencia. Pero la idea más interesante que reflejan estas líneas es la concepción del texto como ejemplar único, apto solo para ser leído en un acto litúrgico y público, al menos así debía ser para las obras consideradas más importantes. Otra cosa bien distinta es dilucidar sobre los contenidos de los escritos proclamados, venerados o usados sin más por el palacio y el templo con motivo de las celebraciones y actos oficiales. No descartamos el papel de la memoria y la recitación como mecanismos de aprendizaje; tampoco podemos soslayar la existencia de textos cuyo propósito no era la proclamación pública o el aprendizaje, aunque por todo lo dicho queda patente como era concebida la forma apropiada para contactar con los textos: reproducción, recitación, proclamación, memorización, etc.

Parece que algunas copias solo existieron, expresamente, para ser el soporte de algún tipo de comentario o glosa en pequeños círculos de adeptos como, por ejemplo, los discípulos de los profetas. También existían escritos para uso interno de los centros que tenían capacidad para producir textos, como los palacios y templos, con sus escribas, escuelas y archivos; incluso podemos atisbar la existencia de obras de propaganda e históricas integradas con posterioridad en libros como Reyes; en todo caso, insistimos, más que obras producidas para satisfacer una necesidad lectora, tal como hoy lo pudiéramos entender, estos rollos eran el punto de partida de ciertas reuniones y eventos; algunas familias también pudieron poseer algún rollo, tratado de la

misma forma que se hacía con ellos en los archivos de las escuelas.

En las postrimerías del primer milenio se van a registrar ciertos cambios dignos de reseñar. En Qumrán hallamos un centro productor de rollos, con obras muy diversas para uso interno de la comunidad esenia. Sabemos que en Qumrán existía una colección de manuscritos que servían de modelos para las producciones de copias; esto también ocurría fuera de Qumrán, por ejemplo en el templo de Jerusalén, con una producción de copias a partir de ciertos manuscritos-modelos, lo que implicaba dos aspectos interesantes: por un lado la existencia en los siglos finales del judaísmo de libros ya canonizados, hecho que motivaba, más que en cualquier tiempo anterior, la reproducción de los mismos más allá de copias escasas o de un único ejemplar y, por otro, la introducción, aún minoritaria y visible, de una praxis de lectura personal, complementaria a la escucha pública. Al menos para la Torá es muy probable que esto fuese así: su canonización fue un buen estímulo para su difusión y posesión en manos particulares.

Cuando hablamos de ejemplares-modelos es porque existe un proceso de canonización corroborado, pero todo apunta a una situación tardía, solo confirmada para los últimos siglos del primer milenio. Canonizar significaba revisar, fijar y crear un libro-modelo; en esta situación había que separar entre aquellos ejemplares considerados sagrados y los que no lo eran, lo que suponía la afirmación de sus poderes por el templo y su sacerdocio.

Para cerrar este asunto, es muy probable que antes de la canonización de los textos del A.T. que tenemos, la relectura textual haya sido el proceso dominante, con sus subsiguientes mecanismos de modificaciones (LOHFINK, 2004: 49-56). Estamos así ante una trama compleja donde releer significaba reescribir, sin que obviemos la posibilidad real de creación de nuevos textos, siempre cambiantes y releídos a la luz de las nuevas situaciones históricas. Todo apunta a una transmisión plural, alejada de una única versión y de un solo ejemplar, siempre el mismo y perpetuado en el tiempo de forma íntegra. Solo tardíamente se sintió la necesidad de canonizar; sin embargo, sabemos que en todo Oriente Próximo y Grecia nunca fue esta la norma y sí la multiplicidad; a lo largo de este trabajo veremos las razones históricas que llevaron a la

canonización y su lista-modelo, aunque ahora sí podemos apuntar una curiosa reflexión: si releer significa crear, es muy revelador que el mecanismo de canonización presente sus textos como la versión literal de los mensajes divinos desde siempre, hecho que propiciará la abundante literatura rabínica de explicación e interpretación acumulada con el tiempo, lo que entrañaba un proceso de adaptación y respuesta desde textos inmodificables a lo cambiante de la vida y sus necesidades.

**III. SOBRE ANÁLISIS TEXTUAL E
INTERPRETACIÓN:
HERMENÉUTICA, POSMODERNISMO Y
ANTIGUO TESTAMENTO. LAS FUENTES
HEBREAS.**

III. SOBRE ANÁLISIS TEXTUAL E INTERPRETACIÓN: HERMENÉUTICA, POSMODERNISMO Y ANTIGUO TESTAMENTO. LAS FUENTES HEBREAS. Ciencia y hermenéutica. El valor de las palabras. Método y posmodernidad. La cuestión de la creatividad. Ente y ser: un falso dualismo. Lo universal y lo particular en el análisis científico. Biblia y ciencia. Síntesis de las perspectivas actuales sobre el trabajo con las fuentes bíblicas.

Muchos han sido los autores y escuelas que desde el siglo XIX han hecho aportaciones sobre interpretación y análisis textual; como era de esperar, la Biblia se ha visto afectada por estos estudios, también campos adyacentes a la misma. Las innovaciones se han producido desde muy variadas perspectivas, lo que ha supuesto una innegable dinamización de las distintas áreas que conforman los estudios bíblicos: textos, traducción, gramática, fuentes, transmisión, etc. (SCHÖKEL, 1966 y 1987; TREBOLLE, 1998; LIPINSKI 2001; GONZALEZ FERRÍN, 2002; LYONS y TODMAN, 2003). Una de las corrientes analíticas e interpretativas de mayor calado ha sido la hermenéutica, a ella dedicaremos algunos párrafos de este capítulo.

Quizá no sea correcto referirnos a la hermenéutica en singular dada su complejidad y pluralidad. Aun así, y desde un intento de síntesis, destacamos algunos parámetros comunes. La hermenéutica ha hecho suyas la fragilidad del ser humano y de sus producciones (FOUCAULT, 1967: 11-12), línea transversal que, creemos, entraña un notable costo sobre las posibilidades de la actividad científica. Observamos, además, la determinación en la hermenéutica por superar los que han sido, a su juicio, falsos dilemas –como los que han opuesto razón y fe– que habrían impedido el acceso de la metafísica a la ciencia; la consecuencia inmediata ha sido la irrupción de esta rama de la filosofía en las ciencias sociales y en el análisis textual (RICOEUR, 1990, 2010; GENDE, 2005).

Gran parte del relato hermenéutico ha girado en torno a las palabras; son estas los símbolos y las fuentes portadoras de sentido, algo que descubrimos cuando realizamos la tarea arqueológica de interpelación del pasado; será a través de las palabras –ámbito privilegiado de análisis– como mejor se exprese la esencia del ser y lo absoluto. De inmediato surge ante nosotros un lenguaje tañido, en sus coordenadas generales, de hegelianismo, fenomenología y ontología heideggeriana (GADAMER, 1990: 80-87); el sentido del ser estaba impreso ya desde los inicios de la historia, inserto en la existencia misma; no hay que construir un sentido de la vida y del texto, el proceso es a la inversa: será la tarea de deconstrucción la que nos lleve a los significados ocultos, aquellos que han estado en la historia y en el hombre de

todos los tiempos.

Para la hermenéutica, las ciencias sociales tienen algo que decirnos sobre la verdad. Uno de los momentos clave reside en la separación ente-ser; el hombre no es un ente al que haya de dársele significación a través de sus realizaciones históricas; otra cosa es el ser como realidad existencial mediada por la historia, convertida esta en mero trasunto temporal donde brota y se manifiesta lo auténtico, plano que, desde luego, solo se puede expresar, de manera contextualizada, en el nivel subjetivo y en la dinámica del pensamiento: el ser tiene una consistencia interna que solo desde la deconstrucción puede abordarse (GADAMER, 2007: 40). Una sana reacción antidogmática ha llevado a la hermenéutica a desconfiar de las posibilidades de una racionalidad siempre débil y limitada. Un ejemplo lo pone Gadamer (2010: 52-53) al hablarnos de la confrontación logos-mito en la Grecia antigua: la tensión entre ambos tendría su origen en las dificultades de la racionalidad para acercarse a otras dimensiones y lenguajes portadores de una verdad imperecedera a la que el logos, solo en parte, puede acceder.

La sofisticación y la intuición son inherentes al análisis textual de la hermenéutica; será la metodología empleada por la misma una de las mejores vías para aproximarnos a sus presupuestos teóricos. Para la lectura textual posmoderna, alejada del discurso y la racionalidad que desde la Ilustración se impuso como definidora de la modernidad, lo esencial es concebir el signo como algo fragmentario, subjetivo y único, solo comprensible en sus propios términos. El lenguaje no es el producto de una época histórica sino una singularidad específica, sin que podamos establecer criterios objetivables o convalidaciones posibles (RICOEUR, 2010: 90-98).

Uno de los más importantes investigadores de la posmodernidad, Lyotard, nos dice que el artista, el escritor o el filósofo: “[...] no están gobernados por reglas ya establecidas, y no pueden ser juzgados por medio de un juicio determinante, por la aplicación de reglas conocidas. Estas reglas y estas categorías son lo que la obra o el texto investiga. El artista y el escritor

trabajan sin reglas para establecer las reglas de aquello que habrá de ser hecho [...], la obra y el texto tienen las propiedades del acontecimiento” (LYOTARD, 1992: 25). Es evidente que no es función de la ciencia juzgar a nadie; por otro, las reglas no son infinitas ni pueden ser otra cosa que las establecidas por los hombres en sociedad para emitir juicios, sin que haya de concedérseles a estas el carácter de absolutas, profilaxis científica que se nos antoja imprescindible. Que la ciencia y la creación indaguen sobre reglas y categorías –también sobre otros asuntos– no exonera a estas, en sus inicios, de las mismas: nadie comienza a realizar su labor sin historia, biografía o desde ciertos paradigmas, con independencia del grado de conciencia hacia ellos. No hay acontecimiento en la producción cultural, sino el encauzamiento histórico de las posibilidades de lo real; desde esta perspectiva, creemos, no se invalidan méritos a la creatividad y podemos situarla en sus adecuadas coordenadas históricas.

Según Derrida (1995: 71-77), la referencia extralingüística de los signos deja de percibirse en la hermenéutica como la relación semántica fundamental; desaparecen así los signos que dan significado o matizan a otros signos, también cualquier centro que nos ayude a cimentar u ordenar el significado textual que no esté anclado en el propio texto. De esta forma, el lenguaje se convierte en un tejido irregular, una inconmensurable circulación de elementos donde nunca puede ser definido de forma completa el ser, como si fuese esta, añadimos nosotros, la intención que debiera guiarnos en nuestra prospectiva textual. Entre el rechazo del dogma y la reivindicación del ser como inaprensible creemos que hay un vasto campo para las perspectivas de análisis, seguramente mucho más allá de las arrebatadoras pinceladas que nos desvelan los signatarios sobre el ser y su singularísima existencia.

El universo de la hermenéutica es el de los signos, solo comprensibles en su exclusividad desde la cultura que los elabora, como si no fuese necesario el otro para reconocernos en lo que somos: todo es igual de válido, cualquier parámetro universal y no circunscrito al interior de la cultura analizada es estigmatizado por no estar exento de la neutralidad exigible al examen textual.

En este contexto, traducir⁵ es aprender a ver al otro, qué siente o cómo expresa la verdad imperecedera que anida en el hombre, proceso que tiene bastante de exploración iniciativa por medio de las palabras.

La hermenéutica ha sido muy cuestionada por su unilateralidad y enfoque *emic* en la investigación documental; también por haber caído en los halagos de la neutralidad, su deficiente fundamentación crítica, la escisión que establece entre ente y ser o por el carácter “desinteresado” que predica de las ciencias sociales (RECAS, 2004; HABERMAS, 2011a, 2011b). Desde aquí, nosotros no perseguimos buscar en la tradición sin más, sino en las causas que las han hecho posible; además, consideramos que cualquier interpelación que hacemos al pasado es, ante todo, muestrario complejo de nuestro presente. Frente a la fenomenología del texto apostamos por causas y modelos que expliquen y, a su vez, deban ser explicados (PUENTE OJEA 1995: 124-175).

El posmodernismo, y con él gran parte de la hermenéutica, se han quedado cerca de ese miedo ancestral a una racionalidad abierta y a la par alejada de los ropajes que envuelven lo inaprensible. Contra esa verdad elusiva y bosquejada que persevera en la teoría y metodología posmoderna, la ciencia debe devolvernos a la centralidad de un análisis dotado de criterios validables, intersubjetivos y contrastables, aquellos que son propios de su praxis y definición.

El análisis del pasado, como el del presente, siempre es valorativo: el ser humano nunca renuncia, ni puede, a su jerarquía de valores. El posmodernismo rechaza de plano cualquier perspectiva valorativa sobre el pasado, lo que no deja de ser una flagrante contradicción por constituir este axioma una forma de valorar (HERKOVITS, 1982: 30). Para la visión hermenéutica-posmoderna solo existen culturas concretas, relativismo que dejar fuera los porqués, la diversidad o la dinámica intrínseca al hecho cultural (MORENO NAVARRO, 1978: 82). El objeto de conocimiento de la historia

⁵ Para una puesta al día de los problemas relativos a la traducción, junto a una copiosa bibliografía, ver Lipinski, 2000 y Neufeld, 2011.

queda desdibujado al sustentarse en unidades irreductibles, situadas en paralelo o constituidas por esencias que se disuelven y desvelan en lo particular. Las ciencias sociales necesitan dotarse de una unidad intermedia que evite la pobre dicotomía entre lo concreto como único y lo universal como inmutable y carente de historia. Una de las más funestas interpretaciones sobre el hecho particular –cada cultura concreta– es entenderla tal y como se expresa en sus propios términos y categorías, sin encajarla en el concepto guía de los distintos modos de producción, instrumento que nos debe servir para la comprensión científica, nunca ilimitada, de cada sociedad en concordancia con su fase de desarrollo.

Si nos centramos en los textos bíblicos, estos deben ser investigados desde criterios históricos, filológicos e interdisciplinarios, es decir, como cualquier otro libro o documentación del pasado, nunca bajo el supuesto de ser un escrito sagrado como punto apriorístico de partida. Estamos ante una obra situada en el primer milenio antes de Cristo, cuyo recorrido científico e historiográfico, según veremos, ha tenido la peculiaridad de ser un auténtico banco de pruebas en el que se han experimentado los más variopintos métodos y teorías de la ciencia social contemporánea (TREBOLLE, 2008, 2006; BERMEJO BARRERA, 2002: 23-48).

De forma breve, la crítica histórico-literaria sobre el A.T. conoció uno de sus puntos álgidos en la segunda mitad del siglo XIX de la mano del eminente Julius Wellhausen, seguido en el siglo veinte, entre otros, por Noth. Según la hipótesis documentaria, el Pentateuco se compuso a partir de cuatro documentos (Yahvista, Elohísta, el Deuteronomio y el sacerdotal), datables en épocas diferentes (siglos X, IX, VIII-VI y VI respectivamente). Junto a estos supuestos sobre la diversidad de autores y estratos en las fuentes bíblicas, para esta corriente hubo un desarrollo lento y complejo de composición, redacción y fijación textual que se alargó durante siglos; indicios de este proceso serían las diferentes formas de dirigirse a la divinidad (Yahwé, Elohim), la duplicidad de relatos, los varios estilos que encontramos o las contradicciones entre unos episodios y otros. Desde la década de los setenta del siglo pasado, de forma aproximada, podemos plantear la crisis de la teoría

documentaria (RENDTORFF, 1989; HAUDEBERT, 1992; GARCÍA LOPEZ; 1994; SKA, 1996; BLENKINSOPP, 1999; SICRE, 2004). Para la crítica actual, de forma mayoritaria, el texto ya no es el producto de una evolución por niveles; tampoco sería necesario indagar sobre un supuesto escrito, el más antiguo, del que por adiciones-derivaciones surgirían los demás. El encuadre más aceptado hoy entiende el texto desde su forma canónica y final, con sus significados e interpretaciones-relecturas de las fuentes previas y de la historia de Israel; también, por supuesto, desde las problemáticas del contexto histórico de su redacción última.

Sin desmerecer radicalmente aportaciones previas, los textos bíblicos se constituyeron a partir de dos grandes bloques, más complementarios que opuestos entre sí; el primero sería el conocido como deuteronomista (D), al otro le llamamos sacerdotal (P), más ciertas adiciones posteriores (RENDTORFF, 1994; 80-92). Es muy probable que la redacción que nos ha llegado sea el fruto de un acuerdo-consenso en época persa entre estas dos tendencias: una más laica (D) y otra más vinculada al sacerdocio (P). La primera estaría interesada en la Ley y en las nefastas consecuencias de su incumplimiento: el pecado. La segunda intentaría asentar la relación hombre-Dios sobre fundamentos más sólidos y menos dependientes de las debilidades humanas; algunos encuentran aquí la razón del énfasis puesto por P en los modelos de alianzas incondicionales como las pactadas entre Dios y Noé o Abrahán, lo que explica que hayan sido muchos los exégetas que han visto en P, y su obsesivo interés por el culto y las alianzas citadas, lo esencial de la teología israelita (BLUM, 1990: 40-43).

La historiografía bíblica ha modificado ciertas valoraciones sobre la historia de Israel en la Antigüedad. La tesis clásica de Noth (1966) sobre la anfictionía del periodo de los jueces, sustentada en estudios comparativos con la Grecia clásica, ha sido en gran medida rechazada; igual suerte ha seguido la catalogación de muy antiguos que hacía Von Rad (1969) de ciertos textos (Jos 24: 2-13; Dt 26; Dt 6: 20-24), vistos desde hace tiempo como redacciones deuteronomistas más recientes (ALBERTZ, 2002: 320). Además, la aportación religiosa de Israel se ha visto afectada por un conocimiento más profundo de la

historia de Oriente Próximo; aspectos de la teología israelita como el culto y sus ritos tienen unas evidentes raíces cananeas; las intervenciones salvíficas de Yahwé en favor de su pueblo resultan similares a las que hacían los dioses mesopotámicos con sus ciudades y comunidades; también el *continuum* cultural con su entorno es apreciado actualmente como parte integral de la historia de Israel, un rico patrimonio en elaboraciones sin el que no podríamos entender la evolución del mundo hebreo y su ideología (PRITCHARD, 1966, 1969).

Siempre es una cuestión compleja y muy debatida la adscripción cronológica de los textos del A.T. Sabemos que la literatura veterotestamentaria fue recibiendo la forma que tenemos hoy a nuestro alcance (código de Leningrado) a lo largo de un vasto periodo de tiempo. El judaísmo no fue monolítico, siendo más que probable una redacción tardía del Pentateuco; pensemos, por ejemplo, en las dificultades para situar la Torá en un todo unitario, y buena prueba de lo que decimos es la Torá samaritana, documento que cuenta con más de seis mil variantes con respecto al texto masorético.

Si concretamos más algunas cuestiones de interés, el “Escrito sacerdotal”, P, es el más reciente, amplio y característico del Pentateuco; este documento comprendería un relato histórico sacerdotal y, por otro, el resto de sus contenidos, sobre todo de carácter legislativo. El centro de interés de P ha sido tema debatido en la historiografía, con oscilaciones que van del interés por el culto al énfasis puesto en la posesión de la tierra de Canaán (LOHFINK, 2004: 12). Que P sea una relectura del pasado y de antiguas tradiciones, al menos si por relectura entendemos la aparición de una nueva concepción, parece algo dado por sentado en la investigación. La narración histórica de P se apoya en genealogías, etiologías, cronologías, tablas de pueblos, migraciones, etc, con una intervención directa e importante de la divinidad. Todo el desarrollo literario de P se sustenta en un claro objetivo: responder a los problemas y necesidades del presente en el que se sitúan las personas a las que se dirige, con un escaso interés por el hecho histórico y su veracidad en cuanto tal. La propuesta de P, si abundamos en ello, era ubicar el pasado en función del presente, con un muestrario capaz de ayudar al hombre de todos

los tiempos y lugares, con relatos paradigmáticos y válidos en dicho sentido.

En P observamos, como una de sus categorías básicas, la importancia del esquema promesa-cumplimiento y, también, un preciso enfoque de la Alianza donde, a diferencia de la *berit* deuteronómica, esta no depende de la fragilidad humana: por más que Dios castigue infidelidades, la generación siguiente volverá a poseer la estabilidad y la confianza divina. El crecimiento y la multiplicación de Israel, la admisión del consumo cárnico como mecanismo apto para desviar la violencia inserta en el hombre o, por concluir este punto, una visión de la historia como un proceso de degradación desde una pasada edad de oro a otra de inferior categoría serían aspectos consustanciales a la teología de P.

El segundo gran bloque de textos, conocidos como D, lo conforman Deuteronomio y los libros históricos. Aunque Deuteronomio ha sido presentado muchas veces como la introducción al relato histórico deuteronomista (desde Josué a 2 Reyes), de lo que no cabe duda es de su importancia jurídica, lo que lo emparenta con el Código de la Alianza (Éx 21-23) y la Ley de Santidad (Lv 17-26). Se suele hablar, asimismo, de un movimiento deuteronomista del que nació la gran descripción histórica que va desde Josué a Reyes; esto último conlleva la necesaria relación entre los libros históricos y el Deuteronomio propiamente dicho, de ahí que, en la práctica, la denominada tendencia deuteronomista abarque, como tal conjunto, Deuteronomio y la obra histórica hasta Reyes.

¿Qué aspectos serían los distintivos de lo que llamamos movimiento y/o tendencia deuteronomista? Junto a rasgos lingüísticos específicos, ahora nos interesan más las similitudes en temas y contenidos. La exégesis bíblica nos habla de centralización cultual, observancia de la Torá, adoración exclusiva a Yahvé y la promesa de tierra bajo la amenaza de perderla si no se cumple con lo prescrito. Una vez más aparece la Teología de la Alianza, con unos matices y rotundidades propios a los que nos encontramos en P y su Teología de la Promesa.

Sin duda, la corriente deuteronomista tuvo su arranque en un contexto

que citaremos varias veces en este trabajo: a finales del siglo VII a.C. se dieron las condiciones para un resurgimiento panisraelita, auspiciado por el rey Josías de Judá con el objetivo de centralizar el culto en Sión y reconquistar el espacio que antaño habían ocupado las doce tribus. Tanto con Ezequías como, sobre todo, con Josías, la idea motriz era extinguir el culto que vinculaba a la población, rural en su mayoría, con los altos y santuarios; en este preciso contexto histórico se hacía más necesario que nunca vertebrar a estos contingentes en torno a Jerusalén y a otros recintos amurallados con el objetivo de articular, controlar y, llegado el caso, defenderse en circunstancias bélicas.

El movimiento deuteronomista, tras el paréntesis del reinado de Josías, continuaría con posterioridad, en otro contexto: el exílico. Parece que en Babilonia se trabajaba en un amplio abanico de obras; así, junto a los escritos de tendencia deuteronomista estarían los proféticos, con sus ampliaciones, relecturas sucesivas y, también, los correspondientes al sacerdotal, P; es seguro que todos trabajaban con temas, tradiciones y teologías diversas, aunque también todos debieron sentir la misma preocupación: entender el pasado, buscarle sentido y elaborar nuevas respuestas. La vuelta y la conversión eran cuestiones claves para todas las tendencias y escritos, aunque para P, según dijimos, el hombre es limitado, de ahí la importancia de la concesión de la gracia divina.

Un indicio interesante, como método de aproximación a la datación textual, es aislar en las narraciones aquellas cuestiones que especialmente han interesado a los redactores como, por ejemplo, ciertas temáticas y énfasis descriptivos, sin olvidarnos de su ubicación en determinadas coyunturas temporales. Pongamos el ejemplo de Crónicas. En este libro se reflejan con bastante nitidez los intereses y perspectivas de los sectores dominantes de la Jerusalén del siglo IV a.C. En sus páginas encontramos el olvido de aquellos que se quedaron en el solar patrio con la deportación babilónica: solo existe la historia de Judá, son los exiliados el auténtico resto de Israel, organizados alrededor de un centro que es el templo. Ante las amenazas que se ciernen sobre la identidad israelita, el redactor propone la continuidad del culto, del templo y de la tradición, sustentada esta última en la retribución y la necesidad

de cumplir la Ley.

Por último, debemos apuntar la destacada aportación de la literatura apócrifa y de las obras de autor (Qohélet o el Sirácida). Gracias a las mismas sabemos de la impronta de ciertos debates, de su influencia en el judaísmo y de cómo quedaron reflejadas en los textos aspectos nada desdeñables para la ubicación cronológica y la formalización textual del Antiguo Testamento.

IV. LA RELIGIÓN: DISQUISIONES SOBRE UN CONCEPTO

IV. LA RELIGIÓN: DISQUISICIONES SOBRE UN CONCEPTO.
Religión, culto y rito. La comparación en el análisis social: el marxismo y las comparaciones. Animismo y antropomorfismo: las figuras de Tylor y Feuerbach. Religión y verdad: puntos para un debate fructífero.

Las palabras religión, culto y rito serán profusamente empleadas en este trabajo; la lógica de esta afirmación se debe a que el sacrificio, como tal rito, va unido aquí al culto religioso, contexto que le imprime un carácter muy claro, aunque no exclusivo, a nuestra investigación. Los hebreos tenían sacrificios que no se integraban directamente en el culto; así, en Deuteronomio 12: 20-21 se reconoce la viabilidad del sacrificio profano, ejecutado en un espacio no religioso, aunque para hacerlo era imprescindible verter la sangre al suelo; este ejemplo debe ilustrarnos sobre definiciones rotundas en el terreno conceptual: el sacrificio no cultual citado en Deuteronomio 12 no era ajeno a la preceptiva religiosa que obligaba a derramar totalmente la sangre del animal y a no ingerirla con su carne. En el mundo antiguo, también en otras sociedades, resulta difícil establecer separaciones nítidas entre lo religioso y otras parcelas de la actividad humana que, al menos desde nuestra perspectiva moderna, nos puedan parecer ajenas a la religión.

La complejidad que la religión nos desvela es de un enorme calado para las ciencias sociales. Baste pensar en las motivaciones de los participantes en los cultos, el significado de los textos o los enfoques teóricos y metodológicos sobre estas cuestiones, sin que soslayemos otras variables: las relaciones rito-poder, los contextos culturales del culto y sus ritos o la variedad taxonómica de estos.

Hay una afirmación que no por obvia debe parecernos innecesaria: sin agotarlos, los sacrificios constituyeron una parte muy importante de los rituales del culto hebreo, siendo una de sus formas más visibles. Como en otras culturas, la religiosidad de los hebreros contó con manifestaciones que no venían acompañadas de sacrificios; así ocurría con las oraciones⁶, los cambios

⁶ En Samuel 1: 11-13, Ana, una de las dos esposas de Elcaná y madre del futuro profeta Samuel, se dirige en oración a Dios para rogarle un hijo (ver Schökel *et alii* 1996: 450). Artus (2003: 22) nos dice que: “[...] la principal forma cultual durante el exilio fue la liturgia de lamentación, en recuerdo de la catástrofe nacional [...], practicándose el ayuno [...], liturgias que eran conocidas antes del exilio y estaban desvinculadas de un lugar sagrado. [...]”. Las liturgias de lamentación podían realizarse en el exilio, lejos de Jerusalén, temática que puede seguirse en Thompson 2003: 27-44.

que hacían los sacerdotes cada sábado de los panes de la proposición⁷, la cremación de inciensos y perfumes o las ofrendas vegetales, consideradas sacrificios a todos los efectos.

¿Cómo podemos delimitar el hecho religioso? El diccionario de la RAE lo define como: “Un conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social, y de las prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio, para darle culto”. Durkheim (2003: 127) caracterizaba la religión como un conjunto de: “[...] creencias y prácticas por las cuales la sociedad se representa a sí misma”. Son muchos los que al acercarse al hecho religioso y sacrificial atienden, en diverso grado, a dos de las vertientes que más y mejor parecen englobar el fenómeno: creencias y prácticas (DÍEZ DE VELASCO, 2006; WAIT, 1985).

Si nos detenemos en el culto, una definición básica podría ser la siguiente: conjunto de ritos asociados a creencias en seres y planos suprahumanos que nos permiten visualizar la religión. Si complejizamos esta definición, los cultos entrañan relaciones permanentes de los seres humanos con una o varias entidades superiores, siendo público si su objeto es la comunidad o si quien procede lo hace en su nombre; cuando un culto se manifiesta públicamente (también hay cultos privados y domésticos) lo hace mediante ritos cultuales, dirigidos no solo a entidades situadas más allá de lo humano: también, de forma excepcional, pueden hacerlo a algún miembro de la comunidad dotado de cualidades divinas y/o extraordinarias (SANTIEMMA, 2006: 9-15). El culto como acto material, comunitario o individual, exterioriza la vida religiosa y permite el contacto con lo divino (DE VAUX, 1976: 70); también su sujeción a reglas, espacios y movimientos (BURKERT, 1981: 41) son lugares comunes que nos ayudan a su comprensión.

Si ajustamos algunos de los términos, religión es el concepto más amplio, el que acoge la mayoría de las acepciones al abarcar creencias, normas y prácticas. Como ritualidad asociada a una ideología religiosa, el culto

⁷ Véase un buen resumen de este rito en Wigoder, 2001: 591.

la hace perceptible; caso de no ser así podría hablarse de una ritualidad profana, vinculada a la cotidianidad; es por lo tanto el científico social quien debe sopesar, en el contexto espacio-temporal estudiado, en qué grado existe o puede darse algún tipo de participación en lo religioso, frontera no siempre fácil según vimos en Deuteronomio 12. No hay culto sin religión, y el culto forma parte de esta; tampoco hay culto sin ritos, aunque pueden existir ritos no religiosos⁸ y cultos sin sacrificios.

La religión es un producto histórico y plural, no un fenómeno que nos remita a un *homo religiosus* o a una categoría esencial del espíritu situada más allá de las determinaciones que la sustentan y explican (RIBICHINI, 2006: 36). La ausencia de historia está detrás de muchos análisis fenomenológicos o de procesos de cosificación de lo religioso en intelectuales de la talla de Mircea Eliade (1954,1978, 1994a y 1994b), lo que suscitó en su momento fuertes reacciones de oposición, entre otras, de la corriente historiográfica conocida como Escuela de Roma, encabezada por Pettazzoni y Brelich en el siglo pasado.

Mucho es lo que la religión le debe al hogar, las costumbres, la educación o a poderosas y variadas instituciones de transmisión cultural (PUENTE OJEA, 1990: 21-73; AGUILAR PIÑAL, 2010: 37-82) poco interesadas en el cómo y mucho más en el qué pensar. Los componentes éticos y normativos de la religión, así lo creemos, se originan y articulan desde la necesidad y fragilidad humanas, entendidas estas desde una praxis de supervivencia y cooperación de los hombres entre sí y de la relación de estos con el mundo natural (SAVATER, 2007: 50-52). Lo previo nos lleva a rechazar interrogantes metahistóricos sobre lo que pueda ser la religión; sin embargo, en un marco meramente descriptivo y desde el conocimiento que poseemos de las religiones históricas, podemos admitir un cierto concepto operativo y flexible, nunca ontológico ni inmutable, de la religión; lo anterior nos debe permitir el reconocimiento de lo religioso (creencias, normas, ritos, sacrificios, mitos, héroes, genios, dioses, misticismos, etc.) sin que le concedamos ninguna autonomía que traspase lo estrictamente metodológico y lo aisle del resto de

⁸ Dice Leach (1968: 520) que los ritos no religiosos deben recibir la denominación de ceremonias.

variables socioculturales (LANCELLOTTI, 2006: 147-173).

Uno de los instrumentos más apreciados por la historia de las religiones, y las ciencias sociales en general, es el método comparativo. Una cierta profilaxis inicial debe prevenirnos ante reduccionismos economicistas o etnocentrismos al uso; también frente a esencias y absolutos ubicados por encima de lo espacio-temporal o contextualizaciones igualitarias en el tratamiento de las variables del proceso social (DÍEZ DE VELASCO y GARCÍA BAZAN, 2002: 14). Este método exige un rigor no siempre fácil de conseguir pues no todo es cotejable ni se sitúa en el mismo nivel de comparación posible. Una de las aportaciones más importantes de la ya aludida Escuela de Roma apuntaba al método comparativo y la necesidad de su utilización para ir de lo común a lo singular y de lo adaptativo a los intercambios. Desde esta propuesta se ha intentado eludir lo genérico para centrarse en aspectos que al estudiarse pierden, en alguna medida, su originalidad por la relativización que suponen las relaciones e intercambios en el espacio y contexto comparativos (LANCELLOTTI, 2006: 147-173). Sería injusto negar, y así se ha reconocido por los miembros de la Escuela de Roma, los logros alcanzados en su momento por positivistas y evolucionistas; no obstante, la aplicación del método comparativo desde estas tendencias simplificó, en exceso, la cultura de los mal llamados primitivos, con análisis cargados de connotaciones etnocéntricas muy cuestionados por la ciencia social.

Para la historiografía marxista la comparación es una herramienta decisiva en la praxis científica; para esta corriente, el quehacer de la ciencia social debe situarse en tres segmentos vertebrados entre sí: el de las distintas formaciones sociales –culturas concretas– que han existido hasta hoy, el de los varios modos de producción dentro de los cuales quedan definidas las formaciones sociales particulares –nivel intermedio– y, por último, el tercer plano, el más abstracto, referido al concepto mismo de cultura como sistema, también definido como modo de producción social en su dimensión más genérica. La cultura como sistema se ocupa, en lo sustancial, de las condiciones que hacen posible la existencia y la articulación de la vida social, sus posibilidades de producción y reproducción, así como de su diversidad y desarrollo.

Las virtualidades del método comparativo solo se hacen comprensibles y factibles para el marxismo desde este triple orden de niveles. Cuando el científico se ocupa de una formación social deberá analizar sus fuerzas productivas y su relación con los medios de producción, los tipos de propiedad, las distintas unidades productivas, los modos de apropiación y circulación de excedentes, etc.; todos ellos, vertebrados entre sí, caracterizarán a cada formación socioeconómica de manera específica, lo que posibilitará su inserción en su modo de producción determinado. De todas formas, lo usual será que observemos más de un modo de producción, con ejes varios de dominancia y subordinación entre ellos, en el interior de cada formación social. También tendremos ocasión de comprobar que los diversos modos de producción no son observables de manera directa en la historia, aquí solo captamos formaciones sociales concretas. Dicho con otras palabras: los modos de producción –segundo nivel– son tipos-modelos ideales convertidos en categorías analíticas de carácter instrumental para la reconstrucción histórica de lo diverso y cambiante (LIVERANI, 1995: 54). De acuerdo con este análisis, sería absurdo comparar formaciones sociales situadas en distintos órdenes de modos productivos: interpretaríamos mal sus instituciones o costumbres al sacarlas fuera de sus correspondientes modos de producción.

Desde la óptica marxista, el concepto ley es un constructo humano, un paradigma científico para acercarse a lo concreto con el objetivo de hacerlo consistente y dotado de sentido: de nada nos sirve lo abstracto si no se nutre de la realidad que explica, lo que es distinto a identificarse con los datos de lo real. También, sucede al contrario: el funcionamiento y dinámica de la realidad resulta incomprensible sin un potente modelo explicativo. Los dos se retroalimentan en una rica dialéctica donde la práctica es básica para el desarrollo de la teoría y viceversa; solo desde la teoría entenderemos las realidades concretas (MORENO NAVARRO 1978: 191-199). Solo en el seno de un mismo modo de producción son posibles leyes históricas y comparativas, pero nunca leyes universales e inmutables que puedan extrapolarse de un modo de producción a otro.

Por último, y sobre este asunto, algo similar ocurre con el tercer nivel, el más abstracto de todos, el que hace de la cultura/modo de producción social su

objeto de análisis. El estudio de los requisitos y condiciones de la vida social no puede verse desde el análisis de las formaciones sociales concretas sino desde la proyección comparativa de los distintos modos de producción que hacen significativas, en lo histórico, a las distintas culturas. Según vemos, todo dependerá del nivel en el que nos situemos a la hora de realizar las comparaciones. En un plano medio de abstracción no podremos establecer comparaciones posibles y, también, significativas –otra cosa será la mera cita o alusión– entre griegos y hebreos, por ejemplo, que se correspondan con aspectos puntuales de dichas culturas, y ello por estar situadas en modos de producción distintos. Ahora bien, la comparación sí es posible si nos situamos en el tercer nivel: será aquí donde ubiquemos los distintos desarrollos y aportaciones, las condiciones y viabilidades de las distintas culturas y el interés que nos suscitan para el despliegue de la naturaleza social del hombre. Las leyes universales de la cultura como sistema solo son construibles desde la comparación de distintos modos de producción, y a la inversa, únicamente desde las leyes generales de la cultura, y lo que estas nos pueden decir sobre las condiciones de la existencia social del hombre, podremos estudiar los diferentes modos de producción. Como siempre será la praxis científica la que mejor nos clarifique los aciertos o desfases en los manejos de los aparatos teóricos y metodológicos empleados.

Creemos que el estudio de la religión no debe ser una búsqueda de raíces, no nos parece este el enfoque más adecuado. Sin desdeñar la génesis de una determinada realidad social, lo primero es considerar cada cultura en sí misma. El análisis cultural debe remitirnos a las condiciones que hacen posible la existencia social del hombre, con sus leyes y dinámicas sociales verificadas en lo material y simbólico; de igual forma, también creemos ineludible clarificar cómo se articulan entre sí las distintas estructuras de cada formación social concreta.

En aras al rigor científico, es obligado hacer ciertas aclaraciones, sobre todo para evitar, en lo posible, mixtificaciones y ambigüedades. Nuestra actividad aquí debemos caracterizarla como laica, atenta en exclusiva a los conocimientos forjados por las ciencias sociales, paradigma que ha sido tildado, a veces, de reduccionista y materialista por hacer de la religión un

subproducto histórico. No somos nosotros los que debemos calificarnos, aunque creemos injustificada la tacha de vulgares y reduccionistas a todos los materialismos; no es en sí negativo traducir la realidad a materia, máxime cuando incorporamos y hacemos consustancial a ella la múltiple riqueza de la vida. Pensamos que más bien han sido las visiones ahistóricas, dualistas (ser-ente o alma-cuerpo) y diversas filosofías sobre el Ser y la Idea que se realizan en la historia las que han terminado restringiendo la religión a epifenómeno, propósito que no hacemos nuestro ni en la intención ni como objetivo científico.

Hay dos conceptos claves en la historia de las religiones sobre los que debemos recalcar: animismo y antropomorfismo. Las figuras de Tylor y Feuerbach se yerguen como sus primeros grandes expositores. Es mérito de Tylor (1977) haber puesto en circulación, y con bastante éxito desde el siglo XIX, el término animismo; desde entonces las ciencias sociales se han encargado de enriquecerlo con contenidos ausentes en su obra. Intuimos una mezcla de extrañeza, miedo y necesidad como causantes de una vivificación de la naturaleza que le permitió al hombre, gracias a la mediatización de la conciencia, una manera de posicionarse en y ante el mundo. La influencia que ha tenido el animismo en las religiones ha sido extraordinaria: la idea de una divinidad personal o la visión antropomórfica, entre otras, serían inexplicables sin él.

La imaginación puede crear seres y traducir todo a la voluntad de los mismos; la respuesta animista hizo posible la integración del hombre en su entorno, interactuar con él, calmar sus angustias y la inquietud que le producía lo otro, lo desconocido. Es obvio que estamos aquí lejos de vivencias donde jueguen algún papel expresiones tales como leyes, causas, mecanismos o similares: bastaba, de momento, con imaginar el mundo igual que se veían a sí mismos los hombres, dotado de voluntad.

El animismo no solo daba sentido a la vida, también el temor ante la muerte y el deseo de sobrevivir obtuvieron respuesta. Los hombres percibieron durante su dormir que la actividad no la causaba el cuerpo como elemento agente de la acción, ahora avistaban entidades, espíritus o seres distintos, lo que tal vez fuese el origen de sus creencias en ánimas. Morir podía convertirse,

como ocurría con sus sueños, en otra forma de vida, quizá no inmaterial pero sí más sutil que la corpórea. También el dualismo alma-cuerpo pudo tener aquí un primer y lejano esbozo, aunque esta especie de democracia del Más Allá iría adquiriendo matices restrictivos cada vez mayores con la aparición de sociedades estratificadas en clases⁹. Aquello que animaba al hombre podía separarse del cuerpo y transmigrar, también podía influir, para lo bueno y lo malo, sobre los vivos; todo quedaba envuelto en una especie de búsqueda generalizada y recíproca de seguridad y deseo que bien pudo ser el origen ancestral de lo que llamamos el culto a los muertos.

Desde presupuestos antropomórficos, la religión, para Feuerbach (1993), se convierte en antropología al proyectarse sobre lo celestial todas las cualidades y deseos humanos en su grado máximo. Los predicados de lo divino surgen de los sueños e ideales de la conciencia; es en el hombre donde radica la objetividad de la religión expresada en búsqueda de sí mismo y en las inclinaciones hacia el amor que siente el hombre por el hombre. Desde un perfil psicológico, el milagro reflejaría la fantasía y la religión la esencia de los sentimientos humanos; de acuerdo con este planteamiento, cabría hablar de una religión atea y de una antropología cuyos principios son los afectos y el corazón, sin diferencias entre lo divino y lo humano. La influencia de Feuerbach en el marxismo será notable, sobre todo en la primera etapa de Marx; no obstante, la ciencia marxista ha ubicado el planteamiento antroposicológico de Feuerbach en un sistema más amplio de análisis.

Con independencia de su continuidad histórica y de su presencia en la religiosidad actual, el antropomorfismo jugó un papel muy destacado en el A.T. y en la mayoría de las religiones antiguas; habrá que esperar a la filosofía griega para encontrarnos un pensamiento más abstracto y diferenciado, un discurso propiamente filosófico. Sin el animismo y el antropomorfismo no

⁹ La sofisticación del Más Allá ha sido un producto histórico tardío. Con la salvedad que suponía la ideología de la encarnación divina de los faraones egipcios o ciertos destinos de divinización *post mortem* en algunos reyes, héroes o personajes extraordinarios en la Antigüedad, lo más común era un final paupérrimo en el *Hades* o el *sheol*, sin que debamos menospreciar la importancia que para ciertas culturas como la hebrea tenía la continuidad del individuo en la familia y la memoria (XELLA, 1987). En el capítulo veinte analizaremos la importancia de las creencias cananeas y sus aportaciones sobre este particular.

existirían espíritus o almas, ni se entenderían los orígenes de la religión. El aliento de Yahwé en la Biblia es espíritu que anima el cuerpo; para los hebreos, como para la mayoría de las religiones, lo divino protege, crea, despliega su omnipotencia, etc., aunque también pueden desde este nivel irradiarse las más terribles calamidades. En las religiones han convivido muchas líneas de pensamiento y de vida, marcadas en las sociedades de clases por mecanismos distintos, y a la vez cruzados (cultura de las élites y cultura popular), de producción y divulgación donde lo abstracto y la creencia han convivido.

Las religiones han establecido una relación muy estrecha con la idea de verdad, aunque con matices diferenciados según cronologías y tendencias. En la religiosidad mesopotámica y griega antiguas, y también en la hebrea preexílica, estaban mucho más acentuados los mecanismos acumulativos y de yuxtaposición que en las monoteístas, lo cual no implica obviar influencias, acomodaciones y pluralismos varios en estas últimas; con todo, será con los monoteísmos cuando se intensifiquen las adscripciones y el deseo de búsqueda de una verdad más definitiva, incluso excluyente, y no solo hacia el paganismo: los absolutos suelen llevarse mal entre sí.

Sobre las religiones se nos ha dicho que sus enunciados se circunscriben a una verdad de sentido, distinta de la racionalidad científica. El ámbito de lo divino y de la experiencia religiosa nos sumergirían en lo inefable y en una praxis situada más allá del *logos* (ARMSTRONG, 2009) y de cualquier posible descripción: el lenguaje y los *corpora* doctrinales siempre son imperfectos para traducir estas vivencias. Estaríamos ante otras sendas del conocimiento y otras necesidades, algo así sería lo que desde los tiempos más remotos han buscado los seres humanos al entregarse al rito. También, de forma reiterada, se nos habla de vías de acceso, curiosidad y asombro ante el mundo y sus misterios, de la sabiduría, etc. Desde las ciencias sociales podemos intentar ciertas respuestas para clarificar posiciones y orientar mucho de lo dicho hasta aquí; sugerimos las siguientes

1. No es objeto de conocimiento de la ciencia social aquello que se recluye en lo íntimo: nuestra tarea comienza cuando desde este ámbito se producen proyecciones hacia lo social, comunitario e institucional. Al

escrutar sobre creencias, la ciencia social debe hacerlo desde su explicitación ritual y conductual, en contextos precisos –públicos y privados– y desde las formas concretas de materialización –producción social– de las ideas. Quizá para no caer en enfoques fundamentalistas sobre aquello a lo que llamamos verdad o sentido religioso de la vida, la ciencia social debería situar el debate, no tanto en el plano literario-teórico, como en el más amplio y enriquecedor de la praxis: ¿qué supuso en su momento el monoteísmo, u otras creencias religiosas, para la producción social? ¿Cómo se han desarrollado la justicia, la seguridad y los derechos con la religión? o ¿cuáles han sido sus relaciones con la ciencia, el pensamiento o el poder? La religión y el deseo han pretendido a menudo con sus afirmaciones objetivar realidades: el trabajo científico debe estar presto a su disección y análisis.

2. En las religiones los datos referentes al origen y dinámica del mundo natural siempre nos remiten a la mítica, a lo cosmogónico y/o a un lenguaje genealógico dotado de connotaciones volitivas, de sentido, éticas, etc. (divinidades creadoras, esferas celestes, lo superior y lo inferior, también el mundo y el submundo). Esta aportación es la propia de un momento determinado de la evolución histórica, lo que hace inviable la aproximación al hecho religioso como una categoría esencial y ahistórica. Aunque creemos que hay más posibilidades sobre este asunto. Las revelaciones religiosas nunca se han anunciado a través de parámetros medibles o experimentables, motivadores del quehacer científico: el universo salido de las manos y las palabras divinas está ya hecho, perfecto y definido, sus misterios son divinos, el hombre no debe adentrarse en ellos. Si se nos permite el juego de ideas, sería impensable en la actualidad una revelación a la antigua: el hombre de hoy demandaría desde el primer momento términos y datos a los que no accedería eso que llamamos el sentido de lo religioso ¿Por qué? Responder a esta pregunta incide sobre una de las parcelas esenciales del hecho religioso en todas sus formulaciones históricas: la labor científica suscita sin interrupción en el ser humano críticas,

interrogantes, disyuntivas o cuestionamientos difíciles de asumir por un mensaje que tiene mucho de definitivo y sagrado. La praxis científico-natural, por ejemplo, nos desvela en gran medida la esencia histórica del hombre: puede que el ser humano no se cuestionara en el pasado ciertas cosas, lo que no ocurre en la actualidad. ¿Y qué decir de una expresión absoluta cuando se encuentra con otra del mismo cariz? Las desavenencias entre las mismas, el que todas no puedan ser verdad o las formas de integrarse unas a otras, con sus secuelas de banderías y desastres, son muy conocidas como para detenernos ahora en ellas. Por otro, las religiones se han nucleado alrededor de contenidos muy circunscritos a lo mental: deseos, esperanzas, angustias, miedo, etc. Este ha sido su campo predilecto de acción. Solo a partir del siglo XIX se constituye la psicología como ciencia para el estudio específico de la psique humana; su incorporación a nuestro acervo cultural ha sido básica para las ciencias sociales y el análisis del fenómeno religioso.

3. La vida carece de sentido, son los hombres quienes se lo dan. Con este aserto pretendemos contradecir cualquier objetivación de la Idea/Trascendencia y de los discursos metahistóricos: únicamente desde su praxis social otorgan los seres humanos sentido a su realidad. La ciencia positiva es un eficaz instrumento para ello, con sus verificaciones empíricas, evaluaciones y métodos de refutación; son los enunciados afirmativos los que deben demostrarse, no al revés: la proposición “Dios existe” no puede ser objeto de la ciencia ni, por ello, de una posible refutación. De Dios podemos decir cualquier cosa, con los atributos que queramos, pero siempre serán aquellos que adjetivan los obligados a demostrar la pertinencia lógica y científica de sus afirmaciones. Podría argüirse que la ciencia no sirve para aquello que le confiere sentido al vivir; sin embargo, esta es una idea que bastardea la razón de ser de la ciencia misma y del conjunto de la racionalidad humana. Veamos algo más.
4. La ciencia es un constructo que vertebramos desde la razón, precisamente por esto no es una actividad ajena o accidental a nuestro ser; tampoco es una tarea limitada a lo instrumental, a los datos o al

cómo funcionan las cosas. Junto a aspectos ya comentados, el desarrollo de las ciencias ha contribuido decisivamente a reducir nuestras ansiedades y angustias, lo que no es poco, algo que no siempre han logrado las religiones con sus estrechos vínculos entre el Más Allá, o algún tipo de inmortalidad, y la ausencia de pecado, lo que ha sido causa de ingentes remordimientos y estados de culpa en el hombre. La ciencia colabora al sentido de la vida al darnos explicaciones sobre esta y motivar la indagación. La ciencia también cumple una función integradora del ser cuando hace de las limitaciones, no un problema, sino un vector positivo para la superación y la búsqueda.

5. El *logos*, la racionalidad y, por supuesto, el sentir y el imaginar, tienen sus recorridos propios, pero sin escisiones ni oposiciones. El misterio no comienza cuando concluye lo racional ni se limita por la existencia del *logos*, más bien se alimentan mutuamente. La apertura a la infinitud no debe esconder la racionalidad, más bien la anima, al igual que una racionalidad madura nunca teme entregarse al misterio y al fluir de lo que sentimos. Son la ciencia y el conocimiento, desde la razón, los que deben aleccionarnos sobre el mundo y el asombro que experimentamos ante él; es esta la manera que percibimos más apropiada para abrirnos a lo inefable, y ello sin necesidad de crear un Dios personal como divina voluntad de la existencia.
6. La fantasía, no la quimera, siempre se ha nutrido de una potente racionalidad; del mismo modo, el sentido de la vida no es una dimensión, en la medida que hemos visto aquí, que se esconda a la razón. Cuando la creencia se sustenta en la historia (encarnaciones, revelaciones o intervenciones divinas), debe estar preparada para habérselas con los parámetros analíticos e histórico-críticos de la investigación, y estos no pueden sustentarse en el milagro ni en un trascendente objetivado del que podamos esperar cualquier cosa. La realidad solo desde la realidad misma se explica, de forma causal e inmanente, con modelos articulados, no desde los deseos sino desde la comprensión de los mecanismos que nos llevan a ellos: las religiones han jugado más con los primeros, muchas veces convertidos en

pulsiones y temores, que con lo que sabemos y pensamos.

V. EL UNIVERSO RITUAL.

V. EL UNIVERSO RITUAL. Hacia una definición del rito y sus características. Las descripciones rituales en el Antiguo Testamento. Tipología ritual. La antigüedad de ciertos ritos sacrificiales. La cualidad reinterpretable del ritual. Individuo y sociedad en la aproximación al rito.

Podemos caracterizar los ritos como un conjunto de acciones situadas en el ámbito del culto o con un cierto grado de separación de él. Los ritos culturales suponen el cuidado de seres sobrenaturales (ofrendas, lavados, nutrición, vestidos, procesiones, etc.) mientras que los autónomos (de paso, de botadura de un barco, de inauguración de una casa, de toma de posesión de un territorio...) se ubicarían al margen del culto cotidiano, aunque no desvinculados de la esfera sagrada (SMITH, 1987: 27-43; XELLA, 2006: 3-8 GRUENWALD, 2013: 17-40). En la Antigüedad, también en sociedades tradicionales y preindustriales, es muy difícil establecer separaciones nítidas entre la ritualidad cultural y otras ritualidades. Las ciencias sociales deben hilar muy fino pues en los ejemplos previos sobre rituales autónomos la explicación de los mismos no se puede circunscribir a lo cultural, aunque lo sagrado tenga una indudable presencia. Algo parecido ocurre con algunos de los rituales actuales como la Semana Santa: es muy probable que sin el factor religioso no existiese, pero este no agota los significados de dicha celebración.

Clásica ha sido la división de los rituales en públicos y privados, aunque observamos matices importantes, pues los privados pueden efectuarse en espacios públicos y a la vista o en ámbitos domésticos más íntimos. Junto a los de paso, los estudiosos se han detenido en una amplia gama de rituales calificados de mágicos (provocar la lluvia, hacer que cese una epidemia o recupere su salud un enfermo) susceptibles, dentro de un cierto convencionalismo taxonómico, de analizarse con autonomía respecto al culto diario (SANTIEMMA, 2006: 9-15). Con independencia de las múltiples modalidades que puedan abarcarse, la mayoría de los autores suelen converger en tres cuestiones básicas: el carácter del ritual como institución privilegiada para el análisis social y de la religión, su perfil transversal y su cualidad de elemento mediador entre las diversas instancias y niveles del espacio sociocultural.

Como tales, los ritos deben ser repetitivos y exagerados¹⁰ al objeto de

¹⁰ También Rappaport (2001: 75) coincide en estas cualidades y añade otras: codificables, formales, regulables, o sustentadas en su capacidad simbólica.

impedir abusos e incomprensiones (BURKERT, 1981: 41), asimilables y sacralizables, con ritmos marcados por cantos, músicas (LODS, 1956: 228; QACUOT, 1963: 121-143; HENSHAW, 1994: 224; McKENZIE, 2002: 102; MARX, 2006: 48) y palabras¹¹, con movimientos acelerados o cadenciosos, gestos¹², teatralidad, solemnidad y seriedad constrictiva; además, podemos añadirles otras propiedades como, por ejemplo, que supongan sistemas comunicativos identificables por los participantes como una realidad plena que no pueda ponerse en duda. La búsqueda de la eficacia es otro de los grandes momentos del análisis ritual, vertiente muy extendida entre los semitas occidentales a través de unas estructuras básicas y reiterativas que pueden seguirse en sus textos (PARDEE, 2000: 821).

Como forma de hacer y de comportamiento, los rituales tienen una indiscutible dimensión simbólica (ELIADE, 1978: 67; TURNER, 1980: 75; 1984: 67; GEERTZ, 1988: 12-14) sustentada en creencias, leyendas o mitos, muy unidos a planos comunicativos (emisores, receptores, códigos compartidos...) que facilitan, mediante conductas pautadas, las interrelaciones sociales. Los investigadores son conscientes de la necesidad de situar los rituales en sus coordenadas espacio-temporales, también de explicar sus valores identitarios y socializadores, lo que ya fue anotado por la sociología y la antropología decimonónicas.

Los rituales son siempre dinámicos; aún presentados a menudo como inmunes a la evolución, la historia nos muestra sus cambios, contradicciones y procesos, como cualquier institución social, sin que paralicen definitivamente – a veces pueden propiciarlas– las transformaciones sociales. Los rituales son instituciones pluriformes, con capacidad para alterar los significados de lo cotidiano, sin limitarse a ser una simple conformación de la realidad (TURNER, 1980: 77; BELL, 1992: 36-38; DÍAZ CRUZ, 1998: 13-14). Un gesto como la imposición de manos sobre la cabeza de un animal reviste un significado muy

¹¹ Sobre la magia y la “creatividad” de las palabras en las culturas antiguas ver VON RAD (1969: I, 12-13) y CHAPA (2011: 9-37).

¹² Estos adquieren en el ritual significados muy diferentes a los que tienen en la cotidianidad. El simbolismo de muchos gestos nos puede resultar de difícil comprensión, aunque quizá no lo fuese para los participantes en los mismos (SIGRIST, 1993: 381-410).

distinto según estemos en un contexto ritual o fuera de él. Igual ocurre con las palabras, o con los descuartizamientos de animales. El ritual siempre complejiza la realidad, trastoca su orden y hace entrar en juego, a veces, opuestos (yahwismo/baalismo, dionisíaco/apolinio) que relativizan la disposición y supuesta inmutabilidad de lo existente.

Tendremos ocasiones para mostrar la diversidad del ritual sacrificial hebreo. Una de las más minuciosas y completas la hallamos en Levítico 1-7, sin que nos olvidemos, por su complejidad y cercanía, de los rituales de paso; los mecanismos de ordenación sacerdotal que leemos en Éxodo 29 y Levítico 8 (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 209), con sus fases de aislamientos, purificaciones, expiaciones y consagraciones, encajarían en esta última modalidad. La descripción clásica de los rituales de paso la hizo Van Gennep (1990), autor que distinguía tres momentos en su desarrollo: a) separación, realizada por medio de distintas acciones (bailes, danzas, cánticos, sacrificios, etc.), algunas dolorosas, que segregan al individuo del grupo; b) marginación o situación intermedia, marcada por la ambigüedad del sujeto al no estar adscrito aún a segmento social alguno, aunque sí en trance de conseguirlo por medio de actos diversos (ayunos, circuncisiones o instrucciones especiales) y, por último; c) integración, donde el participante, superada la etapa anterior, queda instalado de forma plena en su nuevo estatus social a todos los efectos. Los ritos de nacimiento, matrimonio o muerte pueden situarse en esta modalidad, con puntos comunes entre algunos de ellos pues “[...] el nacimiento o la muerte se realizan a través de procesos que hacen de un hecho natural algo cultural; la sociedad que los realiza sustrae fenómenos de importancia existencial al dominio de la naturaleza y lo contingente y los transforma en fenómenos culturales” (SANTIEMMA, 2006: 15).

En el A.T. nos encontramos episodios que podrían situarse entre los denominados rituales de intensificación, aquellos que se realizan en circunstancias críticas, por ejemplo, sequías, pestes, guerras o enfermedades; hablamos de rituales muy bien identificados que se definen, sobre todo, por el contexto y la intencionalidad explícita en ellos; también se ubicarían aquí los rituales del ciclo festivo, momentos en los que se activan todo los resortes del grupo con la finalidad de alcanzar lo más vital para la comunidad: su

reproducción y supervivencia. Este es el objetivo que se persigue con la ritualidad festiva: la regeneración de la naturaleza que se produce cada año con la entrada de las estaciones –momentos críticos– y el afianzamiento de la identidad colectiva y de los lazos de pertenencia.

La historia, desde una perspectiva unificada de las ciencias sociales, se ha apoyado en la antropología y otras ramas del saber para delinear algunas explicaciones de interés sobre formas rituales muy difundidas, aunque también muy problemáticas sobre su antigüedad y prevalencia. Un intento notable en esta dirección nos lo ofrece Brelich, historiador de la religión que hizo de las primicias la primera ofrenda de todas las conocidas. Consideraba Brelich (2003: 89-94) que en las sociedades de cazadores-recolectores sus miembros se encontraban ante un mundo extraño y desconocido que no le pertenecía: sus auténticos propietarios eran entidades extrahumanas. Para usar lo que les ofrecía la naturaleza debían desacralizar aquello que tomaban, única forma de superar la culpa que les provocaba su apropiación; concentrada la sacralidad en el primer trozo, se hacía necesaria su restitución a sus legítimos propietarios, proceso ineludible para el benéfico consumo del resto. A continuación, como segundo tipo, situaba Brelich el don. Se parte aquí de un producto o propiedad humanos que al ofrecerse alcanzan la categoría ontológica de bien sagrado. Estamos, pues, ante un proceso inverso que Brelich explicaba desde las experiencias propias de sociedades agropecuarias; en ellas el don era una manera de reconocimiento y participación conjunta con lo suprahumano de unos bienes de los que, en última instancia, se dependía. Lo peculiar de esta ofrenda, no tan antigua como la primicial, era su ubicación en sociedades agrícolas y ganaderas que no tomaban de la naturaleza sin más: de ella obtenían recursos que sufrían intervenciones y elaboraciones complejas, aunque las dos formas de entrega podían coexistir. En terminología sacrificial semítica sería el sacrificio de comunión el tipo que mejor se ubicaría en esta segunda modalidad. En un tercer bloque anexo sitúa Brelich el resto de rituales.

Si particularizamos en la religión hebrea, observamos un culto teñido por todos lados de estilo cananeo, a pesar de la obsesión bíblica por suprimir las continuidades. El conjunto del sistema ritual hebreo, la estructura de sus

lugares sagrados, el utillaje empleado y legitimado en Éxodo 25-28 y 36-39, incluso instrumentos de culto condenados, como las estelas y asheras, son ampliamente coincidentes (DEL OLMO, 1984: 206; CUNCHILLOS, 2013: 219-228). ¿Cuál es la explicación? Lo peculiar del proceso religioso israelita fue ir de la asimilación de lo cananeo a la diferenciación de este; de hecho, podemos hablar de una religión cananeo-israelita anterior al exilio¹³ y otra yahwista, dominante tras él. La hegemonía del yahwismo modificó contenidos, pero mantuvo una parte sustancial del formato ritual. Su triunfo ideológico posibilitó la pervivencia de muchas de las formas culturales cananeas, ¿por qué?

Las razones fueron varias, y una de ellas fue la persistencia de ciertas prácticas rituales y su difícil erradicación; otra, que fuese más fácil, dicho lo primero, mantenerlas cambiando su sentido; la estrategia del yahwismo le llevó a presentar su teología henchida de tradición e historia, lo que hacía inevitable mantener, hasta donde pudo hacerse, ritos que le posibilitaban una adecuada comunicación de su mensaje sin renunciar a las innovaciones.

El análisis de los textos bíblicos en su correspondiente contexto histórico y religioso puede clarificarnos bastante el papel transformador de la ideología yahwista frente a la cananea: “Se trataría del mismo proceso crítico que se ha seguido en la reconstrucción histórica de la conquista o del culto y sus fiestas, por encima de la versión oficial debemos recoger y sistematizar los indicios de otra realidad que se deja entrever y documentar [...]. Ha sido clásica entre los biblistas la distinción entre religión popular y oficial (ortodoxa), cargando sobre la primera todos los elementos de cananeización que se puedan apreciar, como desviaciones de la norma recta operante e inherente desde siempre en Israel, o como préstamos culturales domeñados por la propia concepción. Pero si algo queda claro desde el contratestimonio bíblico es que la creencia y práctica cananeas operan desde arriba, mientras que la norma yahwista lucha por hacerse oír y no lo consigue. El ideal de una ‘autoafirmación de Israel’ en su peculiaridad yahwista, que es exclusividad, dentro de su contexto histórico-

¹³ Alberty (2002: I 522) sostiene que el término sincretismo es arbitrario y ambiguo para definir la religión del Israel preexílico. El fenómeno sincrético, para Albert, debería aplicarse exclusivamente a los primeros tiempos de su historia y religión, pero nunca como rasgo permanente de la religiosidad israelita previa al destierro.

religioso es el fruto de un proceso (que incluye su fracaso y reacción) histórico, no de su vivencia normal y sostenida [...], incluso la concepción histórico-religiosa del propio Yahwé no resulta ser la correspondiente al 'ideal' último, sino que incluye muchos de los elementos de asimilación de lo cananeo. Afortunadamente, hoy día disponemos, amén de la referencia sesgada de la biblia hebrea, de todo un cuerpo de textos literarios y culturales cananeos (ugaríticos) que nos permiten apreciar el grado de identificación o rechazo con que Israel vivió su ideal religioso en el contexto cultural de su época, del siglo XII al VI a.C." (DEL OLMO, 1984: 232)¹⁴.

De la extensa cita anterior deducimos un profundo proceso de cambios que hicieron sucesivamente de Yahwé una divinidad tribal, nacional, suprema y al final, única. Superioridad frente a los demás dioses que conduciría con el tiempo al monoteísmo y que se explicitó en ridiculizaciones, simplismos o consideraciones que hacían de las otras divinidades un producto de la perversión y el delirio humanos; además, debemos incluir la asimilación¹⁵ por Yahwé de las cualidades y potencias de otros dioses o que fuesen meras comparsas en sus manos. Todos los recursos eran válidos, y no solo hacia el "exterior" cananeo: también el yahwismo condenó la pluralidad de sus advocaciones y de centros sagrados. Desde el profetismo al exilio, comprendida la revisión deuteronomista del pasado, todo convergió en el exclusivismo. La historia, desde la contralectura de los propios textos bíblicos, nos resume muy bien el difícil y tortuoso camino que siguió el yahwismo hasta convertirse en la religión que con tal nombre conocemos.

Los estudios y aproximaciones al ritual, desde parcelas investigadoras muy diversas, tienen ya un largo recorrido. Pese a que Tylor concibiera el sacrificio como un ritual circunscrito a lo voluntario e individual, encontramos en él un primer atisbo de pensamiento sociológico al percibirlo también como una proyección a las relaciones hombres-dioses de lo que acontecía en el seno de

¹⁴ Una buena introducción a la literatura ugarítica y los problemas que nos plantea su lectura, sobre todo cuando se comparan sus textos con los bíblicos, puede seguirse en las obras de Del Olmo (1984, 1996, 1998) y Loretz (1990).

¹⁵ Para la asunción por Yahwé de los atributos de otras divinidades y el proceso seguido hasta convertirse en Dios todopoderoso y único ver Niehr (1995).

los propios humanos entre subordinados y dirigentes. Habría que esperar a W.R. Smith (HARRIS, 1979: 143) para que se abriera la ciencia social el estudio del rito sacrificial. Desde su formación semitista, sostenía Smith (1927) que la religión cumplía una función social y cohesionadora para el grupo; con el sacrificio se fundaba el grupo y se reconocía este como tal; con la ración ofrecida a los dioses se establecía la comensalidad y se creaban y/o reforzaban los lazos de parentesco entre los hombres y de estos con lo divino. La crítica a W.R. Smith se ha fijado en el excesivo papel que le otorgaba al sacrificio de comunión cuando en realidad, como veremos, solo era un tipo sacrificial de entre varios, y no tan universal como él creía: por muy importante que haya sido este sacrificio es aventurado sacar conclusiones generales desde él sobre el origen de la religión y los rituales sacrificiales (HARRIS, 1979: 148).

Uno de los más influyentes pensadores sociales contemporáneos, Durkheim (2003), veía el ritual como metáfora de la sociedad que lo crea pues, aunque vaya dirigido a la personificación de la sociedad en una entidad sobrenatural, es la colectividad la que se rinde culto a sí misma. Para él, con el rito nos topamos ante un objeto, analizable científicamente como cualquier otro de los investigados por las ciencias positivas. El ritual es una acción que describe, en lo simbólico, la interdependencia de los hombres entre sí y refuerza sus lazos y sociabilidad –esto es lo importante– y no la anomia (extrañeza, disenso), presencia que vigoriza la cohesión social, siempre por encima de lo estrictamente individual. El ritual, sacrificial o no, cumple además una función reproductora del grupo, énfasis que supone una minusvaloración de las variables de evolución y cambio, los grandes perdedores en su pensamiento. De todo lo anterior infiere Durkheim una benefactora actividad reguladora y estabilizadora de la religión para sancionar las relaciones sociales, ideas que serán clave para entender las corrientes funcionalistas del siglo veinte. Solo nos quedaría hacernos una pregunta: ¿dónde sitúa Durkheim el origen de la religión y de su culto? Desde luego no en las creencias o reflexiones humanas; más bien tendríamos que mirar hacia las relaciones sociales, precisamente lo que las sustenta, las hace visibles y posibilita su conocimiento científico como cosas.

**VI. FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO
Y MARXISMO. APORTACIONES AL DEBATE
TEÓRICO.**

VI. FUNCIONALISMO, ESTRUCTURALISMO Y MARXISMO. APORTACIONES AL DEBATE TEÓRICO. Las nociones de estructura y función. El papel de la historia. Relación social e invisibilidad del paradigma. Estructuralismo y marxismo ante lo subyacente. Infraestructura y superestructura. El parentesco y la religión como estructuras dominantes. La religión-política en Israel durante el primer milenio. Fetichismo y ocultación. Palacios, déspotas y comunidades.

Un binomio de fecunda transversalidad en las ciencias sociales es el que conforman los términos función y estructura. Para la teoría funcionalista los tipos conductuales y las instituciones deben analizarse de acuerdo con la actividad que cada uno desempeña en la preservación de la especie y de la sociedad, esto sería lo que llamamos función; por otro, la estructura nos remite a un conjunto de elementos interrelacionados y tendentes a la reproducción del sistema social. Cuando hablamos de estructura lo hacemos desde el conjunto de relaciones sociales que la integran, fundadas estas en las acciones humanas y su obligada complementariedad; lo dicho nos conduce a un enfoque marcadamente empírico y a la construcción de paradigmas limitados a la recogida de fenómenos computables y sus efectos más inmediatos como, por ejemplo, la estabilidad social. Estas nociones pueden seguirse en Radcliffe-Brown (1980), autor que explica el ritual como un lenguaje que entraña reconocimiento de una entidad suprema que controla la naturaleza y el destino de los individuos. Para Radcliffe-Brown el ritual se configura como un mediador simbólico que nos ayuda a acercarnos a la esfera superior e integrarnos en su diseño.

También para Malinowski (1977,1994) la cultura es un instrumento-función, aunque este antropólogo puso el acento en la satisfacción de las necesidades humanas; así, el alimento, la reproducción y la protección del grupo se constituyen como centro de la sacralidad, desde aquí se dirigen los seres humanos a entidades superiores con el propósito de que les sean propicias para alcanzar objetivos ineludibles para todos. Además, en Malinowski hay un aspecto de la cultura al que se le debe prestar una especial atención: las necesidades psicológicas. Los ritos, en gran medida, están encaminados a satisfacerlas y reducir la ansiedad que provocan las expectativas y deseos humanos. Para los funcionalistas, lo mismo que para Durkheim, las contradicciones quedan reducidas a simples fenómenos de anomia o traumas circunscritos a situaciones exclusivamente individuales¹⁶.

¹⁶ El funcionalismo supuso un importante avance en los análisis sociales al subrayar las

Como orientación ideológica, los enfoques funcionalistas y sus énfasis en la continuidad de las sociedades se corresponden con una fase de la historia occidental impregnada por las políticas coloniales, aunque perseveran hoy en el análisis social¹⁷. La relevancia de la historia es muy escasa en el funcionalismo, coincidente en esto con el estructuralismo, no así con el marxismo (GODELIER, 1976: 121-142). Cuando Marx se ocupa del modo de producción capitalista no lo hace desde su origen en el feudalismo: lo primero para él es la introspección en la lógica interna de una sociedad, sin hacerla el producto de una matriz anterior. Será a posteriori cuando adquiera la historia toda su significación y deje de ser mera subjetividad-accidente (estructuralismo) o algo residual y subordinado a la estabilidad social (funcionalismo). Para el marxismo cualquier huella del pasado solo podemos medirla desde un modo de producción, es en él donde se sitúan los procesos adaptativos de aquellos elementos que vienen de atrás; nunca el pasado, cuando lo hace, permanece igual, su metamorfosis siempre viene determinada por los requerimientos, ritmos y direcciones del modo de producción dominante en cada periodo de la historia.

En el marxismo se aprecia un profundo rechazo al empirismo funcionalista, concordante aquí en el estructuralismo. Marxismo y estructuralismo apuestan por la indagación en la lógica subyacente y no visible, nivel desde el que debe explicarse la disposición de lo que percibimos. Hablamos de un modelo que no se identifica con la relación social misma, aunque se elabore a partir de ella por ser esta su materia prima; incluso podemos avanzar más si indicamos que para estas dos corrientes la estructura visible oculta y disimula otra realidad a la que solo accedemos por la mediación de la ciencia y sus paradigmas: la investigación social tiene como objetivo descubrir la realidad en su complejidad, más allá de sus apariencias. Los enunciados de la ciencia no son las relaciones sociales sino las explicaciones confeccionadas desde ellas (MORENO NAVARRO, 1978: 82; GODELIER,

necesarias conexiones entre las partes de un sistema sociocultural; sin embargo, su vertiente negativa se expresa al reducir el sistema a la estructura social, relegando los factores económicos e ideológicos (MORENO NAVARRO, 1978: 82).

¹⁷ Perspectivas críticas hacia la antropología social británica (Evans-Pritchard, Max Gluckman, etc.) pueden seguirse en Firth (1974).

1985: 37-54).

Para el funcionalismo el análisis cultural lo es, sobre todo, de la estructura social, una de las estructuras del modo de producción; para otros la cultura es, en lo básico, el estudio de las creencias, valores, ideas, es decir, de la superestructura; esta sería la apuesta de la fenomenología. Pero hay otro aspecto hacia el que suelen deslizarse mucho las ciencias sociales: considerar la cultura como un sistema donde todos sus elementos y estructuras intervienen por igual a través de relaciones y reacciones múltiples, sin distinción de intensidades ni cualidades de ningún tipo (MORENO NAVARRO, 1978: 173).

Para el estructuralismo la mente tiene unos rasgos que se originan en el cerebro, con unas formas de funcionamiento que, con independencia de lugares y culturas, son muy similares en todos los seres humanos de cualquier época (KOTTAK, 1994: 141-170). Entre estas características mentales y universales está la necesidad de clasificar, poner orden en el mundo natural y en las relaciones de las personas entre sí. Según Levi-Strauss (1999: 17-211) los hechos sociales, desde las estructuras profundas e innatas que los explican, son sistemas de signos, modos de comunicación limitados en la mente humana; deduce Levi-Strauss que la investigación cultural debe ser parecida a la que realiza la lingüística estructural, es así como la antropología se transforma en semiología y la vida social en sistema codificable: acceder a la estructura profunda, inconsciente y constitutiva del individuo supone alcanzar modelos posibles de explicación de los hechos sociales. Una variable estructural no tiene sentido *per se* si no la relacionamos con el resto de las que integran una estructura, y esta no es más que una forma de relación puesta de manifiesto por medio de su gramática interna; es esta la que forja y vertebró el pensamiento, su esencia misma y toda su producción; es en la mente donde debemos buscar (LEVI-STRAUSS, 1984).

Si descendemos a lo concreto, el mito se sitúa en el pensamiento, mientras que el rito se ubica en otro lugar, muy distinto y secundario: el ámbito del vivir. Uno y otro están en Levi-Strauss separados, siendo el mito sustancia misma de la producción mental universal; el rito, por el contrario, es producto

de las exigencias de la vida, una concesión y degradación del pensamiento (LEVI-STRAUSS, 1987: 37; GARCÍA QUINTELA, 2006: 169-122). Las diferencias con el marxismo son en este punto radicales; para Marx no hay oposición entre conciencia y vida, las dos forman parte integral del hombre y del proceso histórico, sin que tenga nada que ver lo oculto con una matriz universal de carácter genético-gramatical: con el marxismo la ocultación se vincula con la producción ideológica y la elaboración de paradigmas. Además, quizá sea pertinente hacernos una pregunta: ¿es útil el estructuralismo para el avance de las ciencias sociales? Sin que sea pretensión nuestra despreciar la aportación estructuralista, el acceso a la lógica formal de la mente nos puede ofrecer algunas pautas interesantes de tipo comparativo, de orden o terminológicas, pero la explicación de los contenidos de las estructuras sigue ahí. Que haya unas formas básicas, incluso universales, de organizar rituales y sus variables no desarrolla la comprensión del culto y de los sistemas religiosos; siempre nos quedaremos cortos pues la estructura nunca puede reducirse a una supuesta lógica universal (MORENO NAVARRO 1985: 70) ni la vida a un elemento espurio de la gramática. Desde la óptica marxista la religión, y consecuentemente sus cultos y ritos, forman parte de la ideología y esta de la superestructura; pero ya desde el propio Marx hasta científicos sociales adscritos al marxismo (LUKÁCS, 1985; ADORNO, 2001) se ha insistido en la necesidad de superar visiones y aplicaciones dogmáticas, acríticas y mecanicistas de esta ciencia, a ello nos dedicaremos a continuación.

A diferencia de otros seres vivos, los humanos no solo viven en sociedad, también la producen¹⁸, proceso que implica teoría y acción, pensamiento y materia, super e infraestructura. Las formas de la conciencia y sus representaciones no son un reflejo de la praxis social, ellas son también infraestructura, y esto es así por no existir una re-producción material de la existencia que no suponga una figuración en nuestra conciencia de la misma (GODELIER, 1990: 18-39), pero con un matiz importante: la conciencia social siempre es segunda, la realidad le viene dada al ser social en una primera

¹⁸ Sobre la importancia de la ciencia y del trabajo como hechos sociales encaminados a la reproducción del hombre como ente social, y de la sociedad misma, ver Engels (1981a, 1981b).

instancia de causación, pues no elegimos ni la naturaleza ni la sociedad a la que venimos. Lo previo no supone más que lo dicho, sin que debamos deducir que la conciencia se limite a reproducir la realidad y sus relaciones de producción dominantes.

Crear sociedad entraña desde su origen una forma significativa de verla; con más conciencia o con menos –mecanismos inconscientes, rutina–asumimos, damos razones, interiorizamos, etc. No hablamos de dos planos superpuestos, de un antes y un después, la praxis social asume las dos en una dialéctica donde no hay pensamiento que no se explique desde su materialidad, incluso cuando la desborda e imagina otro mundo, hecho que no ocurriría si fuese un reflejo de la infraestructura.

Desde la cárcel, lugar donde pasó bastantes años de su vida por decisión de Mussolini, se hacia Gramsci la siguiente pregunta: “¿es preferible pensar sin tener conciencia crítica de ello, de modo disgregado y ocasional, es decir, participar en una concepción del mundo impuesta mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de tantos grupos sociales en que cada uno de nosotros se encuentra inserto automáticamente desde su entrada en el mundo consciente [...], o bien elaborar la propia concepción del mundo, consciente y críticamente y, en conexión con esta actividad mortal, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar servilmente que nuestra personalidad sea moldeada desde fuera...?” (GRAMSCI, 1973: 5). Para el filósofo italiano, la conciencia para si, aquella que se hace consciente a si misma, no está desligada de la materia, pues esta no es una realidad independiente de la actividad humana. La materia de la que Gramsci nos habla es naturaleza humanizada por el trabajo, transformada y dominada históricamente por las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción de las que parte el hombre para forjar su historia; pero también es la clase dominante y el ejercicio de su poder organizado desde un Estado (TEXIER, 1966: 32). Estamos así ante un concepto histórico amplio de lo que pueda entenderse por materia y, desde aquí, contrario a cualquier intento de separación artificioso entre superestructura e infraestructura: las ideas se convierten en auténticas fuerzas materiales cuando alcanzan una importante dimensión colectiva.

¿Adónde nos conducen estos planteamientos? La separación entre super e infraestructura, como la que hace toda ciencia en el interior de su objeto de conocimiento, debe ser funcional y metodológica, nunca categorial ni epistemológica. Naturaleza y sociedad son conceptos humanizados por el pensamiento inserto en las relaciones sociales de producción; es la ciencia la encargada de pensar el todo social por sus partes y al revés: por medio de un proceso de abstracción podemos separar la infraestructura (fuerzas productivas en el marco de unas específicas relaciones de producción) de la superestructura (conciencia, religión, política, parentesco o representaciones) para volver a unir las sin perder la guía de la totalidad.

Las formas del parentesco han tenido una larga presencia en la historia y han desempeñado muchas funciones en los pasados preestatales y precapitalistas. La historia de Israel nos instruye bastante bien sobre la importancia de las tribus, clanes y epónimos, o el destacado papel jugado por el nombre, la familia, etc. El parentesco ha vertebrado muchas historias y ha convivido en las comunidades de la Antigüedad, también en otros periodos, con muy diversas instituciones como los imperios, estados, templos y monarquías. El parentesco lo encontramos en la articulación de procesos productivos como la tenencia de tierras, la distribución y consumo de bienes, los repartos y herencias o, por ejemplo, las adscripciones de tareas específicas como las encargadas a la tribu de Leví en el antiguo Israel. Unida al parentesco, la religión aparece con las intervenciones divinas en la historia para favorecer y/o denostar familias y grupos, justificar y explicar genealogías, orígenes, carismas o estatus diversos.

Desde el capitalismo y el análisis de este modo de producción ha tratado el marxismo de visualizar el papel de las estructuras no económicas en la reproducción de la sociedad¹⁹. La importancia que la religión y/o la parentela

¹⁹ “[...]la obra de Marx no plantea ya el problema fundamental de esbozar una síntesis de su concepción del mundo, sino el de individualizar el peculiar significado del hecho de que el primer y fundamental eslabón de esta concepción nos viene dado por el análisis de un tipo histórico de sociedad en *El Capital*. Lo cual, como es obvio, no quiere decir que toda su concepción de la historia precipite, por así decirlo, en el capitalismo. Significa, por el contrario, que el análisis de la sociedad capitalista moderna (de sus instituciones y de sus categorías) es el punto de partida obligado para una reconstrucción de las instituciones y de las categorías del pasado, y por tanto, para la progresiva reconstrucción diferencial y científica de las formas

tuvieron en otras épocas debe situarse en la esencialidad de estas para el conjunto de la sociedad y su pervivencia. No se come de la creencia religiosa, podríamos decir, pero la cosa cambia si esta, o en su caso el parentesco o los dos, inciden directamente en la re-producción socioeconómica de un modo de producción determinado y asumen funciones varias y múltiples en sus relaciones sociales de producción; es así como la religión y el parentesco han alcanzado en otros momentos el estatus de estructuras dominantes. Cuando la religión, o cualquier otro componente de la superestructura, asume muchas funciones en el nivel básico deja, en gran medida, de ser solo religión; sin embargo, con el desarrollo del capitalismo y la explosión de sus fuerzas productivas, los procesos de reproducción social no necesitan de la religión, la sociedad se sostiene desde la estructura económica, convertida ahora en dominante. ¿Supone esto el repliegue de la religión a la superestructura? No. También es infraestructura, pero la reducción drástica de sus funciones en las relaciones sociales de producción hace inviable su hegemonía (GODELIER, 1990: 120-143). Estas observaciones deben aclararnos la afirmación marxista sobre la determinación económica en última instancia o el carácter de la ciencia social como guía para la explicación y no como un dogma o filosofía de la historia a la que deben amoldarse los hechos.

Un buen paradigma de superestructura (religiosa) convertida en estructura dominante lo encontramos en el Israel postbabilónico. Tras el exilio la supervivencia de Israel no se entendería sin los fuertes mecanismos generados en y desde el templo; su papel hegemónico y referencial fue muy extenso; en torno a él se disponía una unidad superior, el imperio persa, y justo en medio el templo, con un claro papel de mediación hacia fuera y de dirección hacia el interior, espacio en el que las formas parentales siguieron siendo muy importantes. Esta fue la racionalidad que organizó y dispuso las posibilidades reales, contexto en el que la religión asumió innumerables funciones para la reproducción social: administrativas, judiciales, de depósito, comerciales, impositivas, monetarias, de dirección y supervisión, etc. (CERRONI, 1980: 14).

históricas en las que han ido concretándose los contenidos que habitualmente damos a conceptos como historia, sociedad, espíritu, hombre, cultura [...]” (CERRONI, 1980:14)

Para el marxismo, los referentes materiales de la superestructura no se limitan a las relaciones sociales de producción sino a toda la praxis histórico-social (PUENTE OJEA, 1990: 17-48). Con Marx no solo asistimos a una reacción antihegeliana; su hipótesis directiva sobre la causación primera, la económica, debe demostrarse, y el marxismo trata de hacerlo al asumir que esta estructura también está sobredeterminada; en efecto, la estructura económica, desde el instante mismo de su aparición, no es algo en exclusiva productivo-técnico sino una estructura inserta en el proceso de reproducción social; dicho con otras palabras: no hay proceso de re-producción social que no implique a la vez hacer y representarse en nuestra conciencia aquello que realizamos, justamente es a este proceso dialéctico a lo que llamamos praxis social.

Ninguno de los contenidos de la superestructura existiría sin la base material que los sustenta. Marx nos lo aclara así: “En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, dependientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia.” (MARX, 1975: 373)

La cultura, como sistema, hace de las condiciones del existir su objeto principal de conocimiento; es lógico que en la metodología del análisis cultural sea la estructura económica lo primero que deba estudiarse por ser la inicial determinación de la conciencia, aunque no la única, que explica su funcionamiento. También observamos que el proceso es dialéctico pues no circula en una sola dirección. La conciencia tiene su propio tiempo y dinámica internos. Las formas de la conciencia pueden condicionar, a su vez, las infraestructuras, aunque no de forma infinita: siempre lo harán dentro de los límites posibles que les proporcionan los modos de producción específicos en

los que se sitúan.

La ideología, *stricto sensu*, la define el marxismo como enmascaramiento, deformación e inmersión de la realidad, aunque hay producciones culturales que no lo son: los enunciados científicos sometidos a verificaciones empíricas refutables, las claves inconscientes de la conducta visible y de las representaciones que nos hacemos sobre la realidad desveladas por el psicoanálisis²⁰, o la aplicación de un modelo teórico-metodológico que ponga al descubierto la ciencia social hegemónica y sus ocultamientos. Para Engels (1968: 64-68) la producción material y social de la existencia es causa, no efecto, del proceso histórico, de ahí que esta no sea algo independiente o “natural” de los sujetos sociales. Si para Engels la conciencia es siempre un producto social, será en las determinaciones primeras donde encontraremos las características y propiedades de la misma; cada sociedad se plantea, en su conciencia, la resolución de las contradicciones que le toca vivir, no de sus representaciones ilusorias; es así como explica Engels la fuerza de la infraestructura, que sea esta la determinante en última instancia y la primera en el *ordo causalis*: solo las elaboraciones de la conciencia que participan de forma activa o amplia en las relaciones sociales de producción –y por ende en las dialécticas no imaginarias– serán las únicas que alcancen una efectiva proyección histórica. Quizá una última anotación: las determinaciones históricas que sustentan el edificio social no tienen, como requisito, que hacerse conscientes –desveladas– a los hombres; aun así, solo subsisten las alternativas que encajan en las contradicciones reales de cada fase histórica, y ello por las razones que antes hemos aducido.

²⁰ Para Carlos Castilla del Pino una teoría científica ha de ser abierta, modificable, ampliable y comunicable, o sea, susceptible de ser entendida, además de verificable y práctica. A esta racionalidad científica no le satisfacen las concepciones del mundo cerradas, aquellas que en la apariencia y la ilusión calman la angustia del desconocer. La ideología y el dogmatismo nos invitan a una dinámica irracional para defendernos de la inseguridad que supuestamente causa el exterior en nosotros, pero, de ahí la paradoja, esta inseguridad no procede del exterior sino del interior. La racionalidad apuesta no solo por la apertura, también es seguridad, pero siempre en relación a lo que hay y a lo que somos; aquí es donde radica la diferencia: la ideología es cierre, y su seguridad opacidad frente a la realidad como problema, dejando esta de ser lo que hay para tornarse en lo que debe ser, aquello que nos imaginamos o nos conviene que sea, lo que implica, en grados diversos, distorsiones de la realidad misma (1969: 11-25).

Nos dice el marxismo que la ideología dominante en cada periodo histórico se corresponde con la clase dominante del mismo, hecho que podemos ilustrar para la historia de Israel durante el primer milenio. Mientras el contexto internacional lo permitió, sobre todo tras la crisis del sistema palatino a finales del Bronce, fueron las redes parentales y tribales las que impusieron su praxis religiosa; cuando con posterioridad adquirió fuerza la institución monárquica, aunque con serias limitaciones, su preocupación principal no se dirigió, salvo excepciones, a reprimir la religión cananeo-Israelita mayoritaria, y esto fue así porque los sectores populares constituyeron, por siglos, el apoyo básico de la corona. En estados de tipo medio, como Israel y Judá, la monarquía se limitó, según las circunstancias y los vaivenes de la política, a realizar y difundir ciertas prácticas sincréticas, alianzas matrimoniales o a aceptar y promover creencias e iconografías de otras culturas como muestras de su adaptabilidad a los cambiantes escenarios políticos de cada momento. Las cosas cambiaron a partir del exilio; el triunfo del yahwismo se configuró como una de las respuestas posibles, convertida en realidad gracias a las determinaciones históricas que jugaron a su favor: el peculiar destierro israelita en Babilonia, el apoyo material prestado por los judíos que se quedaron en el país caldeo o el inestimable concurso del nuevo poder, la Persia Aqueménida. Desde distintos intereses y perspectivas, sacerdotes y élites israelitas convergieron con reyes, sátrapas y gobernadores persas en la necesidad de dotar a Israel de una ideología fuerte y bien vertebrada. Los siglos venideros a la aparición de Ciro en el horizonte político nos mostrarán las formas e infraestructuras concretas de la ideología de estos grupos.

Las características de las ideologías son numerosas: educan en subordinaciones y jerarquías, ofertan consuelo y equilibrio, hacen de lo social algo natural, etc. Todas las clases sociales, estratos y subgrupos de clase participan de la ideología dominante, lo que se explica por el denominado horizonte utópico inherente a toda ideología (PUENTE OJEA, 2000: 107-108). Por tal debe entenderse la virtud de cualquier ideología para mostrarse como benefactora para todos, perfecta, querida y emanada desde lo divino a la vez que diseñadora de un orden y concordia universales. Serán las contradicciones en el plano de la praxis social las que pongan de relieve la distancia entre la

utopía y la realidad; aquí radica el origen del polo opuesto al hegemónico: el horizonte crítico. Sin este no comprenderíamos la aparición en el judaísmo de movimientos como el de los macabeos, los esenios, el fariseísmo o el cristianismo. Estas corrientes expresaron en términos religiosos, los de la estructura dominante, las tensiones derivadas de posiciones sociales diversas: privilegios sacerdotales, presencia extranjera con sus secuelas de imposiciones, etc.

Una de las más interesantes aportaciones del marxismo es su concepción de la historia a partir de un esquema-guía de evolución de las sociedades donde la historia no es enfocada como un proceso lineal ni necesario. Rechazada la idea de progreso como un desarrollo en abstracto del Espíritu o la libertad (GODELIER, 1971: 14-17), la necesidad aparece en Marx con el rechazo de la vieja filosofía, aquella donde los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintas maneras (MARX, 1975: 428). Marx no es un abanderado de la acción por la acción: cualquier cambio profundo debe anunciar una idea de la globalidad, de hacia dónde quieren dirigirse los hombres, en definitiva, de un programa. El capitalismo, dadas sus contradicciones internas –en esto como cualquier otro modo de producción del pasado– se sustenta en un nivel de desarrollo de fuerzas productivas y científicas como nunca se habían dado antes. Nada es inmutable, y de seguro que el capitalismo tampoco lo es, pero esto no implica el necesario triunfo del socialismo. En Marx lo necesario no es un supuesto ético, aunque lo asuma; tampoco va encaminado, en exclusiva, a la satisfacción de necesidades, y, por supuesto, no es algo que se le imponga al hombre como imperativo histórico de una evolución ineludible (estalinismo), casuísticas todas donde la enajenación seguiría siendo estructural. El término necesidad en el marxismo es sinónimo de búsqueda articulada y cooperativa de un orden en el que los individuos buscan el desarrollo de sus potencialidades; en este contexto sociopolítico la clase universal, el proletariado en terminología decimonónica, asume activamente su presente y porvenir mediante un ejercicio controlado y permanente del producto de su trabajo. Solo en esta línea cabría entender las referencias de Marx al pasado de la humanidad como Prehistoria, a sus

procesos como naturales, ciegos y pasivos, o a sus filosofías como refugios de mundos imaginarios. Con Marx no desaparecen la ilusión, el mito o la utopía, solo que ahora forman parte de la esperanza, de lo necesario, de aquello que pertenece al hombre mismo, a su integridad y al plano de su praxis (MARX, 1975: 426-428; 1980: 7-43).

Según el marxismo, solo desde el movimiento real pueden comprenderse que sean unas y no otras las representaciones que nos hacemos, y también que no haya escisión entre lo material y lo imaginado. A cada fase histórica le corresponden unas formas de pensamiento posibles y unos planteamientos limitados para resolver sus contradicciones reales, las suyas, las de su época. Qué hace una sociedad nos da las claves acerca de cómo piensa esa sociedad; en el debate teórico, el marxismo no es una filosofía que “[...] surja completamente por medio de conceptos, por una especie de partenogénesis de los mismos, sino de la estructura económica, de las transformaciones acaecidas en las relaciones de producción, en una continua relación dialéctica entre base económica, estructura social y conciencia de los hombres (GRUPPI, 1978: 11). Siempre tendremos que remitirnos a la praxis social, lugar donde se despliega el ser humano; es en la praxis, como unidad dialéctica de teoría y práctica, donde se sitúa la conciencia y lo concreto se convierte en síntesis de lo abstracto.

Pero... ¿por qué consideramos la conciencia y sus producciones como algo distinto de la praxis social? El ser humano tiene capacidad sobrada para crearse una ilusión: que su pensamiento y aquello que hacemos son cosas separadas y desligadas, que somos distintos y puros en nuestro discurrir mental y que no estamos “contaminados” con otras cosas. Marx apunta a la división del trabajo como causante de una ruptura entre la conciencia (y las formas de verse esta a sí misma) y las condiciones de su creación-formación. Si para Marx no se trata tanto de interpretar como de dar respuesta en el movimiento real a los problemas de nuestra existencia (esto es el comunismo), es porque apuesta por devolver la ideología a su naturaleza, a su ser social, de ahí que la interpretación sea el producto de la conciencia alineada: aquella que separa el objeto de conocimiento de la realidad en la que se sitúa. Pero una cosa es que a la mente le resulte mucho más fácil presentarse como una

categoría independiente, con sus justificaciones y ocultaciones, y otra que la ciencia social se preste a ello, algo que debemos recordar.

¿Cómo funciona la ocultación? El análisis marxista sobre los fenómenos, las apariencias y las estructuras profundas forma parte de la epistemología de Marx y del conjunto de su filosofía (MARX y ENGELS, 1981: 3-17). En las sociedades donde el modo de producción capitalista es único (en las que es dominante y convive con otros modos de producción, se dan, también, otros ocultamientos) lo empírico nos dice que el valor de un bien se adquiere en el mercado al intercambiarse con otro; sin embargo, el valor de un producto, por más que el mercado lo perfile y ajuste, no se crea en él, sino en el proceso de producción. Lo que apreciamos espontáneamente como valor de algo –el fetichismo de la mercancía– no es más que su valor cuando se convierte en mercancía, es decir, cuando se intercambia, pero esto enmascara la esencia misma del concepto valor y su determinación primera: la cantidad de trabajo que incorpora. Esto supondría, si así lo reconociéramos, la conversión de la mercancía en producto-valor del trabajo humano. Marx nos lo aclara bien al decirnos: “¿Cuál es la sustancia común a todas las mercancías? Es el trabajo, y no simplemente trabajo, sino trabajo social [...], trabajo que representa una parte integrante de la suma global de trabajo invertido por la sociedad, supeditado a la división del trabajo [...], pues no es nada sin los demás sectores de trabajo [...], toda mercancía es cristalización de un trabajo social, pero la expresión trabajo social encierra muchas cosas... pues se produce en un estado social dado y bajo determinadas condiciones sociales y medios de producción: riqueza, perfeccionamiento progresivo de las fuerzas sociales del trabajo, producción a gran escala, concentración del capital, división del trabajo, maquinaria, los métodos de trabajo [...]” (1968: 37-43). Una vez más, solo con la mediación científica alcanzamos lo que no se ve pero subyace. Quedarse en lo empírico nos hace caer en la opacidad y en una valoración distorsionada de la conciencia y sus representaciones.

El capitalismo crea sus propios fetiches y lo hace, esta es su peculiaridad, sin necesidad de religión o superestructuras ideológicas. Tampoco el salario refleja el valor real del trabajo al vehicularlo en exclusiva al mercado, lugar donde será la ley de la oferta y la demanda la que genere su valor y su

trato como mercancía. En el capitalismo la ocultación del valor-trabajo se produce por la expropiación del segundo en el proceso productivo: no es el trabajador quien controla el valor generado por la aplicación de su fuerza de trabajo a los medios de producción. Tanto en uno como en otro de los ejemplos propuestos, son las relaciones sociales de producción del capitalismo las que propician la ocultación.

En sociedades pasadas, o allí donde aún subsisten modos de producción subordinados, la dinámica de la ocultación es distinta: existen los fetiches, pero son otros. En las sociedades precapitalistas y, en general, en aquellas donde los procesos mercantiles y acumulativos son muy débiles debido al escaso desarrollo de sus fuerzas productivas, la naturaleza de la vida social y su reproducción no pueden asociarse a la estructura económica: más bien es esta la que debe apoyarse en otras (parentesco, religión o política), convertidas de inmediato, según el caso, en estructuras dominantes. Es ahora cuando adquiere toda su importancia lo que podríamos definir como proyección por analogía: la naturaleza y la sociedad son vistas de forma intencional, a la manera humana, movidas ambas por fuerzas poderosas, divinas e invisibles. Es aquí donde el antropomorfismo y la abstracción monoteísta se configuran como las cimas de la analogía (GODELIER, 1970: 24-42; 1990: 30-42) En estas condiciones, gran parte del sentido del culto y la religión se encaminan a obtener de la esfera sagrada los favores necesarios para la reproducción de la vida social: el plano de la estructura económica carece de fuerza y desarrollo para imponerse como dominante.

Las intenciones y las preguntas que se han hecho las creencias y las religiones han sido muy similares a las planteadas por la ciencia y la filosofía, aunque la tarea de estas últimas ha sido sustituir, aunque no siempre, las respuestas intencionales, no las preguntas. El problema para el marxismo y otras ciencias sociales estriba en las respuestas religiosas, motivadoras de una práctica imaginaria donde lo fantaseado por el ser humano, desde resortes muy asentados en la estructura de su personalidad (voluntad, ilusión, mecanismos compensatorios...) se ha sublimado y elevado a lo absoluto al transferirse a lo divino lo que hay de abstracto en el hombre.

Las relaciones de parentesco han constituido en la historia de las religiones uno de los mejores armazones organizativos del mundo mítico. Dentro de su ámbito de desarrollo, la cultura hebrea consolidó una visión de lo divino despojada de genealogías míticas; en esta evolución algunos han visto planteamientos radicados en la llamada época axial (LIVERANI, 2005: 247), amén de los factores inherentes al contexto histórico israelita. Con todo, el proceso de abstracción al que fue sometida la divinidad hebrea no hizo desaparecer los rasgos antropomórficos, tampoco las proyecciones u otros atributos concomitantes con la mítica: creación de Adán como acompañante de una divinidad que se sentía sola, presencia de una corte celestial o elección de un pueblo con quien mantiene una relación muy especial y permanente. Llegado su momento, también la ideología cristiana retomará aspectos importantes de la genealogía mítica, convertidos en dogmas o imágenes imperecederas de nuestro patrimonio cultural como la Santísima Trinidad o la Sagrada Familia.

Uno de los conceptos más fecundos y versátiles de los explorados por el marxismo es el llamado modo de producción asiático y su corolario de formas despóticas en la Antigüedad. Aquí nos encontramos con una entidad supracomunal que se superpone a la aldeana y la desposee de su derecho de propiedad en favor de un dueño único y supremo. Las formas despóticas no suprimen en sí las antiguas relaciones de producción tribal-comunales, aunque estas quedan subordinadas, y sus excedentes (tributos, trabajos, etc.) reciclados hacia el polo superior simbolizado por el sumo sacerdote, el rey, el faraón o la divinidad.

Estamos ante un largo proceso, en lo espacial y cronológico, donde parece confirmarse una evolución desde las comunidades primitivas, con jefes y poderes carismáticos en familias y clanes (tipo Abrahán o Jacob) hacia un solo centro de dominio, acumulador de funciones y excedentes, asentado de forma sistemática y no provisional. Este polo articulador ha justificado de muchas formas la creciente separación entre él y las comunidades: mostrar su poder como algo natural y existente desde siempre, elección divina de sus prerrogativas y de su intermediación privilegiada con la esfera superior o representar el interés general, tanto en lo material como en lo imaginario.

El nacimiento y desarrollo de esta función superior ha podido ser muy variopinto: riegos, defensa, la guerra, vertebrar áreas comerciales y unidades territoriales amplias o grandes obras, por ejemplo. Sobre el proceso en sí la dirección ha podido ser doble: bien desde requerimientos puntuales que concitaran la asunción de poderes por un centro o, al contrario, el impulso de tareas desde este para asentar y/o acrecentar su hegemonía con vocación de permanencia (GODELIER, 1971: 17).

Este modo de producción, junto a sus formas despóticas concretas, no habría surgido sin un cierto crecimiento de las fuerzas productivas y el aumento de la población. Desde él constatamos el progreso de las labores agropecuarias y artesanales, con su división del trabajo correspondiente y una cierta regularidad en los excedentes, aunque con un escaso o nulo desarrollo del mercado y la moneda. En un proceso de miles de años fueron madurando las condiciones de reproducción socioeconómicas sin las cuales no podrían haber aparecido ejércitos, murallas, palacios, templos, o las ideas sobre un dios nacional y un pensamiento religioso más matizado.

La dualidad es uno de los rasgos característicos de estas sociedades: en ellas convivieron dos modos de producción, uno dominante (estatal, monárquico o templario) y otro comunal-tribal. Podríamos decir que por última vez coexistieron comunidades sin jerarquías, al menos no más allá de las que nos encontramos en tribus y grupos aldeanos, con estructuras donde la imposición era la norma. Los individuos siguieron gozando en sus espacios de vida comunitaria de una amplia libertad (costumbres, asambleas, consejos de ancianos, jefes familiares, etc.); es más, la progresiva aparición de este modo de producción no parece haber ido tanto contra los individuos como hacia el control de las comunidades; el desarrollo del despotismo oriental se encaminó hacia formas de propiedad privadas no centradas tanto en lo individual –los conceptos de ciudadanía y derechos políticos están ausentes en el modo de producción asiático– como en el Estado; es la institución estatal la que, junto al templo, privatiza, a ellas están adheridos, como dirigentes, reyes, nobles y sacerdotes.

Como modelo, la creación del estado monárquico en Israel solo se

explica desde unas bases territoriales, demográficas y productivas mínimas que lo posibilitaron. Pero el camino fue arduo; recordemos las dificultades de Saúl para contar con fuerzas militares estables, lo que suponía tensiones entre la recién estrenada monarquía y los derechos tribales; también los problemas fiscales ocasionados por la política de grandes obras públicas promovidas por Salomón, lo que motivaría la división del reino tras su muerte, o las complicaciones a las que tuvieron que enfrentarse entidades pequeñas como Israel y Judá para subsistir frente a las grandes potencias de su tiempo. Aun con todas las coyunturas descritas, el reino norteño de Israel contó con los elementos indispensables para dar el salto y representarse a sí mismo en estrecha vinculación con una divinidad que ya no era solo tribal –el Dios de los pobres– sino nacional.

VII. EL ÁMBITO DE LO SAGRADO

VII. EL ÁMBITO DE LO SAGRADO. Características generales de lo sacro. Sacralidad, separación y muerte. Visiones sobre la impureza en su relación con lo sagrado. Rudolf Otto y la fenomenología. Otras concepciones sobre lo santo y la mística: Sartre y Nietzsche. Lo sagrado y el proceso de alienación social.

Lo sagrado tenía en las culturas antiguas connotaciones de pureza, luminosidad y brillantez entre otras cualidades; a los dioses se les llamaba santos y Dios era, para los hebreos, el santo de Israel; pero lo santo no era solo lo divino, también, y en diverso grado, podían estar tocados por la sacralidad un rey, una dinastía, objetos, espacios diversos, sacerdotes, etc. El mismo Israel, como pueblo elegido, era santo. Uno de los predicados de lo sagrado, la perfección, se reflejaba en mitos sobre la Edad de Oro y el paraíso perdido: un tiempo *–in ille tempore–* donde el dolor y la fatiga estaban ausentes, pasado donde el hombre compartía con la divinidad la plenitud del ser rota con el pecado (ARMSTRONG, 2009: 38-39).

En un contexto cultural, sacrificar es hacer sacra una ofrenda, acercarla al espacio sagrado, introducirla en él y modificar su estatus ontológico; el fuego tenía una participación muy destacada en las destrucciones, limpiezas y purificaciones necesarias para que lo ofrendado llegara a la divinidad (BERGQUIST, 1993: 11-43). En el Código de Santidad (Levítico 17-27) se recogen muchas ideas sobre lo que es lo santo: atributo de Dios y de su naturaleza trascendente, espacio para la cercanía Dios-hombre donde se plasman normas y exigencias muy diversas, etc. (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 255).

Desde el mismo instante de la creación, la divinidad ha separado y distinguido unas cosas de otras: lo de arriba y lo de abajo, lo animal y lo vegetal o, en relación al pueblo elegido, Israel a un lado y el resto a otro. Los relatos etiológicos explicaban los orígenes del mundo, de Israel, de las familias o de las tribus y naciones, aunque era el acto de creación el primero de todos; en realidad, por tal no debemos entender la aparición de un mundo surgido *ex nihilo*, más bien era el paso de lo informe a una disposición de orden muy del gusto de los redactores sacerdotales. Como desarrollo de los relatos sobre la creación existía toda una pedagogía dedicada a atender separaciones y distinciones muy variables, siendo el templo lugar privilegiado para las mismas pues, según Flavio Josefo, todos conocen: “[...] las barreras infranqueables que defendían su pureza. Tenía cuatro pórticos, cada uno de ellos con su propia guardia; en el pórtico exterior podían entrar todos, incluso los

extranjeros, únicamente se prohibía la entrada a las mujeres durante la menstruación; en el segundo pórtico estaban todos los judíos y sus mujeres cuando estaban puras; en el tercero, los judíos varones purificados; en el cuarto, los sacerdotes varones vestidos de las ropas sacerdotales que le son propias; los sacerdotes tomaban precauciones para que la casta sacerdotal se mantuviera pura y sin mezcla [...], para procrear deben unirse a una mujer de la misma raza e investigar sobre su familia” (NIETO IBÁÑEZ, 2001b: 95).

En la urdimbre sobre lo sagrado es la pureza uno de sus requisitos, y frente a ella lo impuro como su referente de negación. Lo impuro puede entenderse desde su proximidad al pecado o a las formas más elementales del mal (VON RAD, 1969: 251), aspecto que alcanza con la muerte su expresión más conseguida al arrastrar consigo cualquier forma de culto y la separación de los bienes más preciados de la vida. El tema es complejo, pues no todo lo impuro conllevaba o podía entenderse como maldad. Acercarse a lo sagrado siempre ha supuesto exigencias, los sacerdotes y sus códigos se han preocupado mucho de estas cuestiones, lo que a veces les ha supuesto críticas por su excesivo formalismo ritual. El caso de la mujer ejemplifica muy bien lo que apuntamos: en ciertas circunstancias, como el parto o la menstruación, se prescribía su prohibición en el culto, normas que tendrían importantes consecuencias rituales (MARX, 2002: 26) y, también, sociales.

En Génesis leemos un curioso relato. Abrahán, antes de entrar en el territorio gobernado por Abimelec, previene a su esposa, Sara, para que se presente como su hermana, astucia encaminada a salvar la vida del patriarca. Enterado Abimelec del supuesto parentesco fraternal que los une, cae en el engaño y toma a Sara, aunque el relato sugiere que no yace con ella. La cuestión que se plantea es la del pecado, entendido como un *quid* objetivo e impersonal, en el que se precipita el rey debido al ardid tramado por el patriarca. Las desdichas se ceban sobre la casa de Abimelec hasta que se desvela la verdad, lo que certifica una de las vertientes de la impureza: más allá de la consciencia o voluntad, hay objetos, situaciones, personas, etc., que en sí o bajo ciertas condiciones causan desgracias, por su propia naturaleza.

En Génesis 1: 23-25 la serpiente es creada como cualquier otro animal,

sin ninguna connotación negativa:

23 וַיְהִי-עֶרֶב וַיְהִי-בֹקֶר יוֹם חַמִּישִׁי: פ 24 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תּוֹצֵא הָאָרֶץ גֶּפֶשׁ חַיָּה לְמִינֶהּ בְּהֵמָה וְרֶמֶשׂ וְחַיִּי וְאֶרֶץ לְמִינָהּ וַיְהִי-כֵן: 25 וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶחַד הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶחַד הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶחַד כָּל-רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ וַיֵּרָא אֱלֹהִים כִּי-טוֹב:

“(23) Y fue tarde, y fue mañana, día quinto. (24) Y dijo Dios: haga salir la tierra ser vivo según su especie, ganado, reptiles y animales de la tierra según su especie, y fue así. (25) E hizo Dios animal de la tierra según su especie, y el ganado según su especie, y todo reptil del suelo según su especie, y vio Dios que era bueno”.

Sin embargo, en Génesis 3: 14-15 hay algo más que un mero matiz:

14 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל-הַנָּחָשׁ כִּי עָשִׂיתָ זֶה וְאַתָּה אֲרוּר אַתָּה מִכָּל-הַבְּהֵמָה וּמִכָּל חַי הַשָּׂדֶה עַל-גִּחְוֹנֶנְךָ לֶךָ וְעָפָר תֹּאכַל כָּל-יְמֵי חַיֶּיךָ: 15 וְאֵיבָהּ אֲשִׁי בֵּינְךָ וּבֵין הָאִשָּׁה וּבֵין זְרַעֲךָ וּבֵין זְרַעֲהָ הִיא יְשׁוּפְךָ רֹאשׁ וְאַתָּה תִּשׁוּפְנָהּ עָקֵב: ס

“(14) Y dijo el Señor Dios a la serpiente: porque hiciste esto, maldita seas tú (la más maldita) de todas las bestias y de todos los seres vivos del campo, sobre tu vientre caminarás y polvo comerás todos los días de tu vida, (15) y enemistad pondré entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya, el te triturrará la cabeza y tú le herirás talón”.

Todo apunta a que la serpiente no había sido creada impura, fue condenada mediante un acto explícito de la divinidad por haber inducido a Eva al pecado de desobediencia. Si la impureza es un castigo, significa que se la valora como un mal; no obstante, en Génesis 23-25 (primer relato de la creación), la serpiente es creada como un ser bueno. Si nos atenemos a Génesis 1: 23-25, 3: 14-15 y 20 deducimos que el pensamiento judío tenía dos modos de enfocar la impureza: por un lado, la idea sacerdotal de lo impuro como un *quid* neutro y, por otro, el principio recogido en Génesis 3: 14-15 que atribuía a la impureza una clara connotación ligada al mal (SACCHI, 2004: 402).

Si el sacerdotal puso énfasis en precisar con nitidez el campo de la impureza como cosa, junto a la ritualidad que permitía el restablecimiento de las relaciones entre el hombre y Dios (POIRIER, 2003: 247-265), también verificamos otra concepción que, sin excluir la anterior, ponía el acento en la impureza como depreciación ética. Los profetas ya se habían referido al bien y al mal, aunque, es cierto, de una forma muy general; Isaías veía un claro nexo entre impureza y pecado; en Levítico 17-27 hay enunciados donde las normas de pureza se mezclan con consideraciones éticas; también sabemos de casos donde se sobrepasaba la ritualidad y se imponían castigos que iban desde la separación-expulsión del pueblo a la lapidación. Jesús conocía la tradición sacerdotal y la liturgia del templo cuya finalidad era expiar los pecados mediante sacrificios; de todas formas, decidió hacer suya una posición marcadamente ética que procedía del profetismo (“lo que entra por la boca del hombre no es lo que lo hace impuro, sino lo que sale de su boca”. Mc 7:15), algo que en el s. I. d.C. no era privativo de los cristianos: también para los fariseos la mejor forma de expiar era con las buenas obras.

Aunque volveremos a algunas de estas cuestiones al tratar de la sangre como elemento sacrificial, el peculiar ritual que vincula a Dios con Israel en el Sinaí nos sugiere una pregunta sobre lo sagrado: ¿puede existir alguna fuerza capaz de obligar a Dios? La reciprocidad del pacto sinaítico debía vincular a su cumplimiento a las dos partes, pero por otro lado, Dios es libre de romper el pacto si así lo considera; Yahwé, como instancia suprema de sacralidad, a nada está sujeto, motivo que lleva a Job a dudar sobre la existencia de una alianza similar (SACCHI, 2004: 471). Todo nos conduce de nuevo a la convivencia en la antigua sociedad hebrea de dos concepciones: una veía lo sagrado como fuerza cósmica independiente de la divinidad, con sus subsiguientes consecuencias sobre la reciprocidad, y otra como efluvio controlado que emanaba desde lo divino.

Las tramas que relacionaban los binomios sagrado/profano y pureza/impureza no siempre debían estar claras para el hebreo, lo que podría explicarse por el cruce de tradiciones, situaciones históricas y reflexiones varias en el seno de una cultura en movimiento y no monolítica (DEL OLMO, 1985: 471). Los matices podían ser muy prolijos pues, junto al espacio de lo sagrado,

existían grados de sacralidad diversos; así, el pueblo de Israel era santo, aspecto que obligaba a extremar las precauciones hacia un sujeto de sacralidad que por su naturaleza intrínseca comportaba impurezas; es más, el sacerdocio hubo de distinguir entre impurezas lícitas, como las relaciones sexuales con vistas a la procreación, y las radicalmente ilícitas, caso de la ingesta de sangre (SAYÉS, 2010: 58-59). En los primeros capítulos de Levítico se nos habla de faltas cometidas por inadvertencia; por ejemplo, el fraude al prójimo en Levítico 5, acto que no puede realizarse sin voluntad consciente, motivo por el que algunos autores piensan que la inadvertencia no implicaba necesariamente desconocimiento del mal ni de la Ley, sino ausencia profunda de conciencia sobre el daño cometido (DOUGLAS, 2006: 125).

Las ciencias sociales se han acercado al simbolismo de lo sagrado y de los rituales que lo acompañan desde muy variadas perspectivas²¹. Lo sagrado, como centro de la experiencia mística y de apartamiento, ha tenido en Oriente una indudable presencia, proyectada sobre las religiones monoteístas y materializada en una vasta producción creativa y ensayística (GARCÍA BAZÁN, 2000). Una de las críticas más radicales al misticismo la encontramos en el existencialismo sartriano y su concepción del hombre como un ente condenado a la libertad y la relación con el mundo, sin escapatoria posible ante una realidad tozuda que siempre se lo recuerda. La mística, por oposición, sería una experiencia escapista, de no aceptación y de aniquilación del yo, instancias desde las que son inviables la creación y la decisión con responsabilidad. Cuando el hombre se une a lo absoluto deja su ser sensible y no le tiene miedo a la muerte; al no ser le sigue, en pureza, el nada que no puede hacer daño; lo anterior hace de lo absoluto receptáculo del sentido y la plena significación (SARTRE, 2007: 30-52; 2011: 72-74).

Desde un posicionamiento orgánico, teológico y fenomenológico, con importantes influencias sobre intelectuales como Eliade, Widengren y Van der

²¹ La literatura sacrificial se ha ocupado de la ambivalencia de elementos sagrados tan relevantes como la sangre y el fuego, situándolos en su contexto ritual (BLENKINSOPP, 1999: 24; PERI, 2003: 191); estos componentes han sido vistos como catalizadores que limpian y nos devuelven, de alguna forma, al paraíso, restitución que se articula por la mediación de la sangre que expía, el fuego que consume o el agua purificadora (ELIADE, 1994b: 174).

Leeuw, nos encontramos con la personalidad de Rudolf Otto (2000, 2009), autor de tratados donde lo santo se convierte en el núcleo de lo religioso. Como sinónimo de numinoso, lo santo es para Otto excelso, *augustum*, con derecho soberano a recibir alabanza; también es *mysterium*, lo radicalmente otro, *tremendum*, por el temor que suscita, *energicum*, o potencia absoluta, y *magestas*, dotado de capacidad para provocar en el sujeto dependencia absoluta. Su cualidad de *fascinans* convierte a lo santo en objeto de deseo absoluto vehiculado hacia la mística; es en este espacio donde Otto sitúa la claridad del concepto de la experiencia religiosa, como categoría especial y vía de conocimiento alternativo (MARTÍN VELASCO, 1978; DUQUE, 1993 GONZÁLEZ DE CARDENAL, 1997). Junto a aspectos previamente comentados, en la fenomenología, y Otto podría ser un buen ejemplo, lo subjetivo queda escindido de la praxis social del hombre y convertido en una entidad cuyo origen no tiene relación alguna con lo empírico: su existencia nos remite a lo natural e innato, a un darse cuenta la mente de algo distinto y extraño, superior y solo sustentado en una visión de la psique reducida a subjetividad. Si lo santo es lo radicalmente otro, muy poco o nada es lo que podemos decir de él, solo nos queda hablar *per viam negationis*, lo que justifica en Otto su distancia del tomismo y de cualquier teología racionalista.

Lo santo, o lo sagrado, si lo queremos decir así, implica una relación del hombre con cosas, con orígenes y realidades que deben situarse en el movimiento de su dialéctica con el mundo y consigo mismo. Cuando los hombres imaginan seres poderosos –lo santo, lo numinoso o sacro– se desdoblan y dejan de ser los actores-autores de su realidad para convertirse en seres ya hechos. Esto no significa que en la praxis social dejen de actuar, pero se produce una alteración-ocultación mediante la inversión de causa-efecto: el hombre ya no es factor de su yo social y pasa a ser efecto de la acción sagrada. Con la alienación el hombre pierde la noción del mundo como una exteriorización de su acción-trabajo cooperado con otros para atribuir la realidad a entidades externas; es la dialéctica hombre-mundo lo que se margina en un proceso de autoaniquilación donde ante lo trascendente pocos derechos tenemos (SARTRE, 2007: 28).

Las representaciones mentales tienen su propia dinámica. Cuando nos

imaginamos entidades suprahumanas, estas se manifiestan dotadas de cualidades de las que carece el hombre; en un acto fundante, primigenio, así nos lo diría Eliade, el hombre ha recibido lo básico y constitutivo de su ser, lo que implica ya una primera instancia del proceso de ocultación y alineación. No basta decir que la sociedad crea los dioses (DURKHEIM, 2003: 34) hay algo más que debemos mostrar: el exilio de la conciencia aparece cuando irrumpen lo sagrado como factor de ocultación de los contenidos de las relaciones sociales.

Lo sagrado no circula al margen del movimiento real, como algo puro; su virtualidad reside en su enorme eficacia para unificar lo simbólico y lo real, es decir, lo indecible desde su inserción en las relaciones sociales, en sus espacios, instituciones, objetos o costumbres, en todo aquello donde el hombre está presente y ausente a la vez; y esto es así porque lo sagrado es el soporte de la dependencia que lo liga a lo divino, a los dobles creados, a aquellos que son los auténticos hacedores ante los cuales el ser humano es una sombra, por más que en su idealización se crea hecho a su imagen y semejanza: nada aminora la desproporción entre uno y otro.

La cercanía a lo sagrado otorga poder, y de él se han investido reyes, profetas, sacerdotes y todos aquellos que se han hecho intérpretes de la sacralidad. El acceso a lo sagrado refleja de alguna forma deseos, realidades y maneras de actuar en el curso de las cosas (BERGER, 2002: 49); aquí es donde aparece el rito en su plenitud, desde adscripciones y creencias compartidas, para que se haga presente lo sagrado ante una retirada donde "...el hombre se paga a sí mismo con la falsa moneda de su sueño" (HUBERT y MAUSS, 1968: 193-207).

Todo aquello que el hombre sustrae a sus relaciones reales lo deriva hacia lo imaginario, a contenidos donde el mundo encantado sustituye al real. Pero este proceso no surge de una categoría subjetiva independiente sino de una praxis negadora del yo, de acatamiento no consciente, con fuertes dosis de sometimiento desde la apelación al dogma. Todas las grandes hipóstasis sociales como la familia, la economía o el Estado acaban desligadas de la actividad humana y convertidas en existentes *per se*, dotadas de vida propia y con capacidad, desde la alteridad radical, para ofrecerle al hombre respuestas

y alternativas a sus búsquedas y deseos; y es precisamente aquí, en todo lo que la instancia alienadora le da al hombre, donde reside su fuerza: en el hueco que deja una humanidad que no hace consciente sus miedos ni los mecanismos de la dinámica social, este es el escenario de lo sagrado.

SEGUNDO BLOQUE

PRÁCTICAS

VIII. PRESENTACIÓN DEL SISTEMA SACRIFICIAL HEBREO

VIII. PRESENTACIÓN DEL SISTEMA SACRIFICIAL HEBREO. Introducción. Levítico. Los holocaustos. La ofrenda vegetal. Los sacrificios de paz. Las variedades sacrificiales expiatorias.

Según aclaramos al principio de esta obra, nuestro propósito no es el estudio sistemático del ritual hebreo (WENHAM, 1979; MILGROM, 1991; HARTLEY, 1992); no obstante, creemos imprescindible abordar, aunque sólo sea de manera orientativa, ciertos rasgos básicos del mismo, otros los dejaremos para los restantes capítulos de esta investigación.

Las fuentes textuales sobre temática ritual se encuentran esparcidas por la mayoría de los libros bíblicos; sin embargo, la descripción más pormenorizada la encontramos en Levítico 1-7, dedicándose Levítico 1-5 a la exposición de los tipos básicos y Levítico 6-7 a una especie de resumen final y aclaraciones complementarias²².

El holocausto ha sido en el ritual hebreo la variedad sacrificial más importante e imprescindible de todas, al menos desde la perspectiva sacerdotal y las prácticas cotidianas del templo. Será el holocausto, desde un enfoque comparativo y referencial, el sacrificio paradigmático en nuestros análisis. En Levítico 1:1-17 se nos describe el ritual de la siguiente manera:

1 ויקרא אל־מִשֶׁה וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלָיו מֵאֵתֶל מוֹעֵד לֵאמֹר: 2 דָּבַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם
אֲדָם כִּי־יִקְרִיב מִכֶּם קֶרְבָּן לַיהוָה מִן־הַבְּהֵמָה מִן־הַבָּקָר וּמִן־הַצֹּאן תִּקְרִיבוּ אֶת־קֶרְבַּנְכֶם: 3
אִם־עֵלָה קֶרְבָּנוֹ מִן־הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יִקְרִיבֵנוּ אֶל־פֶּתַח אֵתֶל מוֹעֵד יִקְרִיב אֹתוֹ לְרֹצֵנוּ לִפְנֵי
יְהוָה: 4 וְסַמֵּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֵלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו: 5 וְשִׁתַּט אֶת־כֶּן הַבָּקָר לִפְנֵי יְהוָה
וְהִקְרִיבוּ בְנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת־הַדָּם וְנָרְקוּ אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב אֲשֶׁר־פֶּתַח אֵתֶל מוֹעֵד: 6
וְהִפְשִׁיט אֶת־הָעֵלָה וְנִתַּח אֹתָהּ לְנִתְחֶיהָ: 7 וְנִתְנוּ בְנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֵשׁ עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְעָרְכוּ עֲצִים
עַל־הָאֵשׁ: 8 וְעָרְכוּ בְנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים אֶת הַנֶּחֱמִים אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַפְּדֵר עַל־הָעֲצִים אֲשֶׁר
עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ: 9 וְקָרְבוּ וַיִּכְרְעוּ יָרְתִץ בְּמַיִם וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־הַכֹּל הַמִּזְבְּחָה עֲלֶיהָ
אִשָּׁה רִישׁ־גִּיחֹס לַיהוָה: 10 וְאִם־מִן־הַצֹּאן קֶרְבָּנוֹ מִן־הַכֹּשְׂבִים אוֹ מִן־הָעִזִּים לְעֵלָה זָכָר
תָּמִים יִקְרִיבֵנוּ: 11 וְשִׁתַּט אֹתוֹ עַל גֵּרֶךְ הַמִּזְבֵּחַ צָפֹנָה לִפְנֵי יְהוָה וְנָרְקוּ בְנֵי אֶהְרֹן הַכֹּהֲנִים
אֶת־דָּמוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: 12 וְנִתַּח אֹתוֹ לְנִתְחָיו וְאֶת־רֹאשׁוֹ וְאֶת־פְּדֵרוֹ וְעָרַךְ הַכֹּהֵן אֹתָם

²² Diversas cuestiones filológicas e históricas sobre este libro pueden seguirse en Martínez Hermoso y Carrillo Baena (2003: 257-272).

על־העצים אֲשֶׁר על־הָאֵשׁ אֲשֶׁר על־הַמִּזְבֵּחַ: 13 וְהִקְרַב וְהִכְרַעַיִם יִרְתַּץ בְּמַיִם וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן
 אֶת־הַכֹּל וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה עֲלֶיהָ הִוא אִשָּׁה גַיִם גִּיחָם לִיהִנָּה: פ 14 וְאִם מִן־הָעוֹף עֲלֶיהָ קִרְבָּנוֹ
 לִיהִנָּה וְהִקְרִיב מִן־הַתְּרִים אוֹ מִן־בְּנֵי הַיּוֹנָה אֶת־קִרְבָּנוֹ: 15 וְהִקְרִיבוּ הַכֹּהֵן אֶל־הַמִּזְבֵּחַ וּמָלְכוּ
 אֶת־רֹאשׁוֹ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה וְנִמְצָה דָּמּוֹ עַל קִיר הַמִּזְבֵּחַ: 16 וְהִסִּיר אֶת־מְרֹאָתוֹ בְּנִצָּתָהּ וְהִשְׁלִיךְ
 אֹתָהּ אֲצֶל הַמִּזְבֵּחַ לְדָמָה אֶל־מְקוֹם הַדָּשָׁן: 17 וְשִׁלַּע אֶתּוֹ בְּכַנְפָּיו לֹא יִבְדִּיל וְהִקְטִיר אֹתוֹ הַכֹּהֵן
 הַמִּזְבֵּחַה עַל־הָעֵצִים אֲשֶׁר עַל־הָאֵשׁ עֲלֶיהָ הִוא אִשָּׁה גַיִם גִּיחָם לִיהִנָּה: ס

“(1) Y llamó a Moisés y le habló el Señor desde la tienda de reunión diciendo²³:
 (2) habla a los israelitas y diles, cualquiera²⁴ de vosotros que acerque ofrenda
 al Señor, con bestias de ganado mayor y de ganado menor llevaréis²⁵ vuestras
 ofrendas. (3) Si holocausto²⁶ es su ofrenda de vacuno²⁷, macho perfecto lo
 ofrecerá a la entrada de la tienda de reunión²⁸, lo ofrecerá para que sea
 aceptado ante el Señor. (4) E impondrá su mano sobre la cabeza de la
 víctima²⁹, y será aceptado para expiación por él. (5) Y degollará el novillo ante
 el Señor, y traerán los hijos de Aarón, los sacerdotes, la sangre y esparcirán la
 sangre alrededor³⁰ del altar³¹, el cual está a la entrada de la tienda de reunión.
 (6) Y desollará la víctima y la descuartizará en sus trozos. (7) Y pondrán los
 hijos de Aarón, los sacerdotes, fuego sobre el altar y prepararán maderas sobre

²³ Estilo directo, muy abundante en el A.T.

²⁴ Traducible también por quienquiera, hombre, humanidad, amén de Adán como nombre propio.

²⁵ En el sentido de acercar, קרב

²⁶ Sustantivo derivado de la raíz verbal עלה, con el significado de subir.

²⁷ Se comienza por la especie que sociológicamente tendría más prestigio.

²⁸ Se juega con la ficción de un acto fundacional en el desierto, en época remota, tras la salida de Egipto; una tienda fácil de armar y desmontar serviría de santuario, aunque la complejidad de la misma en las descripciones textuales hace difícil concebirlo así para una supuesta travesía de estas características. Sobre el sexo del animal solo podemos aventurar: la estima hacia lo masculino propia de una sociedad patriarcal, o que no interesara tener muchos animales de este sexo con vistas a las tareas reproductivas pueden ser razones que expliquen la prevalencia de los machos en un tipo sacrificial tan importante, el que más, para el sacerdocio.

²⁹ El holocausto es también sinónimo de la víctima sacrificada, lo que alude al campo semántico de esta palabra. La polémica sobre la imposición de manos y sus posibles sentidos será objeto de nuestra reflexión cuando tratemos del mecanismo sustitutorio.

³⁰ Probablemente en referencia al zócalo del altar.

³¹ El altar estaba situado justo delante de un espacio denominado Santo, הֵיכָל, ubicado con antelación a la pequeña estancia, conocida con el nombre de Santo de los Santos, דְּבִיר, lugar donde antes del destierro babilónico se ubicaba el arca.

el fuego. (8) Y dispondrán los hijos de Aarón, los sacerdotes, los trozos, la cabeza y la grasa sobre las maderas que están sobre el fuego que está en el altar. (9) Y sus entrañas y sus dos patas lavará en agua y quemará el aroma³² todo³³ en el altar, holocausto de fuego es, calmante aroma³⁴ para el Señor. (10) Y si de ganado menor³⁵ es su ofrenda, de los corderos o de las cabras para holocausto macho perfecto traerá. (11) Y lo degollará en el lado norte³⁶ del altar, ante el Señor, y esparcirán los hijos de Aarón, los sacerdotes, su sangre alrededor del altar. (12) Y los descuartizará en sus cuartos, y su cabeza y su grasa, y los preparará el sacerdote sobre las maderas que están sobre el fuego que está sobre el altar. (13) Y las entrañas y las dos patas lavará en agua y ofrecerá el sacerdote todo y quemará en el altar, es un holocausto de fuego³⁷, calmante aroma para el Señor. (14) Y si de aves³⁸ es el holocausto de su ofrenda al Señor, ofrecerá tórtolas o pichones como su ofrenda. (15) Y lo ofrecerá el sacerdote en el altar y arrancará con los dedos su cabeza y quemará en el altar, y restregará³⁹ su sangre en la pared del altar. (16) Y quitará su buche con sus plumas y los arrojará al lado del altar, al este, al lugar de las cenizas. (17) Y lo rajará por sus alas, no dividirá y lo quemará el sacerdote en el altar sobre las maderas que están sobre el fuego, es un holocausto de fuego, calmante aroma para el Señor”.

En el primer capítulo de Levítico observamos al oferente acercarse a la

³² Ningún levita ni oferente puede acercarse a este espacio y maniobrar en él, solo el sacerdote está habilitado

³³ Con el artículo delante, para que se entienda el animal como una totalidad que se sacrifica como holocausto. Cuando en la cotidianidad se nos pregunta sobre si hemos comido se responde exactamente así para indicar que hemos ingerido al completo lo que había. Debemos matizar para el holocausto (Lv 7:8) que el sacerdote se quedaba con la piel de los animales.

³⁴ Ya en Génesis 8: 21 la divinidad aspiraba con deleite el fragante aroma. La extensa normativa de Levítico debía ofrecerle al oferente seguridad sobre la aceptación de su víctima por Dios. Cumplir con lo legislado era esencial pues así lo había demandado la propia divinidad, con gran exactitud (LEVINE, 2010: 337-344).

³⁵ En la escala social y ritual vendría ahora el ganado menor, básicamente cabras y ovejas. Los animales podían ser comprados en el templo, lo que constituía una fuente más de ingresos para el sacerdocio.

³⁶ Ahora se precisa la ubicación.

³⁷ Los sacrificios de animales van unidos a su cremación en Levítico, pero solo el holocausto, por quemarse al completo lo presentado, es definido como sacrificio de fuego.

³⁸ Se posibilitaba de esta manera la ofrenda sacrificial de los sectores con menos recursos.

³⁹ Su escasa sangre no da para más.

zona donde está el altar, el llamado atrio de los sacerdotes, $\alpha\lambda\iota$, sin entrar en él, al menos así se hace en el templo, aunque aquí, por tratarse de un acto fundacional, con participación de Aarón y sus hijos como los primeros sacerdotes, se juega con la ficción de la tienda de reunión; de inmediato sale al encuentro del oferente la persona del templo encargada al efecto, entonces debe presentar el oferente algunas de las tres variedades posibles de animales para el holocausto (de ganado mayor, menor, o aves), momento en que el sacerdote encomendado da el visto bueno, previa inspección del animal y sus cualidades (macho y sin defecto alguno), así se inicia el ritual; los primeros pasos que se dan a continuación son, por el oferente, la imposición de manos y la degollación, recogándose la sangre por el sacerdote para asperjarla posteriormente alrededor del altar; a posteriori, y de forma consecutiva, la ofrenda era desollada, descuartizada y lavadas sus partes antes de ser colocadas sobre la superficie del altar para su cremación. El sacrificio de aves comporta dos peculiaridades: la escasa sangre del animal⁴⁰ posibilita únicamente restregarla, no esparcirla, sobre el altar y, por otra, que se habilite con esta ofrenda la participación en los holocaustos a personas pobres y con pocos recursos. Debemos percatarnos en el texto de que las víctimas son presentadas en una escala que va de mayor a menor precio o valor, situaciones que señalan el estatus social, en términos generales, de quien realiza la ofrenda (ANDERSON, 1992: 870-886; GORMAN, 2009: 20-32).

Son muchísimas las cuestiones que nos plantea el holocausto, preguntas extensibles en diverso grado al resto de los sacrificios hebreos. El holocausto, como otras variedades sacrificiales, debió pasar por cambios importantes en el tiempo; valga pensar que con la centralización de los rituales en Jerusalén ya no fue posible su ejecución fuera de la capital, en otros contextos, ni por nadie que no fuere el sacerdocio; solo los miembros de esta institución podían acercarse al altar, los levitas quedaban –así se corrobora para el segundo templo– dedicados a tareas menores y de servicios varios. Controlados y supervisados los sacrificios por el sacerdocio, era el Sumo

⁴⁰ Las plumas de las aves, como la piel, se las reservaba el sacerdocio. En el sacrificio de aves prácticamente toda la tarea la realiza el sacerdocio, sin que importe el sexo del animal. Este tipo de sacrificio era conocido desde épocas antiguas (Gn 8:20), pero es ahora cuando se regula.

Sacerdote la figura que en esta nueva situación se arrogaba gran parte de la potestad que antaño habían tenido los reyes en el culto, ahora ungidos de la misma forma que lo habían sido los monarcas antes del exilio (BEUAN, 1930; JEREMÍAS, 2000: 347).

En el culto hebreo es siempre Yahwé quien funda el ritual y fija su estructura a través de Moisés. La importancia de la palabra y su fuerza creativa insuflan de vida toda una forma y un código (TODD, 2003: 20-42). El estilo directo e imperativo domina en estos relatos, algo no desconocido en el mundo semítico (LOISY, 1920; NEUSCH, 1994; SÉDIR, 1997; LEVINE, 2000; GONZÁLEZ FERRÍN, 2002: 30, 45-46, 93).

A diferencia de Grecia, en el mundo hebreo carecemos de iconografía ritual, y nada se nos dice en las fuentes sobre la actitud que debían mostrar los animales. En el contexto clásico se representaba a los animales en actitudes dóciles, como si la víctima fuera al altar por su propio convencimiento, interpretándose como mal augurio que se resistiese (MILANO, 1988: 55-88 y 341-380); no obstante, hubo otras formas de hacer en la Antigüedad, por ejemplo, en el ritual mitraico; aquí las cosas sucedían al revés: Mitra debía perseguir al toro, agarrarlo, inmovilizarlo y sacrificarlo forzosamente.

Aunque de Levítico 1 parece deducirse que era el oferente el que realizaba las tareas de degüello, desuello y descuartizamiento del animal, lo más probable es que en el segundo templo fuesen los levitas los encargados de estas ingratas faenas, sin que podamos precisar más (JEREMÍAS, 2000: 372). Aun así, no debemos descartar que el texto refleje una situación intermedia entre la competencia general de los laicos (patriarcas) y el monopolio de los sacerdotes (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 231); en cualquier caso, el degüello del animal debía efectuarse mediante un corte certero en la yugular y fuera del altar; que siempre haya sido así es una controversia no aclarada por la historiografía (DE VAUX, 1976: 24, 48; AMADASI GUZZO, 1988: 97-122; MARX, 2002: 13).

El redactor sitúa el relato fundacional del rito, como hemos dicho, en el desierto. Allí no hay templos, jugándose con la ficción de un complejo móvil, portátil y desmontable, traducible como tienda de reunión, lugar donde se

darían cita la divinidad y Moisés, o tienda del encuentro, recinto donde mora Dios y a donde iba Moisés a recibir mensajes. Al parecer existía un partido laico tras el destierro que entendía el templo como espacio para la transmisión de oráculos (ALBERTZ, 2002: 574); sea como fuese, pudieron existir distintas tradiciones al respecto, aunque sí parece común a las culturas semíticas que el acceso al templo estuviera vedado a todas aquellas personas no elegidas para ello (MILGROM, 1991: 139).

Que en Levítico 1: 4 se nos hable de expiar, no cierra la multiplicidad de significados, situaciones y motivaciones que giran alrededor del holocausto; este sacrificio estaba dotado de una gran transversalidad, presente en fiestas y celebraciones, realizado a menudo junto a otros tipos sacrificiales u ofrecido privadamente o de oficio como hacía el sacerdocio del templo cada mañana y tarde con el denominado sacrificio perpetuo. La profunda conciencia del pecado y la necesidad de su expiación en el postexilio fue la causa de la extensión de lo expiatorio, incluso las ofrendas vegetales podían tener este valor. Aplacar la ira divina, devolver la pureza perdida, reconciliarse con Dios..., todos los medios disponibles se aceptaron para dar respuesta a un sentimiento nunca antes tan sentido como ahora.

Las ofrendas vegetales, sobre las que se extiende el capítulo segundo de Levítico, podían entregarse como ofrendas privadas, acompañadas de una libación de vino (Lv 23-13) o agregadas a holocaustos y sacrificios de comunión, es decir, a ofertas sangrientas (GROTTANELLI, 2003: 47-56)⁴¹.

Aunque el término hebreo “ofrenda vegetal”, מִנְחָה, significa literalmente “ofrenda de grano” (HARTLEY, 1992: IV 19), también puede entenderse en un sentido lato como presente a un superior (Gn 43: 11), tributo (I Re 5:1), etc. El vocablo aparece por vez primera en Génesis 3: 2-4, con carácter genérico, en alusión a las ofrendas vegetales y animales que hacen Caín y Abel, aunque es corriente que en hebreo bíblico la palabra designe la ofrenda hecha a la divinidad, con independencia de que sea vegetal o no.

⁴¹ Levítico 2 presenta las ofrendas vegetales como independientes; con todo, aquí están situadas entre los holocaustos y las ofrendas de paz, lo que quizá sea indicativo de su asociación y complementariedad con ambas modalidades (Lv 7:12; Nm 15: 1-12).

Dadas las condiciones socioeconómicas de la mayoría de la población, es difícil imaginar entregas de animales de manera usual para los sacrificios por los sectores populares: solo el templo podía sostenerlas, o la población en contadas ocasiones, sobre todo las festivas. Lo previo ha llevado a ciertos investigadores a afirmar que eran las ofrendas vegetales las más populares, aunque, desde luego, no fuesen las más llamativas (ARTUS, 2003: 40). Parece que tras el destierro esta ofrenda decayó; quizá la sangre de los sacrificios reflejaba mejor las necesidades expiatorias, pese a que lo vegetal participaba de esta dimensión (Lv 7: 12; Nm 15: 1-12).

En Levítico 2: 1-16 se nos dice de estas ofrendas lo siguiente:

1 וְנִפְשׁ כִּי־תִקְרִיב קִרְבָּן מִנְחָה לַיהוָה סֶלֶת יִהְיֶה קִרְבְּנוֹ וַיִּצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָתַן עָלֶיהָ לְבִנְיָהּ: 2
 וְהִבִּיאָה אֶל־בְּנֵי אֹהֶל עֵדוּת הַכֹּהֲנִים וְקִמֵץ מִשֶּׁם מְלֵא קִמְצוֹ מִסֹּלֶתָהּ וּמִשֶּׁמֶן עַל כָּל־לִבְנֹתָהּ וְהִקְטִיר
 הַכֹּהֵן אֶת־אֲזֵבֶקֶתָהּ הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁה רִיחַ לַיהוָה: 3 וְהִנּוֹתְרָת מִן־הַמִּנְחָה לְאֹהֶל וּלְבְנָיו קֹדֶשׁ
 קֹדָשִׁים מֵאֲשֵׁי יְהוָה: 4 וְיִי תִקְרַב קִרְבָּן מִנְחָה מֵאֶפֶה תִּגּוּר סֶלֶת סֶלֶת בְּלוּלָת בִּשְׁמֶן
 וְרִקִּיקֵי מִצּוֹת מְשֻׁחִים בִּשְׁמֶן: 5 וְאִם־מִנְחָה עַל־הַמִּזְבֵּחַ קִרְבְּנָהּ סֶלֶת בְּלוּלָה בִּשְׁמֶן מִצָּה
 תִּהְיֶה: 6 פָּתוֹת אֹתָהּ פָּתִים וַיִּצַקְתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן מִנְחָה הוּא: 7 וְאִם־מִנְחָת מִרְחֶשֶׁת קִרְבְּנָהּ סֶלֶת
 בִּשְׁמֶן תַּעֲשֶׂה: 8 וְהִבֵּאתָ אֶת־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מֵאֶלֶה לַיהוָה וְהִקְרִיבָה אֶל־הַכֹּהֵן וְהִגִּישָׁה
 אֶל־הַמִּזְבֵּחַ: 9 וְהָרִים הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־אֲזֵבֶקֶתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁה רִיחַ לַיהוָה:
 10 וְהִנּוֹתְרָת מִן־הַמִּנְחָה לְאֹהֶל וּלְבְנָיו קֹדֶשׁ קֹדָשִׁים מֵאֲשֵׁי יְהוָה: 11 כָּל־הַמִּנְחָה אֲשֶׁר תִּקְרִיבוּ
 לַיהוָה לֹא תַעֲשֶׂה חֻמֵץ כִּי־ל־שָׂאֵר לֹא־יִדָּבֵשׁ לֹא־תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אֲשֶׁה לַיהוָה: 12 קִרְבָּן רֵאשִׁית
 תִּקְרִיבוּ אֹתָם לַיהוָה וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא־יָעֲלוּ לְרִיחַ לַיהוָה: 13 לֹא־לְקִרְבָּן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח וְלֹא
 תִּשְׁבִּית מְלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ עַל כָּל־קִרְבְּנֶיךָ תִּקְרִיב מְלַח: 14 וְאִם־תִּקְרִיב מִנְחָת
 בַּכּוֹרִים לַיהוָה אֲכִיב קְלוּי בָּאֵשׁ גָּרֵשׁ כְּרֵמֶל תִּקְרִיב אֶת מִנְחָת בַּכּוֹרִיד: 15 וְנָתַתָּ עָלֶיהָ שֶׁמֶן
 וּשְׂמַתָּ עָלֶיהָ לְבִנְיָהּ מִנְחָה הוּא: 16 וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן אֶת־אֲזֵבֶקֶתָהּ מֵאֶרְשָׁהּ וּמִשֶּׁמֶן עַל כָּל־לִבְנֹתָהּ
 אֲשֶׁה לַיהוָה: פ

“(1) Y quien traiga ofrenda vegetal para el Señor, flor de harina⁴² será su ofrenda y derramará sobre ella aceite⁴³ y pondrá sobre ella incienso. (2) Y la

⁴² Se deduce que la palabra se refiere no a la espiga y sí al grano machacado y molido.
⁴³ Muchos eran los tipos de aceite según sus finalidades. Este líquido nos lo encontramos en el

llevará a los hijos de Aarón, los sacerdotes, y cogerá de allí un puñado de su flor de harina y de su aceite con todo el incienso y quemará el sacerdote su porción⁴⁴ en el altar, como ofrenda de calmante aroma para el Señor. (3) Y la sobra de ofrenda vegetal para Aarón y sus hijos, la más sagrada de las ofrendas quemadas del Señor. (4) Y si trae ofrenda vegetal cocida en el horno⁴⁵, flor de harina, tortas ázimas amasadas con aceite y obleas ázimas untadas con aceite. (5) Y si tu ofrenda vegetal es en la sartén, tu ofrenda, flor de harina amasada con aceite será. (6) La harás migajas y echarás sobre ella aceite, es una ofrenda vegetal. (7) Y si ofrenda vegetal es a la parrilla, flor de harina con aceite harás. (8) Y llevarás la ofrenda vegetal que se hace de ellas al Señor y la ofrecerá al sacerdote y la colocará cerca del altar. (9) Y tomará el sacerdote de la ofrenda vegetal su porción y quemará en el altar, ofrenda quemada, calmante aroma al Señor. (10) Y la sobra de la ofrenda vegetal para Aarón y para sus hijos, es la más sagrada de las ofrendas quemadas del Señor. (11) Toda ofrenda vegetal que llevéis al Señor no habrá leudado⁴⁶ porque ninguna levadura ni miel quemaréis como ofrenda al Señor. (12) Ofrenda de primicias las traerás al Señor y en el altar no subirán como calmante aroma. (13) Y toda ofrenda vegetal tuya con sal sazonarás y no suprimirás sal del pacto con tu Señor, sobre tu ofrenda vegetal, en toda ofrenda tuya ofrecerás sal. (14) Y si ofreces ofrenda vegetal de primicias⁴⁷ al Señor ofrecerás los granos tostados de las espigas como ofrenda de tus primicias⁴⁸. (15) Y pondrás sobre ella aceite e incienso, es una ofrenda. (16) Y quemará el

ritual de la unción de los reyes el día de su entronización; pero en estos versículos veremos aplicaciones diversas del aceite enfocadas hacia lo vegetal; especial importancia tenía el preparado para el candelabro, אָרְנֵי, obtenido a partir de la primera molienda: la piedra del molino debía pasar muy suavemente sobre la carne de la aceituna sin partir el hueso.

⁴⁴ Parte que coge el sacerdote para ser quemada en el altar, exactamente lo que cabe en un puño.

⁴⁵ Aparecen en lo sucesivo tres formas más de presentar la elaboración de las ofrendas vegetales: horno, sartén y parrilla.

⁴⁶ Se prohíbe la levadura o todo lo que conlleve fermentación, por ejemplo, la miel.

⁴⁷ El término para primicias está emparentado con otras palabras de la misma raíz: cabeza, jefe, cumbre, cima, persona, principio, etc. El versículo doce es muy importante pues se matiza que los tipos de ofrendas vegetales anteriores pueden ofrecerse ahora como primicias, יִשְׂרָאֵל, lo que implica su no cremación, ¿por qué? El texto no lo aclara; quizá las primicias tuviesen un carácter más tributario y menos personal y propiciatorio.

⁴⁸ Solo el tueste, nunca harina ni elaboraciones ulteriores con ella, bastaba para esta presentación, tras ser desgranada la espiga.

sacerdote su porción de su grano y de su aceite y sobre todo ello su incienso: es una ofrenda quemada al Señor”.

Hasta el versículo 10 se describen cuatro tipos básicos de ofrendas vegetales: la denominada flor de harina, en referencia al grano ya molido, y tres variedades más según la forma de prepararse: al horno, a la sartén y a la parrilla. De todas se extraía la porción correspondiente para ser quemada en el altar como calmante aroma, con el resto se quedaba el sacerdocio. En los versículos que van del once al trece se nos dice que las cuatro formas anteriores pueden presentarse bajo una variedad designada con el término primicias; la peculiaridad de esta ofrenda radica en la ausencia de porción quemada, sin que el texto aclare la razón de ello ¿quizá se trataba de raciones tributarias? Por último, del versículo catorce al dieciséis nos encontramos con las ofrendas de granos tostados de las primeras espigas, בכורים, o sea, sin ninguna fórmula o preparado que entrañase procesos de elaboración; de esta variedad se extraía su respectiva porción, como en los cuatro primeros tipos.

Antes de concluir sobre las primicias, solo nos queda constatar el papel que tenía la harina como materia prima, sin que participasen en los preparados elementos que pudieran fermentar, lo que causaría impurezas. Las posibilidades que ofrecían estas ofrendas a los más pobres para acercar algo a Yahvé –igual que ocurría con el holocausto de tórtolas o pichones– o el que estamos ante una sociedad plenamente sedentaria donde la agricultura jugaba un papel destacado, son aspectos que no deberían obviarse en el análisis de estas ofrendas.

En Levítico 3: 1-17 se nos describen los sacrificios de paz, comunión o reparación. Dicen así:

1 ואם-זבח שלמים קרבנו אם מן-הבקר הוא מקריב אם-זכר אם-נקבה תמים יקריבנו לפני יהוה: 2 וסמך ידו על-האש קרבנו ושחטו ואת-הל מועד וזרקו בנז אהרן הכהנים א-הזם על-המזבח סביב: 3 והקריב מזבח השלמים אשה ליהוה א-החלב המכסה א-הקרב וא-כל-החלב אשר על-הקרב: 4 וא-שתי הפלג ואת-החלב אשר עלהו אשר על-הפסלים וא-הזאת על-הכבד על-הפלג: 5 וקטיר-א-ו בנז-אהרן המזבח על-העלה אשר על-העצים אשר על-האש אשה רים נחתם ליהוה: 6 ואם-מן-הצאן קרבנו לזבח שלמים

ליהגה זכר או נקבה תמים יקריבנו: 7 אם נפש הוא מקריב את קרבנו והקריב אתו לפני
 יהוה: 8 וסמך את ידו על ראש קרבנו ושתט אתו לפני אהל מועד וזרקו בני אהרן את דמו
 על המזבח סביב: 9 והקריב מזבח השלמים אשר ליהוה חלב האליה תמימה לעמת העצה
 וסירנה ואת החלב המכסה את הקרב ואת פלח הלב אשר על הקרב: 10 ואת שתי הפלית
 ואת החלב אשר עלהן אשר על הכסף ואת היתרת על הכבד על הפלית וסירנה: 11
 והקטירו הפה המזבחה לחם אשר ליהוה: פ 12 ואם עז קרבנו והקריבו לפני יהוה: 13 וסמך
 את ידו על ראשו ושתט אתו לפני אהל מועד וזרקו בני אהרן את דמו על המזבח סביב: 14
 והקריב ממנו קרבנו אשר ליהוה את החלב המכסה את הקרב ואת פלח הלב אשר על הקרב:
 15 ואת שתי הפלית ואת החלב אשר עלהן אשר על הכסף ואת היתרת על הכבד
 על הפלית וסירנה: 16 והקטירם הפה המזבחה לחם אשר ליהוה: 17
 תקת עולם לדורתכם בכל מושבתיכם כל חלב וכל דם לא תאכלו: פ

“(1) Y si sacrificio⁴⁹ de paz⁵⁰ es su ofrenda, si ofreces una vaca⁵¹, macho o hembra, será sin defecto, lo ofrecerá ante el Señor. (2) Y apoyará su mano sobre la cabeza de su ofrenda y la degollará a la entrada de la tienda de reunión, y esparcirán los hijos de Aarón, los sacerdotes, la sangre⁵² sobre el altar, por alrededor. (3) Y ofrecerá del sacrificio de paz, como ofrenda quemada para el Señor, la grasa⁵³, la que cubre los intestinos y toda la grasa que está sobre las entrañas. (4) Y los dos riñones y la grasa que los recubre, la de los ijares y las demás grasas que están sobre el hígado y sobre los riñones las quitará. (5) Y la quemarán los hijos de Aarón en el altar, sobre el holocausto

⁴⁹ זָבַח es en semítico occidental el término genérico para sacrificio, con un campo semántico amplio: matar, degollar, inmolar, sacrificar...

⁵⁰ En hebreo bíblico no es necesario traducir siempre como plural lo que morfológicamente lo es. La forma plural de Dios, אֱלֹהִים, pocas veces se traduce como “dioses”; esto ocurre así por el carácter intensivo que tiene en hebreo la recurrencia al plural. Que la palabra paz aparezca aquí como plural sigue la misma regla: dar la intensidad que el empleo del singular, מִצַּד, no conseguiría. Hacer las paces significa conseguir la paz, con lo que se resuelve una situación anómala, de ahí que, a veces, nos encontremos el término “reparación” para otros sacrificios o, también, el de “comunión”, fórmula adecuada para restablecer los lazos con lo divino.

⁵¹ Del versículo uno al quinto se describe la ofrenda de ganado mayor, continuada a partir del versículo sexto con la de ganado menor, orden idéntico al descrito para el holocausto, aunque aquí el rito es muy distinto y faltan, por motivos evidentes, los sacrificios de aves.

⁵² La sangre recogida y esparcida debe volver siempre a la tierra. Mediante un sistema de canalizaciones, era conducida al torrente Cedrón, en las afueras de Jerusalén.

⁵³ El término grasa es muy importante en estos sacrificios; los hombres tienen prohibido su consumo, como la sangre, y a Dios se ofrece: al completo debe ser quemada.

que está sobre las maderas que están sobre el fuego, es una ofrenda de calmante aroma para el Señor. (6) Y si de ganado menor es su ofrenda como sacrificio de paz para el Señor, macho o hembra sin defecto ofrecerá. (7) Y si ofrece un carnero como ofrenda, lo presentará ante el Señor. (8) Y pondrá su mano sobre la cabeza de su ofrenda y la degollará delante de la tienda de reunión, y esparcirán los hijos de Aarón su sangre sobre el altar, por alrededor. (9) Y ofrecerá del sacrificio de paz, como ofrenda quemada al Señor, su grasa, la cola entera junto con el espinazo las quitarás, y la grasa, la que cubre el intestino y toda la grasa que está sobre las entrañas. (10) Y los dos riñones y la grasa que está sobre ellos, la de los ijares y todas las restantes que cubren el hígado y los riñones las quitarás. (11) Y lo quemará el sacerdote en el altar, manjar abrasado para el Señor. (12) Y si de cabra es su ofrenda, entonces la ofrecerá al Señor. (13) E impondrá su mano y esparcirán los hijos de Aarón sobre el altar, por alrededor. (14) Y ofrecerá como ofrenda quemada para el Señor la grasa que cubre los intestinos y toda la grasa que esta sobre el abdomen. (15) Y los dos riñones y la grasa que está sobre ellos, la que se encuentra en los ijares y el resto que rodea el hígado y los riñones las quitarás. (16) Y las quemará el sacerdote en el altar, manjar abrasado como calmante aroma es toda grasa al Señor. (17) Mandato eterno para vuestras generaciones en todas vuestras moradas, toda grasa y toda sangre no comeréis”.

El texto presenta tres categorías de ofrendas en función de las posibilidades del oferente y del número de invitados. Al margen de la materialidad del sacrificio, nada nos dicen estos versículos sobre otras cuestiones de interés (repartos, variedad o motivaciones), aunque algo veremos en los dos textos siguientes. La admisión de animales hembras y que solo en parte sea un sacrificio de fuego, entre otros aspectos, diferencia esta modalidad del holocausto.

El sacrificio de paz debía ser antiquísimo, con prácticas inveteradas donde lo usual debía ser la conclusión de una matanza con un banquete sagrado. El sacrificio de paz era central, y así lo prescribía la legislación, en la fiesta de las Semanas (Lv 23:19), la ordenación sacerdotal (Nm 6: 14-20) y a la conclusión del voto del nazireo (Nm 6:14-20); el mismo rito pascual podría en gran medida entenderse como una variedad del rito de paz.

En Levítico 7: 11-18 se complementa lo dicho en Levítico 3 sobre los sacrificios de paz de la siguiente forma:

11 וְזֹאת תֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יִקְרִיב לַיהוָה: 12 אִם עַל־תּוֹדָה יִקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיבוּ עַל־זֶבַח הַתּוֹדָה סֵלֹת מִצּוֹת בְּלוֹלֹת בְּשֶׁמֶן וְרִקִּיקֵי מִצּוֹת מְשֻׁחִים בְּשֶׁמֶן וְסֵלֹת מְרֻבָּכֹת סֵלֹת בְּלוֹלֹת בְּשֶׁמֶן: 13 עַל־סֵלֹת לֶחֶם חֲמֵץ יִקְרִיב קֶרֶבֶץ עַל־זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִיו: 14 וְהִקְרִיב מִמֶּנּוּ אֶחָד מִכָּל־קֶרֶבוֹ תְרוּמָה לַיהוָה לַכֹּהֵן הַזֶּה הַזֶּה אֶת־זֶם הַשְּׁלָמִים לוֹ יִהְיֶה: 15 וּבִשְׂרֵזֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִיו בְּיוֹם קֶרֶבוֹ יֹאכַל לֹא־יֵיגִים מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר: 16 וְאִם־דָּרוֹ אִוֹ־דָּבָה זֶבַח קֶרֶבֶץ בְּיוֹם הַקְּרִיבוֹ אֶת־זֶבַחוֹ יֹאכַל וּמִמָּחָרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֹאכַל: 17 וְהַנּוֹתָר מִבְּשֶׂר הַזֶּבַח בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי בָאֵשׁ יִשָּׂרֶף: 18 וְאִם הָאָכַל מִבְּשֶׂר־זֶבַח שְׁלָמִיו בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יִרְהֶה הַמִּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יִחַשְׁבֵּ לּוֹ פְגוּל יִהְיֶה וְהִגִּישׁ הָאֹכֵל מִמֶּנּוּ עֲוֹנָה תִשָּׂא

“(11) Y esta será la norma del sacrificio de paz que se ofrecerá al Señor. (12) Si es como acción de gracias lo que ofrece, entonces ofrecerá con el sacrificio de acción tortas ázimas untadas con aceite y hojaldres ázimos untados con aceite y flor de harina amasadas como tortas y untadas con aceite. (13) Además de las tortas, pan leudado ofrecerá y esto además acompañará a la víctima del sacrificio de acción de gracias de su sacrificio de paz. (14) Y traerá de ello una de cada ofrenda como tributo al Señor, para el sacerdote, el que rocía la sangre del sacrificio de paz, para él será. (15) Y la carne del sacrificio de acción de gracias de su sacrificio de paz, en el día de su ofrenda, será comida y no se dejará de ella hasta mañana. (16) Y si voto o sacrificio voluntario es su ofrenda, en el día que ofrezca su sacrificio se comerá, y el día siguiente el sobrante de él se comerá. (17) Y el sobrante de la carne del sacrificio en el día tercero en el fuego se quemará. (18) Y si come de la carne de la ofrenda de su sacrificio de paz en el día tercero no se aceptará lo que él ofrece, no le será contado, es carne corrompida, y la persona que la coma cargará con su culpa”.

Existen un total de tres variedades de sacrificios de paz según las motivaciones: el de acción de gracias, por un voto-promesa y el espontáneo o voluntario. En el primer tipo, junto al sacrificio animal se llevan distintos presentes alimenticios, cuatro en total, de las cuales se entrega uno de cada al

sacerdote que oficia como tributo o canon; por lo que respecta al oferente, puede comer de lo que no se incinera sobre el altar o es para el sacerdote, el día de la ofrenda, no al siguiente; los sobrantes solo pueden comerse el segundo día si el sacrificio es voluntario o por un voto, es decir, en los dos tipos restantes; cualquier infracción de esta normativa conlleva condena (Lv 7: 20) y caída en situación de impureza. Para las dos últimas ofrendas no se dice nada sobre presentación de alimentos, solo se nos habla de la víctima. Todas las ofrendas conllevan banquetes, aunque las motivaciones pueden ser diferentes, siendo su común denominador la alegría de la celebración (JEREMÍAS, 2000: 290).

Las razones de los tiempos estimados para las ingestas de carne podrían indicarnos situaciones de santidad distintas; no era lo mismo consumir la carne el mismo día que exponerla a la corrupción; también podría explicarse la normativa de dejar un día más –los dos últimos– como un rasgo de primitivismo y/o deferencia hacia los más pobres: que no estén obligados a saciarse un día y pasar hambre el otro.

Por último, sobre los sacrificios de paz en Levítico 7: 29-36 se nos dice:

29 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַמִּקְרִיב אֶת־זֶבַח שְׁלָמִיו לַיהוָה יָבִיא אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה מִזֶּבֶחַ שְׁלָמָיו: 30 יָדָיו תְּבִיאֵינָה אֶת אֲשֵׁי יְהוָה אֶת־הַחֶלֶב עַל־הַחֶזֶה יְבִיאֵנוּ אֶת הַחֶזֶה לְהַגִּיף אֹתוֹ תְּנוּפֵה לְפָנָי יְהוָה: 31 וְהַקֶּטֶר הַכֹּהֵן אֶת־הַחֶלֶב הַמִּזְבֵּחַ וְהִיָּה הַחֶזֶה לְאֹהֲרֹן וּלְבָנָיו: 32 וְאֵת שׁוֹךְ הַיָּמִין תִּתְּנוּ תְּרוּמָה לַכֹּהֵן מִזֶּבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם: 33 הַמִּקְרִיב אֶת־זֶם הַשְּׁלָמִים וְאֶת־הַחֶלֶב מִבְּנֵי אֹהֲרֹן לֹו תִתֶּנָּה שׁוֹךְ הַיָּמִין לְמַנְה: 34 כִּי אֶת־חֶזֶה הַתְּנוּפֵה וְאֵת שׁוֹךְ הַתְּרוּמָה לְקַחְתִּי מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִזֶּבְחֵי שְׁלָמֵיכֶם וְאֵתְּנוּ אֹתָם לְאֹהֲרֹן הַכֹּהֵן וּלְבָנָיו לְחֶק־עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: 35 זֹאת מִשְׁחַת אֹהֲרֹן וּמִשְׁחַת בְּנָיו מֵאֲשֵׁי יְהוָה בְּיוֹם הַקָּרִיב אֹתָם לַכֹּהֵן לַיהוָה: 36 אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לָתֵת לָהֶם בְּיוֹם

“(29) Habla a los hijos de Israel diciendo: el que traiga víctima de sus sacrificios de paz al Señor, traerá su ofrenda al Señor de su ofrenda del sacrificio de paz. (30) Y sus manos la traerán como ofrenda quemada al Señor, la grasa que cubre el pecho la traerá, el pecho para mecerlo (ofrenda mecida) ante el Señor.

(31) Y quemará el sacerdote la grasa en el altar y será el pecho para Aarón y sus hijos. (32) Y los cuartos traseros daréis tributo al sacerdote de vuestros sacrificios de paz. (33) El que ofrece la sangre del sacrificio de paz y la grasa, de entre los hijos de Aarón, para él será el cuarto trasero como porción. (34) Pues el pecho de la ofrenda movida y el cuarto del tributo yo tomo de los hijos de Israel, de su sacrificio de paz, se los doy a Aarón, el sacerdote, y a sus hijos, como norma perpetua entre los hijos de Israel. (35) Esta es la porción consagrada de Aarón y la porción consagrada de sus hijos, de las ofrendas del Señor, en el día que se ofrezcan, para ser ellos sacerdotes del Señor. (36) Lo que ordenó el Señor para dar a ellos en el día de su unción de entre los hijos de Israel, estatuto perpetuo será por todas sus generaciones”.

En estos versículos se nos dice que de la ofrenda de paz el pecho es para los sacerdotes y la grasa que lo cubre debe ser quemada por un sacerdote; quien ofrece la sangre y la grasa será quien reciba como tributo el cuarto trasero derecho. Además, existe la obligación por el pueblo de hacer este sacrificio con motivo de la unción sacerdotal.

Una vez que el animal era inmolado se distribuía en tres partes: junto con la sangre que iba al altar, al igual que en los holocaustos, a Dios se reservaba la grasa, considerada la esencia de la carne, el oferente se quedaba con una parte que era consumida en banquete y, por último, el sacerdocio recibía su porción correspondiente. Las raciones que en concreto pertenecen a los sacerdotes son el pecho y la pierna, dados como ofrendas medidas, תְּנוּפָה y תְּרוּמָה, el ritual era el siguiente: el sacerdote se posicionaba por detrás del oferente, con sus manos debajo de las de este, los dos se acercaban al altar para balancear de izquierda a derecha el pecho o en vertical, de arriba a abajo, la pierna, lo que simulaba la entrega a la divinidad de las porciones (SOVERAIN, 1985: 1484-1545). Sendas porciones, como queda dicho, se las reservaba para su consumo el sacerdocio.

El conjunto de las ofrendas de paz, sus banquetes, la carne y su consumo invitan a mencionar ciertas cuestiones: los pagos de contribuciones o tarifas al sacerdocio, lo propicio de estas ocasiones para el consumo de carne, probablemente un producto oneroso y de no fácil acceso para el israelita

medio, o la relación entre estos sacrificios y una institución de amplia raigambre en Oriente Próximo como la hospitalidad (HOBBS, 2001: 3-30).

Las últimas variedades de ofrendas son los sacrificios expiatorios, expuestos en los capítulos cuarto y quinto de Levítico. Suele decirse de estos sacrificios que eran los menos alegres de todos pues no había nada que celebrar; el acto ritual se centraba expresamente en la restitución del equilibrio roto por alguna falta cometida.

Hasta donde las fuentes permiten deducirlo, las nociones de reparar, expiar o purificar estaban muy extendidas entre los semitas occidentales, atestiguadas en Ugarit y, también, entre los sabeos sudarábigos. La percepción del pecado como un mal que necesita expiarse era una realidad muy extendida (DEL OLMO, 1998: 127), con un origen variado que podemos situar en transgresiones relacionadas con motivos rituales, contaminación con cultos foráneos o acciones contra el culto legítimo o la moral en general. La investigación nos habla de estos sacrificios como algo tardío en su incorporación al culto hebreo (DEIANA, 2002: 78), pensados en la larga meditación que supuso el exilio babilónico. Tras la liberación persa, la obsesión judía por el pecado llevó al sacerdocio a elaborar unos rituales donde la presencia de la sangre era destacada, concreción cuyo objetivo era erradicar todo aquello que pudiera enturbiar las relaciones entre Dios y su pueblo.

El capítulo cuarto de Levítico se refiere al sacrificio expiatorio por el pecado; en él se concreta lo que debe ofrecerse según expíe el sacerdote, la comunidad entera, un jefe o un particular. Aquí mostramos como ejemplo el primer tipo (Lv 4: 1-12), y ello por la capacidad que tenía para contagiar lo sagrado y a todo el pueblo el pecado sacerdotal; dice así:

1 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 2 דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֹפֵשׁ כִּי־תִחַטָּא בְשִׁגְגָה מִכֹּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְעָשְׂתָהּ מֵאַחַת מֵהֵנָּה: 3 אִם הִכְתָּנוּ הַמְּשִׁיִּים יַחַטָּא לְאַשְׁמַת הָעָם וְהַקָּרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פֶּר בֶּן־בְּקָר תָּמִים לִיהוָה לְחַטָּאת: 4 וְהָבִיא אֶת־הַפָּר אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה וְסָמַךְ אֶת־יָדוֹ עַל־רֹאשׁ הַפָּר וְשָׁחַט אֶת־הַפָּר לִפְנֵי יְהוָה: 5 וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיִּים מִדָּם הַפָּר וְהָבִיא אֹתוֹ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד: 6 וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת־אֶצְבָּעוֹ בְּדָם וְהִזָּה מִן־הַדָּם שֶׁבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת־פְּנֵי פְרֶכֶת הַקֹּדֶשׁ: 7 וְנָמַךְ הַכֹּהֵן מִן־הַדָּם עַל־קַרְנוֹת מִזְבֵּחַ קִטְרֶת הַסַּמִּים לִפְנֵי

יְהוָה אֱשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵתוּ כָּל־זָנָם הַפָּר יִשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוּד מִזִּבְחַ הָעֹלָה אֲשֶׁר־פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד: 8
 וְאֵת־כָּל־תֵּלֶךְ פֶּרֶק הַחֲטָאֹת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת־הַחֵלֶךְ הַמִּסָּפָה עַל־הַקֹּהֵל וְאֵת כָּל־הַחֵלֶךְ אֲשֶׁר
 עַל־הַקֹּהֵל: 9 וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלִיֹּת וְאֶת־הַחֵלֶךְ אֲשֶׁר עָלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל־הַכֹּסְטָלִים וְאֶת־הַיִּתְּרֹת
 עַל־הַפֶּלֶאד עַל־הַכְּלִיֹּת יְסִירָנָה: 10 כְּאֲשֶׁר יוֹרֵם מִשּׁוֹר הַחֵלֶךְ הַשְּׁלָמִים וְהַקְטִירֶם הַכֹּהֵן עַל מִזְבֵּחַ
 הָעֹלָה: 11 וְאֶת־עֹר הַפָּר וְאֶת־כָּל־בְּשָׂרוֹ עַל־רֵאשׁוֹ וְעַל־כַּרְעָיו וְקַרְבּוֹ וּפְרָשׁוֹ: 12 וְהוֹצִיא
 אֶת־כָּל־הַפָּר אֶל־מַחוּץ לַמִּטָּה אֶל־מְקוֹם טְהוֹר אֶל־שַׁעֲפָד הַדְּשָׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל־עֵצִים כְּאֲשֶׁר
 עַל־שַׁעֲפָד הַדְּשָׁן יִשְׂרָף: פ

“(1) Y habló el Señor a Moisés diciendo: (2) habla de los hijos de Israel y díles, quienquiera⁵⁴ que peque sin intención alguna de los mandamientos del Señor, de los que no se deben hacer y lo hace, (3) y si el sacerdote ungido peca haciendo culpable al pueblo, ofrecerá por su pecado un toro, becerro perfecto para el Señor como sacrificio expiatorio. (4) Y traerá el toro a la entrada de la tienda de reunión y degollará al toro ante el Señor. (5) Y tomará el sacerdote, el ungido, de la sangre del toro y la traerá a la tienda de reunión. (6) Y mojará el sacerdote su dedo en sangre y rociará de la sangre siete veces ante el Señor frente a la cortina del santuario. (7) Y pondrá el sacerdote parte de la sangre sobre los cuernos del altar, y pondrá incienso de aromas ante el Señor que está en la tienda de reunión. Y toda la sangre del toro la derramará en la base del altar del sacrificio que está a la entrada de la tienda de reunión (8). Y toda la grasa del toro de expiación quitará de él, la grasa que cubre el intestino y toda la grasa que está sobre el abdomen. (9) Y ambos riñones, y la grasa que está sobre ellos, la que está en los ijares y la restante que está sobre el hígado y los riñones, la quitará. (10) Cuando se quite el toro del sacrificio de paz la quemará el sacerdote sobre el altar del sacrificio. (11) Y además la piel del toro y toda su carne sobre su cabeza y con sus patas y sus intestinos y su estiércol. (12) Y sacará todo el toro fuera del campamento, en un lugar puro, junto al montón de las cenizas, y lo quemará sobre maderas en el fuego, y sobre el montón de las cenizas se quemará” (Lv 4: 1-12).

⁵⁴ Quizá para evitar cansancio con el uso de las mismas palabras no se emplea la expresión אִיִּשׁ וּ שִׁיבָנִי, término igualmente genérico para persona.

Estamos ante un ritual complejo, sobre todo en lo referido a la sangre, elemento que es distribuido en tres direcciones: hacia los cuernos del altar, símbolo de las potencias divinas, otra parte sobre el zócalo del altar y, por último, una tercera porción es asperjada hacia la cortina del santísimo. Debemos indicar que en las cuatro variedades de sacrificios por el pecado hay imposición de manos, aunque va cambiando el sujeto que la realiza. En todos los tipos se unta sangre en los salientes del altar, pero no siempre se echa sangre en la parte baja del mismo ni se rocía la cortina del *Debir*, esto nos induce a pensar que, en esta primera variedad, es muy probable que se hiciera así por ser el sacerdote, quien peca. La grasa, como en todos los sacrificios, es ofrecida y quemada, aunque aquí se añaden ciertas vísceras seleccionadas. No estamos, por lo tanto, ante un holocausto, pues no todo se incinera, tampoco hay banquete sacrificial. Sobre este último aspecto, y en lo relativo al consumo cárnico, debemos apreciar la contradicción que se refleja entre Levítico 4: 12 y Levítico 6: 19; en el primero se nos dice que lo sobrante del animal se saca fuera del recinto para su cremación en un lugar no sagrado, pero puro, mientras que en el segundo se nos dice que lo puede consumir el sacerdocio en el atrio⁵⁵.

En general, los pecados cometidos en Levítico 5 eran entendidos como no premeditados pues, en caso contrario, no había remisión ritual posible (Nm 15: 30); en cuanto el infractor advertía la transgresión estaba obligado a su reparación, siempre y cuando, insistimos, no se tratara de hechos de especial insidia y malicia.

Levítico 5: 1-7 puede leerse como una continuación del capítulo cuarto; en él se recogen diversas casuísticas constitutivas de faltas muy diversas, apareciendo en estos versículos ciertos matices en cuanto al grado de inadvertencia o conciencia. Veamos algunos ejemplos:

⁵⁵ En general, debemos explicar las contradicciones que aparecen en razón de las diferentes tradiciones que encontraba el redactor en los escritos que tenía a su disposición; el escritor era quien decidía si dichas versiones debían o podían unirse en una sola (TREBOLLE, 1998: 97). A veces, el redactor sacerdotal no limaba las divergencias entre prácticas que podrían atribuirse a formas de hacer en santuarios diversos y experiencias pasadas.

1 וּנְפֹשׁ כִּי־תִחַטָּא וְשָׁמְעָה קוֹל אֱלֹהִים וְהָיָה לְעֹד אוֹ רָאָה אוֹ יָדַע אִם־לֹא יִגִּיד וְנִשְׁאַ עֲוֹנוֹ: 2 אוֹ
 נִפְשׁ אֲשֶׁר תִּגְעַע בְּכָל־דְּבָר טָמֵא אוֹ בְּנִבְלַת חַיָּה טָמְאָה אוֹ בְּנִבְלַת בְּהֵמָה טָמְאָה אוֹ בְּנִבְלַת יַעֲרִץ
 טָמֵא וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהָיָה טָמֵא וְאָשָׁם: 3 אוֹ כִּי יִגַּע בְּטִמְאַת אָדָם לְכָל טִמְאַתוֹ אֲשֶׁר יִטְמֵא בָּהּ
 וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהָיָה גֵרַע וְאָשָׁם: 4 אוֹ נִפְשׁ כִּי תִשָּׁבַע לְבַטָּא בְּשִׁפְתָיִם לְהַרְעוֹ אוֹ לְהִיטִיב לְכָל
 אֲשֶׁר יִבְטֵא הָאָדָם בְּשִׁבְעָה וְנִעְלַם מִמֶּנּוּ וְהָיָה־גֵרַע וְאָשָׁם לְאַתַּת מֵאֲלֹהִים: 5 וְהָיָה כִּי־יִשָּׁשׁ לְאַתַּת
 מֵאֲלֹהִים וְהִתְנַדָּה אֲשֶׁר חָטָא עָלֶיהָ: 6 וְהָבִיָא אֶת־אֲשָׁמוֹ לִיהִנֵּה עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא נִקְבָּה
 מִן־הַצֹּאֵן כְּשִׁבְהָ אוֹ־שְׁעִירַת עֲזִים לְחַטָּאת וְכִפָּר עָלָיו הַכֹּהֵן מִחַטָּאתוֹ: 7 וְאִם־לֹא תִגָּיעַ יָדוֹ יְיָ
 שָׁהּ וְהָבִיָא אֶת־אֲשָׁמוֹ אֲשֶׁר חָטָא שְׁתֵּי תָרִים אוֹ־שְׁנַיִם בְּגִיּוֹנָה לִיהִנֵּה אֶתְּד לְחַטָּאת וְאֶתְּד לְעֹלָה:

“(1) Y si alguien que hubiere pecado por haber oído un perjurio siendo testigo o lo hubiese visto o hubiese tenido noticia de ello, si no lo denuncia será culpable. (2) O si alguien que toque en cualquier cosa impura o cadáver de animal impuro, o cadáver de bestia impura o cadáver de bicho impuro y es consciente de ello, él será impuro y culpable. (3) O si toca en inmundicia de hombre, cualquier tipo de inmundicia que toque, y se le da a conocer, cuando lo sepa entonces será culpable. (4) O si alguien jurase en vano con labios, para bien o para mal, por todo lo que jura en vano, inconsciente de ello, y luego se entera, entonces será culpable en cualquiera de estos. (5) Y cuando sea culpable en uno de estos, entonces confesará que pecó en ello. (6) Y traerá la víctima de su expiación al Señor por el pecado que cometió, hembra de ganado menor, oveja o cabrita por el pecado y expiará⁵⁶ por él el sacerdote, por su pecado. (7) Y si no dispone su mano⁵⁷ de suficiente cordero, entonces traerá como víctima de su expiación-pecado que cometió dos tórtolas o dos pichones al Señor, uno como expiación y otro como holocausto” (Lv 5: 1-7).

Podemos decir que, en término generales, las faltas deben entenderse como acciones transgresoras que admiten reparación. Es muy curioso que no se diga nada en estos versículos ni en el resto del capítulo quinto, con la única

⁵⁶ La forma piel כָּפַר tiene los significados de cubrir, aplacar, reconciliar, limpiar o expiar, entre otros.

⁵⁷ “Dispone su mano” es frase hecha; en el A.T. encontramos numerosas alusiones a la mano como símbolo de poder.

excepción de las tórtolas o pichones, sobre la práctica de estos sacrificios, aunque deducimos una realización muy similar a la descrita en el capítulo cuarto. ¿Razones de esta parquedad? Quizá evitar repeticiones o el que fuesen suficientemente conocidos estos rituales por todos los participantes nos pueden dar la explicación.

Podemos corroborar sobre lo expiatorio una trayectoria histórica previa, confirmada por los textos de Ugarit (TARRAGON, 1980: 92-97; PARDEE, 2000: 42-72), con todo un formulario litúrgico ampliamente desarrollado; las similitudes con el Día de la Expiación hebreo podrían establecerse, incluida la confesión de pecados y el rito sacrificial dirigido a la divinidad suprema, sin que en la versión ugarítica se olviden los demás dioses; el monoteísmo judío suprimirá el politeísmo y excluirá los asnos como animales aptos para el sacrificio, aspectos que en Ugarit sí estaban permitidos.

IX. ANEXOS AL RITO CULTUAL ISRAELITA.

IX. ANEXOS AL RITO CULTUAL ISRAELITA. Canaán-Israel: las razones de una polémica. Ortodoxia y religión popular. La aparición de la sinagoga y su impacto en el culto. El carácter de la legislación sacrificial israelita. Secuenciación ritual y antigüedad de las modalidades sacrificiales.

Gran parte de la estructura cultural básica del postexilio era de raíz cananea; en lo ideológico persistió una idea importante: la responsabilidad del hombre –pecado– en los desastres naturales (I Re 8: 35-37). La novedad del sábado no solo recordaba el día de descanso divino en el episodio de la creación: la parada divina rememoraba la necesaria regeneración inserta en una precisa visión de la naturaleza nunca olvidada (VALERI, 1985: 94-104). Que hubo innovaciones es evidente: el monoteísmo o la escatología así lo corroboran. La conclusión de este proceso fue una dialéctica nueva de reacción frente al pasado y de ubicación ante una experiencia histórica que así lo exigía.

Desde una perspectiva diacrónica, han sido muchas las valoraciones sobre el culto y la religión israelitas en la historiografía. Los acentos oscilan entre la refundación formalizada en época persa (CAQUOT, 1990: 102) y la definición de la religiosidad hebrea preexílica como politeísta, más exactamente como de un politeísmo *sui generis* con respecto a su entorno cultural (SACCHI, 2004: 86). Algunos han sopesado las serias dificultades para llegar a la esencia de los contenidos y de la totalidad de los rituales hebreos, con elementos muy difundidos y poco diferenciados del mundo cananeo circundante (SOGGIN, 1997: 577); otras aportaciones verifican el ascenso de Yahwé a divinidad suprema de Israel y la asimilación por este de las cualidades de otros dioses, evolución que se refleja en el culto (NIEHR, 1995: 45-74).

El templo postexílico era muy distinto al otrora fundado por Salomón. Tras el destierro, el sacerdocio ejerció un férreo control, con sus correlatos de centralización y uniformidad, siempre con excepciones. El yahwismo triunfante, monoteísta y excluyente, asumió la dirección ideológica, rotundidad que apenas tuvo cabida en el Israel preexílico. La dimensión expiatoria se hará dominante; también, junto a lo anterior, se confirmarán lecturas que harán de los eventos históricos-festivos momentos para la intervención divina y la revelación de la Ley; con todo, gran parte del bagaje cultural anterior subsistió, aunque sometido a componentes simbólicos y de contenidos nuevos en muchas ocasiones.

En la historia de las investigaciones bíblicas ha sido recurrente plantear la religión israelita preexílica bifurcada en dos direcciones: una definida por las élites y otra reflejada en la cultura popular. A ambas les corresponderían maneras distintas de percibir y manifestar el hecho religioso, lo que ha llevado a algunos a proponer la divisoria entre una religión del pueblo y otra de mimbres ortodoxos (LODS, 1956: 145-146). Este supuesto ha sido muy matizado y corregido; hoy sabemos, y está ampliamente aceptado, que el culto hebreo “[...] tuvo un eminente carácter popular [...], ajeno a la reflexión teológica posterior y a su reformismo [...], agraria y festiva, con cultos públicos en altozanos y otros familiares, con pequeñas estatuillas a la entrada de las casas, quemándose incienso y ofreciéndose productos vegetales, pero sin ofrendas de animales, caminándose hacia una asimilación del dios guerrero y montaraz del desierto con El y Baal, de los que adquiere sus características: creador, ordenador, supremo, dador de fertilidad, con sus esposas [...]” (ALBERTZ, 2000: I 194). Pero aún debemos ir más lejos. La llamada religiosidad popular fue la opción normalizada, no desviada ni contaminada, de la antigua vivencia religiosa de Israel; frente a ella, la denominada línea ortodoxa nunca fue una alternativa mayoritaria ni tuvo, antes del exilio, un programa estructurado, quizá con la excepción del reinado de Josías en el siglo VII a.C. (DEL OLMO, 1985: 385).

Sobre el término cananeísmo resulta insostenible mantener la teoría de una religión pura, la israelita, la de siempre, importada desde fuera de Canaán. Aunque lo cananeo pueda referirse a las culturas circundantes y a sus influencias sobre Israel, lo que transluce los textos bíblicos es un enfoque teológico donde, desde el yahwismo triunfante de la redacción última, lo cananeo se convierte en barrera ideológica que separa la identidad Biblia-Israel de todo aquello que queda fuera (NIEHR, 1995: 45-74).

El análisis de la normativa sacrificial debemos situarlo dentro del conjunto de características generales de la Ley israelita: sacerdotal, detallista, no emanada de instituciones monárquicas, atribuida al legislador mítico Moisés, desorganizada, rica en contradicciones, impregnada de un importante papel cohesionador y de identidad nacional, presentada como antigua para dotarse de autoridad, escrita tardíamente pero con una mayor o menor tradición tras

ella, evaluada de manera muy polémica por los estudiosos, etc. (BLENKINSOPP, 1999: 209; LIVERANI, 2005: 388) También podríamos añadirle un cierto carácter consensual, quizá con el objetivo de limar las asperezas surgidas tras el exilio entre la tendencia sacerdotal, mucho más centrada en el culto, y otra más “laica”, con un énfasis mayor en la Ley y el cumplimiento de los mandamientos (VON RAD, 1969: I 47; ALBERTZ, 2002: 478).

Un tercio del Pentateuco está constituido por leyes, con yuxtaposiciones de épocas diversas que quedan vertebradas por el redactor como respuesta a una experiencia histórica propia. Es desde aquí donde debemos situar y comprender la posición de Levítico como escrito ubicado en el punto axial del Pentateuco, cuestión estructural que en la Antigüedad no era secundaria, lo que hace de este libro un auténtico separador de la peculiaridad israelita.

En la mente de los exiliados nunca se borró el deseo de volver y reconstruir el templo. Como antaño la travesía del desierto, el exilio era un recorrido paralelo donde al final les esperaba la tierra a todos los fieles de Yahwé; pero la prueba del destierro iba a cambiar muchas cosas, entre ellas la concepción misma de la Ley y el culto.

Será en el exilio donde se forjará lo sustancial de la reelaboración del pasado y de las nuevas respuestas. En Babilonia los desterrados formaban comunidades bien aceptadas y con un cierto grado de autonomía. Es aquí donde el sustrato sacerdotal, P, comenzó a elaborarse, y con él una reinterpretación textual que hizo del pasado un conjunto de migraciones y salidas trágicas (Edén, Caín, Babel, Abrahán, Egipto, el desierto), visión que reflejaba la situación de los exiliados proyectada hacia tiempo pretéritos. Había, además, un denominador común: Dios no tendrá lugar fijo, morará allí donde esté su pueblo. El culto no será cosa exclusiva de sacerdotes sino responsabilidad del conjunto de los israelitas, lo que blindará el futuro de Israel por la obligación de todos con el culto y la santidad (RENDTORFF, 1989: 40-51; ARMSTRONG, 2009: 66-67). La radical alteridad no solo atañe a lo divino, también Israel forma parte de ella (dieta, sacrificios, costumbres, etc.), con independencia del sitio donde estén uno y otro. Sin renunciar a la tierra –no hay

que esperar– Dios estará allí donde esté Israel. Observamos así, de nuevo, la versatilidad y acumulación de opciones que encontramos en el Antiguo Testamento.

Una de las innovaciones relacionadas con el culto más importantes del judaísmo fue la aparición de la sinagoga como espacio litúrgico. A partir del postexilio el judaísmo contará con tres recintos litúrgicos: la continuidad del templo, la pervivencia del recinto doméstico (el hogar) y la novedad de la sinagoga (PELÁEZ DEL ROSAL, 1994; DEL OLMO, 2010).

Si el templo giraba alrededor del sacrificio como elemento central, la sinagoga lo hará sobre la lectura y el comentario de la Torá, también en torno al rezo y el canto a Dios. Esta liturgia se desarrollará de forma paralela al templo, aunque con una proyección muy superior a este en la historia cultural de Israel y de su libro sagrado. Con un culto permanente, la plegaria sinagoga imita y continúa el ritual del templo y organiza, como punto comunitario básico, gran parte de la vida y la dirección de la colectividad.

En la amplia y ramificada existencia de la sinagoga ha sido el sábado su polo neurálgico. Desde una provisión literaria y legislativa que no cesará de aumentar en el tiempo, el rabinismo hará del día santo todo un modelo-guía del culto y de la celebración festiva de Israel. El variopinto significado de la vida sinagoga ha sido analizado con profundidad y rigor por la investigación (DONIN, 1988; HESCHEL, 1988), destacándose su indudable impronta para la identidad y continuidad de Israel como pueblo y cultura.

Aunque nos gustaría saber mucho más de lo que conocemos, hay otros aspectos del sistema sacrificial que requieren nuestra atención. El templo tenía todo un dispositivo para la cremación de animales durante las fiestas, momentos muy intensos desde el punto de vista cuantitativo por los numerosos animales que se ofrendaban; junto a las ofrendas propias de cada fiesta, existía el orden corriente de los holocaustos perpetuos, presentados de oficio, cada mañana y cada tarde, por el sacerdocio (MARX, 1995b, 2005b). Celebraciones como la Pascua debieron verse muy afectadas por las reformas emprendidas por el rey Josías de Judá, aunque desconocemos el alcance de las mismas con antelación al exilio. Sobre los sacrificios de paz, muchas veces acompañados

de ofrendas vegetales, vemos que conformaban un binomio muy repetitivo, con los holocaustos, de amplia raigambre en el A.T. Los sacrificios expiatorios como tales aparecieron tras el destierro: antes eran los holocaustos los que cumplían esta función. No obstante, tras la vuelta de Babilonia los vemos aparecer juntos, así ocurría con la ofrenda que realizaba la mujer tras el parto.

Pese a que algunos estudiosos han propuesto una secuencia sacrificial que iría de los expiatorios a los de paz con la intermediación de los holocaustos, lo que denotaría la necesaria purificación previa por medio de la expiación (SOVERAIN, 1985: 1484-1545), también es cierto que los expiatorios podían no aparecer en esta sucesión. La diversidad contextual y diacrónica debió ser muy amplia, lo que hace difícil la clarificación de ciertas cuestiones sobre la práctica ritual cotidiana (BAAL, 1975: 101-178; MARX, 2005a: 12-13).

La antigüedad de las formas rituales y sus tipos, asunto que se relaciona con la secuenciación sacrificial y el conjunto del ritual, ha hecho que la investigación se fije en las primicias como las entregas más antiguas, seguidas de los sacrificios de paz y los holocaustos, para concluir con los expiatorios (SOVERAIN, 1985: 1484-1545). Si el holocausto ha ido unido al culto oficial, el sacrificio de comunión tenía un carácter festivo y familiar, con un consumo destacado de carne en estas ocasiones (ALBERTZ, 2002: 202). Por lo general, la carne ha sido un producto vedado a la mayor parte de la población en la dieta diaria; los israelitas consumían, sobre todo, lácteos, vegetales, pero poca carne; el ganado era esencial para los trabajos y otras tareas, de ahí que el sacrificio de paz se erigiese como una oportunidad para su ingesta; solo el templo como institución tenía recursos para sostener las entregas continuadas de ofrendas animales (PRESCENDI, 2007: 37-48).

Una interrogante que nos plantea el culto hebreo se refiere a los rasgos comunes entre las distintas modalidades sacrificiales. Si dejamos a un lado las ofrendas vegetales, constantes en los sacrificios sangrientos serían: la presentación de animales para su aceptación por el sacerdocio de acuerdo con la normativa, la imposición de manos, la inmolación al margen del altar y no sobre él, que la degollación no la realice el sacerdote y, por último, presencia

activa de la sangre y la cremación. La descripción anterior se ciñe al segundo templo, aspectos a los que añadimos una característica importante: todo lo que se acercaba al altar era apto para el consumo. Con todo, la evolución histórica, una vez más, matiza estos comentarios.

X. EL FUEGO COMO VARIABLE SACRIFICIAL

X. EL FUEGO COMO VARIABLE SACRIFICIAL. Fuego y sacrificio. El fuego como atributo divino. Lo ígneo en el Antiguo Testamento. Los orígenes de la cremación sacrificial: hipótesis para un debate.

El fuego⁵⁸ es uno de los elementos más sobresalientes del sistema sacrificial hebreo. Alguna variedad como el holocausto es tipificada como sacrificio de fuego, seguramente por consumirse al completo el animal en las llamas, excepto la piel; el fuego también está en el resto de las variedades sacrificiales, aunque en estos casos no se incineraban sobre el altar todas las partes de los animales ofrendados. Existe un debate no cerrado sobre el origen de la cremación sacrificial donde lo que se dilucida es la presencia del fuego en los rituales, sin que esté claro que sacrificio y fuego hayan ido a la par, desde siempre, en las inmolaciones.

La ambivalencia del fuego es un dato reconocido por la mayoría de los investigadores; así, del fuego se nos dice que: “calienta la casa, prepara los alimentos, sirve al trabajo; es incendio, sequía, desolación [...]; se emplea en el culto legítimo (Lc) y en el prohibido (Jue 32:35) [...]; puede ser parte de la teofanía (Sinaí; Sal. 50:3) [...], simbolizar una de las amenazas fundamentales a la vida (Is 43:2); manifiesta la ira de Dios [...]; la ejecución de un castigo divino, en Sodoma” (Gn 19)” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 43). Lo ígneo puede asociarse a finalidades expiatorias, destructivas y purificadoras, al impulso de la vida y a la expulsión de los malos espíritus; también es un elemento fertilizante, regenerador e imitador en la tierra de la luz y el calor celestial (ELIADE, 1954: 84; FRAZER, 1997: 17 y 840).

En los textos cultuales bíblicos el fuego debe arder de forma ininterrumpida en el templo sin que se extinga su llama, pero su manipulación nunca es equiparable al fuego profano pues el acercamiento al primero estaba lleno de peligros y exigía el máximo respeto a la normativa y costumbres. En Levítico 10 los hijos de Aarón, Nadab y Abiju, mueren fulminados por un rayo; al parecer le habían presentado al Señor fuego profano, lo que constituía una

⁵⁸ El fuego perpetuo del templo de Vesta, en Roma, no debía cesar nunca; de esto se encargaban unas jóvenes vírgenes, las vestales (JAMES, 1975: 123). Sobre el fuego ininterrumpido como rasgo característico del culto persa ver Faley (1971: 207). Para la importancia del fuego en el culto al Melqart de Tiro, divinidad que recibía el título de “Príncipe del fuego”, puede seguirse a Bonnet (1988: 200).

falta ritual gravísima a la “santidad exigente de Dios” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 243); en este episodio el fuego borra mortíferamente y, además, limpia y restablece el estado original de pureza. No obstante, los textos son parcos al explicitarnos en qué consiste la falta de los vástagos de Aarón: no presentar el fuego en el momento oportuno, no tomar las debidas precauciones o, tal vez, no eran ellos los encargados de hacerlo. Sea cual fuese la razón, debemos atender a un hecho bien conocido en el A.T.: muchas desgracias suelen tener su origen en desarreglos rituales, idea que acompaña siempre a los redactores sacerdotales como aviso importante para la acción ritual.

Una de las constantes de la religiosidad israelita es mostrar la grandeza y poder divinos por medio de sus intervenciones. El fuego sagrado, atributo de Yahwé, es claro protagonista en la disputa entre Elías y Ajab (I Re 18); su presencia activa la podemos seguir en numerosos relatos, con un esquema descriptivo muy similar; así, en I Crónicas 21:26, leemos:

26 וַיִּבֶן דָּוִד מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיַּעַל עֹלֹת וַיִּשְׁלַח אֶל-יְהוָה וַיַּעֲנֵהוּ בְּאֵשׁ מִן-הַשָּׁמַיִם עַל מִזְבֵּחַ הָעֹלָה: פ

“(26) Y construyó allí David un altar al Señor y ofreció holocaustos y sacrificios de paz, e invocó al Señor que le respondió con fuego desde los cielos sobre el altar de los holocaustos”.

Estamos ante el fuego de Yahwé, elemento celestial que consagra el altar y la víctima, prodigio-milagro que lleva al pueblo a prosternarse; también en 2 Crónicas 7: 1 nos encontramos una narración parecida:

1 וַיִּכְבְּלוּת שְׁלֹמֹה לְהַתְּפִלֵּל וְהָאֵשׁ יָרְדָה מִהַשָּׁמַיִם וַתֹּאכַל הָעֹלָה וְהַזְּבָחִים וַיִּכְבֹּד יְהוָה מְלֵא אֶת-הַבַּיִת:

“(1) Cuando Salomón terminó su oración bajó fuego del cielo y devoró el holocausto y los sacrificios y la gloria del Señor llenó la casa”.

En las culturas antiguas el fuego era un símbolo multiforme: resplandor y gloria divinas, consagraba lugares y altares, destruía, purificaba y manifestaba lo inaprensible y la vida misma, etc. El fuego transformaba la materia en humo

y llevaba el sacrificio al dios todo poderoso del país, acto que se correspondía entre los israelitas con la absoluta afirmación de su divinidad y la presencia firme de esta en relatos como el de la zarza ardiente en Éxodo 3: 2. (ELIADE, 1954: 366; BERGQUIST, 1993: 11-43). El fuego es, por encima de todo y resumen de su simbología, poder; en Deuteronomio 9: 1-3 Yahvé pasa el Jordán al frente de su pueblo, y lo hace como fuego devorador que derrotará naciones (GARCÍA LOPEZ, 1981: 37-64). Además de matar enemigos, o a los imprudentes hijos de Aarón, el fuego puede consumir la res y los alimentos (cabrito, panes ácimos y harina) que presenta Gedeón al Señor en Jueces 6: 17-2.

El sacrificio, lo cruento, el uso de la sangre, las inmolaciones o los despieces de los animales pueden o no aparecer asociados al fuego; de inmediato comprobaremos que es un tema peliagudo para la historiografía. Antes citamos Jueces 6, episodio donde el ángel del Señor se le aparece a Gedeón mientras trabaja para comunicarle que liderará Israel y lo librá de sus enemigos; ante la incredulidad de Gedeón y sus dificultades para distinguir sueño de realidad, le pide al ángel alguna prueba; de inmediato el enviado del Señor le requiere la preparación de un banquete a Yahvé y que lo exponga sobre una roca; cumplida la orden, un rayo divino consume los alimentos y le hace patente a Gedeón la realidad de un fenómeno que nada tiene de ilusorio. En este capítulo verificamos algo distintivo a efectos de nuestro tema: las ofrendas son presentadas sin cremación alguna, como si esto fuese lo corriente. Que en Jueces 6 nos hallemos ante la sustitución de un ritual antiguo, con simple exposición de las víctimas, por otro con cremación, es una posibilidad (LODS, 1956: 80 y 124). Como complemento de la hipótesis anterior, se ha hablado de apego a viejas costumbres semíticas limitadas a rociar con sangre el símbolo divino y a abandonar a los animales salvajes lo no consumido por fieles y sacerdotes. Es muy probable que el mundo cananeo admitiera innovaciones crematorias durante el primer milenio, novedades asimiladas de forma progresiva por los hebreos en sus rituales (; LODS, 1956: 226; DE VAUX, 1976: 248; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 148).

Algunos orientalistas coinciden en señalar que la sangre y la combustión de animales han estado ausentes o han carecido de importancia en el ámbito

cultural mesopotámico hasta el primer milenio (época tardeoasiria); será desde entonces cuando encontremos cremaciones, quizá por influencia semítico-occidental, aunque parece que lo habitual fue seguir con la inmolación de animales y la cremación de incienso, aceite y manteca (VON SODEN, 1985: 17; LAMBERT, 1993: 291-201). Algunos conjeturan con otras posibilidades al decirnos que: “[...] prácticas de cremación las pudieron imitar los israelitas de los egipcios pues parece que una parte de sus ofrendas alimenticias eran quemadas sobre el altar [...], o de Babilonia, cultura donde podemos encontrarnos textos con la expresión ‘sin ti los dioses no huelen un sacrificio’, frase dirigida a Nusku Girru, dios del fuego” (LODS, 1956: 80).

En Grecia existe una estrecha relación entre altar, fuego y rito cruento, entre quemar y comer, algo que solo encuentra su correspondencia más directa en los sacrificios del A.T. Para los ámbitos ugaríticos y fenicios las particularidades son aún inciertas al no haberse encontrado altares sobre los que se hayan podido quemar animales enteros u osamentas (BURKERT, 1983: 19-21). En otros espacios culturales nos encontramos las mismas dificultades para hallar indicios claros y continuados de cremaciones durante el segundo milenio: en Micenas y Mesopotamia, el altar fue siempre depósito para las ofrendas y mesa para alimento y banquete de los dioses (GROTTANELLI, 1999: 10-12).

La cremación estaba ya bastante extendida por diversos espacios culturales orientales durante el primer milenio, pero seguimos sin saber mucho sobre sus orígenes y las influencias mutuas que pudieron existir entre las distintas áreas. El intrincado panorama al que nos enfrentamos lo sintetizamos así:

1. La investigación sobre los orígenes de la cremación y su relación con el sacrificio y la ofrenda están en sus inicios. Nos falta documentación escrita y casi no podemos decir nada sobre la forma y materialidad de los rituales durante el segundo milenio o, incluso, para ciertas áreas culturales, del primero.
2. Deben descartarse generalizaciones; de hecho, es sumamente arriesgado sobrepasar las meras hipótesis de trabajo. Se necesita

mucha más colaboración entre especialistas varios e intensificar el trabajo interdisciplinar. Advertimos, en esta línea, los peligros que entrañan las retrospectivas sobre estos problemas si partimos del A.T., y las similitudes terminológicas entre el hebreo bíblico y otras lenguas y culturas circundantes como la ugarítica: la perdurabilidad de un término no implica que el contenido de un ritual haya permanecido inalterable en el tiempo.

3. Solo podemos aventurar, desde los escuálidos datos arqueológicos y textuales que poseemos, la existencia de altares para la Edad del Bronce, aunque sin suficiente altura, superficie y capacidad operativa como para permitir la realización sistemática de combustiones, sin descartarse pequeñas cremaciones, hogueras y/o piras sacrificiales en los recintos sagrados; cavernas, cuevas y altos cananeos y bíblicos son recintos de culto muy comunes y extendidos por la zona del Levante y el Mediterráneo Oriental, encontrándose en sus alrededores restos de cenizas, vasos votivos, huesos, ollas, etc, sin que sepamos cómo eran los rituales en los que estaban integrados o dónde se pudieron efectuar algunas incineraciones; todo muy pobre aún como para ir más allá de la necesaria prudencia e insistencia investigadora (BERGQUIST, 1993: 111-43).

XI. SANGRE Y RESCATE: GÉNESIS 22.

XI. SANGRE Y RESCATE: GÉNESIS 22. La sangre y lo vital. El elemento sanguíneo en el Antiguo Testamento. Aproximación a Génesis 22: un relato versátil. El judaísmo ante el mecanismo sustitutorio y la idea de chivo expiatorio. Rito, sangre y concepciones sobre la religión en el yahwismo. El Tofet y los sacrificios humanos.

Como la grasa (Nm 18:17), la sangre pertenece a Dios (Gn 9: 2-9), no al hombre⁵⁹; los sacerdotes la toman en los rituales de forma profusa para asperjarla en dirección al altar, sobre su zócalo-contorno o hacia la cortina del santísimo, siempre que provenga de animales perfectos que sean inmolados (Lv 1:5; 17: 3-12). Las citas son muy claras al respecto: “[...] derramarán la sangre alrededor del altar” (Lv 3:2), y “[...] exprimirá su sangre (la de un pichón) sobre la pared de un altar” (Lv 1:15) o que “[...] untará con ella en los cuernos del altar” (Lv 4:7; Ex 19:12). Sagrada (ritos de purificación del Día de la Expiación) y a la vez reveladora de impurezas (menstruación), su consumo estaba prohibido⁶⁰ (Gn 9: 4; Lv 17: 10-12). Con respecto a la sangre de los animales de caza comestibles, pero no aptos para el sacrificio (Lv 17: 3-14), se prescribía lo siguiente: cubrirla con tierra una vez caída al suelo, quizá en alusión a posibles creencias antiguas por las que la sangre, absorbida por la tierra, servía para aplacar la sed de deidades o demonios del otro mundo (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 100).

De importancia muy superior al fuego, la sangre es el elemento de mayor relevancia ontológica en el rito sacrificial; dotada de gran ambivalencia, su historia es larga y los comentarios casi inabarcables. La idea de asociar sangre y fuerza vital (Dt 12:23) debió surgir del debilitamiento observable en las personas que sufrían heridas y en la evidente conexión sangre-muerte visualizada en los animales sacrificados. En la Biblia “la sangre es vida de la carne, derramada la sangre la carne muere [...], (además) a Dios pertenece todo y de manera especial la vida del hombre y de los animales, la carne la cede al hombre como alimento, la sangre se la reserva y exige cuenta de ella” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 80).

⁵⁹ Habría que diferenciar entre el uso ritual de la sangre y el papel que esta cumplía en ciertas concepciones sobre la vida y su origen. Entre los semitas occidentales no parece que la sangre haya sido importante; en los textos ugaríticos no se menciona su uso; sobre su aplicación, con distintas finalidades, entre los árabes preislámicos, ver SOUVERAIN, 1985: 1484-1545.

⁶⁰ La idea de la sangre como principio de vida estaba muy extendida en las culturas semíticas; sus mitos de creación concebían al hombre hecho de barro mezclado con sangre divina, aunque no hemos encontrado prohibición explícita sobre su consumo (LAMBERT, 1993: 191-200).

Con independencia de su finalidad expiatoria (Lv 1:3) o protectora-sustitutoria (Ex 12), su evolución y presencia en el A.T. es digna de seguirse. La prohibición de verterla, convertida en normativa (Gn 9: 2-9), la encontramos tras el diluvio, justo después de haberse derramado en grandes cantidades; quizá podríamos pensar que debería haber sido el remate final al fratricidio cometido por Caín, pero no sucede así. Verter sangre supone destruir y el único que puede hacerlo es Dios, además de crear, pues: “Cualquier ser humano que se ocupe de la destrucción o creación se convierte en su rival” (MILES, 1996: 55-57). La reglamentación es universal y explícita: no es el hombre quien dictamina sobre la sangre, la vida o la muerte, es Dios quien lo hace. Tenemos así una preceptiva que no procede de las relaciones sociales sino de una revelación donde, en el contexto de una divinidad omnipotente, lo que prima es la delimitación de los ámbitos de poder. Dios es destructor y creador único, el hombre, hecho a su imagen y semejanza, solo puede serlo por delegación y bajo controles muy estrictos: la copia nunca es el original cuando lo que se juega es la jerarquía de las decisiones.

Con el fratricidio cainita aparece por vez primera la sangre, aunque debemos imaginarla en el castigo diluviano. En los relatos patriarcales, también en los anteriores, el dominio divino se concreta sin apenas esfuerzo, pero las cosas cambiarán a partir de Éxodo. En efecto, en este libro nos topamos con reiterados ejercicios de fuerza y escenas sangrientas como las disputas entre Dios y el faraón, el paso del Mar Rojo, la teofanía del Sinaí y los sucesos que la acompañan o la actitud ante los no israelitas. El decurso de los acontecimientos nos revela un cambio profundo. El Dios que se manifiesta ahora es guerrero, con un programa militar iniciado en Egipto, apto para aniquilar enemigos. En este discurrir tampoco el espacio ritual se libra de la abundancia de sangre. Antes de Éxodo la divinidad no se había preocupado expresamente de los sacrificios; ahora, con gran meticulosidad, le revela a Moisés el tipo de ritual que quiere: frente a la simpleza de los ritos patriarcales, la sangre circula con prodigalidad en el pacto del Sinaí⁶¹ y también en los

⁶¹ Sobre los contenidos de la Alianza “[...] no se especifican cuáles son esas palabras de

rituales de ordenación sacerdotal de Aarón y sus hijos (Ex 29). La divinidad, con nitidez, nos indica quien tiene el poder en el mundo.

Si comparamos relatos bíblicos y griegos sobre lo que está vedado a los hombres y reservado en exclusiva a lo sagrado, apuntamos que las normas rituales no solo fundan maneras correctas de comer carne (sin grasa ni sangre para los israelitas, sin grasa ni huesos para los griegos), también posibilitan las relaciones entre lo humano y lo divino (GROTTANELLI, 1999: 70-75). Otra diferencia nos lleva a la toma de decisiones: en el A.T. es Dios quien toma la iniciativa, sobre todo desde Éxodo en adelante, mientras que en el país heleno lo que se destina a los dioses es el resultado de una determinación humana explicitada en un acto solemne donde son los huesos y la grasa los principios vitales. Lo anterior implica posicionamientos distintos sobre el grado de participación y autonomía humanas en el proceso ritual, con una dimensión ciudadana en Grecia de la que carecemos en el A.T.

De la sangre hemos resaltado su capacidad expiatoria, asunto que nos lleva a una de las interrogantes temáticas que ha suscitado más polémica en el análisis bíblico: ¿en qué medida se realizaba un proceso ritual de sustitución del hombre por el animal? En puridad, Yahwé tenía derecho a reclamar para sí a todos los primogénitos de las familias, aunque por lo que sabemos estos se rescataban siempre mediante el sacrificio de un animal (ALBERTZ 2000: 191). En Éxodo 22: 29 se nos dice que los primogénitos humanos y animales pertenecen a Dios, prescripción extensible a los primeros frutos del campo: las primicias (Dt. 26). Ya hemos mencionado Éxodo 12 donde, en un contexto fundacional de la Pascua como fiesta histórica, e instantes antes de la salida de

Yahwé y esas leyes que iban a regular las relaciones entre este y su pueblo adoptado, aunque deben ser algún núcleo legislativo rudimentario, que habrá que buscar en la maraña de leyes inconexas del llamado Código de la Alianza que comprende Éxodo: 20-22” (GARCÍA CORDERO, 1977: 208). Tras el exilio, la renovación de la Alianza puede seguirse en Nehemías 8, “dando la impresión que la ceremonia se celebró por iniciativa popular y en sitio profano, mientras que las ceremonias litúrgicas eran invocadas por los sacerdotes [...], el libro leído pudo ser el Deuteronomio de Josías, quizá ampliado a un Pentateuco relativamente completo [...]” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 872). En cuanto a la peculiaridad del rito “[...]este comprende dos actos: la sangre vertida sobre el altar expresa la participación de Dios, la sangre esparcida sobre el pueblo sanciona el compromiso, la doble aspersion del altar y del pueblo no se halla en ninguna otra parte de la Biblia” (DE VAUX, 1974: 424-425).

Egipto, Dios mata a todos los primogénitos egipcios; de esta mortandad se salvan los israelitas tiñendo los dinteles y jambas de sus casas con sangre, líquido extraído de las reses que antes habían sacrificado. Es probable que toda ofrenda suponga en sí una sustitución; la normativa imponía la obligación al oferente de posar sus manos sobre la testa del animal que iba a morir; pero el problema es complejo, como veremos a continuación.

Sobre el mecanismo sustitutorio hay un sector de la exégesis bíblica que niega rotundamente la idea del animal como vicario del hombre; para esta opción, la imposición de manos expresaría la voluntad del oferente de renunciar a la víctima y a su posesión, en un acto similar a la *transmissio* romana (DE VAUX, 1976: 90 y 528; DEIANA, 2002: 75-82; MARX, 2002: 23). Desde estas tendencias y autores se recuerda la existencia de ofrendas-sacrificios donde los animales estaban ausentes (primicias vegetales), el papel secundario que jugaba la inmolación del animal o la importancia que le daba el sacerdocio a la manipulación del altar y el uso de la sangre.

La evidencia nos muestra que no todos los rituales recogían la imposición de manos, quizá porque no todos cumplían la misma finalidad o era innecesario este acto: ofrendas vegetales, sacrificios de aves o los rituales por reparación-faltas donde el animal podía ser sustituido por dinero. En cualquier caso, la historia de los estudios bíblicos nos muestra un amplio abanico de interpretaciones posibles como la transferencia de la falta, la identificación del animal como propio o, quizá, una forma de confesar los pecados (WENHAM, 1979: 20-29).

El capítulo veintidós de Génesis registra un suceso muy especial para nuestra temática: en él se nos narra la demanda divina de un sacrificio humano, el de Isaac, hecho como un holocausto, ritual que nunca llega a realizarse. Al final, leemos la sustitución del ansiado hijo por un carnero que de forma casual pasa por el monte, holocausto que se consume en el versículo trece sin que se describa su ejecución.

En realidad sería controvertido, *stricto sensu*, hablar del sacrificio de Isaac como un holocausto, pese a que la divinidad lo defina así en su orden. Desde una perspectiva ritual, también desde la normativa prevista por el

segundo templo para esta variedad sacrificial, estaríamos frente a un holocausto muy diferente: una ofrenda humana.

Veamos el extracto elegido (Gn 22: 1-19) antes de pasar a los comentarios:

1 וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲגַנִּי: 2
וַיֹּאמֶר קַח־נָא אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידָךָ אֲשֶׁר־אַהַבְתָּ אֶת־יִצְחָק וְלֶךְ־לְךָ אֶל־אֶרֶץ הַמִּדְבָּר וְהַעֲלֵהוּ שָׁם
לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אָמַר אֱלֹהֶיךָ: 3 וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם בְּבֶקֶר וַיַּחְבֵּשׁ אֶת־חֲמֹרוֹ וַיִּלְחַח
אֶת־שָׁגֵי נַעֲרָיו אֹתוֹ וְאֵת יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּבְקַע עֶצְמֵי עֹלָה וַיִּקַּח וַיֵּלֶךְ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר־לּוֹ
הָאֱלֹהִים: 4 בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא אֶת־הַמָּקוֹם מֵרְחֹק: 5 וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם
אֶל־נַעֲרָיו שְׂבוּ־לָכֶם פֹּה עִם־הַחֲמֹר וְאֲנִי וְהַזֶּעֶר נִלְכָּה עַד־כַּף וְנִשְׁתַּחֲוֶה וְנִשְׁוָכָה אֵלֵיכֶם: 6 וַיִּקַּח
אַבְרָהָם אֶת־עֶצְמֵי הָעֹלָה וַיִּשְׁלַח עַל־יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת־הָאֵשׁ וְאֶת־הַמַּאֲכָלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם
יַחְדָּו: 7 וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל־אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הֲגַנִּי בְּגִי וַיֹּאמֶר הִנֵּה הָאֵשׁ וְהָעֵצִים
וְאִנִּי הַשֵּׂה לְעֹלָה: 8 וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֱלֹהִים יִרְאֵה־לּוֹ הַשֵּׂה לְעֹלָה בְּגִי וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו: 9
וַיָּבֹאוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר־לּוֹ הָאֱלֹהִים וַיִּבְּנוּ שָׁם אַבְרָהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ וַיַּעֲרֹף אֶת־הָעֵצִים
וַיַּעֲקֹד אֶת־יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּשֶׂם אֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים: 10 וַיִּשְׁלַח אַבְרָהָם אֶת־יָדוֹ וַיִּקַּח
אֶת־הַמַּאֲכָלֶת לְשַׁחֵט אֶת־בְּנֵוֹ: 11 וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלֵּאָף יְהוָה מִן־הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אַבְרָהָם
וַיֹּאמֶר הֲגַנִּי: 12 וַיֹּאמֶר אֶל־תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל־הַזֶּעֶר וְאַל־תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה כִּי עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי־יִרְא
אֱלֹהִים אֹתָהּ וְלֹא חִשְׁבְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידָךָ מִמֶּנִּי: 13 וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיִּרְא וְהִנֵּה־אֵיל
אֲחֵר נֹאֲתָזוּ בְּסַבָּף בְּקִרְגָּיו וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת־הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַחַת בְּנֵוֹ: 14 וַיִּקְרָא
אַבְרָהָם שְׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא יְהוָה יִרְאֵה אֲשֶׁר יֹאמֶר הַיּוֹם בְּהָר יְהוָה יִרְאֵה: 15 וַיִּקְרָא מִלֵּאָף
יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם שְׁנֵית מִן־הַשָּׁמַיִם: 16 וַיֹּאמֶר כִּי נִשְׁפָּעְתִּי נְאֻם־יְהוָה כִּי יַעַן אֲשֶׁר עָשִׂיתָ
אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה וְלֹא חִשְׁבְתָּ אֶת־בְּנֶךָ אֶת־יְחִידָךָ: 17 כִּי־בָרַךְ אֲבָרְכְךָ וְהִרְבָּה אַרְבֵּה אֶת־זַרְעֲךָ
כְּכּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכִחֹל אֲשֶׁר עַל־שָׁפַת הַיָּם וַיִּרְשׂ זַרְעֲךָ אֶת שְׁעַר אֲיִבּוֹ: 18 וְהִתְבָּרְכוּ בְּזַרְעֲךָ כָּל
גּוֹיֵי הָאָרֶץ לְקִבּ אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בְּקִלִּי: 19 וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל־נַעֲרָיו וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל־בְּעָר
שָׁבַע וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם בְּבְעָר שָׁבַע: פ

“(1) Y sucedió tras estas cosas y Dios probó⁶² a Abrahán y le dijo: Abrahán. Y

⁶² Con este verbo el autor define el relato, una “prueba”.

dijo Abrahán: heme aquí. (2) Y dijo: toma⁶³ ahora a tu hijo, a tu único, al que amas⁶⁴, a Isaac⁶⁵, y ve tú mismo a la tierra del Moria y sacrifícalo allí como holocausto sobre una de las montañas que te diré. (3) Y se levantó Abrahán por la mañana y aparejó su asno, y tomó dos de sus siervos con él, y a Isaac su hijo, y cortó la leña del holocausto y se levantó y marchó hacia el lugar que le dijo Dios. (4) Al tercer día levantó Abrahán sus ojos y vio el lugar desde lejos. (5) Y dijo Abrahán a sus siervos: quedaos aquí con el asno, yo y el muchacho iremos hasta allí, haremos adoración y volveremos con vosotros⁶⁶. (6) Y tomó Abrahán la leña del holocausto y la puso sobre su hijo Isaac, y tomó en su mano el fuego y el cuchillo y se fueron los dos juntos⁶⁷. (7) Y habló Isaac a su padre y dijo: padre mío. Y dijo: heme aquí hijo mío. Y dijo: he aquí el fuego y la leña pero ¿dónde está el cordero del holocausto? (8) Y dijo Abrahán: Dios proveerá para él el cordero del holocausto, hijo mío. Y siguieron caminando los dos juntos. (9) Y llegaron al lugar que le dijo Dios y construyó allí Abrahán un altar, dispuso la leña, ató⁶⁸ a su hijo Isaac y le puso sobre el altar, encima de la leña. (10) Y extendió Abrahán su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. (11) Y le llamó el ángel del Señor desde los cielos y dijo ¡Abraham, Abraham! Y dijo: heme aquí. (12) Y dijo: no extiendas tu mano contra el muchacho y no le hagas nada pues ahora sé que temeroso de Dios eres tu y no retuviste a tu hijo, tu único, de mí. (13) Y levantó Abraham sus ojos y miró y he aquí un carnero trabado en el zarzal por sus cuernos. Y fue Abraham y tomó el carnero y lo sacrificó como holocausto en lugar de su hijo. (14) Y puso Abrahán por nombre a aquel lugar “el Señor proveerá”, por eso se dice –aún– hoy: ‘el monte donde el Señor provee’. (15) Y llamó el ángel del Señor a Abrahán por segunda vez desde los cielos. (16) Y dijo: por mí mismo juro,

⁶³ Se inicia aquí una cadena de imperativos con el objetivo de darle fuerza a la orden divina.

⁶⁴ “Al que amas”, expresión que, junto a la inmediatamente anterior, “a tu único”, pretende situar a Abrahán ante la dura prueba a la que debe someterse: sacrificar a su hijo y a una promesa cumplida.

⁶⁵ Sustantivo derivado de la raíz verbal רָחַץ, reír, con el significado de risa, en clara alusión a las milagrosas circunstancias de su nacimiento: Abrahán y Sara, ya viejos, comenzaron a reír con incredulidad al escuchar la promesa divina.

⁶⁶ Parece que se acostumbraba ir allí a orar, por lo que la excusa era comprensible.

⁶⁷ El padre se reserva los elementos más peligrosos: las brasas y el cuchillo. El hijo, adolescente, carga con la leña. El padre es consciente de todo, no así el hijo.

⁶⁸ La raíz verbal אָטַח, atar, es muy importante; los judíos llaman a este relato la *aqedá* o atadura, así es conocido popularmente Génesis 22.

palabra del Señor, porque así hiciste esto y no retuviste a tu hijo, tu único, (17) ciertamente bendeciré y multiplicaré tu descendencia como estrellas de los cielos y como la arena que está sobre la orilla del mar⁶⁹, y poseerá tu descendencia la puerta de sus enemigos. (18) Y serán benditas en tu descendencia todas las naciones de la tierra dado que escuchaste mi voz. (19) Y regresó Abrahán, con sus siervos, y se levantaron y marcharon juntos a Berseba⁷⁰, y habitó Abrahán en Berseba.”

Este capítulo se inscribe en el contexto de la historia de Abrahán, y su ciclo narrativo. Con este personaje se inician unos relatos marcados por la cercanía y familiaridad de trato entre los patriarcas –Abrahán es el primero de ellos– y la divinidad, el Dios de los padres.

Hijo de Teraj y hermano de Aran y Najor, su nombre era Abram, aunque la divinidad se lo cambió por Abrahán, “padre de pueblos” (Gn 17:5). Originario de Ur de los caldeos, al sur de Mesopotamia, su padre se lo llevó a Jarán, al norte de la región (Gn 11:31), lugar habitado por tribus amorreas. Tras la muerte de Teraj, Dios le ordenó salir de su tierra y dirigirse al país de Canaán, allí sería un gran pueblo, una bendición para todas las naciones (Gn 12:1-3). Cumplidor de los designios de Dios, Abrahán se puso en marcha acompañado de su esposa Sara y su sobrino Lot.

Alcanzada la vejez, Abrahán se lamentaba de no tener descendencia, pese a las promesas de Dios reafirmadas en Génesis 15. Ante esta situación, Sara toma la iniciativa y decide ofrecerle su esclava, Aagar, al patriarca. Fruto de esta unión nace Ismael. Más tarde, después del episodio-visita de los ángeles del Señor en Génesis 18, Dios le garantiza a Sara que quedará embarazada, y así fue, Abrahán tenía cien años cuando Isaac vino al mundo.

Ambos niños crecieron juntos y Abrahán era feliz, pero las disputas entre las mujeres fueron el detonante de una importante decisión tomada por el

⁶⁹ “Como estrellas de los cielos y como la arena que está sobre la orilla del mar”, expresión poética que muestra el compromiso divino con el patriarca por su fidelidad: junto a la posesión de la tierra, su descendencia será prolífica, dos aspiraciones siempre demandadas por los israelitas

⁷⁰ Literalmente “pozo del juramento”. Cuando los hebreos se referían a la totalidad del país lo hacían con la expresión “desde Dan hasta Berseba”.

patriarca, muy influido por la presión de Sara: la expulsión de Ismael y su madre de la familia. Episodio de carácter etiológico, con él se nos explica el origen histórico y diferenciado de Israel como pueblo, mientras que Ismael lo será de otras poblaciones semíticas.

El núcleo temático del capítulo es el temor a Dios, o dicho en términos teológicos, la obediencia y la prueba que impone la divinidad a Abrahán. Relato abierto a múltiples interpretaciones, el silencio es destacado protagonista, solo interrumpido por la inquietante pregunta que dirige Isaac a su padre. De estilo conciso, podríamos hablar de un auténtico esqueleto narrativo, tal es la economía de medios empleada: sin apenas diálogos, adjetivos ni plasticidad narrativa alguna. Una buena dosis de sequedad y ritmo automático envuelve un texto que por su importancia conceptual le puede sugerir al lector atento una interesante y también inquietante, pregunta: ¿qué quiere decir este silencio? ¿aquiescencia u obediencia aparente? Veamos algo más.

Para la historia de las religiones el texto recoge la prohibición del sacrificio humano; también es muy probable que el sustrato primitivo del mismo se refiera al mito fundacional de un santuario y su culto, el de Berseba, algo que desde la religiosidad se ha testificado muchas veces en la historia (CASTEL, 1994: 33; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 99; IBÁÑEZ ARANA, 1999: 139).

Hay una hipótesis que plantea el sacrificio del primogénito como la entrega a lo divino de algo que le pertenece, casuística citada en la Biblia con sus correspondientes mecanismos de rescate (WIGODER, 2001: 624). Este ofrecimiento cumplía en las religiones de la naturaleza una finalidad: restaurar las mermadas fuerzas de los dioses por el esfuerzo que realizaban en la conservación del mundo, lo que se conoce como visión cíclica (ELIADE, 1994b: 84-87).

La sustitución y el rescate tienen una amplia literatura. Que en la Palestina antigua pudieran entregarse primogénitos en situaciones excepcionales es una posibilidad que se ha estimado; de todas formas, parece que pronto los hebreos, al igual que los griegos, adquirieron su sentimiento de profundo horror ante estas ofrendas (GRAVES Y PATAS, 1988: 22-23), así ocurre en los relatos de Jefe (Jue 11) y Mesha (2 Re 3): en ambos episodios

los hijos ofrecidos son el producto de circunstancias extraordinarias.

En Israel la figura del primogénito siempre ocupó un lugar muy especial, de ahí que lo usual fuera rescatarlo (Ex 34:20; Gn 22). El yahwismo se manifestó contrario a prácticas de sacrificios humanos, también el espíritu del judaísmo; estas consideraciones han llevado a algunos a negar que la muerte de Jesús deba interpretarse como chivo expiatorio pues “[...] aunque Pablo presente a Cristo en continuidad con la concepción judía del chivo expiatorio que carga con los pecados de los hombres, esta idea no es judía [...], el mensaje de un chivo expiatorio, hombre que voluntariamente carga con los pecados de otros no está en la tradición judía” (PIÑERO, 2006: 421). Algunos historiadores han conjeturado con la posibilidad de una exigencia arcaica, admitida como posible en los estratos más antiguos de la religiosidad israelita (MILGROM, 1976: 12-14; 2006: 47; MORGENSTERN, 1996: 27); sin embargo, también estos autores han insistido en los cambios introducidos por el yahwismo y su ideología en las concepciones ancestrales de Israel sobre este asunto. Volveremos sobre este tema de nuevo al final de este capítulo.

Volvamos de nuevo a Génesis veintidós. El tono despiadado de la requisitoria inicial solo puede venir de lo absoluto, de quien tiene poder sobre la vida y la muerte. La nueva pedagogía está servida. Aun así, el texto nos puede plantear ciertas contradicciones. Dios ordena algo que no está bien, y Abrahán no dice nunca expresamente que piense sacrificar a su hijo; la expresión “heme aquí” evidencia buena voluntad y disponibilidad, pero solo eso: el patriarca es poco transparente sobre sus intenciones. No sabemos si realmente está mintiendo a sus mozos cuando les dice que irá con su hijo a hacer adoración en el monte y que volverán, o al menos es cuestionable pensar de una sola forma sobre el particular; igual ocurre con la supuesta mentira a su hijo sobre la provisión divina de un cordero para el sacrificio: ¿pretendía el patriarca hacerle llegar a Dios sus intenciones? ¿estaríamos ante una súplica o un desafío? Es probable que Abrahán esté confuso y que sea su obrar mismo la forma de autodescubrirse pues, no debemos olvidarlo, al final no llega a bajar el brazo y Dios pone al instante las cartas al descubierto; la prueba crea una encrucijada, pero no solo para Abrahán, también Dios estaba obligado por la promesa (MILES, 1996: 191-197). Los silencios pueden ser muy interpretables; Dios se

hace oscuro, pero también el hombre.

Muy influido por el helenismo y el ambiente de la ciudad de Alejandría, en el libro de la Sabiduría (siglo I. a. C.) Dios acoge a los mártires de la fe como si fuesen una ofrenda-holocausto. En la Sabiduría el hombre prefiere entregarse a vivir sin Dios, pero esto se presenta como una situación extrema: en el judaísmo siempre fue infinitamente superior la concepción de la vida y sus bienes como recinto del culto y de lo más excelso, todo lo opuesto a la muerte. Es cierto que morir por defender creencias era una situación no descartable, pero esto no se conceptuaba como sacrificio, con todo lo que comportaba la expresión, más allá de la metáfora. El judaísmo siempre estuvo lejos del martirio autoconsentido y deliberado: que la muerte pueda aparecer cuando se defienden y exponen públicamente ideas, entonces, como hoy, era un hecho cierto y a la par muy distinto de la búsqueda deliberada del martirio (SCHENKER, 2002: 28-48).

Sobre el rescate debemos diferenciar entre el animal, simple medio, y la sangre que se obtiene de él, entregada a Dios en homenaje y expiación para que salve la vida del oferente (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 218). Ahora bien, si todo lo que se ofrece sustituye y representa al oferente, en la Biblia hay, junto a Génesis 22, dos episodios claves en la temática sustitutoria: Levítico 16 (celebración del Día de la Expiación) y el rito pascual (Éx 12). En el Día de la Expiación son sorteados dos machos cabríos: uno es sacrificado a Yahwé, el otro es conducido por un extranjero al desierto, donde es dedicado a Azazel (CARMICHAEL, 2000; 167-182 BAUTCH, 2012: 33-45). En el rito pascual es la sangre de los corderos la que libra de la muerte a los primogénitos israelitas. En los dos relatos se pone el acento en la salvación y el rescate, uno sin sangre, con el chivo expiatorio enviado al desierto, el otro con la mediación del elemento sanguíneo. Una vez más nos encontramos ante tradiciones donde han perseverado dobles opciones asociadas a una misma práctica y finalidad. Pero... ¿por qué demanda Dios al primogénito? Profundas razones deben explicarnos la orden.

En Génesis 22 estamos ante una divinidad todopoderosa, situada por encima de una naturaleza que controla, pero con la que no se identifica. El

relato de Isaac refleja, para muchos investigadores, la madurez de la fe y la absoluta confianza en Dios (VON RAD, 1977: 34; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 192). Hablamos del Dios que se reveló a Israel, el que “[...] es plenamente libre en su tomar y nadie puede preguntarle ¿qué haces?” (Job 9:12). Aceptar a Dios significa hacerlo al completo, los ejemplos de Abrahán y Job pueden ser buenos argumentos.

Muchas veces se ha hablado del Dios insondable; con él irrumpe lo radicalmente otro y la fe en su dimensión judeocristiana (ELIADE, 1994a: 88). También se ha mencionado el abismo entre Dios y el hombre, la fidelidad absoluta y la sumisión, rasgos que serán incorporados por el cristianismo y el islam (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 242). La dialéctica del pensamiento hebreo vislumbra dos concepciones complementarias de lo divino⁷¹. La primera podríamos denominarla recíproca: Dios interviene en la historia y nos muestra su Ley. Estamos así, por lo tanto, ante unos contenidos cuyos cumplimientos crearán las condiciones de un mundo más feliz y dichoso. Dios otorga para que el hombre alcance, y, al revés, el hombre consigue o se le niega en su relación con un Dios reconocible; en su hacer el hombre obtiene, la intermediación es Dios y todo lo que a través de su revelación sabemos. Siempre aspiramos a un discurrir por ciertos cauces de equidad y previsión donde debemos reconocer a qué atenernos; Dios tiene mucho que decir en todo esto, un Dios aprehensible y con las cartas hacia arriba. La segunda opción, la asimétrica, aparece con la ruptura del equilibrio. Dios, en su hacer, lo puede todo, incluso hablarle a su imagen en un tono despiadado; al hombre solo le cabe abandonarse a los designios divinos, por muy extrañas que nos puedan parecer sus demandas o por muy flagrantes que se presenten las injusticias.

Dios nos prueba y sus razones nos resultan inalcanzables. Llamativo es que uno de los mensajes de textos como los de Abrahán y Job sea el de las ventajas que al final, por mucho que suframos, comporta tal actitud; pero la

⁷¹Según la tradición literaria judía Abrahán debía conocer la Ley, al igual que todos los antepasados anteriores a Moisés; esto supone que la formulación apodíctica de Éxodo 20:13, “no matarás”, estaba ya vigente antes de la aparición, en su momento, de esta categórica prohibición; leyes contra el asesinato se encuentran por todo el antiguo Oriente (LACOQUE y RICOEUR, 2001: 113).

realidad es muy distinta, aquí no siempre hay premios o se restituye el equilibrio roto. Las tensiones irán abriendo en el judaísmo reflexiones a las que ya nos hemos referido: el mal, la retribución, la escatología... Con la opción asimétrica aparece la otra cara de lo divino; el hombre, en su búsqueda, encontrará respuestas. La reciprocidad no siempre es posible, las dos partes no juegan con las mismas reglas, los silencios de Dios rompen la simetría y la fe tradicional.

También podría interpretarse Génesis 22 desde el silencio afirmativo del hombre. Si consideramos esta posibilidad, con Abrahán descubrimos la dimensión más profunda del monoteísmo semítico: la abnegación total del hombre como autor ausente de su hacer. El enfoque tradicional está ahí, pero el texto nos permite un cierto juego: el hombre no desaparece del todo. Aunque no tengamos derecho a hacer preguntas estas discurren en silencio, después de todo Abrahán nunca dijo que sacrificaría a su hijo, ni tampoco sabemos si al final habría bajado el brazo. También la verdad y el camino únicos del cristianismo pueden alentar una inquietud donde los premios, ahora o en el Más Allá, no pasan de ser una invitación a la renuncia; pero siempre nos quedará el hombre ligado a su praxis, recinto desde el que surge la interrogante y la existencia misma de lo humano.

El mecanismo sustitutorio también nos lleva, por último, a una interesante pregunta sobre el sacrificio humano que no podemos obviar en este capítulo. El término bíblico *Tofet* es el que suele usarse para las referencias al lugar, y al crematorio situado en él, a las puertas de Jerusalén, el conocido como valle de Ben-Hinnom. Los textos del A.T. (2 Re 23:10; Jer 7:30-32 o Is 30: 31-33, entre los más de 25 pasajes sobre el *Tofet* existentes) aluden a los niños que son pasados a través del fuego en honor de Baal y otros dioses. Sin embargo, no son estas las únicas citas posibles; un investigador como Xella (2013: 259-281), a quien seguimos en esta temática, habla de evidencias arqueológicas, sobre todo en el ámbito púnico, con unos restos donde destacan las urnas cinerarias y las estelas, amén de recordarnos el *corpus* bibliográfico a nuestra disposición y las amplias evidencias textuales latinas y griegas, entre otras.

Para la historiografía ha constituido una extraordinaria dificultad dar respuesta a los enormes problemas, muchos de ellos cargados de prejuicios, que nos plantea esta antiquísima práctica en la cultura cananea y púnica, atestiguada en un lapso temporal situado entre el siglo VIII a.C. y el II d.C. El yahwismo pronto manifestó su aversión a esta práctica; de hecho, la norma yahwista era que los primogénitos fuesen sustituidos por otras ofrendas; no obstante, sabemos que la antigua religión cananea de Israel pervivió durante siglos, y lo hizo con prácticas que no siempre, ni mucho menos, se ajustaban a los postulados del yahwismo. Demos matizar que los pasajes bíblicos no se refieren necesariamente a los primogénitos, en los mismos se nos habla de niños que son ofrecidos en un ritual estructurado de la siguiente manera: 1) imitación de prácticas cananeas, 2) ofrecimiento de niños para que sean pasados por el fuego, 3) realización de un holocausto con su correspondiente derramamiento de sangre y 4) realización del ritual a las puertas de Jerusalén en el citado valle de Ben-Hinnom. Los términos usados en los textos bíblicos (sacrificar, holocaustos, etc.) podemos seguirlos en relatos como los de Isaías (Gn 22:1), Jefté (Jue 11:29) o Mesá (2 Re 3:26-27) por mencionar algunos ejemplos.

¿Cuál pudo ser la realidad de este ritual? Denominado MLK en los textos, apunta Xella algunas posibilidades. La primera sería cuestionar que el *Tofet* haya sido escenario de innumerables masacres. Todo apunta a un lugar de piedad y centro de ofrendas varias, entre ellas el mecanismo de sustitución con ofrendas de animales. Sería absurdo plantearse una entrega sistemática de niños en una sociedad con altas tasas de abortos y una elevada mortalidad infantil; también adjuntamos la entrega de niños nacidos muertos o voluntariamente aniquilados durante la gestación con el fin de evitar, en caso de un voto-promesa ya contraído, el sufrimiento de su entrega, sin que falten, también, ofrendas de niños enfermos, deformes, incapacitados... En cualquier caso, la oferta era real, no faltando los niños vivos sin máculas de ningún tipo.

¿Por qué? El origen de esta práctica, tan cara al yahwismo por situarse en territorio palestino, entre otros lares, y por contradecir la norma prevista, debemos situarlo en contextos muy excepcionales: una epidemia, un conflicto bélico u otras amenazas de similar calibre para el grupo familiar y social.

Primero se expondría la demanda a los dioses y después, tras la acción benefactora de estos, vendría el momento de cumplir con el rito: oferta, incineración y entrega de otras ofrendas, sobre todo de animales, que acompañarían la entrega de niños.

Que la impronta de las críticas bíblicas, principalmente proféticas, nos sugieran continuados rituales sangrientos de niños no deja de ser una deformación a la que debemos estar atentos; igual ocurrirá con las devastadoras diatribas contra los altos, presentados como centros de rituales orgiásticos, algo que en absoluto se correspondía con la realidad de los hechos.

XII. LEVÍTICO Y LAS IMPUREZAS

XII. LEVÍTICO Y LAS IMPUREZAS. Las faltas y el culto. Grasas, banquetes y sangre en el ritual sacrificial. El binomio pureza-impureza en la narración bíblica. Separaciones y distinciones en Levítico y Deuteronomio: el debate sobre la centralización cultural. Animales y pureza: el cerdo como símbolo de lo impuro. Partos, mobiliarios, secreciones y otras casuísticas en relación a las impurezas. Las nociones de pureza y sacralidad en el judaísmo: sus implicaciones religiosas.

Lo sagrado se muestra en el A.T. como perfecto y limpio, sin mancha alguna; su esencia misma es la pureza, vista esta en el sacerdotal desde un enfoque técnico y aséptico, visión que no descuida la ética por la responsabilidad que contrae el individuo hacia la normativa que le rodea. En el A.T. las reglas debían cumplirse, a ellas estaban obligados súbditos y gobernantes, incluso más allá de lo estrictamente cultural; así ocurría con las inveteradas costumbres sobre la hospitalidad o el debido cuidado y protección a débiles, huérfanos, viudas y extranjeros, aspectos donde los israelitas asumían una ideología de amplia raigambre en Oriente Próximo. Israel nunca debía olvidar que antaño fue esclavo en Egipto, expresión que encuentra su máxima en Levítico 19:18: “y amarás a tu próximo como a tí mismo”.

Si una persona estaba impura no podía participar en el culto. Dios, como fuente de salud y de vida, nada tenía que ver con lo nocivo e impuro: su reino era de la vida. En Levítico las impurezas hacían inviable el acercamiento a una divinidad que era santidad y hermosura. Cualquiera que tuviera impurezas, y veremos que también los objetos podían contraerla, profanaba el santuario y todo lo que tocara, con penas que podían alcanzar la expulsión de Israel (Lv 7:22-25).

Los santuarios fueron durante siglos centros de prácticas culturales extendidas por toda la geografía semítico-occidental. Pero hay un aspecto peculiar de los grupos culturales instalados en estas áreas que los separan de sus hermanos orientales: el banquete ritual. La ingesta comunal que seguía al sacrificio de animales hacía distintiva la praxis cultural de esta zona de la oriental donde el sacrificio, en lo básico, era una mesa con comida para los dioses, obviamente consumida por los sacerdotes (OPPENHEIM, 1968: 44). Otros elementos culturales, como la sangre, parecen más circunscritos a ciertos pueblos (nabateos, árabes, hebreos), sin que se mencione en la literatura ugarítica.

Es muy probable que todo lo que conocemos sobre la oposición puro-impuro en el antiguo Israel sea el producto de una redacción tardía en el tiempo; el discurrir iría desde costumbres atávicas a distinciones más

específicas (MASKALA, 2001: 11-41). El devenir histórico modificaría y ajustaría prácticas en función de tradiciones, acumulaciones y otros vectores propios de cada época; un indicio lo encontramos en la era patriarcal, periodo en el que bastaba la construcción de un altar y el ofrecimiento de holocaustos, algo que no fue posible durante la monarquía y, mucho menos, en el exilio. Una queja reiterada por la investigación bíblica ha sido la ausencia de textos referidos a la ritualidad cotidiana, muchas veces deducida de manera indirecta o por comparaciones. El biblista tendrá que introducir, en lo posible, matices contextuales sobre parámetros muy diversos: templos, santuarios, tipos de ofrenda, género de los participantes, cultos oficiales, privados y domésticos, calendarios y festividades... La plegaria misma debemos imaginarla por medio de iconografías como la asiria o la fenicia, con escenas donde observamos a oferentes acercarse al espacio sacro con una mano levantada y la ofrenda en la otra.

La historia del binomio pureza-impureza ha tenido un devenir complejo en el A.T. Con la Alianza entre Dios y Noé, el primero se compromete a no destruir y asegurar la regularidad de la vida. Como en otras religiones, Dios es aquí el garante de todo lo creado, de ahí la importancia de no violar el orden establecido y las reglas de separación.

Sobre las taxonomías debemos considerar que estas nunca son ociosas, tampoco perfectas ni exentas de incoherencia y yuxtaposiciones; su objetivo es organizar lo real, situar en el espacio y educar en ideas y sensibilidades, sin que falte la dimensión reverencial hacia la divinidad y todo lo creado (BLENKINSOPP, 1999: 306). En Levítico 11 nos encontramos con una clasificación donde apreciamos la importancia de las apariencias, así debemos entender la pureza de ciertas especies acuáticas siempre que no se asemejen a los reptiles; en la práctica quedaban como animales puros los que eran consumidos habitualmente en el antiguo Israel, con una tendencia clara a buscar denominadores comunes en los cuatro bloques de que consta Levítico once. En Deuteronomio 14 se autoriza el consumo de animales salvajes puros no aptos para el sacrificio, como los antílopes y las gacelas, aunque será solo en Deuteronomio, no en Levítico, donde lo impuro alcance el peor de los calificativos: "No comerás nada abominable" (Dt 14: 3-4).

Levítico es un libro obsesionado con separar lo que es distintivo de Israel y de la Alianza, sin adjetivar lo que queda fuera: de lo que se trata es de evitarlo y excluirlo, no de condenarlo (DOUGLAS, 2006: 72). Esta invitación a dejar en paz lo exterior al núcleo del pacto no es óbice para que en la defensa de estos principios se pueda llegar hasta la muerte en la literatura bíblica: en los capítulos seis y siete del segundo libro de los Macabeos asistimos al martirio de Eleazar y los siete hermanos con su madre por preservar las normas de pureza como signos de fidelidad a Dios.

Como paradigma del ideario sacerdotal, Levítico rastrea todas las impurezas allí donde puedan aparecer (animales, comidas, sexualidad, objetos, secreciones...); sin embargo, de Dios es todo (Sal 50:10-11) y antes de comenzar el diluvio todas las criaturas entran en el arca, excepto las acuáticas por razones obvias, por lo que debe deducirse que todas están protegidas por el creador, aunque no entren en la Alianza: las exigencias con respecto a lo sagrado crean separaciones que deben respetarse.

Esta benevolencia con lo que está descartado del pacto enlaza con Génesis y Éxodo: Dios bendice y protege lo que no está en la elección, y lo hace así porque es una divinidad misericordiosa. Yahwé asimila atributos de otros dioses, por ejemplo, la fecundidad, cualidad adscrita a Baal, lo que posibilita el crecimiento y la multiplicación de las criaturas. Esta temática formaba parte, a mediados del primer milenio, de un amplio debate que abarcó desde Grecia a Oriente sobre la legitimidad de quitar la vida a los animales (budismo, hinduismo, orfismo, pitagorismo...), contexto en el que debemos situar la aportación israelita. En Levítico hallamos preceptos aplicables solo a Israel, sin pretensión de universalidad; lo que se nos propone sobre los animales impuros, en lo básico, es que puedan ser tocados mientras estén vivos, no cuando estén muertos⁷²; desde el camello al ratón podemos convivir con ellos, aunque en lo cotidiano no se sienta el menor interés por los mismos, lo que implicaba una forma de defenderlos: la impureza como vía para la protección

⁷² Los rituales de purificación por tocar animales inmundos, igual que otras impurezas similares, eran simples en su ejecución: bastaba lavar las ropas, purificarse con el agua o dejar que pasaran unas horas. Si se trataba de una persona muerta, la impureza era más resistente y el proceso de purificación más complejo; ver en Números 19 el ritual de la vaca roja.

de especies, pues todos han salido de la palabra de Dios (DOUGLAS, 2006: 84). Dios no puede desdecirse de su creación, de hecho, prometió no volver a destruir otra vez la vida tras el diluvio; lo impuro no es suprimido, pero queda al margen del pueblo elegido.

La doctrina sobre la impureza en Levítico es de largo alcance; la violación de la Ley nada tiene que ver con demonios o factores externos, será en la trama ritual misma donde se juegue el origen de nuestros desarreglos. Lo impuro es un concepto que separa y protege a la vez, Dios lo ha querido así y sus vasallos, los israelitas, deben ser fieles a su Señor y a lo pactado. Si estableciéramos un símil con el feudalismo, diríamos que la fidelidad y el honor van juntos, solo con la sangre puede lavarse la falta; lo puro protege y tapa, en el sentido de expiar y cubrir, lo que se ha vuelto impuro, siendo la sangre la que cumpla esta función. Los vínculos patrón-cliente habían hecho de Yahvé protector de su pueblo; tras el exilio, sin reyes y sujetos a nuevas autoridades políticas, las separaciones de Levítico eran una tajante apuesta frente a los peligros de disolución y pérdida de identidad, y el mecanismo se puso en marcha.

Levítico no es el único libro del A.T. que debemos considerar sobre el binomio pureza-impureza: también Deuteronomio, quizá más que ningún otro, realiza importantes aportaciones. Los dos responden a inquietudes distintas, lo que nos impide la comprensión de uno a la luz del otro, aunque sí un interesante ejercicio comparativo desde contextos históricos y escriturarios diferentes: Deuteronomio aspira a convertir Judá en el eje de un estado panisraelita independiente, finalidad ausente, por razones obvias, en época postexílica.

Deuteronomio es un libro mucho más receptivo que Levítico a los asuntos humanos; de estilo brillante y tendencia marcadamente política, no reniega de los asuntos rituales, aunque no los vincula a una filosofía de vida ni muestra el menor interés por hacer del culto un reflejo del orden de la creación (WEINFELD, 1972: 40-43). Las divergencias entre un escrito y otro aparecen pronto. En Deuteronomio están ausentes los sacrificios de paz y los expiatorios⁷³, también los humos y aromas del sacrificio, con expiaciones

⁷³ El valor expiatorio que alcanza la sangre en Levítico explica que esta no deba verterse más

basadas en oraciones y buenas obras. Sin élites sacerdotales, en Deuteronomio nos encontramos con sacrificios compartidos entre pobres, viudas y extranjeros, también con primogénitos consagrados al Señor (Dt 12:6; 15:19), lo que carece de sentido en Levítico, pues no se le puede ofrecer a Dios lo que es suyo (DOUGLAS, 2006: 99-100).

Si volvemos a Levítico, hemos visto como las oposiciones operan por diferenciación, no por positividad-negatividad; Israel tiene sus reglas, lo otro es distinto. Levítico es nacionalista en lo teológico y cultural, no en lo político; en él las separaciones se establecen sin beligerancia alguna, los tiempos han cambiado y la religión, más en concreto el culto, se ha convertido en infraestructura de una identidad que se manifiesta de forma pacífica, sin pretensiones políticas: el panisraelismo es ahora solo un recuerdo. Por contra, Deuteronomio, como producto de otra época, hace abominable lo impuro, caracterización que no existe en Levítico, siempre de tono más neutro y matizado, con sus estímulos a permanecer sellados frente a un mundo impuro donde al final, en la práctica, la mayor parte de lo admitido se reduce a ovejas, cabras y vacas.

La sensibilidad de Levítico hacia todo lo exterior al núcleo de la Alianza es muy superior a Deuteronomio. Levítico no admite la matanza profana: el sacrificio de animales solo se concibe de forma ritual y en el santuario, algo no previsto en Deuteronomio con este alcance de exclusividad⁷⁴.

La centralización del culto en el templo jerosimitano es uno de los puntos esenciales del programa político-religioso deuteronomista. Sin embargo, veremos de inmediato que es esta una cuestión envuelta en cierta polémica. Si para Levítico solo es posible el consumo ritual, este debe girar alrededor del santuario, como en el Sinaí, lo que hace, en principio, imposible la ingesta si no se vive en Jerusalén o sus cercanías. Puede que Levítico no se refiera en

que en el santuario; este precepto sacerdotal es más cercano a nosotros en el tiempo que las viejas tradiciones recogidas en Deuteronomio, donde se le posibilitaban al israelita recursos complementarios como los animales de caza, asunto humano sobre el que no se interesa Levítico (DOUGLAS, 2006: 72).

⁷⁴ Si alguien ejecutaba un animal de los aptos para el sacrificio fuera de la tienda del encuentro quedaba excluido del pueblo (Lv 17).

exclusiva al santuario central, bien porque tácitamente se presuponga cualquier otro, siempre que esté hecho a medida del imaginado en el desierto (sabemos de la existencia de santuarios en el Garizín, Elefantina y Leontópolis, estos dos últimos en Egipto) o porque su norma deba entenderse como ideal y no preceptiva, sin que se nos diga nunca que deba existir solo un templo (WINFELD, 1972: 74; DOUGLAS, 2006: 94). Sea como fuese, lo cierto es que al admitirse en Deuteronomio la matanza profana queda el santuario central como único lugar de culto, lejanía que podía cumplirse con motivo de las grandes peregrinaciones a la capital, la convertibilidad de los animales por dinero y las compras que podían hacerse en la ciudad santa. El objetivo político del deuteronomista queda así transformado en esquema virtual y espiritualizado en Levítico. El reconocimiento sacerdotal de la subordinación política de Israel, la prioridad de su pervivencia como pueblo centradas en la espiritualidad y el culto alejan a Israel de la línea trazada por Deuteronomio en estas cuestiones; ahora Dios no está solo en Jerusalén, la diáspora ha introducido novedades y configurado un discurso pacifista (LOHFINK, 1990: 32), pensado desde la Alianza para los fieles de Yahwé.

Levítico es un libro teocrático, de lectura algo pesada, aunque de una importancia excepcional para la historia de las religiones. En sus páginas no encontraremos razones ni argumentos; nada se explicita, todo es perfecto en su encaje, con enunciados paralelos “ningún laico comerá de las cosas sagradas, ningún huésped del sacerdote ni jornalero suyo comerá de las cosas sagradas” (Lv 22:10) y descripciones superpuestas donde el luego... es seguido del después... en una concatenación inclusiva (leña, fuego, partes del animal, etc.) cuyos huecos solo se explicarían por innecesarios o excesivos. En este suceder es absurdo preguntarse acerca de las razones de una instrucción: esta se explicará siempre desde otra. Cualquier casuística adquiere su significado dentro de un conjunto de particularidades donde unidades, conjuntos y círculos se diseñan en encadenados que adscriben Levítico al género legislativo y a las compilaciones propias de los *corpora* legales. Alejado de lo discursivo, su naturaleza, si se nos permite, podría tildarse de funcionalista: lo importante es que las normas encajen y el conjunto funcione. Estas eran las urgencias, y su vigencia permaneció durante siglos.

Otro de los rasgos característicos de Levítico son las yuxtaposiciones de las partes del animal en función de lo ofrendado (DETIENNE y VERNANT, 1979: 142; LEVINE, 2000: 57). El enlace con la tradición se establece en Génesis 3:21, momento en el que Yahwé provee a Adán y Eva de prendas para que protejan su piel y no queden sus cuerpos al descubierto. Si damos un paso más, las grasas cubren, a la manera de Génesis 3:21, riñones y vísceras, pero... ¿por qué no se consumen? Los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre su prohibición en Levítico 7:22-25: consumo no higiénico, que es lo mejor, la esencia de la carne (MILGROM, 1991: 117; LEVINE, 2000: 62; DOUGLAS, 2006: 78) o desconocimiento de la costumbre. En Levítico se desdeñan muchas cosas: reyes, magia, adivinación, imágenes, demonios, lo foráneo o las preocupaciones políticas. Para la nueva religión que se vislumbra en Levítico la normativa es la continuación de la tarea separadora iniciada por Dios con la creación; una prolongación de la misma la hallamos en el microcosmos animal y corpóreo, pero también en el santuario y sus compartimientos: desde el atrio al Santísimo, pasando por el Santo, todo está ordenado con rigor, los objetos y las personas tienen su sitio y nada debe alterarse.

Centrados en el reino animal, los motivos por los que ciertas especies se consideraban impuras eran diversos: asociación con el paganismo, razones higiénicas o dietéticas, repugnancia del aspecto, la tradición... Las preguntas sobre las impurezas apenas hallan respuestas en los textos, simplemente estaban ahí, en la historia, eran palabras del Señor. El peligro de las impurezas, dada su inevitabilidad, no radicaba en contraerlas sino en no limpiarlas con los rituales previstos.

Aunque parezca algo obvio, no hay sacrificio posible sin animales; además, ante el Señor nunca debe presentarse el israelita con las manos vacías, sin un presente, קָרְבָּן. En el contencioso que mantiene Moisés con el faraón en Éxodo para que deje salir a los israelitas, la autoridad egipcia va cediendo muy lentamente; las plagas, junto con los prodigios y palabras divinas que acompañan a Moisés se confabulan para que la divinidad de Egipto conceda su permiso; aun así se resiste el faraón a que todo lo que pertenece a los israelitas salga con ellos; Moisés opone sus razones, todo el ganado debe ir

pues desconoce qué tipo de adoración y de ritual practicarán, de ahí su enérgica determinación ante el faraón en Éxodo 10: 24-26:

24 וַיִּקְרָא פַרְעֹה אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לְכוּ עֲבַדוּ אֶת־יְהוָה כִּי צִוִּיתִיכֶם וּבְקַרְבְּכֶם יִצְגַּג גַּם־טַפְכֶם יִלְדוּ עִמָּכֶם: 25 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַם־אַתָּה תִּתֶּן בְּנֵדָוּוּ וּבְחֵמִים וְעֵלֹת וְעִשְׂיָנוּ לַיהוָה אֱלֹהֵינוּ: 26 וְגַם־מִקְלָבֵנוּ יִלְדוּ עִמָּנוּ לֹא תִשָּׂא רַפְסֹה בְּיָמֵינוּ נִלְחַח לְעַבְדֹת אֶת־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ וְאַנְהָנוּ לֹא־נִלְעֵמָה־נַעֲבֹד אֶת־יְהוָה עַד־בְּאָנוּ שְׂמָה:

“(24) Y llamó el faraón a Moisés y dijo: id, servid al Señor, que solo queden vuestras ovejas y vacas, también nuestros niños irán con vosotros. (25) Y dijo Moisés: también tú pondrás en nuestras manos sacrificios y holocaustos, y haremos al Señor nuestro Dios. (26) Y también nuestro ganado irá con nosotros, no quedará pezuña pues de él tomaremos para servir al Señor nuestro Dios, nosotros no sabemos qué serviremos al Señor hasta que lleguemos allí”.

Una de las impurezas más interesantes, y no del todo aclarada, sobre el mundo animal, entre los hebreos, ha sido la del cerdo. Ausente en las ingestas del área desde la protohistoria israelita (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 38), otros matizan más y nos muestran un consumo real, pero marginal, en la Palestina de la Edad del Hierro (HOUSTON, 1997: 122), en concreto en las colinas centrales; más allá de toda duda, sabemos que con el tiempo esta costumbre devino en marcador de identidad y diferenciación de estas poblaciones.

Omnívoros, devoradores voraces y comedores indiscriminados de desperdicios e inmundicias, la repugnancia de ciertas culturas semíticas hacia este animal se ha vinculado con el hábito del cerdo para la convivencia con lo considerado impuro. También cuestiones tecno-ecológicas se han introducido en un debate difícil de cerrar (HARRIS, 1979: 204; LIVERANI, 2013: 393-395). La concepción judía sobre el binomio cerdo-impureza pudo, como otras cuestiones, ser tardía; lo más que podemos confirmar es su limitación en el culto egipcio y babilónico, no así su consumo; también su escasa ingesta en la Siria-Palestina del primer milenio está probada, lo que concluyó con su

prohibición entre fenicios y hebreos.

La norma de Levítico es que los animales ofrecidos sean perfectos, sin defecto alguno. En los holocaustos, además, se exigía que fuesen animales machos, las hembras se admitían en otras variedades sacrificiales. ¿Cuáles eran los motivos? Las preferencias de género son un tema muy controvertido (HOUSTON, 1993: 27; MASKALA, 2001: 5-41), las exposiciones oscilan entre la prevalencia propia del macho en una sociedad patriarcal, al menos para el tipo sacrificial más importante, hasta justificaciones que ven en las inmolaciones de animales masculinos una forma de regular la población ganadera: tener abundancia de machos podía ser un desperdicio, de ahí que la alternativa fuera darles prioridad en ciertas variedades rituales. También la castración suele aparecer en esta problemática, aunque parece que en el antiguo Israel esta operación se utilizó poco: un animal castrado no podía ser llevado al sacrificio. Alguna casuística curiosa, como la prohibición de ofrecer una cría hasta el octavo día posterior a su nacimiento (Éx 22: 29), o el que su entrega no se haga a la vez que se sacrifica a su madre, nos retrotraen de nuevo a ancestrales costumbres y a reglas de separación que debían seguirse.

Sobre la miel y la levadura debemos recordar cosas ya dichas: ninguna es en sí mala, ambas forman parte del proceso de panificación, de la generación natural y de lo ingente de la vida creada, pero no de la Alianza y de lo que le corresponde ofrecer por Israel a su Dios (MILGROM, 1991: 47). Hemos de decir que desconocemos las razones de su asociación y desde qué momento se vincularon con lo impuro; nos queda claro que no deben entrar en el altar: una vez más lo natural y lo distintivo de Israel no van juntos.

Una extensión de las leyes culturales sobre la impureza son las que regulan la dieta que debe seguir el judío. En base a la distinción entre lo puro y lo impuro, y con el mismo carácter de diferenciación, existe todo un elaborado conjunto de reglas culinarias que forman ya parte de la tradición; el judaísmo, más allá de los textos revelados, ha prestado especial atención a la vajilla con el objetivo de conseguir eficaces separaciones de los componentes gastronómicos, con ingestas de animales debidamente sacrificados y estricta vigilancia rabínica en los mataderos públicos.

En el segundo templo, el que mejor conocemos, todo debía disponerse en función de las exigencias de pureza hasta en sus detalles más pequeños. Junto a elementos ya citados, no nos sustraemos a la mención de otros. Sobre el candelabro, junto a su función utilitaria, sabemos que este objeto tenía evidentes valores simbólicos por su forma arbórea y la luz que emitía como fuerza vital; las lámparas del candelabro, siempre encendidas, estaban alimentadas con un aceite especial obtenido de la primera molienda, conocido como el aceite de la מְנוֹרָה. El diseño de la lámpara fue transmitido por la divinidad en Números 8:1-14. Las sustancias aromáticas, como las resinas e inciensos, eran muy demandadas y cuidadas en su pureza y aplicaciones, sin que faltasen cerca de la divinidad y sus símbolos; con ellas se creaba una ambientación peculiar y se activaba el comercio desde el sur de Arabia hasta Siria-Palestina.

Pieza clave en el culto era el altar. Desde los más simples, hechos de tierra, barro o montones de piedras, a lo más complejos; el primero citado en la Biblia fue erigido por Noé tras el diluvio (Gn 8: 20), seguido del levantado por Abrahán (Gn 12: 7). En la historia bíblica nos encontraremos con altares que conmemoraban victorias, alianzas y otros acontecimientos, con intervenciones directas de la divinidad sobre su forma de construirse (Ex 20). Los altares de los templos eran complejos y ricos, adornados y recubiertos de cobre, bronce y oro, dotados de escalinatas que, en un principio, estuvieron prohibidas por temor a que los oficiantes descubriesen su desnudez al subir (Ex 20: 26), lo que se subsanaría más tarde con vestimentas adecuadas. En el templo existía otro altar, el de los inciensos, más pequeño y revestido de oro, solo usado para este fin (Ex 30).

Otro mueble importante era la mesa de los panes de la proposición; aquí se colocaban doce hogazas de pan en dos hileras de seis (Lv 24: 6), símbolos de las tribus de Israel, siendo los sacerdotes quienes las consumían todos los sábados tras su reposición. El templo contaba, además, con un amplio utillaje para el culto (copas, cálices, vasos, cerámicas, velas, paletas, cucharas, cuchillos, etc.) a disposición del sacerdocio, lo que obligaba al personal del templo a ser muy minucioso en su limpieza y uso.

El último bloque que trataremos en este capítulo tiene que ver con las impurezas causadas por lo más cercano e íntimo al ser humano: su propio cuerpo. El campo es amplio (secreciones, menstruación, semen, sexualidad, partos, etc.) y el tratamiento de estas cuestiones meticuloso en extremo, lo que le ha granjeado al autor de Levítico una cierta mala fama por haberse ocupado en exceso de estos asuntos (NOTH, 1965: 30-31; LEVORATY, 1999: 411-435). También ahora, como en otras ocasiones, se nos suscitan preguntas: ¿por qué era un parto impuro? o ¿por qué eran perturbadoras las secreciones? Las explicaciones debemos buscarlas en la ideología sacerdotal: dar a luz es lo opuesto al embarazo, este es fecundidad y conformación, aquel ruptura y pérdida de sangre, como la menstruación, así era la mentalidad de Levítico. Igual ocurre con los flujos y secreciones; el sacerdotal concibe como nocivo todo aquello que circula de forma desordenada y antitética al modelo de capas y adecuaciones dibujado por Dios; liberar flujos caóticamente no es un fiel reflejo del orden divino, de ahí que la expiación, כִּפּוּר, por la sangre, como capa protectora, lo restablezca. A falta de las respuestas que nos gustaría encontrar, los especialistas hablan de la fascinación, mezclada con temor, que ante estos fenómenos sentían las culturas antiguas, o de como una divinidad misógina y varón debía ser adorada sin que el ignoto mundo del cuerpo y su sexualidad aparecieran (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 252; IBAÑEZ ARANA, 1997: 199).

El capítulo quince de Levítico está dedicado por completo a las impurezas causadas por flujos. En él hay una particularidad terminológica de interés: los judíos diferenciaban perfectamente lo que era la emisión de semen de otro tipo de secreciones. Se hace así patente el afán del redactor por no confundir y no dar pie a ambigüedades. Así, la descarga de semen es denominada שִׁכְבַת זָרַע (Lv 15: 16), literalmente “emisión-efusión de semilla”, en estado constructo, mientras que flujo, בִּיר (Lv 15: 3), podemos traducirlo por gonorrea (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 252), término que abarcaría el resto de secreciones. Para los judíos, y también para los árabes, tanto las secreciones como la emisión de semen causaban impurezas, igual que la sangre menstrual y las hemorragias: todos los que las contraían debían purificarse con su debido ritual. La equiparación sangre-semen, su dualidad simbólica y capacidad para el contagio nos conduce al reconocimiento de la pertenencia a Dios de las

bases constitutivas del ser humano; toda una antropología de indudable proyección histórica para el pensamiento y la praxis de nuestra cultura.

Junto a rituales de purificación más simples, existían otros más complejos donde era normal que aparecieran los holocaustos junto a otros sacrificios, sin que se vedara nunca por penuria económica la posibilidad de realizarlos. Veamos cómo se nos relata en Levítico 12: 5-8 la purificación necesaria y subsiguiente al parto:

5 וְאִם-נִקְבָּה תֵלֵד וְטָמְאַה שְׁבַע יָמִים כְּנֹדְתָהּ וְשֵׁשִׁים יוֹם וְשִׁשָּׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל-דָּמֵי טְהָרָה: 6
וּבְמִלָּאתָ יָמֵי טְהָרָה לְבֶן אֹד לְבַת תָּבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן-שָׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבִן-יֹנָה אוֹתָר לְחַטָּאת אֶל-פֶּתַח
אֹהֶל-מוֹעֵד אֶל-הַפֶּה: 7 וְהִקְרִיבֹ לְפָנַי יְהוָה וְכִפֵּר עָלֶיהָ וְטָהַרָה מִמָּקָר דָּמֶיהָ זֹאת תּוֹרַת הַיִּלְדוֹת
לְזָכָר אֹד לְנִקְבָּה: 8 וְאִם-לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֵׂה וְלִקְחָהּ שְׁתֵּי-תְרִים אֹד שְׁנַי בְּנֵי יוֹנָה אֶתָּד לְעֹלָה
וְאֶתָּד לְחַטָּאת וְכִפֵּר עָלֶיהָ הַפֶּה וְטָהַרָה: 9

(5) Y si una hembra da a luz estará impura dos semanas por su estado y sesenta y seis días⁷⁵ permanecerá hasta que esté pura su sangre. (6) Y cuando estén cumplidos los días de su purificación por hijo o por hija, traerá cordero de hasta un año de edad para holocausto y un pichón o tórtola para la expiación a la puerta de la tienda de reunión, al sacerdote. (7) Y lo ofrecerá ante el Señor y expiará por ella, y se limpiará del flujo de su sangre, esta es la ley de la que da a luz varón o hembra. (8) Y si no alcanza su mano a un cordero tomará dos tórtolas o dos palomas, una para holocausto y otra para expiación, y expiará por ella el sacerdote y estará limpia”.

Texto aséptico y descriptivo, la valoración que se hace es técnica y cultural; la mujer estará bastante tiempo alejada del culto, postrada en una especie de cuarentena que alcanza los ochenta días, medida que indirectamente facilita su recuperación y, en la práctica, toda una acumulación de separaciones.

El listado de impurezas es largo. En Levítico 13: 1-46 se nos habla de la lepra, la enfermedad más grave de la piel; también las manchas de moho en

⁷⁵ Como hizo María en Lc 2:21-23.

casas, vestidos, cueros y tejidos tenían una cierta equiparación funcional con la lepra. Junto a la eyaculación permitida en la sexualidad lícita, también causante de impureza, se prohibían las relaciones durante la menstruación, además de las relaciones adúlteras, la sodomía y la bestialidad, las relaciones con la mujer del hermano –exceptuando el levirato– y todo comercio carnal entre parientes cercanos.

En el A.T. vemos a reyes como Ezequías o Josías realizar purificaciones del templo al comienzo de su reinado, el motivo eran las impurezas contraídas por sus antecesores: dejación de los holocaustos, apagado de las lámparas o cese de las cremaciones de inciensos (2 Cr 29: 1-19). El clero, en diversos momentos, debía purificarse con baños y/o aspersiones⁷⁶, rapados con la navaja o lavado de sus ropas. También causaban impurezas la adoración de ídolos (Sal 106: 38), los sacrificios de niños (Is 30: 32), las malas obras (Ez 36: 17), los castrados, bastardos, moabitas y amonitas (Dt 23: 2-14).

En realidad, si unimos lo dicho en el capítulo séptimo y en este, observamos el intento hecho por los antiguos hebreos para establecer categorías del pensamiento con vistas a clasificar e interpretar la realidad. La primera distinción se da entre lo sagrado y lo profano, sin que quede clara siempre la relación unívoca Dios-sacralidad. ¿Por qué? En el Antiguo Testamento nos encontramos con situaciones donde la divinidad controla lo sagrado, y con otra, quizá reminiscencia del pasado, donde el elemento sacro aparece como una especie de fuerza cósmica independiente. En Éxodo 20: 23-25 se nos hace evidente que lo sagrado es algo terrible, factor de muerte, de ahí que no debamos tocarlo ni manipularlo. En Jueces 13: 22 la madre de Sansón le hace ver al padre del héroe que no puede morir por haber visto a Dios, pues la divinidad les ha prometido un hijo, siendo lógico que para tenerlo deba seguir vivo. En Éxodo 24:11 Dios no extiende su mano contra los ancianos que lo habían visto; sin embargo, toda la atmósfera que rodea a la gran teofanía del Sinaí parece conducirnos a una perspectiva de la Alianza donde la reciprocidad y vinculación de las partes parecen evidentes: la sangre como elemento sagrado y tabú debía comprometer necesariamente a Dios y a

⁷⁶ En Números 8: 6-7 leemos: “(6) Toma levitas entre los hijos de Israel y purifícalos. (7) Y así les harás para purificarlos: rocía sobre ellos el agua de la purificación...”.

Israel.

Frente a lo sagrado estaba lo profano, aunque con límites, a veces, imprecisos. En principio, toda la naturaleza era profana, excepción hecha de los espacios-objetos sacros. El hombre podía hacer un amplio uso de la naturaleza, y ello por concesión divina, siempre que se le reintegraran a Yahvé las primicias y los primogénitos que le pertenecían. Que existían ciertas condiciones está claro, el Decálogo así lo confirma, pero estas, más que marcar obligaciones situaban los contornos generales y universales desde los que se podía actuar con un amplio margen.

En principio, podríamos decir que todo lo profano era puro, con las excepciones de rigor a las que podríamos añadir, como muestra, listados como los que aparecen en Levítico 11. Un cierto común denominador a lo sagrado era considerarlo, en cierta forma, impuro; esta curiosa asociación la encontramos manifiesta en la fuerza de lo sagrado como algo hostil que puede, según dijimos, matar, debilitar o contaminar. Separaciones como las que comentamos han tenido siempre su complejidad; así, la serpiente es tabú y no debemos tocarla ni relacionarnos con ella, pero no es sagrada, aunque participe de la cualidad de tabú que impregna todo lo sacro; la sangre también es tabú, pero a diferencia de la serpiente este elemento sí participa de lo ignoto y los peligros de lo sagrado. También nos encontramos con Israel, colectivo que, aunque profano, participa como pueblo elegido de un cierto grado de sacralidad. Por otro, siempre se aceptó la necesidad de convivir con impurezas lícitas o inevitables (sexualidad, menstruación...) para las que existían rituales con vistas a su superación.

Que la impureza esté asociada al pecado es una posibilidad, aunque las respuestas fueron variadas. Por un lado, está la tendencia sacerdotal a verlo como un *quid* o cosa externa controlable, aunque a veces estuviese dotado de una gran fuerza para apoderarse del hombre (Gn 4: 6); en Génesis 3:4 el mal entra en el mundo por la acción de la serpiente; este animal había sido creado puro, pero tras inducir a Eva a cometer pecado fue condenado a arrastrarse por la tierra. Si la acción de la serpiente hace que la asociemos al mal y la impureza es porque existe una ligazón entre ambas, aspecto recogido en

Isaías 6, donde se contempla el mal como transgresión.

No obstante, insistimos, la autonomía y libertad individuales eran amplias; lo sagrado a un lado, lo profano a otro, este último con sus relaciones y normas generales de cumplimiento para que puedan desenvolverse con normalidad las sociedades y sus individuos, pero nada más. El ser humano, como realidad profana, no es impuro *per se*, aunque pueda contaminarse y viva rodeado de ciertas impurezas. Que el marco de libertad es amplio lo encontramos en la capacidad que tiene el hombre para cuestionar decisiones divinas, interrogar a Dios y discutir con él sobre lo que es justo o no. Desde esta proyección antropológica de fondo, nos encontramos, también, con un Dios que se va autodescubriendo, sin un plan histórico cerrado. El mismo ser humano podrá ser mero polvo, pero no por ello calla ni cesa en la consideración que tiene de sí mismo y su libertad. Dios puede arrepentirse, desdecirse, nada hay definitivo; ni lo sagrado ni lo profano están constreñidos por un plan eterno y un diseño prefijado.

Sim embargo, en época judía se van a marcar importantes puntos de inflexión. En Job nos encontramos ya con un ser humano frágil e impuro, “una paja seca, una hoja llevada por el viento” (13: 25). Antes el hombre podía ser simple polvo, pero no impuro, ahora la impureza aparece como algo congénito al hombre, lo que supone un cambio ontológico de indudable trascendencia.

Signos de los nuevos tiempos son ciertas asociaciones con lo impuro que comienzan a extenderse con el judaísmo, así ocurre con la sexualidad y el matrimonio. Para los esenios el rechazo del matrimonio es total en su ascesis; el Bautista predica penitencia y apartamiento como únicas posibilidades; incluso a través de la literatura rabínica, con su insistencia en la necesidad del matrimonio, se nos transluce lo extendido de una consideración peyorativa hacia el mismo. Lo que diferencia a una mentalidad de otra, insistimos, está en la identificación del sexo y el matrimonio con lo impuro para importantes sectores del judaísmo, mientras que para el pensamiento más tradicional las impurezas lícitas podían tratarse como un *quid* externo, objetivable, fácilmente subsanable sin mayores menoscabos, siendo el matrimonio y los hijos una bendición.

La pureza, en los siglos cercanos al inicio de nuestra era, comenzó a verse como un atributo divino al que había que acercarse como objetivo religioso a alcanzar; por el contrario, lo profano se hará sinónimo de impuro, siempre asociado al mal. Para Pablo el fundamento de la vida moral se sitúa en la pureza, convertida en un nuevo templo para el hombre. También para el fariseísmo somos impuros, salvándonos solo si el global de nuestras buenas acciones supera a las malas en el Juicio. Para el cristianismo las impurezas salen del hombre, de sus acciones y actitudes. Ahora bien, al igual que para otras corrientes del judaísmo, el hombre siempre se presentará con pecados en el Juicio, ni siquiera el rico que lo entrega todo se salvará seguro, de ahí que el objetivo sea evitarlo, ¿cómo? Para el cristianismo, desde Pablo a Juan 3, será la fe en Cristo la que nos salve. En el capítulo veintitrés completaremos algunas vertientes de esta temática cuando tratemos del pueblo elegido y las posibles consecuencias de dicha elección.

XIII. LOS ESPECIALISTAS EN LO SOBRENATURAL. EL CLERO.

XIII. LOS ESPECIALISTAS EN LO SOBRENATURAL. EL CLERO.
Sacerdotes y levitas: una relación histórica controvertida. La importancia del clero: diversidad y funciones. La figura del Sumo Sacerdote. Otros especialistas en lo sobrenatural. Análisis de algunos textos sobre el sacerdocio. El sacrificio perpetuo. Importancia histórica del clero en el antiguo Israel.

Sin ánimo de exhaustividad, creemos necesaria una introducción sobre las principales características del grupo sacerdotal en el antiguo Israel: su papel, evolución e importancia histórica, al menos en sus líneas básicas de interés, así lo requieren.

A la altura del segundo templo, el sacerdocio hacía remontar su genealogía a la figura de Aarón, hermano de Moisés. El término sadocita, empleado para citar a todos aquellos que ejercían funciones sacerdotales durante el segundo templo, deriva de Sadoc, jefe sacerdotal del rey David cuya descendencia se continuaría en época salomónica con su hijo y sacerdote Azarías, proseguida en el destierro con Josadac y en el postexilio con Josué, primer gran Sumo Sacerdote, título que no existía con anterioridad al destierro.

Las tensiones en el interior del clero debieron ser muchas a lo largo de la historia de Israel durante el primer milenio. Parece que siempre hubo problemas entre quienes se presentaban como pertenecientes al grupo sadocita y aquellos otros que reclamaban su pertenencia al mismo, con iguales privilegios y posiciones (SACCHI, 2004: 114-122). En el reinado de David sabemos de la existencia de otro sacerdote a su lado, Abiatar; con posterioridad, tras la desaparición del norteño reino Israelita, fueron muchos los sacerdotes que emigraron a Judá, lo que debió suscitar numerosos problemas; también las medidas centralizadoras de Josías tuvieron una notable repercusión sobre el sacerdocio, sobre todo para el situado fuera de Jerusalén. Otro problema agudo fue el planteado tras la vuelta del destierro babilónico: sobre un diez por ciento de los que regresaron eran sacerdotes. Los que volvieron se arrogaron al calificativo de aaronitas, y es más que seguro que para hacerlo debían contar con suficientes respaldos políticos que garantizaran su posición; en este contexto la genealogía alcanzó gran importancia (documentación y archivos), temas tan sensibles como la transmisión sacerdotal y los matrimonios (BONORA, 1994: 81-85; SIEVERS, 2004: 215-235) así lo demandarían.

Según la tradición, el nacimiento del sacerdocio se situaba en el Sinaí

(DE VAUX, 1976: 191; JEREMÍAS, 2000: 78-90; ALBERTZ, 2002: 94); a través de Moisés como portavoz suyo la divinidad instituyó el sacerdocio en la figura de Aarón y sus hijos; la iniciativa fue de Yahwé, este los apartó para sí, de por vida le quedaron consagrados y al margen de lo profano.

Dentro de un relato más amplio sobre la ordenación sacerdotal, en Levítico 8:18-21 leemos:

18 וַיִּקְרָב אֶת אֵיל הָעֹלָה וַיִּסְמְכוּ אֹהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאֵיל: 19 וַיִּשְׁחַט וַיִּזְרֶק מִשָּׁה אֶת־הַנֶּזֶם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: 20 וְאֶת־הָאֵיל גָּתַח לְנִתְחָיו וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־הָרֹאשׁ וְאֶת־הַנְּתָחִים וְאֶת־הַפְּדָר: 21 וְאֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכִּרְעִים רָתַץ בַּמַּיִם וַיִּקְטֹר מִשָּׁה אֶת־כָּל־הָאֵיל הַמִּזְבֵּחַ עֲלֶיהָ הוּא לְרִיח־נִיחֹחַ אֲשֶׁה הוּא לַיהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

“(18) Y ofreció el carnero del holocausto y pusieron Aarón y sus hijos sus manos sobre la cabeza del carnero. (19) Y degolló y roció Moisés la sangre alrededor del altar, (20) y el carnero cortó en trozos y quemó Moisés la cabeza, los trozos y la grasa, (21) y las vísceras y las patas lavó en el agua, y quemó Moisés todo el carnero en el altar; es un holocausto, calmante aroma para el Señor, según ordenó el Señor a Moisés”.

La importancia del acto hace imprescindible la presencia del holocausto. Moisés oficia y consagra, él se encarga de todo, sin ayuda alguna, pues todavía no hay sacerdotes; por lo demás, en esta retrospectiva fundacional no faltan los ingredientes habituales del tipo sacrificial holocausto: imposición de manos, degollación de la res, rociado de sangre alrededor del altar, troceado, lavado y cremación completa de las partes y el calmante aroma al cierre de la descripción.

En diversos capítulos de Levítico (8, 9, 10, 21, 22) observamos el conjunto de condiciones, normas y conductas que debían regir la vida de los sacerdotes durante el segundo templo; el sacerdocio siempre se exponía a recibir un castigo como el infringido a Nadab y Abihú (Lv 10: 1-3) si contravenía lo dispuesto. Que el pueblo esté congregado y contemple la ceremonia en el desierto, alrededor de la tienda, refleja la importancia y solemnidad pública que

para el sacerdotal debía alcanzar este evento, prescrito en Éxodo con una indudable complejidad: vestiduras, óleos para la unción, sacrificios, tiempos, comidas, simbolismo, etc.

Según hemos dicho, con posterioridad al destierro el sacerdocio siempre insistía en reclamarse heredero de Aarón; sus miembros se llamaban aaronitas, con unas funciones y poderes específicos y diferenciados de los menesteres adscritos al orden menor de los levitas. Aunque la historiografía no se haya puesto aún de acuerdo sobre el proceso histórico de esta división clásica entre sacerdotes y levitas (LEVINE, 2000; ALBERTZ, 2002) sí nos queda clara la importancia del sacerdocio durante los siglos de dominación persa y la época inmediata a la muerte de Alejandro. En la primera descripción extensa de las leyes y costumbres bíblicas, procedente de un observador exterior, el escritor griego Hecateo de Abdera, en torno al 300 a.C., nos habla del prestigio del sacerdocio y de cómo este ha barrido totalmente con la antigua tradición monárquica. En alusión a Moisés nos dice que: “Elegió hombres de gran sutileza y sumamente capacitados para situarse al frente de toda la nación y los nombró sacerdotes; y les ordenó ocuparse del templo y los honores y sacrificios ofrecidos a su Dios. Designó a esos mismos hombres para actuar como jueces en todas las disputas importantes y les confió la guarda de las leyes y costumbres. Esa es la razón de que los judíos no tengan nunca rey” (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 304).

En el postexilio los sacerdotes asumieron en parte la potestad monárquica, aunque sin ejército ni gestión de riquezas en forma de tierras. Tras la vuelta de Babilonia las dos figuras más importantes eran el Sumo Sacerdote y el Gobernador, cargos unidos en el primero a finales del S. IV, a. C. Sin embargo, hacia la época en la que vivió Jesús, las cosas estaban mucho más matizadas; fariseos, escribas y rabinos se habían convertido, en gran medida, en guías espirituales del pueblo; los sadocitas seguían como jueces y gobernantes, pero con un cierto enclaustramiento en el templo.

A continuación, haremos un breve resumen de las características del clero (SCHURER, 1973; DE VAUX, 1976; JEREMÍAS, 2000). Advertimos que los comentari; os históricos que intercalamos carecen de una dimensión

diacrónica en sentido sistemático; también que el corte estructural que establecemos tiene una evidente intención orientativa. Veamos algunas de estas singularidades:

1. Durante la monarquía, el rey era el patrono de los sacerdotes, los sustentaba, nombraba y podía deponerlos. Pese a que no fuese sacerdote, el monarca podía officiar los sacrificios y el culto en general. En el primer libro de los Macabeos se nos narran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el 175 y el 134 a. C.; en concreto nos interesa la asunción del cargo de Sumo Sacerdote por personas ajenas a la línea sacerdotal; así ocurrió con Simón, rey asmoneo que en el 141 a. C. rompe con la tradición y asume el título de Sumo Sacerdote; en todo caso, lo usual era que los gobernantes de esta dinastía no se impusieran el título de rey para no indisponerse con Siria.
2. Aunque el sacerdocio no se proclamara expresa y directamente heredero de la monarquía, sí tuvo en sus manos instrumentos capitales de mediación entre el pueblo y Dios. La interpretación monárquica de la Alianza debió quedar ensombrecida tras el destierro; sin embargo, como tal tradición, no desapareció del todo, aunque el paso del tiempo y la inviabilidad del renacimiento monárquico hicieron que esta visión-lectura del pasado quedara muy relegada.
3. El sacerdocio no era una vocación ni un carisma, la elección divina convertía a la institución sacerdotal en una función hereditaria; transmitida de padres a hijos, como ocurría con cualquier otro trabajo o profesión en la Antigüedad, este diseño sucesorio se inscribía en el planteamiento general de separaciones concebido por el sacerdotio (BEARD y NORTH, 1990: 40-71).
4. Tareas que en exclusiva correspondían al sacerdocio eran la manipulación del altar, el control de la sangre, la inmolación de aves y de sus propias víctimas, la puesta de los trozos de carne sobre el altar y la declaración del estado de pureza en leprosos, espacios, objetos o animales. El territorio reservado al sacerdocio y sus tareas se circunscribía al situado entre el atrio de los sacerdotes y el Santísimo.

5. Otras funciones adjudicadas al sacerdocio eran la cremación de incienso, mantener encendido el candelabro y reponer cada sábado, previo consumo de los antiguos, los panes de la proposición. El sacerdocio debía cumplir con el calendario festivo, así como administrar y recaudar un conjunto muy amplio de ingresos y recursos: pieles, tarifas, rescates, alimentos... Aunque les estaba prohibido tener tierras, esto no le impedía, sobre todo el sacerdocio jerosimitano, la posesión de importantes patrimonios.
6. A los sacerdotes se les exigía, como al resto del clero, pureza y ausencia de defectos físicos; también debían cumplir la normativa que les prohibía acercarse a los cadáveres, aunque podían asistir al sepelio de sus parientes cercanos. Misión tradicional del sacerdocio era instruir al pueblo, bendecirlo y convocarlo al toque de la trompeta.
7. Los sacerdotes realizaban prácticas adivinatorias con el *urim* y el *tummim* (GARCÍA CORDERO, 1977: 369; JEREMÍAS, 2000: 204-208) al objeto de conocer los designios divinos; estas piedras, doce en total, las llevaba al Sumo Sacerdote en un pectoral, con los nombres de las doce tribus grabadas en cada una de ellas. La teología israelita rechazó estas prácticas pues no concebía ningún acercamiento a lo divino que supusiera su limitación o forzamiento; de todas formas, estos usos no desaparecieron de forma absoluta en el culto y en la sociedad postexílica, tanto a nivel popular como, incluso, en la liturgia oficial (ABATA MONTORANI, 1981: 1-21; DEL OLMO, 2010: 131).
8. Junto al control de la policía del templo, la dirección efectiva y cotidiana del recinto sagrado recaía en el denominado "Jefe Supremo del Templo". Supervisado y vigilado por el Sumo Sacerdote, este podía sustituirlo cuando le parecía conveniente.
9. Al cargo anterior le seguía en grado el "Jefe de la Sección Semanal". Los sacerdotes, junto con los levitas que les acompañaban, se dividían en veinticuatro tribus pontificales, obligadas cada una de ellas a servir en el templo de Jerusalén durante una semana completa de las veinticuatro previstas, dirigidas y supervisadas por el correspondiente Jefe de la

Sección Semanal. Existían, además, varios turnos diarios, todos al mando de un jefe de los turnos diarios. Cada sección semanal contaba con unos trescientos sacerdotes, cifra que para las veinticuatro secciones daba un total de 7.200 sacerdotes; si al dato anterior le añadimos los levitas agregados a los sacerdotes, unos 400 por sección, tendremos un total de 9.600 levitas para las 24 secciones, lo que nos da una cifra completa, para el clero, de unos 18.000 miembros (JEREMÍAS, 2000: 275). Las cuadrillas que formaban las secciones vivían muchas de ellas diseminadas por Judea, razón por la que solo acudían a Jerusalén y su templo cuando les tocaba officiar, dos veces al año más otras tres veces con motivo de las grandes fiestas de peregrinación, momento en el que todas las secciones debían reunirse en Jerusalén. El clero que estaba fuera de la capital no hacía nada desde una perspectiva cultural, excepto declarar el estado de pureza del leproso (Lv 14). La mayor parte del clero no podía subsistir de los ingresos del templo, de ahí que en sus lugares de origen cada uno viviese de su oficio y patrimonio, con circunstancias muy variadas sobre sus competencias intelectuales: los había con formación suficiente para trabajar de escribas o jueces mientras que otros carecían de preparación letrada (JEREMIAS, 2000: 284).

10. Cargos permanentes en el templo de Jerusalén eran los tres tesoreros y los siete guardianes del templo, aunque precisamos que estos últimos no eran unos simples porteros, pues se encargaban de recibir las contribuciones del pueblo.

El clero menor lo formaban los levitas, grupo que poseía unos perfiles propios y, como el resto del personal al servicio del templo, un largo pasado histórico. Sus características más relevantes eran las siguientes:

1. Considerados descendientes de la tribu de Leví⁷⁷, la menos numerosa (Núm 3:39; 26:82), se colige de ello que no heredaron tierras: vivían a expensas del resto de tribus.

⁷⁷ El término Leví admite diversos significados: entregados, adjuntos, confiados... (GARCÍA CORDERO, 1977: 368-369; SCHÖKEL, 1999: 324).

2. Es muy probable que sus deberes y funciones no siempre hayan sido los mismos. Deuteronomio no hace distinción entre levitas y sacerdotes, todos realizan iguales tareas: enseñan la ley, trasladan el arca, atienden el culto, etc. En Jueces 17-18 el levita de Mica hace cosas similares a las que desde siempre se les han encomendado a los sacerdotes; en cualquier caso, tanto las iniciativas patriarcales, las asumidas por personajes como Gedeón o tareas como las realizadas por el levita de Mica se sitúan en épocas muy pretéritas y en contextos no templarios y descentralizados. Algunas tradiciones nos presentan a los levitas como subordinados (Nm 18: 1-6; Lv 9: 18-19; Esd 3: 10), lo que muy bien podría inducirnos a ver, tras la maraña de contradicciones textuales, luchas más o menos soterradas o abiertas, según coyunturas políticas, entre estos grupos.
3. En el segundo templo había cuatro de forma permanente, acompañaban a los sacerdotes y realizaban trabajos diversos: preparar al libro de la ley para su lectura los días festivos, ayudaban a los sacerdotes a vestirse, limpiaban el templo, excepto el espacio reservado a los sacerdotes, eran músicos, cantores y porteros y, también, cumplían las tareas sacrificiales encomendadas.

La autoridad suprema en la jerarquía sacerdotal la ocupaba el Sumo Sacerdote, כֹּהֵן גָּדוֹל. De él destacamos lo siguiente:

1. Viste con ropas especiales como el efod (mandil), la diadema de oro o el pectoral, hasta ocho piezas en total (JEREMÍAS, 2000: 205). En general, las vestimentas sacerdotales tenían un profundo significado simbólico, de poder y de identidad, marcaban estatus y podían auparse a la categoría de leyenda; así ocurría con el manto del Sumo Sacerdote y su custodia en la fortaleza Antonia hasta el festival del Día de la Expiación, o con las propiedades milagrosas atribuidas a ciertas prendas (SWARTZ, 2002: 57-80).
2. Amarrado a una cuerda para tirar de él por si le ocurría algo en el Santísimo, era el único mortal que podía entrar en este recinto, hecho que acontecía el Día de la Expiación. En este cubículo pronunciaba una

oración y confesaba sus pecados y los del pueblo; cuando el Sumo Sacerdote salía del Santísimo nombraba al Señor, proclamaba el perdón para todos y, acto seguido, la multitud se inclinaba al suelo, rostro en tierra, y alababa a Dios.

3. Las normas de pureza se extremaban en su persona: no podía asistir siquiera al sepelio de sus parientes más próximos, ni tampoco rasgarse las vestiduras; sin embargo, al igual que hizo Aarón tras perder a sus dos hijos (Lv 10) podían officiar y acercar sacrificios si estaban de luto, algo prohibido al resto del sacerdocio. También la elección de esposa debía cuidarla: no podía tomar una mujer deshonrada ni repudiada y, como añadido, tampoco le estaba permitido casarse con una viuda.
4. De familias aristocráticas, era usual que poseyeran un importante patrimonio. Officiaban de forma optativa el sacrificio que querían, aunque era habitual su presencia en las grandes fiestas. A su cargo estaban los animales del Día de la Expiación y tenían prioridad sobre lo ofrendado. Su obligación diaria era llevar una ofrenda, aunque podían pagarla y no hacerla personalmente (I Cr 9: 31); la misma consistía en flor de harina amasada con aceite y frita a la sartén, la torta obtenida se bañaba en aceite y se cortaba en trozos, la mitad ofrendada por la mañana y la otra al atardecer.
5. Ungido con el óleo de la unción, el Sumo Sacerdote era la máxima autoridad política y religiosa de la autonomía judía. Presidía el Sanedrín y su cargo era vitalicio. Durante los siglos del bajo judaísmo, y hasta el momento de la destrucción del templo, fue muy normal la inestabilidad en el cargo; Josefo (VARA DONADO, 1997: 122) da un listado de 183 Sumos Sacerdotes desde Aarón; no obstante, debemos recordar que como tal figura solo existió tras el destierro, no antes; en época monárquica su título era el de Jefe de los Sacerdotes, no se les ungía y tenían menos poder, en la comparativa, que el Sumo Sacerdote postexílico. La institución es comentada en Levítico 22.

Si atendemos al conjunto del sacerdocio como técnicos de lo sobrenatural, observamos que en el universo patriarcal no existían estos

especialistas a tiempo completo; en las épocas más antiguas las estructuras sociales tenían un carácter familiar y clánico: solo los hombres adultos, y no todos, se relacionaban con el ámbito sobrenatural cuando se hacían sacrificios (Abrahán, Jacob, Elcaná, Gedeón, Mica...). El modelo más completo del jefe patriarcal lo tenemos en Jacob, en él iban de la mano riqueza, primogenitura, bendición de su padre y una relación muy especial con la divinidad de Betel, asimilada esta al Dios de los padres. Como personaje paradigmático, a Jacob se le identifica con Israel, y a su divinidad parental, el Dios de los padres, con el Yahwé nacional; así se engarzaban en los textos el pasado con el presente y el futuro, la divinidad tribal con la monárquico-estatal y la genealogía familiar-tribal con la del país. Este proceso de nexos ha sido muy cuestionado por un sector de la historiografía (GNOLLI, 1985: 119-140; LIVERANI, 2005: 321) que lo encuentra muy artificioso, pues una divinidad nacional tipo Yahwé no ha podido elevarse a tal desde unas estructuras parentales de carácter familiar. Frente a orígenes mítico-fundacionales, recalamos el necesario desarrollo de estructuras estatales como base de la identidad Israel-Yahwé nacional, con un clero formalmente constituido y estructurado a partir de la fase monárquica.

Antes de la aparición de la monarquía nos encontramos con especialistas a tiempo parcial, como Abrahán y otros *pater familias*; a los levitas, como grupo sin adscripción territorial, los hallamos desde Éxodo esparcidos por Israel, contratados y viviendo a expensas de las tribus, como institución externa a ellas; por último citamos a personajes dotados de carisma y cualidades excepcionales, elegidos por la divinidad e instalados, en rigor, fuera del sacerdocio, como Sansón, Débora o Samuel, auténticos jefes salvadores e intermediarios privilegiados. Será con la monarquía cuando el sacerdocio se sitúe como institución dependiente de la realeza, sin que debamos descartar, dada su extraterritorialidad y la ausencia de centralización cultural generalizada, la pervivencia de parte del sacerdocio a costa de las tribus territoriales. Pero lo más sobresaliente del periodo monárquico es el desarrollo del profetismo, con personas vinculadas a las tribus territoriales, reclutadas por la divinidad para la esfera de lo mántico y auténticos portadores de lo sobrenatural.

Aunque no fuese la única parcela, el poder del sacerdocio se manifestó

desde un principio muy unido al sacrificio. En Éxodo 28-29 se nos relata la constitución formal y solemne de esta institución. En pleno desierto, tras la revelación del Sinaí, asistimos a una compleja ceremonia sobre la ordenación de los primeros sacerdotes en las personas de Aarón y sus hijos. Estamos ante un rito fundacional; Moisés, en la plenitud de su intermediación, dirige el acto, Dios le ordena lo que debe hacerse, el estilo directo se impone. Elegimos Éxodo 29: 10-28 como muestra de la complejidad del ritual:

10 והקרבת את־הֶפֶר לִפְנֵי אֱהִל מוֹעֵד וְסַמֵּךְ אֶהָרֹן וּבְנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הַפֶּה: 11 וְשַׁחֲטָה אֶת־הַפֶּה לִפְנֵי יְהוָה פֶּתַח אֱהִל מוֹעֵד: 12 וְלָקַחְתָּ מִזֶּם הַפֶּה וְנִמְתְּהָ עַל־קַרְנֹת הַמִּזְבֵּחַ בְּאֶצְבָּעַי וְאֶת־כֹּל־הַדָּם תִּשְׁפֹּךְ אֶל־יְסוּד הַמִּזְבֵּחַ: 13 וְלָקַחְתָּ אֶת־כֹּל־הַחֵלֶב הַמֵּן וְאֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַבֶּשֶׂלֶת הַיִּתְרָה עַל־הַכֹּבֵד וְאֶת־שְׁתֵי הַכִּלְיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עָלֵיהֶן וְהִקְטַרְתָּ הַמִּזְבֵּחַ: 14 וְאֶת־בֶּשֶׂר הַפֶּה וְאֶת־עֲרוֹ וְאֶת־פָּרְשׁוֹ תִשְׂרֹף בְּאֵשׁ מִחוּץ לַמִּחֲנֶה סָטֵאת הוּא: 15 וְאֶת־הָאֵיל הָאֶחָד תִּקַּח וְסַמְּךָ אֹהֶרֶן וּבְנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאֵיל: 16 וְשַׁחֲטָה אֶת־הָאֵיל וְלָקַחְתָּ אֶת־דָּמּוֹ וְזָרַקְתָּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: 17 וְאֶת־הָאֵיל תִּנְתֵּם לְנִמְתָּיו וְרַסְצָה קֶרֶבֶף רָעִיו וְנִמְתָּ עַל־נִמְתָּיו וְעַל־רֹאשׁוֹ: 18 וְהִקְטַרְתָּ אֶת־כֹּל־הָאֵיל הַמִּזְבֵּחַ עֲלֶיהָ הוּא לִיהֲנֶה רִיחַ נִיחֹם אֲשֶׁה לִיהֲנֶה הוּא: 19 וְלָקַחְתָּ אֶת־הָאֵיל הַשֵּׁנִי וְסַמְּךָ אֹהֶרֶן וּבְנָיו אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁ הָאֵיל: 20 וְשַׁחֲטָה אֶת־הָאֵיל וְלָקַחְתָּ מִדָּמּוֹ וְנִמְתָּה עַל־תְּנוּפֹת אֹזֶן אֹהֶרֶן וְעַל־תְּנוּפֹת אֹזֶן בְּנֵי הַיְמָנִית וְעַל־בֶּהֱוֹ רִגְלַם הַיְמָנִית וְזָרַקְתָּ אֶת־הַדָּם עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: 21 וְלָקַחְתָּ מוֹ־הַדָּם אֲשֶׁר עַל־הַמִּזְבֵּחַ וּמִשְׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְהַזֵּית עַל־אֹהֶרֶן וְעַל־בְּגָדָיו וְעַל־בְּגָדָיו וְעַל־בְּגָדֵי בְנָיו וְעַל־בְּגָדֵי בְנֵי אֶתָּו וְקָדַשׁ הוּא וּבְגָדָיו וּבְנָיו וּבְגָדֵי בְנָיו אֶתָּו: 22 וְלָקַחְתָּ מוֹ־הָאֵיל הַחֵלֶב וְהָאֵלֶּה וְאֶת־הַחֵלֶב הַמֵּן וְאֶת־הַקֶּרֶב וְאֶת־הַכִּלְיֹת וְאֶת־הַפֶּבֶד וְאֶת־שְׁתֵי הַכִּלְיֹת וְאֶת־הַחֵלֶב אֲשֶׁר עָלֵיהֶן וְאֶת־שׂוֹק הַיְמָיִן כִּי אֵיל מִלְּאִים הוּא: 23 וְכָר לְחֵם אֲחַת וְחֵלֶת לְחֵם שְׁמֹן אֲחַת וְרָקִיק אֶחָד מִסֵּל־הַמִּצּוֹת אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה: 24 וְשַׁמְתָּ הַכֹּל עַל כַּפֵּי אֹהֶרֶן וְעַל כַּפֵּי בְנָיו וְהִנֵּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה: 25 וְלָקַחְתָּ אֹתָם מִיָּדָם וְהִקְטַרְתָּ הַמִּזְבֵּחַ עַל־הָעֵלֶה לְרִיחַ נִיחֹם לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁה הוּא לִיהֲנֶה: 26 וְלָקַחְתָּ אֶת־הַחֹזֶה מֵאֵיל הַמִּלְאִים אֲשֶׁר לְאֹהֶרֶן וְהִנֵּפְתָּ אֹתוֹ תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וְהִנֵּה לְךָ לְמִנְחָה: 27 וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ תְּנוּהָ תְּנוּפָה וְאֶת־שׂוֹק הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הוֹנֵף וְאֲשֶׁר הוֹרֵם מֵאֵיל הַמִּלְאִים מֵאֲשֶׁר לְאֹהֶרֶן וּמֵאֲשֶׁר לְבְנָיו: 28 וְהִנֵּה לְאֹהֶרֶן וּלְבְנָיו לְחֻק־עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי תְרוּמָה הוּא וְתְרוּמָה יִהְיֶה מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִזְבְּחֵי שְׁלֵמֵיהֶם תְּרוּמָתָם לִיהֲנֶה:

“(10) Y acercarás el becerro⁷⁸ ante la tienda de reunión y pondrán Aarón y sus hijos sus manos sobre la cabeza del becerro⁷⁹. (11) Y degollarás el becerro ante el Señor, a la puerta de la tienda de reunión⁸⁰. (12) Y tomarás sangre del becerro y la pondrás en los cuernos del altar⁸¹ con tu dedo, y toda la sangre derramarás en la base del altar⁸². (13) Y tomarás toda la grasa, la que cubre la entraña, la que cubre el hígado y los dos riñones y la grasa que está sobre ellas, y la quemarás en el altar⁸³. (14) La carne del becerro, y su piel y estiércol quemarás con fuego fuera del campamento, es un sacrificio por el pecado⁸⁴. (15) Y un carnero tomarás⁸⁵ y pondrán Aarón y sus hijos sus manos sobre la cabeza del carnero⁸⁶. (16) Y degollarás el carnero y tomarás su sangre y la rociarás alrededor del altar: (17) Y el carnero cortarás en sus trozos, y lavarás sus intestinos y sus patas, y las pondrás sobre sus trozos y sobre su cabeza. (18) Y quemarás todo el carnero en el altar, holocausto es para el Señor, calmante aroma de ofrenda quemada es para el Señor. (19) Y tomarás el otro carnero⁸⁷ y pondrán Aarón y sus hijos las manos sobre la cabeza del carnero. (20) Y degollarás el carnero, y tomarás de su sangre, y pondrás en el lóbulo de la oreja derecha de Aarón, y en el lóbulo de la oreja derecha de sus hijos, y en el pulgar de su mano derecha y en el pulgar de su pie derecho⁸⁸, y derramarás la sangre alrededor del altar. (21) Y tomarás de la sangre del altar⁸⁹ y del aceite de la unción, y rociarás con ello sobre Aarón y sus ropas, y sobre sus hijos y

⁷⁸ Dios se dirige a Moisés, el mediador privilegiado realiza la acción. Se habla aquí de un animal que es ganado mayor, aunque de corta edad

⁷⁹ Estamos ante una fórmula ritual estereotipada, muy unida a las necesidades exigibles de pureza y expiación; no obstante, nunca se menciona la palabra expiar, aunque el término pecado que se emplea en el versículo catorce puede entenderse así.

⁸⁰ Siempre es el mismo sitio donde se ejecuta el acto.

⁸¹ Algo específico de este ritual. Los cuernos son símbolos del poder, la fuerza y la sabiduría de Dios.

⁸² Suponemos el zócalo del altar.

⁸³ Grasa y sangre, los elementos que siempre pertenecen al Señor, son los únicos que se utilizan del animal.

⁸⁴ Una posible traducción sería: “es un sacrificio de expiación”.

⁸⁵ Las operaciones las sigue realizando Moisés; hasta este momento aún no hay sacerdotes.

⁸⁶ Vuelve a repetirse el inicio del ritual tal como se hizo con el becerro. Como se comprobará de inmediato, ahora estamos ante un holocausto; el becerro anterior encajaría en la categoría de sacrificio por el pecado, una de las dos modalidades expiatorias, ver Levítico 4-5.

⁸⁷ Segundo carnero y tercer animal que se sacrifica.

⁸⁸ Desconocemos el significado que tenía la unción con sangre de las partes descritas.

⁸⁹ La que ha sobrado tras ser derramada sobre el altar.

sus ropas con él⁹⁰. (22) Y tomarás del carnero la grasa y el rabo, y la grasa que cubre el intestino, y las demás del hígado, y los dos riñones, y la grasa que está sobre ellos, y la pata derecha⁹¹, porque es el carnero de las consagraciones. (23) (Y tomarás) Un pan redondo, una torta de aceite y un hojaldre⁹² de la cesta de ázimos que está ante el Señor. (24) Y pondrás todo en las manos de Aarón y en las manos de sus hijos y los mecerás, es una ofrenda medida ante el Señor. (25) Y los tomarás de sus manos y los quemarás en el altar con el holocausto como calmante aroma ante el Señor, ofrenda quemada (de fuego) es ante el Señor. (26) Y tomarás el pecho del carnero de las consagraciones que es para Aarón y lo mecerás, ofrenda medida es ante el Señor, y será tu porción (27). Y santificarás el pecho de la ofrenda y el muslo de la presentación que fue medida y presentada del carnero de las consagraciones que era para Aarón y para sus hijos. (28) Será para Aarón y para sus hijos norma perpetua de los hijos de Israel, como tributo, tributo será de los hijos de Israel, de sus ofrendas de paz, su tributo será para el Señor” (Ex.29:10-28).

El texto anterior es solo un ejemplo del vasto ritual que acompañaba a la consagración de los sacerdotes: purificación, investidura, unción y ordenación junto con sus ofrendas y sacrificios, etc. (WENHAM, 1979: 127-130; MILGROM, 1991: 77-78). Estos versículos evocan la época postexílica, el mismo holocausto que se ofrenda en segundo lugar nos recuerda la historia posterior al destierro, también el orden de los tipos rituales y la importancia que tuvo la expiación. En el ritual se sacrifica primero un becerro por el pecado, para que los sacerdotes queden purificados, sin que se consuma nada del animal: se queman las grasas, se esparce la sangre y el resto es sacado fuera de la instalación para ser quemado. Tras ser ofrecido un carnero en holocausto, se continúa con un curioso sacrificio de investidura, ritual donde se ungen con sangre tres miembros de la parte derecha del cuerpo de los sacerdotes y, además, se rocían sus ropas con la misma sangre, más el añadido del aceite. De este tercer sacrificio –segundo carnero– el rito del balanceo de izquierda a

⁹⁰ Con un hisopo mojado.

⁹¹ Cuarto trasero derecho.

⁹² Oblea.

derecha, תְּנוּפָה, que realizan los sacerdotes con las grasas, pata derecha y vegetales ante el Señor, verifica la entrega de estos productos a la divinidad para ser quemados, a Dios corresponden. Después hay otro balanceo, de arriba-abajo, תְּרוּמָה, con el pecho y el muslo de la ternera ofrendada, pero a diferencia del primer balanceo estas porciones son ahora consumidas por el sacerdocio fuera del recinto sagrado. El último animal debe considerarse una especie de pago-tributo del pueblo de Israel con motivo de la investidura sacerdotal. Con todo, en Levítico 7 se habla de la obligación de los israelitas, cuando hacen sacrificios de paz, de entregar el muslo y el pecho del animal, así se reconocía, entre otros, el papel del sacerdocio, y se ayudaba a su manutención. El ritual descrito, y el que puede leerse hasta el versículo cuarenta y seis, debía fundir ritos de investidura real y sacerdotal; su canonización como tal pudo instituirse en el periodo persa, así nos lo sugiere la grandiosidad del acto y el papel relevante que detenta el Sumo Sacerdote, funciones que aquí asume Moisés.

El ritual de consagración sacerdotal concluía después de una semana de retiro –fase de separación– tras la cual Aarón, como sumo sacerdote, comenzaba a officiar. En el capítulo que reproducimos a continuación (Lv 9: 1-24) no es Moisés ya quien dirige el acto, el sacerdocio está constituido, el líder carismático cede la iniciativa a los sacerdotes, con Aarón a la cabeza. Apreciamos en estos textos diversos niveles de lectura, uno de ellos nos lleva a la posición central del sacerdocio como eje vertebrador del Israel posterior al exilio babilónico. Así se nos dice en Levítico 9: 1-24:

1: וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: 2 וַיֹּאמֶר אֶל-אַהֲרֹן קַח-לֶךָ עֵגֶל בֶּן-בָּקָר לְחֻטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה תְּמִימִם וְהִקְרַב לִפְנֵי יְהוָה: 3 וְאֶל-בָּנָיו יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר קָחוּ שְׁעִיר-עִזִּים לְחֻטָּאת וְעֵגֶל וְכֶבֶד בְּנֵי-שָׁנָה תְּמִימִם לְעֹלָה: 4 וְשׂוֹר וְאַיִל לְשִׁלְמִים לְזִבְחֹ לִפְנֵי יְהוָה וּמִנְחָה בָּלוּלָה בַשֶּׁמֶן כִּי הַיּוֹם יִהְיֶה גֵרָעָה אֲלֵיכֶם: 5 וַיִּקְחוּ אֶת אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה אֶל-פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּקְרְבוּ כָּל-הָעֵדָה וַיַּעֲמֵדוּ לִפְנֵי יְהוָה: 6 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר-צִוָּה יְהוָה תַּעֲשׂוּ וַיִּבְרָא אֲלֵיכֶם כְּבוֹד יְהוָה: 7 וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-אַהֲרֹן קָרַב אֶל-הַמִּזְבֵּחַ וַעֲשֵׂה אֶת-חֻטָּאתְךָ וְאֶת-עֹלֹתְךָ וְכַפֵּר בְּעֵדֶךָ וּבְעֵד הָעָם וַעֲשֵׂה אֶת-קָרְבַּן הָעָם וְכַפֵּר בְּעֵדָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה: 8 וַיִּקְרַב אַהֲרֹן אֶל-הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁחַט אֶת-עֵגֶל חֻטָּאת אֲשֶׁר-לָו: 9 וַיִּקְרְבוּ בָנָיו אַהֲרֹן אֶת-הַדָּם אֵלָיו

ויטביל אצבעו בדם ויתנו על־קרנות המזבח ואת־הדם יצק אל־יסוד המזבח: 10 ואת־החלב
 ואת־הקליית ואת־היתרת מן־הכבד מן־השטאת הקטיר המזבחה כאשר צנה יהנה את־משה: 11
 ואת־הבשר ואת־העור שרף באש מחוץ למחנה: 12 וישחט את־העלה וימצאו בני אהרן אליו
 את־הדם ויזרקוהו על־המזבח סביב: 13 ואת־העלה המציאו אליו לנתתיה ואת־הראש ויקטר
 על־המזבח: 14 וירתץ את־הקרוב ואת־הפרעים ויקטר על־העלה המזבחה: 15 ויקרב את
 קרבן העם וילח את־שעיר השטאת אשר לעם וישחטוהו ויחטאהו פראשון: 16 ויקרב
 את־העלה ויעשה כמשפט: 17 ויקרב את־המנחה וימלא כפז מנחה ויקטר על־המזבח מלבד
 עלת הבקר: 18 וישחט את־השור ואת־האיל גבח השלמים אשר לעם וימצאו בני אהרן
 את־הדם אליו ויזרקוהו על־המזבח סביב: 19 ואת־החלבים מן־השור ומן־האיל האלה
 והמכסה והקליית ויתרת הכבד: 20 וישמו את־החלבים על־החזות ויקטר החלבים המזבחה:
 21 ואת החזות ואת שוק הימין הנרי אהרן תגופה לפני יהנה כאשר צנה משה: 22 וישא אהרן
 את־ (ידו) [יגדיו] אל־העם ויברכם וירד מעשת השטאת והעלה והשלמים: 23 ויבא משה
 ואהרן אל־אהל מועד ויצאו ויברכו את־העם ויגרא כבוד־יהנה אל־כל־העם: 24 ותצא אש
 מלפני יהנה ותאכל על־המזבח את־העלה ואת־החלבים ויגרא כל־העם וירנו ויפלו על־פניהם:

“(1) Y sucedió en el día octavo⁹³, llamó a Aarón y sus hijos, y a los ancianos⁹⁴
 de Israel. (2) Y dijo a Aarón⁹⁵: toma para ti becerro, hijo de vacuno, como
 ofrenda por el pecado, y carnero para el holocausto, (que sean) perfectos, y
 tráelos ante el Señor. (3) Y a los hijos de Israel habla diciendo: tomad cabrito
 para ofrenda por el pecado, y becerro y cordero de un año, perfectos, para
 holocausto. (4) Y toro y carnero como ofrenda de paz para sacrificar, pues hoy
 el Señor se os manifestará⁹⁶. (5) Y tomarás todo lo que ordenó Moisés delante
 de la tienda del encuentro, y se acercó toda la comunidad y permanecieron
 ante el Señor. (6) Y dijo Moisés: esta es la palabra que ordenó el Señor, así
 haréis, y se os mostrará la gloria del Señor. (7) Y dijo Moisés a Aarón: acércate

⁹³ Tras siete días, tiempo preceptivo de la fase de separación.

⁹⁴ Este grupo no había sido citado en el ritual de consagración que vimos en Éxodo 29; como máxima autoridad tradicional su presencia se explica por el importante papel del pueblo en este rito.

⁹⁵ Es Moisés quien habla.

⁹⁶ Veremos como Dios hará efectiva su presencia a través del fuego, lo que nos recuerda otros episodios: la zarza ardiente en el Horeb o el duelo de holocaustos entre Elías y los profetas de Baal en el Carmelo.

al altar y sacrifica tu ofrenda por el pecado y su holocausto, y expía por tí y por el pueblo, y sacrifica la ofrenda del pueblo y expía por ellos según ordenó el Señor⁹⁷. (8) Y se acercó Aarón al altar y degolló el becerro de la ofrenda por el pecado que es para él⁹⁸. (9) Y acercaron los hijos de Aarón la sangre a él⁹⁹ y mojó su dedo en la sangre y puso en los cuernos del altar, y la sangre derramó sobre la base del altar¹⁰⁰. (10) Y la grasa, y los riñones, y lo que cubre el hígado de la ofrenda por el pecado, y la quemó en el altar como mandó el Señor a Moisés. (11) Y la carne y la piel quemó fuera del campamento. (12) Y degolló el holocausto y le presentaron los hijos de Aarón la sangre y la roció alrededor del altar. (13) Y el holocausto le presentaron, por sus trozos y la cabeza quemó en el altar. (14) Y lavó el intestino, y las patas quemó en el holocausto que está en el altar. (15) Y acercó la ofrenda del pueblo y tomó el cabrito de la ofrenda por el pecado del pueblo y lo degolló y lo ofreció como ofrenda por el pecado, como el primero¹⁰¹. (16) Y trajo el holocausto y lo ofreció según ordenanza. (17) Y trajo la ofrenda vegetal y llenó su mano con ella, y la quemó en el altar junto al holocausto de la mañana. (18) Y degolló el toro y el carnero de la ofrenda de paz que es por el pueblo, y le presentaron los hijos de Aarón la sangre, y la roció alrededor del altar. (19) Y las grasas del toro, y del carnero la cola, y la capa de grasa de los riñones, y la que cubre el hígado¹⁰². (20) Y pusieron las grasas sobre los pechos, y se quemaron las grasas sobre el altar. (21) Y los pechos y la pata derecha meció Aarón, ofrenda mecida es ante el Señor, como ordenó Moisés. (22) Y levantó Aarón sus manos hacia el pueblo, y los bendijo, y descendió tras hacer el sacrificio por el pecado, el holocausto y la ofrenda de paz. (23) Y fueron Moisés y Aarón a la tienda de reunión, y salieron y bendijeron al pueblo, y se mostró la gloria del Señor a todo el pueblo¹⁰³. (24) Y salió fuego del Señor¹⁰⁴ y consumió en el altar el holocausto y las grasas, y lo

⁹⁷ Justo lo que solía realizar el sumo sacerdote.

⁹⁸ En el sentido de lo que le corresponde hacer por él.

⁹⁹ Se destaca la sangre como elemento central del ritual expiatorio.

¹⁰⁰ El resto de la sangre.

¹⁰¹ Igual que se hizo con el becerro.

¹⁰² Existen otros versículos muy parecidos a este (Lv 4:9); aquí no se cita el abdomen, tampoco los intestinos.

¹⁰³ La gloria no se describe pues carece de figura.

¹⁰⁴ También como señal de que Dios acepta el sacrificio.

presenció todo el pueblo, y gritaron, y se inclinaron¹⁰⁵ ”.

En contraste con el sacerdocio, los levitas no eran consagrados. En Levítico se distinguen bien las funciones de unos y otros, con información suplementaria en Números 18 cuando se nos comenta la tutela ejercida por Aarón y sus hijos –el sacerdocio– sobre los levitas. En relación a este grupo, leemos en Números 8: 5-26 lo siguiente:

15 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 6 קַח אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטַהַרְתָּ אֹתָם: 7 וְכַהֲמַעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרֵם הַגֵּה עֲלֵיהֶם מִי חֹטְאֵת וְהַעֲבִירוּ תַעַר עַל־כָּל־בְּשָׂרָם וְכַבְּסוּ בַגְדֵיהֶם וְהִטְהָרוּ: 8 וְלָקַחוּ פָר בְּוֶבֶקֶר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בָּלוּלָה בְּשֶׁמֶן וּפְרֹשֶׁן וּבֹבֶקֶר תִּקַּח לְחֹטְאֵת: 9 וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אֱהֹל מוֹעֵד וְהִקְהַלְתָּ אֶת־כָּל־עֵדֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: 10 וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי יְהוָה וְסָמְכוּ בְּיַד יְהוָה אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם: 11 וְהִנִּיף אֶהֱרֹן אֶת־הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיָה לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה: 12 וְהַלְוִיִּם יְסָמְכוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים וְעָשָׂה אֶת־הָאֱחָד חֹטְאֵת וְאֶת־הָאֱחָד עֹלָה לַיהוָה לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם: 13 וְהִעֲמַדְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אֱהֹרֹן וּלְפָנָיו וְהִנַּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לַיהוָה: 14 וְהִבַּדְלַתְּ אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם: 15 וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹאוּ הַלְוִיִּם לְעֹבֵד אֶת־אֱהֹל מוֹעֵד וְטַהַרְתָּ אֹתָם וְהִנַּפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה: 16 כִּי נִתְּנִים וְנִתְּנִים הֵמָּה לִי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת פְּטֻרַת כָּל־רָחֶם בְּכוֹר כָּל־מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְקַחְתִּי אֹתָם לִי: 17 כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶזְמֵם וּבְבִהֶמָּה בְּיוֹם הַפִּתִּי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי: 18 וְאֶקַּח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: 19 וְאֶתְּנָה אֶת־הַלְוִיִּם נִתְּנִים לְאֶהֱרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֱהֹל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֹשֶׁת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֹּדֶשׁ: 20 וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאֶהֱרֹן וְכָל־עֵדֶת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְלוּיִם כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לְלוּיִם כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה: 21 וַיִּתְּחַטְּאוּ הַלְוִיִּם וַיְכַבְּסוּ בַגְדֵיהֶם וַיִּנָּף אֶהֱרֹן אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וַיְכַפֵּר עֲלֵיהֶם אֶהֱרֹן לְטַהֲרֵם: 22 וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לְעֹבֵד אֶת־עֲבֹדַתְּם בְּאֱהֹל מוֹעֵד לִפְנֵי אֱהֹרֹן וּלְפָנָיו בְּנֵי בְּאֶשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כִּן עָשׂוּ לָהֶם: 23 וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 24 זֹאת אֲשֶׁר לְלוּיִם מִבֶּן חָמִישׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְמַעְלָה יָבֹאוּ לְצַבָּא וְצַבָּא בְּעֲבֹדַת אֱהֹל מוֹעֵד: 25 וּמִבֶּן חָמִישִׁים שָׁנָה יָשׁוּב מִצַּבָּא הָעֹבֵדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד: 26 וְשִׁרְתָּ אֶת־אֶחָיו בְּאֱהֹל מוֹעֵד לְשִׁמֹּר מִשְׁמֶרֶת וְעֹבֵדָה לֹא יַעֲבֹד כִּכָּה תַעֲשֶׂה לְלוּיִם בְּמִשְׁמֶרֶתָם: פ

¹⁰⁵ Literalmente “cayeron sobre sus rostros”. Gesto clásico de sumisión en Oriente, conlleva genuflexión, torsión y rostro en tierra.

“(5) Y habló el señor a Moisés diciendo: (6) Toma a los levitas entre los israelitas (hijos de Israel) y purifícalos. (7) Y así harás para purificarlos: rocía sobre ellos el agua de la expiación, que se pasen la navaja por todo el cuerpo y laven sus vestidos, quedarán así purificados¹⁰⁶. (8) Y tomarás un toro, hijo de vacuno (un becerro), y su ofrenda vegetal, flor de harina mezclada con el aceite, y un segundo toro (becerro), hijo de vacuno, toma para la expiación. (9) Trae a los levitas ante la tienda de reunión y consagra a toda la comunidad (asamblea) de israelitas. (10) Acerca a los levitas ante el Señor y pondrán los israelitas sus manos¹⁰⁷ sobre los levitas. (11) Y presentará Aarón a los levitas, ofrenda medida¹⁰⁸ ante el Señor de los israelitas, y se convertirán al servicio del Señor. (12) Y los levitas pondrán sus manos sobre la cabeza del becerro, y ofrecerán uno como ofrenda de expiación y otro como holocausto al Señor para expiar por ellos¹⁰⁹. (13) Y presentarás a los levitas ante Aarón y sus hijos y los balancearás como ofrenda (medida) al Señor. (14) Y apartarás a los levitas de los israelitas y serán para mi servicio exclusivo¹¹⁰. (15) Tras esto vendrán los levitas a la tienda de reunión, y los purificarás y los presentarás como ofrenda (medida). (16) Pues son dados para así de entre los israelitas en lugar del que nace del primer parto¹¹¹, el primogénito de todo hijo de Israel lo he tomado para mí. (17) Pues son para mí todo primogénito de los israelitas, del hombre y del animal, desde el día en el que hice a todos los primogénitos en la tierra de Egipto, y los santificaré (separé) para mí. (18) Y tomé a los levitas en lugar de todos los primogénitos de los israelitas. (19) Y daré a los levitas entregados a Aarón y a sus hijos de entre los israelitas, para servir haciendo el trabajo de los israelitas en la tienda de reunión, y para expiar por los israelitas, y no habrá castigo en los israelitas al acercarse al santuario. (20) E hizo Moisés y Aarón y

¹⁰⁶ Agua, inexistencia de vello y limpieza de vestidos, tres pasos o momentos rituales de la purificación iniciática de los levitas.

¹⁰⁷ En señal de su reconocimiento por todo Israel.

¹⁰⁸ De balanceo, de izquierda a derecha.

¹⁰⁹ Nótese la afluencia de los dos sacrificios juntos: expiación (por el pecado) y holocausto.

¹¹⁰ Para no hacer redundante el versículo hemos preferido una traducción que capte el sentido y evite la repetición del vocablo levitas.

¹¹¹ Estamos ante un mecanismo de rescate. Probable esquema bipartito según el cual Aarón protege a los levitas con su expiación y los levitas al pueblo. Recuérdese lo dicho en el capítulo doce sobre la ideología sacerdotal y su gusto por las superposiciones.

toda la comunidad de israelitas con los levitas según todo lo que ordenó el Señor a los levitas, así lo hicieron los israelitas. (21) Y se purificaron los levitas y lavaron sus vestidos y Aarón los presentó como ofrenda (mecida) ante el Señor, y expió por ellos Aarón para purificarlos. (22) Y después de esto fueron los levitas a servir a la tienda de reunión, entre Aarón y sus hijos, como ordenó el Señor a Moisés con los levitas, así hicieron con ellos. (23) Y habló el Señor a Moisés diciendo: (24) “esto es lo que corresponde a los israelitas: entrarán desde los veinticinco años al servicio de la tienda de reunión. (25) Y después de los cincuenta se retirará del servicio y no servirá más. (26) Ayudará a sus hermanos en la tienda de reunión haciendo guardia, pero servicio litúrgico no hará¹¹², este será su desempeño”.

Aunque el rito de Números 8: 5-26 es muy intrincado, su materialidad nos es reconocible. El momento inicial es de purificación-expiación, está a cargo de Aarón por su función de Sumo Sacerdote. En la fase intermedia, ante la tienda de reunión, adquiere toda su importancia al pueblo: los levitas son una donación de Israel, la imposición de manos tal vez por medio de una representación popular, así lo ratifica. Es la comunidad la que entrega a los levitas, aunque en rigor a Dios pertenecen; estamos así ante un acto de devolución que va del pueblo al Señor y de este a los sacerdotes; la razón es evidente: el sacerdocio necesita asistencia, pero la presencia de otro personal podría entrañar contagio y profanación, lo que explica que solo sean los “dedicados” los que puedan moverse con libertad por el recinto sagrado. La fase final relata las ofrendas hechas por y desde los levitas mismos. El texto incluye aclaraciones sobre el sentido de la donación y el rescate, con una tendencia a la redundancia habitual en las descripciones culturales. Por último, se puntualiza sobre el tiempo de servicio de los levitas, ineptitud para el culto y su función de guardianes del templo.

El sacrificio diario, hecho de oficio por el sacerdocio dos veces en el templo de Jerusalén, recibe en hebreo bíblico el nombre de תָּמִיד, con el significado de continuo, perpetuo. Estamos ante una modalidad sacrificial cotidiana, hecha a iniciativa sacerdotal de manera obligatoria, y al parecer así

¹¹² Labor en exclusiva reservada a los sacerdotes.

fue durante siglos tras el postexilio, justo hasta la desaparición del templo en el siglo primero de nuestra era.

La historia de este sacrificio es larga y no del todo conocida. En tiempos de Antíoco IV (175-164 a.C.), rey de la Siria seléucida, parece que llegaron a suprimirse los holocaustos diarios, amén de otras barbaridades como la inmolación de cerdos en el altar, según Josefo (NIETO IBÁÑEZ, 2001: 120). El sacrificio perpetuo se mantuvo en circunstancia muy críticas, así ocurrió durante la toma de Jerusalén por Pompeyo, aunque no siempre resultó exitosa su realización: mientras duró el asedio de Jerusalén por Vespasiano no se pudieron ofrecer por falta de hombres (*Ibidem*, 2001: 249).

Por el sacrificio perpetuo sabemos de la importancia que tuvo durante siglos el holocausto. Levítico 6:1-6 nos describe cómo debía realizarse:

1: וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: 2 צֹו אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו לֵאמֹר נְאֻם תּוֹרַת הַעֹלָה הוּא הָעֹלָה
עַל מוֹקֵדָה עַל־הַמִּזְבֵּחַ כָּל־הַלַּיְלָה עַד־הַבֹּקֶר וְאִשׁ הַמִּזְבֵּחַ תּוֹקֵד בּוֹ: 3 וְלִבְשׁ הַכֹּהֵן מְדוּ בֹד
וּמְכַנְסֵי־בָד יִלְבָּשׁ עַל־בְּשָׂרוֹ וְהָרִים אֶת־הַדֶּשֶׁן אֲשֶׁר תֹּאכַל הָאִשׁ אֶת־הָעֹלָה עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְשָׂמוּ
אֶצֶל הַמִּזְבֵּחַ: 4 וּפָשַׁט אֶת־בְּגָדָיו וְלִבְשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים וְהוֹצִיא אֶת־הַדֶּשֶׁן אֶל־מִחוּץ לַמִּחֲנֶה
אֶל־מְקוֹם טָהוֹר: 5 וְהָאִשׁ עַל־הַמִּזְבֵּחַ תּוֹקֵד־בוֹ לֹא תִכָּבֵה וּבַעֲרַר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֲצִים בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה
וְעָרַף עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלֵמִים: 6 אִשׁ תָּמִיד תּוֹקֵד עַל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכָּבֵה: 8

“(1) Y habló el Señor¹¹³ a Moisés diciendo: (2) ordena¹¹⁴ a Aarón y a sus hijos diciendo: esta es la norma del holocausto, el holocausto que arde en el altar toda la noche hasta la mañana¹¹⁵, y el fuego del altar arde sobre él¹¹⁶. (3) Y vestirá el sacerdote su vestido de lino, y con ropa interior de lino se vestirá su

¹¹³ El término הַלֵּהִים se reserva para Dios, mientras que el tetragrama יהוה es traducido como Señor. Los judíos no pronuncian el nombre propio de la divinidad, motivo por el que lo sustituyen en la lectura por אֲדֹנָי, mi Señor. El plural הַלֵּהִים (en singular הַלֵּהִים) se traduce, normalmente, con una clara connotación intensiva.

¹¹⁴ La fórmula introductoria es siempre la misma, Dios se dirige a Moisés, no a Aarón. El imperativo וְ es taxativo sobre el deseo divino.

¹¹⁵ Es decir, el primer holocausto.

¹¹⁶ Con el sonido del שופר, cuerno del templo, se anunciaba el advenimiento del nuevo día al atardecer, y con él el primer holocausto.

cuerpo¹¹⁷, y quitará la ceniza que consumió el fuego del holocausto sobre el altar, y la pondrá junto al altar. (4) Y se quitará sus vestidos y se vestirá otros vestidos, y sacará la ceniza fuera del campamento¹¹⁸, a un lugar puro¹¹⁹. (5) Y el fuego en el altar arderá en él, y no se apagará, y quemará en ella, el sacerdote, maderas cada mañana, y colocará sobre ella el holocausto, y quemará sobre ella la presa de los sacrificios de paz¹²⁰. (6) Fuego perpetuo arderá sobre el altar, no se apagará.”

Entre los dos holocaustos perpetuos, el de la mañana y el de la tarde, se realizaban los restantes sacrificios, públicos y privados. Para el holocausto de la mañana entraban en el templo los sacerdotes y levitas de la tanda correspondiente; la primera tarea era inspeccionar que todo estuviese en orden, se retiraban las cenizas del holocausto respectivo y se depositaban en una caja para ser sacadas fuera del templo. La limpieza del altar no era fácil, había de realizarse con extremo cuidado: sacar la ceniza y a la vez introducir el maderamen sin que se apagase el fuego. El trabajo no terminaba aquí, continuaba de forma precisa y repetitiva: limpieza del santuario, inspección y preparación del cordero (inmolación, desuello, troceado, lavado de partes y colocación de las mismas sobre el altar, asperjar la sangre, etc.), presentación de las libaciones y ofrendas vegetales que acompañaban al holocausto, sin que nos olvidemos de otros componentes inherentes al culto como las oraciones, los cánticos o las bendiciones. Tras el segundo holocausto llegaban a su conclusión los sacrificios y se cerraban las puertas del templo con un retén de guardia en su interior. La cotidianidad de la vida del templo se alteraba bastante con las fiestas que jalonaban su calendario litúrgico, era entonces cuando se requería la presencia obligatoria en Jerusalén de todos los turnos de sacerdotes y levitas, la infinitud de quehaceres en fechas tan señaladas lo

¹¹⁷ El lino era un tejido muy preciado, de textura fina, debía cubrir la parte más ceñida al cuerpo de los sacerdotes, lo que impedía que pudieran ser vistas sus partes íntimas cuando maniobraban sobre el altar.

¹¹⁸ Se sigue jugando con la ficción del desierto y la tradición del éxodo.

¹¹⁹ טהור, con el significado de puro es una palabra muy importante en el campo ritual. A partir del versículo quinto se menciona el segundo holocausto, el matutino.

¹²⁰ El fuego siempre debía arder en el templo, lo que explica el celo extremo que existía sobre este particular. Es muy probable que se aprovecharan ahora las grasas de los sacrificios de paz para ser quemadas.

hacía necesario (GUIGNEBERT, 1959: 58; JEREMÍAS, 2000: 194).

El sacrificio perpetuo debió alcanzar un carácter muy popular (LEMCHE, 1988: 40; ALBERTZ, 2002: T II 435), pero es difícil discernir sobre su origen y antigüedad o acerca del momento en el que se canonizó su práctica. En 2 Reyes 16:15 se habla de un solo holocausto, el matutino; sin embargo, los códigos sacerdotales informan de dos holocaustos (Ex 29: 38-42; Nm 28: 3-4). En I Cr. 16:39 vemos como David encarga a Sadoc, cuando aún no existía el templo, la realización de dos sacrificios diarios en Guibeá, “por la mañana y por la tarde”. Una vez más resulta complicado hacer el seguimiento exhaustivo de un rito en el tiempo, las fuentes bíblicas son tardías o incorporan tradiciones contradictorias (; ROLAND, 1971: 210-211; LEMCHE, 1988: 41); lo único que tenemos en el desarrollo pleno de esta institución sacrificial en la época postexílica.

XIV. REPRESENTACIONES E IMÁGENES

XIV. REPRESENTACIONES E IMÁGENES. Imaginería y abstracción. Los altos y su repertorio iconográfico. De seminómadas a sedentarios. Los *terafim*. El entorno cultural de Israel y sus influencias. Análisis textual de las tendencias iconoclastas. El proceso histórico del aniconismo en Israel y el Antiguo Testamento.

El rito cultural puede dotarse de imágenes o de representaciones simbólicas, también de elementos naturales, huecos, direcciones específicas, etc., que matizan bastante los comentarios al respecto. Desde una perspectiva integral –textos, arqueología y aparato bibliográfico– nos resultan en gran parte discernibles los perfiles de esta temática, con algunos puntos aún discutibles como la relación entre el monoteísmo y las posiciones iconoclastas (ALBERTZ, 2002: 326), asunto controvertido por la impronta iconográfica en el cristianismo.

La práctica cultural del antiguo Israel fue muy plural, pero con el tiempo derivó hacia un mayor y más rígido monolitismo iconofóbico. Las influencias fueron múltiples, de ahí que el estudio del espacio iconográfico, por presencia u omisión, no solo debamos dirigirlo a lo más cercano (casas, templos, santuarios, altos), también el análisis contextual y dinámico debe aportarnos interesantes informaciones.

Durante siglos las imágenes no constituyeron problema alguno en Israel: solo para un sector del hebraísmo lo fue, concretado en ciertas manifestaciones religiosas. La definición anicónica fue la última, la que alcanzó la hegemonía, y la que nos ha llegado como modelo cultural. No obstante, fue la convivencia la tónica dominante, incluso diríamos que hubo un programa iconográfico muy amplio, nunca opuesto al aniconismo presente, y al final, triunfante tras el destierro.

En el ámbito semítico-occidental ha sido corriente toparnos con altares, betilos y troncos en los recintos sagrados, empleados durante siglos en la práctica cultural (BAURAIN y BONNET, 1992: 197; AUSÍN, 1997: 35). Una estela podía recordar la muerte de alguien (memorial), conmemorar un evento, ratificar un acuerdo entre partes, ser una señal de la teofanía del señor o definir un área sagrada. Estelas dedicadas a Yahvé podemos encontrarlas en los hallazgos arqueológicos (Arad) y en los textos (Gn 28: 18), definidas como símbolos de la manifestación divina. Los altos, conocidos como *bamot*, eran en lo básico cultos de estelas, troncos y altares dedicados al Señor, a Baal, a Asherá, etc. En época del profeta Oseas este culto estaba normalizado y comportaba, como variable específica de lo semítico, un territorio abierto donde

se celebraban sacrificios e ingestas comunales como las protagonizadas por Elcaná, por cierto, no condenadas (OPPENHEIM, 1968: 48).

El culto en los altos contenía representaciones figuradas, abstractas o cercanas a esta forma de presentación, sin que deban descartarse imágenes, exvotos, etc. Apenas nada quedaría en pie, todo sería con el tiempo arrasado y condenado. Quizá sea en la proclividad a lo simbólico de este y otros cultos semíticos donde encontrará el yahwismo, sin proponérselo, uno de sus veneros primigenios, convirtiéndose en un caso particular de un modelo más amplio (BERGQUIST, 1993: 20).

Circunvalaciones en torno a piedras y peregrinaciones a lugares sagrados debieron darse desde épocas remotas. En el ámbito semítico-occidental observamos “[...] a lo largo del primer milenio una tendencia llamativa. Los nombres propios de los dioses desaparecen, siendo sustituidos por términos como Baal, ‘Señor’, Melqart, ‘el Rey’ y Eshmun, ‘el Nombre’. A la postre subsisten únicamente como estos nombres genéricos, que vienen a ser simples expresiones de poder [...]. El caso más llamativo es el de Yahwé, al que a partir de la época del exilio se hace referencia a él mediante el término Adonay, ‘Señor’, (TREBOLLE, 2008: 135). En realidad, lo previo solo nos brinda la posibilidad de un desarrollo complementario, no necesariamente opuesto, a lo representativo, ya sea en lo simbólico o figurativo. Las culturas semíticas no expresaron ninguna aversión o repugnancia hacia los iconos; los grupos aldeanos, tribales y seminómadas eran concedores de la estatuaria, aunque por sus formas de vida carecieron de los recursos y competencias suficientes para esculpir, cuidar y trasladar imágenes, al menos de ciertas dimensiones; con el tiempo y su sedentarización progresiva asimilarían las tradiciones técnicas del universo plástico urbano, innovaciones que incorporaron sin traumas ni tensiones.

En su periodo formativo convivieron en Israel lo nómada, con sus formas culturales propias, y estabilidades varias (sedentarización intermitente, prácticas pecuarias combinadas con las agrarias, existencia de hábitats fijos como puntos de referencia para asentamientos más regulares, relaciones con centros urbanos, etc.); en rigor, el nomadismo extenso no adquirió carta de

naturaleza hasta finales del segundo milenio, y aun así solo lo hizo de forma gradual. Los grupos seminómadas fueron portadores de un ramillete cultural amplio que abarcaba el aniconismo simbólico de las piedras, las visitas a santuarios, la realización de figurillas fáciles de transportar o el conocimiento que debieron adquirir de la iconografía templaria que subsistió al final del Bronce (LODS, 1956: 354).

Las figurillas que conocemos como *terafim* muy bien pudieron ser dioses domésticos de los antiguos israelitas o, quizá, imágenes que servían para el culto a Yahvé. Los profetas y la literatura deuteronomista criticaron su uso como medio de adivinación (Ez 21: 26; 2 Re 23: 24; 2 Re 10: 2) y, también, por su relación con el paganismo fetichista (Jue 18: 14,17). En Génesis 31 se habla del robo de los *terafim* por Raquel y su ocultación bajo la albarda del camello en el que se iba a montar; estos amuletos-ídolos daban buena suerte y solían ir en las alforjas de los que emprendían un viaje; en este relato Raquel se disponía a acompañar en secreto a Jacob en su camino a Canaán, razón por la cual no podía pedirselos a su padre dada la enemistad entre este y Jacob; también podría plantearse para Génesis 31 otra posibilidad: que el robo lo hiciera Raquel para reclamar en el futuro su parte en la herencia familiar (LODS, 1956: 35; ALBERTZ, 2000: 78; 4). También las mujeres debieron jugar un importante papel en la aceptación y difusión de cultos como los dedicados a Astarté, Isis o Asherá, con sus imágenes respectivas (KEEL y UEHLINGER, 2001: 383-396).

En el templo de Jerusalén, hasta el siglo VIII, existió una serpiente de bronce que recibía sacrificios y a la que se le suponían propiedades sanadoras. El origen de Nejustán, así la llamaban los israelitas, lo encontramos en Números 2: durante la travesía por el desierto Yahvé mandó una plaga de serpientes a los israelitas como castigo por sus murmuraciones contra Dios; la intervención posterior de Moisés ante el Señor hizo que la divinidad le ordenara la realización de una serpiente de bronce que debería colocar sobre un asta; todo aquel que la mirara quedaría sanado de sus heridas.

Cipos anicónicos, imaginería y huecos vacíos salpicaron la geografía de Palestina durante siglos (DEL OLMO, 1996: 32). La figura de Yahvé bien pudo

ser la representada en la estatua de plata erigida por el efraimita Mica en su santuario. Con la sedentarización y las influencias foráneas debieron aumentar las figuraciones. En Dan se han encontrado en su santuario imágenes con figura de hombre ¿quizá de Yahwé o alusiva a él? En Jasor hay una estatua, ¿representación de Yahwé?, sin que debamos descartar alguna otra dedicada al Señor entre las muchas que fueron colocadas en el templo de Jerusalén. Igual que ocurría con el Melqart de Tiro, adorado en imagen o de forma anicónica, es muy factible que Yahwé recibiese culto de la misma forma (BONNET, 1988: 97; ALBERTZ, 2000: 79), pluralismo que no debía concitar mayores problemas, con corrientes más proclives a los iconos y otras más tendentes a la iconoclastia.

Un ejemplo de la variedad era el famoso toro de Betel, atributo divino y pedestal sobre el que se asentaba Dios de forma invisible. En la historiografía nos encontramos que “[...] para Albrighth es un trono o pedestal, para Ahlström la representación del mismo Yahwé [...], Jeroboam vuelve al símbolo tradicional de Israel [...], religión parecida a los pueblos de su entorno [...]” (AUSIN, 1997: 35).

El aniconismo, más o menos expreso, lo encontramos en muchos sitios, sin que haya sido privativo del área semítica. Si hacemos un breve recuento, fuera del ámbito oriental hay cultos anicónicos en Paphos (Chipre), entre los germanos, en el budismo y, en general, entre las poblaciones indoiranias durante el primer milenio, con templos donde la preminencia del fuego podía o no manifestarse con la inclusión de imágenes.

En el antiguo Egipto, zona cultural que irradió una notable influencia literaria y religiosa sobre Palestina, nos encontramos con rituales que, aún sin renunciar a las formas de representación, adquirieron importantes componentes abstractos; hablamos de divinidades tipo Atón y Amón, con predicados teológicos asociados a lo trascendente e inefable, también a lo oculto e invisible, con episodios como el de Amarna de un evidente sabor iconoclasta. De todas formas, para el conjunto del culto egipcio, solo podemos hablar, de forma relativa, de tendencias anicónicas para ciertos desarrollos de su teología, seguramente conocidas fuera de Egipto en la época del Reino

Nuevo y por los intercambios culturales, comerciales e influencias varias registradas durante la edad del Hierro.

Algunas culturas semíticas nos aportan datos curiosos. En la religión Asiria el culto a Assur parece que estuvo muy cerca del aniconismo; también entre los nabateos no se fue más allá de los betilos hasta que por influencia grecorromana accedieron al antropomorfismo representativo (PATRICH, 1990: 50).

Si centramos el aniconismo en el contexto veterotestamentario, los textos explicitan diversos matices y rotundidades. En Éxodo 20:3-6 la divinidad manifiesta su prohibición a cualquier tipo de culto que esté mediado por imágenes, aunque no se dice nada de estelas o piedras: “No tendrás otros dioses ante mi faz. No harás para ti ídolo, toda imagen que está en los cielos de arriba, y que está en la tierra de abajo y que está en las aguas de debajo de la tierra no te inclinarás ante ellos y no les serviréis, pues yo soy el Señor tu Dios, un Dios celoso que castiga la maldad de tus padres sobre los hijos hasta terceros (tercera generación) y hasta cuartos (cuarta generación) a los que me aborrecen, y que hace misericordia a miles (por mil generaciones) a los que me aman y a los que guardan mis mandamientos”. Debe anotarse que no se vindica como tal el monoteísmo, esta propuesta aparecerá en Isaías Segundo (Is 45) y en Zacarías (14: 9), por lo tanto, con posterioridad. Por lo demás, nada que esté arriba y en medio, o sea, en los cielos y en la tierra, o abajo, en el agua, debe ser objeto de representación y adoración; el pluralismo queda excluido bajo una forma de henoteísmo donde no se niega, en principio, la existencia de otros dioses, aunque se deja bien clara la vigilancia del Señor para que su pueblo atienda en exclusiva a Yahwé. Toda imagen queda prohibida y quien la sirva verá proyectada sobre su descendencia, según la maldad cometida, el castigo de Dios; en Éxodo 20: 3-6 la retribución para los que cumplan es ilimitada en la sucesión generacional; sin embargo, queda aminorado el posible castigo por contravención de la norma a los límites generacionales expuestos, lo que podría considerarse una punición con ciertos perfiles de benevolencia. Más adelante, en Éxodo 20: 23 se repite el mismo esquema, pero ahora en alusión a imágenes de oro y plata, quizá como crítica a las modas foráneas que pasaron por Israel. La investigación se ha fijado,

para este caso, en arcaicas aversiones al trabajo de talla y labrado de imágenes divinas y objetos de culto, tradiciones recogidas por la literatura veterotestamentaria como prueba de las primeras señales del recorrido iconoclasta.

Será en la literatura deuteronomista cuando la reprobación alcance extremos de persecución y aniquilamiento. En asociación con los altos, y dentro de la crítica global que recae sobre estos, leemos en I Re 14: 22-2: “Los de Judá hicieron lo que el Señor reprueba, provocaron sus celos, más que sus antepasados, con todos los pecados que cometieron, construyeron ermitas en los altozanos, erigieron cipos y estelas en las colinas elevadas y bajo los árboles frondosos, hubo, incluso, prostitución sagrada en el país, imitaron todos los ritos abominables de las naciones que el Señor reprueba”. Una vez más estamos ante el mismo y sempiterno tópico de condena, extensible a los rituales de fertilidad y a todo lo identificable con lo que solemos llamar cananeísmo.

Uno de los textos más agresivos contra los cultos que se celebraban en los altos y su repertorio iconográfico lo hallamos en Deuteronomio 12: 2-7, dice así:

2 אַבְדוּ וְהָאֲבָדוּן אֶת־כָּל־הַמִּקְדָּשִׁים אֲשֶׁר עָבְדוּ־שָׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת־אֱלֹהֵיהֶם
עַל־הַהָרִים הַרְמִים עַל־הַגְּבוּעוֹת תַּחַת כָּל־עֵץ רַעֲנָן: 3 גַּתְצֹתֶם אֶת־מִזְבְּחֹתָם שִׁבְרֹתֶם
אֶת־מִצְבֹּתָם אֲשֶׁר־יֵהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדְּעוּן אֲבַדְתֶּם אֶת־שְׁמֵם מִן־הַמִּקְדָּשִׁים
הַהֵוא: 4 לֹא־תַעֲשׂוּן כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם: 5 כִּי אִם־אֱלֹהֵי־הַמָּלְאִים אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
מִכָּל־שִׁבְטֵיכֶם לְשׂוֹם אֶת־שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרָשׁוּ וּבֵאתָ שָׁמָּה: 6 הִבַּאתֶם שָׁמָּה עֲלֵיתֶם
זִבְחֵיכֶם אֶת־מַעֲשֵׂי־תִיכֶם אֶת־תְּרוֹמַת יְדְכֶם גִּדְרֵיכֶם גִּדְבַתֵיכֶם וּבְכֹרֶת בְּקֹרְבָנְכֶם צֹאנֵיכֶם: 7
אֲכַלְתֶּם־שָׁם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם

“(2) Ciertamente destruiréis todos los lugares que adoran allí las naciones que conquistaréis, sus dioses en los montes altos y en sus altozanos, y bajo todo árbol frondoso. (3) Y derribaréis sus altares y destruiréis sus estelas y sus imágenes de Asherá quemaréis en el fuego, derribaréis los ídolos (imágenes)

de sus dioses y extirparéis su nombre de aquel lugar. (4) No lo haréis así con el Señor vuestro Dios. (5) El lugar que escogiere el Señor vuestro Dios de entre todas vuestras tribus para poner su nombre y habitar allí, buscarás e irás allí. (6) Y traeréis allí vuestros holocaustos y vuestros sacrificios y diezmos, y vuestras ofrendas y vuestros retos, y vuestras ofrendas voluntarias y las primicias de vuestro ganado mayor y menor. (7) Y comeréis allí ante el Señor vuestro Dios y os alegraréis con toda obra que ofrezcáis, vosotros y vuestras familias, bendecidas por el Señor vuestro Dios”.

Aunque en rigor los santuarios locales estaban dedicados a Yahwé y no siempre, según vimos, fueron condenados, el celo deuteronomista focalizó en ellos el sincretismo y la idolatría. La reprobación alcanza a todos los objetos presentes en los altos: los cipos lisos o labrados, quizá símbolos fálicos en honor del Baal de la fecundidad, los palos ligados a diosas como Astarté o Asherá y los altares. Suprimir nombres es erradicarlos de la memoria, destruir los ídolos es aniquilar la multiplicación de estos santuarios. Solo el Señor impone a través de la comunicación de su nombre el lugar y el altar que deben ser consagrados, este será el sitio donde pueden congregarse las tribus y ofrecerse los sacrificios. En el texto se aprecia un cierto contraste entre los tonos más violentos y aquellos otros momentos definidos por su carácter social y festivo; observamos alusiones a un amplio elenco de ofrendas donde no faltan los banquetes y la alegría, aunque sí los sacrificios expiatorios: estos aparecerán con la literatura sacerdotal más tardía.

La génesis iconoclasta parece encontrarse en los movimientos profético y deuteronomista, fueron estos los que asociaron las imágenes con la idolatría, los cultos extranjeros y el cananeísmo. Oseas fue el primer profeta que con vehemencia se expresó contra las imágenes (LODS, 1956: 221; LaROCCA-PITTS, 2011: 44), y no sería la excepción (Is 2: 8; Dt 4: 15-24). Sin embargo, las actitudes de estas corrientes, en los términos en los que se manifestaron, no eran ciertas; la supuesta vuelta a los orígenes se acompañó de exageraciones y deformaciones: la imaginería (ídolos, amuletos) y los símbolos siempre acompañaron a Israel desde sus inicios históricos seminómadas. Vistas en perspectiva, las desaforadas críticas a las prácticas iconográficas nos resultan ciertamente injustas, pues los adoradores de imágenes sabían muy

bien diferenciar los soportes físicos de aquello que representaban o simbolizaban. Aunque las reiteraciones puedan llevarnos a espejismos, el yahwismo manifestó aquí, como en otros puntos, una opinión excesiva y sobrevalorada acerca de sí en comparación con el resto de prácticas y creencias religiosas de su entorno.

El rechazo de la magia o el que solo se postrasen los israelitas ante las palabras o el nombre de Yahwé, han sido argumentos recogidos en la historiografía para demostrar la repugnancia hebrea hacia las imágenes (VON RAD, 1969: I 437). Pero este no es el único prisma posible; el análisis textual nos remite a un mundo pluriforme, con elaboraciones teológicas muy tardías, gran variedad de asimilaciones y rechazos, así como una diacronía rica en tendencias y abundantes lecturas subyacentes que debemos considerar (DEL OLMO, 1996: 42; PERI, 2003: 62). ¿Cómo se desarrolló el proceso iconológico? En paralelo con otras cuestiones, el yahwismo no renunció a la reformulación del pasado; el aniconismo tendencial fue una realidad, pero solo el yahwismo lo impulsó como norma única. La reconvención del patrimonio cultural hebreo fue una tarea necesaria y asumida por el yahwismo; a través de ella se enlazaba con el pasado, y no solo las imágenes fueron descartadas, también la mitología, el naturalismo y diversos componentes ideológicos se rechazaron (SPYKERBOER, 1976: 32-60; METTINGER, 1995: 11-45).

Las citas de prohibiciones son abundantes (Lv 19: 4, 26:1; Dt 5: 8-10, 27-15; Éx 20: 3-6, 20: 21-23, 34: 17), siempre llevadas a los momentos fundacionales, pero también son copiosas las prácticas cultuales con su correspondiente imaginería. Toda divinidad antropomófica siempre invita a algún tipo de representación; también las influencias extranjeras hicieron lo suyo: la concepción del trono vacío de Yahwé era fenicia, pero nada impidió que este espacio representativo se instalara en el santísimo del primer templo (TURNER y TURNER, 1978: 27-30; METTINGER, 1995: 11-48). El desarrollo teológico sobre la unicidad y exclusividad de Dios, seguido después por el islam, diseñó una realidad única y radical tras el exilio, no nueva, pero sí terminante en sus reglas; la divinidad indefinible e irrepresentable terminó imponiéndose.

Aunque volveremos a insistir en algunas de estas cuestiones en el capítulo veinticinco, parece deducirse del estado actual de las investigaciones la ausencia de una iconografía explícita sobre Yahwé que nos permita indicar, con visos de certeza, que es esta, y no otra, la divinidad representada (KEEL y UEHLINGER, 2001: 391-393). Las tareas de aniquilación emprendidas por las tendencias iconofóbicas ya desde antes del exilio, y mucho más sistemáticas con posterioridad al mismo, debieron hacer lo suyo; no obstante, los habitantes de Palestina podían reconocer a Yahwé dentro del amplio repertorio iconográfico de la Edad del Hierro: símbolos astrales, solares, los citados tronos vacíos flanqueados por querubines protectores, las figurillas de terracota del culto doméstico, los toros de Dan y Betel y un largo etcétera. No debemos olvidar las fortísimas relaciones históricas entre la civilización siria del Bronce y el mundo fenicio de la Edad del Hierro; la continuidad de esta última afirmación podemos seguirla en los estrechos vínculos que tuvieron entre sí Palestina y el ámbito fenicio, aspectos que sin lugar a dudas debieron influir de manera notable en la antigua religión de Israel (XELLA, 2014: 525-534).

**XV. FRATRICIDIO CAINITA Y ANÁLISIS
TEXTUAL SOBRE UNA OFRENDA.**

XV. FRATRICIDIO CAINITA Y ANÁLISIS TEXTUAL SOBRE UNA OFRENDA.
Contextos y tradiciones literarias sobre el crimen del hermano. Sangre y poder. El origen del mal. La ética trascendente. ¿Por qué Dios rechaza la ofrenda de Caín? Disimetría y complementariedad en los orígenes: a vueltas con la violencia.

El relato sobre el homicidio cometido por Caín sobre su hermano Abel nos ilustra muy bien la complejidad que puede alcanzar el análisis textual de un rito. El episodio podemos seguirlo en Génesis 4:1-17:

1 וְהָאָדָם יָדַע אֶת-חַוָּה אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת-יְהוָה: 2 וַתִּסְרָף לֵלֶדֶת אֶת-אַחִיו אֶת-הָבֶל וַיְהִי-הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה: 3 וַיְהִי מִקֶּץ יָמִים וַיֵּבֵא קַיִן מִפְרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַיהוָה: 4 וְהֶבֶל הֵבִיא גַם-הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֶלְבֵהֶן וַיִּשַׁע יְהוָה אֶל-הֶבֶל וְאֶל-מִנְחָתוֹ: 5 וְאֶל-קַיִן וְאֶל-מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו: 6 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ: 7 הֲלוֹא אִם-תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַפֶּתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָטוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּוֹ: 8 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיְהִי בִּהְיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּגַּם קַיִן אֶל-הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ: 9 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי: 10 וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן-הָאֲדָמָה: 11 וְעַתָּה אָרוּר אַתָּה מִן-הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת-פִּיהָ לְקַחַת אֶת-דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ: 12 כִּי תַעֲבֹד אֶת-הָאֲדָמָה לֹא-תֹסֵף תֵּת-כֹּחָהּ לָךְ גַּע וְגַד תִּהְיֶה בְּאֶרֶץ: 13 וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-יְהוָה גְּדוֹל עֲוֹנִי מִנְשָׂא: 14 הֵן גְּרִישָׁתִי אִתִּי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה וּמִפְּנֵיךָ אֶסְתַּר וְהָיִיתִי גַע וְגַד בְּאֶרֶץ וְהָיָה כָל-מֹצְאֵי יְהַרְגֵנִי: 15 וַיֹּאמֶר לּוֹ יְהוָה לָכוֹן כָּל-הַרְגָה קַיִן שִׁבְעָתַיִם יִגַּם וַיִּשֶׂם יְהוָה לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת-אֹתוֹ כָּל-מֹצְאָיו: 16 וַיֵּצֵא קַיִן מִלִּפְנֵי יְהוָה וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ-נֹד קִדְמַת-עֵדֵן: 17 וַיִּגַּדַע קַיִן אֶת-אִשְׁתּוֹ וַתַּהַר וַתֵּלֶד אֶת-חֲנוּךָ וַיְהִי-בְנָה לְעִיר וַיִּקְרָא שֵׁם הָעִיר כְּנֵשׁ בְּנוֹ חֲנוּךָ:

“(1) Y el hombre (Adán) conoció¹²¹ a Eva, su mujer, y ella concibió y dio a luz a Caín¹²², y dijo: he creado un hombre para el Señor. (2) Y continuó dando a luz a su hermano Abel¹²³, y fue Abel pastor de ganado menor (ganadero) y Caín fue siervo¹²⁴ de la tierra (agricultor). (3) Y pasaron los días y trajo Caín del fruto de la tierra ofrenda al Señor. (4) Y Abel trajo, también él, de los primogénitos del

¹²¹ En hebreo bíblico se emplea con asiduidad este verbo para designar la relación sexual, sin menoscabo, en otros contextos, de su acepción intelectual (saber, conocer, entender) y de otros contenidos que abarcan un amplio campo semántico: experimentar, mostrar, tratar, cuidarme, etc.

¹²² Significa “lanza” en 2 Samuel 21:26. Como tal nombre aparece documentado en árabe primitivo (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 48).

¹²³ Soplo, nadería, lo que pasa sin dejar rostro (VON RAD, 1977: 59).

¹²⁴ La raíz עבד contiene diversas acepciones: servir, honrar, cultivar, trabajar... con derivaciones sustantivas como siervo, esclavo, criado... La expresión עבודה se usa para indicar el servicio religioso hecho en el culto a la divinidad.

ganado menor y de su grasa, y favoreció el Señor (miró con agrado) a Abel y su ofrenda. (5) Y a Caín y a su ofrenda no favoreció, y se encolerizó Caín mucho y decayeron sus faces (se enfadó, torció el gesto). (6) Y dijo el Señor a Caín: ¿por qué hay ira en ti? ¿Por qué decaen tus faces? (7) Ciertamente si haces bien irás erguido, y si no haces bien a la puerta el pecado yace y hacia ti dirige su deseo¹²⁵, pero tú puedes dominarlo. (8) Y dijo Caín a Abel, su hermano: vayamos al campo¹²⁶. Y sucedió estando en el campo, y se levantó Caín contra Abel, su hermano, y le mató. (9) Y dijo el Señor a Caín: ¿dónde está Abel, tu hermano? Y dijo Caín: ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano? (10) Y dijo (El Señor): ¿qué hiciste? La voz de la sangre de tu hermano me grita desde la tierra. (11) Y ahora maldito eres tú más que la tierra que abrió su boca para coger la sangre de tu hermano de tu mano. (12) Cuando trabajes la tierra no acrecentará (no será fértil) para ti¹²⁷, vagabundo y errante estarás en la tierra. (13) Y dijo Caín al Señor: grande es mi culpa para soportarla. (14) ¡Mira! Me echas hoy de la faz de la tierra, de tu presencia me ocultaré, y estaré vagabundo y errante en la tierra, y sucederá que cualquiera que me encuentre me matará. (15) Y le dijo el Señor: no sucederá así, cualquiera que mate a Caín será vengado siete veces, y puso el Señor a Caín una señal para que no le golpeará nadie que lo encontrara. (16) Y salió Caín de la presencia del Señor, y habitó en la tierra de Nod, al este de Edén. (17) Y conoció Caín su mujer, y concibió y dio a luz a Henoc, y fue constructor de una ciudad, y la llamó como el nombre de su hijo, Henoc”.

Nos situamos ahora ante el segundo pecado de la humanidad, el primero fue de rebelión-desobediencia, este es un fratricidio, falta de lesa hermandad, y en ello se insiste al repetirse siete veces la palabra hermano; la consecuencia más importante para el protagonista, con precedente en el relato del paraíso, será la pérdida de la presencia del Señor.

La división entre pastores y agricultores ha sido lugar común en la

¹²⁵ El pecado yace agazapado y espera su momento para lanzarse sobre su débil presa.

¹²⁶ “Vayamos al campo” es un añadido al texto original, debe sobreentenderse dada la corrupción del original.

¹²⁷ Como ya ocurriera en el paraíso con Adán y Eva, comienzan, a la vez que se confirman, las retahílas de condenas y deterioros que sufrirá el protagonista y, tras él, la humanidad.

historiografía, diversidad que trataba de explicar la pluralidad de culturas, y también, de rituales. Sabemos, y así nos lo corrobora la historia, que no es un enfoque ajustado ver nada más que reyertas donde hubo, y en grandes dosis, acuerdos, reciprocidades múltiples, asimilaciones y dobles relaciones de producción en un proceso histórico tan largo y complejo como el del Próximo Oriente (SANMARTIN, 1998: 67). Que la divinidad se decante por lo pastoril frente a lo agrario forma parte de una amplia trama cuyas raíces podrían remontarse al Israel seminómada y preurbano, también al contexto amorreo del segundo milenio y a otras influencias (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 37-40). Sea como fuese, estamos ante antiguas tradiciones narrativas donde lo íntimo y familiar se mezcla con otras vertientes más externas y sociales, a lo que debemos agregar las recomposiciones teológicas de los textos tal y como se nos ha transmitido (CAMPBELL, 1992: 138).

Acerca del ritual en sí es poco lo que se nos dice: El término semítico para ofrenda, מנחה, es el único empleado, apenas nada se concreta; quizá se presupongan muchas cosas, pero algo nos llama la atención: es alrededor del culto donde se explicita el hilo que teje las cuestiones más importantes sobre el devenir de la humanidad. El sacerdotal no suele olvidarse de esto.

Ante este relato las preguntas surgen con rapidez casi inusitada: ¿por qué prefiere Dios una ofrenda y no otra o las dos? ¿estamos ante una prueba divina a Caín? El debate está abierto. Caín mata a su hermano, pero incluso bajo esta circunstancia Dios no lo abandona. Podríamos hablar sobre el origen del mal pero... ¿quizá esperaba la divinidad que no se extendiera, que pudiera reconducirse o que fuese una excepción? A Yahwé le interesa su imagen, a ella le muestra el camino a seguir, pero el mal se propagará y tras el diluvio vendrá la primera normativa sobre la sangre en Génesis nueve, ¿por qué ahora? ¿cómo explicarlo? Todo apunta a que la divinidad se ve impelida a ello por la amenaza que supone para su potestad que el hombre asuma el poder de destruir, asunto que es prerrogativa del altísimo (MILES, 1996: 247). Cuando Dios crea el mundo no necesita establecer ninguna norma moral. Del contexto deducimos que Caín no obró bien, pero solo con la extensión del mal y lo irrevocable de la tendencia humana hacia él será cuando Yahwé perciba la necesidad inevitable de legislar. Será, insistimos, con la supresión de vida

humana hecha hábito cuando Dios regule. Los parámetros de la vida en el paraíso han quedado atrás, todo habrá de rehacerse, y una cuestión se erige como principal: delimitar las competencias. Solo Dios puede decidir sobre su imagen, a él le incumbe en exclusiva la vida y la muerte, la intervención divina es la única que puede mediar sobre tan graves cuestiones; pero si matar está mal, antes que cualquier otra consideración, lo es por ser una parcela reservada a Dios, en la que no debemos inmiscuirnos. Es de esta forma como en la literatura cultural entendemos que la sangre sea vida y elemento no manipulable, excepto por aquellos que bajo rigurosas prescripciones han sido delegados para tal menester. Matar no es solo una perturbación que atente a la moral; es más, sin la mediación divina el hombre no se reconocería en su humanidad. Aquí no hablamos de algo que suceda entre hombres y por ellos se descubra; solo desde el diálogo entre Dios y Caín puede el ser humano tomar conciencia de sus actos y de que es una criatura de Dios (TAMARKIN REIS, 2002: 97), línea argumentativa que enlaza con el relato sobre el primer pecado en el paraíso: el hombre por si solo está limitado a un naturalismo intrascendente, demasiado vacío y corto de miras. La verdadera, auténtica y más profunda dimensión moral del hombre no procede de lo humano mismo, de ahí la importancia de separar competencias y después, legislar-revelar sobre ellas.

La historiografía ha dado muchas posibles respuestas a las preguntas que nos suscita el relato. Al frente de todas aparece la libertad de Dios para aceptar y/o rechazar (VON RAD, 1969: I 98), seguida del gusto divino por lo pecuario (GUNKEL, 1977: 236) o la mención a ciertas tradiciones sobre la prevalencia de los no primogénitos (Isaac antes que Ismael, Jacob y no Esaú, o José sobre Rubén); el rabinismo y ciertos autores (SPEISER, 1967: 45; WENHAM, 1979: 136) se han detenido en lo ético: Dios conocería las íntimas intenciones que anidarían en el corazón de los hermanos al hacer las ofrendas. Otras explicaciones nos remiten a las cualidades de lo ofrendado, que Caín no lleve grasas al Señor o que la ofrenda animal fuese la que mejor se adecuaba al diseño sacerdotal.

Sabemos que la ley del talión vendrá después; también será posterior el Dios aniquilador del diluvio donde, por cierto, no todos correrán la misma

“suerte” que Caín, pero Dios es libre en su actuar, y siempre existirá otra justificación posible: bastante tiene Caín con soportar la carga de su culpa, una especie de muerte en vida que lo convierte en una sombra errante. Por ahora solo podemos decir que el fratricidio no queda impune, Caín es castigado, aunque la muerte habrá de esperar.

Es muy probable que la perspectiva sacerdotal pueda entenderse, aplicada al texto, según la idea de elección: que Dios opte por una ofrenda no implica condenar la otra, simplemente no es la suya, la que le corresponde (DOUGLAS, 2006: 81). Con todo, estamos ante un relato de cariz muy universal, amén de la importancia que debieron tener en la historia cultural las ofrendas vegetales. Caín no tendría que haber matado a su hermano, por dura que fuese su perplejidad, pero lo hizo, y a partir de ahora comienza una carrera que nos lleva al diluvio, también a la etiología del mal y a una concepción antropomórfica de lo divino: estamos ante una divinidad muy humana, demasiado humana diríamos, siempre recomponiendo sus planes y presta a decidir sobre la marcha.

Esta es la primera ofrenda que aparece en el A.T., aquí radica la novedad, pero hay más. En apariencia, e insistimos en ello, ni hay demanda divina ni nada que la haga necesaria; las ofrendas de los hermanos se hacen, sin más, cada uno de lo que tiene, de lo más cercano a su quehacer, “y solo haciendo ofrendas a Yahwé descubrirán Caín y Abel que Yahwé es un ser al que pueden hacerse ofrendas. Y el mismo Yahwé solo descubre su rol como regulador de los asuntos humanos cuando empieza a regularlos. La humanidad está descubriendo lo que será la vida después del Edén, y Yahwé está descubriendo o decidiendo cuál será su relación con su imagen, mientras la propia imagen se reproduce en circunstancia muy diferentes a las previstas” (MILES, 1996: 71).

Antes hemos hecho referencia a las apariencias, también decíamos que no estamos en el Edén, y aunque no haya ninguna institución cultural ni orden expresa, la ofrenda surge muy circunscrita a una relación con la divinidad donde la comunicación está perturbada; es aquí donde aparecen los presentes como instrumentos de mediación: hasta que no se consumó el primer pecado

careció de sentido realizar ofrendas.

No obstante, el pecado de Caín está envuelto en unas circunstancias muy diferentes al de los primeros padres. El motivo ahora es la envidia, lo que inmediatamente nos sitúa en el plano de las relaciones humanas, mientras que en el Edén lo humano se vincula de forma directa con el eje Dios-hombre, lo que no sucede en Génesis cuatro; la pregunta en el paraíso era ¿dónde estás? ahora es ¿dónde está tu hermano? Una nos remite más al hombre como tal y su posición ante Dios, la otra se ciñe al vínculo humano-fraternal; también las respuestas son distintas, Caín lo hace con violencia, miente y manifiesta una dureza que no encontramos en el Edén, lo que confirma el deterioro ya señalado y una degradación en cascada que alcanza a la tierra y su fertilidad, contagios del pecado que hallamos en otros momentos bíblicos.

El concepto de pecado es otra variable de interés. La idea sacerdotal sobre el mismo como un *quid* exterior, objetivo, que yace agazapado, esperando su momento, queda contrapuesta a otra noción, más subjetiva, donde el hombre tiene algo que decir; de hecho, Dios hace una llamada a su interior para que se controle, demanda extensible a toda la humanidad y a una historia donde el mal se ha constituido en la eterna pregunta.

Es con el primer pecado, pero sobre todo desde ahora, cuando comienza el tiempo y se activa la historia con sus genealogías y formas de civilización. Lo divino queda unido a su obra, y la crisis que provoca Caín lo es, también, del proyecto divino. El devenir humano comienza a fraguarse desde el refugio de Caín en el país de Nod (Gn 4: 16), la tierra del no retorno. La sangre, la violencia misma, muy del gusto de ciertos análisis, (GIRARD, 1972), la encontramos en los inicios de unos itinerarios donde en vano hallaremos signos de un lenguaje que nos remita a fuerzas objetivas y tendencias sociales: el misterio de la historia tiene su paradigma en lo irreplicable de la subjetividad humana (KUNTZMANN, 1979: 12-16).

Ciertos autores (WILLIAMS, 1978) han acudido a los orígenes para explicar lo específico y autónomo del ser humano, contexto donde lo disimétrico se opone a lo complementario, como si la cooperación debiera relegarse a un mero apéndice secundario de la dinámica histórica. Desde

ahora, para estos enfoques, debemos situarnos no ante rupturas pasajeras sino frente a dualismos que abarcan contradicciones mantenidas donde lo que se juega es el destino individual y colectivo, con tipos sociales definidos y controversias muy del agrado de la narrativa y cuentística oriental.

Por último, algunos aspectos del relato fratricida pueden parecernos desconcertantes. Así, nos sorprende que desde sus inicios la humanidad ya estuviese fragmentada entre pastores y agricultores; también podría asombrarnos que existieran otros seres humanos, por ejemplo, la mujer a la que se une Caín y de la que tiene un hijo, Henoc, vástago que da nombre a la ciudad que construye Caín. La explicación a estos hechos debemos encontrarla en el interés del hombre antiguo por dotar de autoridad y valor a sus representaciones, y aquí la antigüedad era un grado: todo estaba en los principios de la historia o hasta ella podemos remontarnos, y ciertos detalles, por muy contradictorios que nos parezcan, carecen de importancia en el terreno del mito.

XVI. NOÉ: HACIA EL PRIMER SACRIFICIO

XVI. NOÉ: HACIA EL PRIMER SACRIFICIO. Introducción a las motivaciones sacrificiales. La universalidad normativa. De Génesis a Éxodo: una visión sobre el proceso histórico del sacrificio veterotestamentario. La divinidad que se manifiesta en el Pentateuco. Análisis de algunos textos del episodio noaítico.

La historia, los contextos, aquello que se explicita en los textos sagrados o podemos inferir de los mismos, todos son aspectos que debemos considerar cuando nos adentramos en las razones que llevaron a los antiguos hebreos a erigir altares y realizar ofrendas y sacrificios a lo sobrenatural. Cada modalidad sacrificial comportaba motivaciones donde se mezclaban con asiduidad aspectos institucionales con otros más estrictamente privados. En la antigua cultura hebrea –también ha sucedido hasta hoy en espacios rurales y preindustriales– eventos varios de la vida social revestían cualidades que oscilaban entre lo doméstico y lo público, siendo difícil separar con rotundidad en este terrero. Así, tener un hijo era para los israelitas no solo un asunto familiar pues, al igual que con la muerte, hablamos de acontecimientos dotados de una innegable proyección comunitaria; además, debemos subrayar la importancia que tenía para esta cultura la familia como recinto de supervivencia, solo muy tardíamente aparecerá en el horizonte una ideología del Más Allá como espacio de vida. Otro caso nos lo proporciona la menstruación, estado fisiológico que no solo excluía, de manera provisional, a la mujer del culto; la prohibición se hacía extensible a otros, familiares o no, que la hubieran tocado o se hubieran rozado con sitios u objetos tentados por ella.

Aunque solo hagamos aquí unas breves referencias, un aspecto ineludible y previo al relato noaítico es situarlo en su correspondiente contexto literario e histórico. Las narraciones sobre un diluvio universal han formado parte ancestral de la literatura de Oriente Próximo durante más de tres mil años, con una amplia bibliografía que ha puesto de manifiesto las fuentes que han nutrido el episodio descrito en Génesis 6-9 (LAMBERT y MILLARD, 1969; BOTTÉRO y KRAMER, 1989; BOTTÉRO, 2001; SILVA CASTILLO, 2010). El poema de Atráshis, “el más sabio”, aplicado a Utanapíshtim, el héroe del diluvio según la tradición babilónica (LAMBERT y MILLARD, 1969: 47), es una de las más antiguas versiones diluvianas que conocemos; en esta obra nos encontramos ante el primer esfuerzo intelectual que hayan hecho los hombres por dar respuestas globales a los problemas centrales de sus vidas: la razón de la existencia, el sentido último de la vida, cuál es la verdad. Otro texto

antiquísimo sobre nuestro tema es la famosa tableta de Nippur, descubierta en 1895, perteneciente a la cultura sumeria, la primera que en el tiempo expuso por escrito una narración sobre el diluvio (BOTTÉRO y KRAMER, 1989: 570). También en Ras Shamra se han localizado tablillas sobre este tema, sin que nos olvidemos en este recuento de la clásica Epopeya de Gilgamesh, de la que existen una docena de copias del primer milenio o de la obra de Beroso, autor caldeo que escribe en griego sobre el año 300 a.C., aunque de su obra solo tenemos unos pocos fragmentos transmitidos por escritores posteriores. Los relatos diluvianos debieron circular por todo Oriente Próximo, y los hebreos, con toda seguridad, los conocerían, aunque todo apunta al exilio babilónico como lugar privilegiado para el acceso a fuentes literarias de primera mano que, sin lugar a dudas, están en el origen de la redacción de Génesis 6-9 (BOTTÉRO, 2001: 102-120; SILVA CASTILLO, 2010: 17-34).

Noé es el primer ser humano que en el A.T. ofrece un sacrificio a la divinidad. Agradecimiento, inauguración de una nueva era, toma de posesión de la tierra, expiar por un pasado lleno de iniquidades, limpiar impurezas, etc., parecen estar detrás de este rito y los varios holocaustos que lo conforman. La acción cúllica en el relato noaítico viene concatenada a normas universales sobre la sangre, el homicidio o la ingesta de carne, admitida ahora en la dieta frente al vegetarianismo exclusivo del paraíso. Noé, como después Moisés, es un elegido, también un intermediario que ofrece sacrificios cuyas humaredas son inhaladas por el Señor como agradable aroma.

Hasta llegar a la legislación entregada por Dios a Moisés en el Sinaí, los sacrificios estaban muy lejos de la complejidad institucional y material que leemos en muchos pasajes de Éxodo, Levítico o Números. Con los contenidos sacrificiales ocurre igual que con otras muchas de las temáticas veterotestamentarias: la perspectiva diacrónica es dominante, Israel y su Dios se van descubriendo mutuamente en unas relaciones donde a cada paso se añaden aspectos nuevos, no previstos y hasta resueltamente contrarios a lo ideado en principio por Yahwé. La diversidad de situaciones conforman en el episodio bíblico un mundo variopinto y en ebullición, con personalidades cambiantes, sin que el mismo Yahwé quede excluido.

Aunque son muchos los autores que ya han aclarado de manera fehaciente los componentes plurales y politeístas de la antigua religión cananea de Israel (DEL OLMO, 1985; KEEL y UEHLINGER, 2001 DAY, 2002; PERI, 2003), la perspectiva que se refleja en los textos del A.T. es mayoritariamente monoteísta, alejada de otras componendas que no sean la presentación de una religión constituida, *in perpetuum*, desde su época fundacional mosaica. Así, más allá de su corte celestial, Yahvé carece del panteón al uso en otras religiones. Antes de que lo informe comenzara a separarse y ordenarse por la palabra divina, sin luchas mitológicas, nada sabemos de Dios. Será a partir del verbo, lo que supone un nivel de abstracción muy conseguido, cuando empecemos a conocer a Yahvé y el mundo por él diseñado. Dios dejará de estar solo, y para ello dará vida a su imagen, una especie de duplicado o demiurgo con quien mantendrá una comunicación directa en el Edén, jardín donde convivirá la humanidad, אָדָם, con el resto de seres vivos, sin temores mutuos. No obstante, tras una serie consecutiva de acontecimientos desgraciados (desobediencia, expulsión del Edén, fratricidio cainita, extensión del mal), Dios se arrepiente de su creación y decide borrar toda señal de vida sobre la tierra, a excepción de Noé, su familia y una representación de cada especie animal; interesante en este sentido es subrayar que sea el agua el elemento elegido, líquido de clara ambivalencia –destructor y regenerativo– en Israel y en toda Mesopotamia.

Quizá, para la mentalidad actual, puedan plantearse interrogantes sobre un absoluto que se desdice o no actúa con previsión; debemos atender, sin embargo, a la vertiente antropomórfica de la religión hebrea: esta no observó durante siglos contradicciones u otros planteamientos que solo con posterioridad se van a proponer. La divinidad del A.T. no es el producto de una elaboración abstracta sino el fruto de una compleja y secular experiencia, con múltiples acumulaciones y respuestas que debemos enfocar más desde un prisma práctico-narrativo que teórico-especulativo.

El episodio noaítico podemos seguirlo en los capítulos del seis al nueve de Génesis. Una vez acabado el diluvio y tras salir Noé del arca con su familia y los animales que lo acompañan, se menciona la erección de un altar y la ejecución del primer sacrificio; en Génesis 8: 20-21 leemos:

20 וַיִּבְנוּ גַם מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכֹּל הָעוֹף הַטָּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ: 21
וַיִּרַח יְהוָה אֶת-רִיחַ הַנִּיחֻם וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-לְבֹו לֹא-אֶסְפָּא לְלֵיל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם
כִּי יֵצֵא לֵב הָאָדָם רַע מִנְעֻרָיו וְלֹא-אֶסְפָּא עוֹד לְהַפֹּת אֶת-כָּל-חַי כְּאִשֶּׁר עָשִׂיתִי:

“(20) Noé construyó un altar para el señor, y tomó de todo animal puro y de toda ave pura y las ofreció como holocausto sobre el altar. (21) Y olió el Señor el calmante aroma y dijo el Señor a su corazón: no volveré a maldecir la tierra otra vez a causa del hombre pues se inclinó el corazón del hombre al mal desde su infancia, y no volveré otra vez a destruir a todo ser vivo según hice.”

El sacrificio es copioso, sin que se distinga aún qué animales entran en la categoría de puros y cuáles no. En estos versículos de marcado carácter etiológico, Dios acepta que no todo era bueno y que tiene que contar con la irremediable presencia del mal como inmanente a lo más constitutivo del ser humano (VON RAD, 1977: 69; LALOUETTE, 2000: 69). Noé repite el gesto de reconocimiento que había tenido Utanapíshtim con los dioses en la epopeya de Gilgamesh; también aquí aspira Yahwé el agradable aroma, mientras decide en su corazón que nunca más destruirá a la humanidad.

No sabemos lo que hubiera ocurrido si Yahwé no hubiera sido seducido por el aroma del ofrecimiento, ¿quizá se hizo para aplacar su ira? Sí nos queda claro que la divinidad no ha exigido sacrificio alguno, más bien ocurre lo contrario: da una señal a Noé, el arco iris, de no volver a exterminar (MILES, 1996: 55), pero sin estipulación alguna: será con la aparición de la sangre cuando se plantee por la divinidad la necesidad de normativizar sobre ella; en el ritual, no obstante, hasta llegar al relato del Sinaí, su presencia ha sido escasa, pero a partir de Éxodo su visibilidad es ya patente; al dominio sin esfuerzo le sucede otro agotador donde Dios se convierte en un guerrero implacable que le prescribe a Moisés los tipos de sacrificio que desea: en todos corre la sangre en abundancia.

Los sacrificios tienen siempre su mitología fundadora; aquí, en el noaítico, la ofrenda se convierte en una institución de intermediación, desde ella se recomponen las rupturas y se bosquejan objetivos. Para la ideología

sacerdotal podía volverse al trato privilegiado con Dios si Israel perseveraba en santidad, pureza y justicia. Gran parte de la historia bíblica veterotestamentaria está recorrida por la tensión que supone para Israel ser un colectivo elegido, apartado, distinguido por la Alianza y, a la vez, entidad vertebrada en torno a un destino donde es instrumento divino para el renacimiento de los orígenes (MILES, 1996: 125; ALBERTZ, 2002: 575). Nacionalismo y universalismo conforman en el relato bíblico dos caras nada desdeñables; también definen un modelo articulado en círculos donde Israel es vanguardia y guía-dirección de un movimiento más amplio.

Con el sacrificio de Noé comienza una historia nueva, la ofrenda es su momento culminante; también observamos un conjunto de normas que deben seguirse con minuciosidad, entre ellas la prohibición del consumo de sangre y los límites al ejercicio destructor del hombre; en Génesis 9:4-6 leemos:

4 אֲדָם-בְּשֶׁר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ: 5 וְאֵף אֶת-דַּמְכֶם לְנַפְשׁוֹתֵיכֶם אֲדָרֵשׁ מִיַּד כָּל-חַיָּה אֲדָרֶשְׁנָהּ
 וּמִיַּד הָאָדָם מִיַּד אִישׁ אָחִיו אֲדָרֵשׁ אֶת-נַפְשׁ הָאָדָם: 6 שִׁפְךָ דַּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ כִּי בְצַלְמֵ
 אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת-הָאָדָם:

“(4) Pero carne con su vida, su sangre, no comeréis. (5) Ciertamente, vuestra sangre a vosotros mismos pediré, de la mano de todo ser vivo la demandaré, y de la mano del hombre, de mano de hombre, su hermano, demandaré la vida del hombre. (6) El que derrame sangre del hombre por el hombre su sangre será derramada pues a imagen de Dios hace al hombre.”

De acuerdo con la normativa universal a la que hemos aludido, el ser humano podrá abatir animales, pero tiene que someter su acción a unas pautas claras como la prohibición de ingerir sangre. Todo pertenece a Dios, y de todo lo que contiene vida exige la divinidad su sangre, esta le pertenece y le debe ser devuelta. Por otro lado, si un hombre mata a su congénere la divinidad exige la restitución del equilibrio; nos encontramos así con un orden donde cada uno tiene su sitio y donde solo Dios puede dar y quitar. El establecimiento del mecanismo descrito en los versículos quinto y sexto (VON RAD, 1977: 56; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 76) suponía un notable avance, la supresión de la vida

del homicida entrañaba la igualación del rico con el pobre, impedía la restitución del desafuero con bienes y limitaba la sucesión de venganzas. Dios impone la ley, pero se abstiene de implicarse directamente en la resolución; el acto ejecutor será hecho por el hombre, delegación que supone el establecimiento de una autoridad humana basada en un criterio moral y universal.

Vemos que no se legisla solo sobre la forma concreta de comer; la sangre es porción santa, como lo será la grasa, pero a diferencia de Grecia aquí nos encontramos ante una decisión unilateral de Dios: en el país heleno lo debido a los dioses, grasas y huesos, se realizaba mediante un acto explícito y solemne de entrega (GROTTANELLI, 1988: 3-53; VERVENNE, 1993: 451-570; LAMBERT, 1993: 191-201). Podemos también recordar Éxodo 12: 7, versículo dedicado a la sangre del cordero pascual; en él se nos dice que “[...] con algo de la sangre rociaréis las dos jambas y el dintel de la casa donde lo hayáis comido”, en alusión al contexto histórico de la salida de Egipto, lenguaje que podría sugerirnos una interpretación de carácter apotropaico.

XVII. PERSPECTIVAS SOBRE LA ALIANZA

XVII. PERSPECTIVAS SOBRE LA ALIANZA. Las Teofanías. El rito del Sinaí: Éxodo 24: 5-8. Sacrificios y Ley. El significado histórico de la Alianza. Moisés como prototipo. La visión directa de Dios: debate y opciones sobre lo sagrado. “Cortar una alianza”: análisis de Génesis 15 en su contexto histórico.

Las correrías de Abrahán y su grupo por las tierras de Canaán están salpicadas de apariciones divinas (Gn 12: 7, 18: 1-15), encuentros que conllevan la erección de altares y la realización de sacrificios. Una teofanía era motivo más que suficiente para que los patriarcas iniciaran un dispositivo ritual, aún muy alejado de la complejidad que revestirá después. Sin especiales urdimbres ni planificaciones, destacamos la ambientación nómada de los cultos patriarcales, la ausencia de estructuras superiores al clan familiar y la asunción de la jefatura ritual por el *pater familias*. Como eslabones de una secuencia histórica, los cultos patriarcales serán vistos como precedentes del único culto posible a la luz de la revelación posterior: el ejercido por el sacerdocio. La finalidad política, entre otras, aparece ya; los territorios transitados por los patriarcas justificarán en el futuro los objetivos panisraelitas de Josías, algo similar a la reivindicación de derecho y posesión que harán los judíos venidos del exilio (SANMARTÍN, 1998: 170-173; FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 204).

El momento cumbre de la teofanía bíblica está en Éxodo 24, su tema central es la Alianza, בְּרִית, entre Dios e Israel. El suceso se sitúa en el desierto, espacio paradigmático para la iniciación y el encuentro; tras la salida de Egipto el recorrido geográfico nos lleva al Horeb, monte de Dios. A partir de ahora Israel es una entidad nacional, además de pueblo elegido por Dios con quien funda una estrecha relación ratificada en un pacto, con unos compromisos que incumben a ambas partes.

La cadena narrativa que nos conduce a Éxodo 24 había comenzado en Éxodo 19: tras los acontecimientos del Mar Rojo, Israel acampa frente al Sinaí, momento en el que Dios llama a Moisés y le transmite la Ley. Con el descenso de Moisés desde la cumbre del monte entramos en el capítulo 24. Una vez en el campamento, este se acerca al pueblo y le refiere lo ordenado por Dios; Israel acepta y, de inmediato, pone Moisés la Ley por escrito; al día siguiente se levanta muy temprano, erige un altar y levanta doce estelas, representativas de todas las tribus de la nación; con posterioridad manda a algunos jóvenes preparar holocaustos y sacrificios de paz, momento en el que Moisés toma la

sangre de los animales sacrificados y la vierte en tazones: una parte la destina al altar y la otra, tras la lectura pública de la Ley, la rocía sobre el pueblo. En Éxodo 24: 5-8 leemos:

וַיִּשְׁלַח אֶת־נְעָרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פָּרִים: 6 וַיִּקַּח מִזֶּשֶׁה חֹצֵי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאֵגָנֹת וַחֹצֵי הַדָּם זָרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ: 7 וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע: 8 וַיִּקַּח מִזֶּשֶׁה אֶת־הַדָּם וַיִּזְרַק עַל־הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דָם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

“(5) Y envió a los jóvenes de los hijos de Israel, y ofrecieron holocaustos y sacrificaron novillos, sacrificios de paz para el Señor. (6) Y tomó Moisés la mitad de la sangre y la puso en los tazones, y con la otra mitad de la sangre roció el altar. (7) Y tomó el libro de la alianza y lo leyó a oídos del pueblo, y dijeron: todo lo que dijo el Señor haremos y obedeceremos. (8) Y tomó Moisés la sangre y la roció sobre el pueblo y dijo: he aquí la sangre de la alianza que cortó (estableció) el Señor con nosotros de acuerdo (en conformidad) con estas palabras”.

Tras estos rituales, y de acuerdo con el deseo del Señor, asciende Moisés de nuevo al monte, pero esta vez lo hace acompañado de una comitiva integrada por Aarón, sus hijos y los setenta ancianos; en este episodio todos ven a Dios sin morir, aunque lo observado, se nos dice, son los pies y una forma vaporosa no bien definida: el esplendor luminoso de la divinidad. Concluida la experiencia, y de nuevo en el campamento, se consumen los sacrificios en un ambiente festivo, algo propio tras los sacrificios de paz. Pero no acaban aquí las subidas, todavía le queda a Moisés una tercera, la hará junto a su ayudante Josué: la finalidad será la entrega al líder carismático de las tablas de la Ley, escritas y grabadas por el dedo del Señor. Para el encuentro directo con Dios debe prepararse Moisés durante seis días; será el séptimo, número cargado de simbolismo, cuando el mediador se adentre en la nube –teofanía de lo divino– y permanezca allí cuarenta días. Que Dios complemente en esta última subida las leyes transmitidas en el primer ascenso es una posibilidad; también queda despejada con este ascenso cualquier duda

sobre la procedencia divina del marco legal constituyente. Vista la narración en perspectiva, esta parte se convierte en el prólogo a Éxodo 32, episodio del becerro fundido, hecho que ocurre tras impacientarse el pueblo por la tardanza de su líder en volver.

No sabemos cuáles eran con exactitud las normas dirigidas a Israel ¿quizá un grupo de leyes como las del Decálogo (Éx 20)? Tras el exilio, la renovación de la Alianza puede seguirse en Nehemías 8, ceremonia pública en la que Esdras proclama una legislación, aunque tampoco aquí podemos precisar si era el Deuteronomio o alguna versión reducida del Pentateuco (GARCÍA CORDERO, 1977: 208; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 870). En cualquier caso, carecemos de la secuencia legislativa histórica; los textos legales presentan las yuxtaposiciones propias de un largo proceso donde se mezclan tradiciones y formulaciones nuevas. Todos los pueblos tienen leyes, pero la legitimidad no existe sin el momento mítico al que, desde su contexto escriturario, acuden los redactores para reforzar la autoridad de los textos. La transmisión de mensajes, su exposición o revelación admiten formas muy variopintas. Veamos: Moisés, el líder carismático, es el protagonista de la Alianza y de la Ley; con Josías nos encontramos ante un hecho muy curioso, al menos en apariencia: el descubrimiento azaroso de la Ley. En las circunstancias críticas del postexilio, Esdras realiza una lectura pública, momento en el que la institución sacerdotal se afianza como eje del poder en la autonomía judía. En realidad, el sacerdocio era desde antiguo custodio del arca, ahora lo será de la formulación, conservación e interpretación de la Ley; incluso el hecho fortuito acaecido bajo el reinado de Josías reforzaba la posición del sacerdocio y confirmaba el reducido papel del factor monárquico en época persa: la Ley y la institución sacerdotal tenían su origen en el Sinaí, antes de la existencia de la monarquía.

No vamos a insistir en la importancia que para la mítica religiosa tienen estos relatos fundacionales; tampoco en la retahíla de indagaciones que se han hecho sobre el origen, presumiblemente meridional, de Yahwe (NOTH, 1985: 47; NIEHR, 1990: 128, 190-191; 1995: 7-14; DAY, 2002: 125-126). Al desierto y a una época remota se lleva la vertebración de Israel con sus doce tribus, algo que también forma parte del mitema fundacional. Sin embargo, Israel no estaba

constituido como tal hacia el 1200 a.C.: la conformación de Israel con sus doce tribus fue un proceso lento en el tiempo. Tampoco es verificable históricamente una salida de este tipo, y menos para la época en la que suele situarse (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 124-125). Es evidente, por otro, que la trayectoria de Israel debe ubicarse en el devenir de sus tradiciones y en las influencias recibidas; Egipto fue muy a menudo tierra de promisión, con entradas, salidas y múltiples contactos; la teología ha elaborado una historia que debía dotar de esperanza a los Israelitas del exilio: cuando los deportados a Babilonia son liberados por la mano del nuevo mesías, Ciro, estamos ante un momento clave de la historia de Israel. Sin rey, con las tribus y todo el pueblo como protagonista, la vuelta de los exiliados encontró en Éxodo un potente precedente.

Desde un enfoque ritual, muy especial –no se repite más en el A.T. – nos parece en Éxodo 24:5-8 la forma de asperjarse la sangre, pero su objetivo está claro: vincular al pueblo en acto solemne y sagrado con la Ley y la divinidad que la revela. La sangre asperjada sobre el pueblo sanciona el compromiso; la que se vierte en el altar vincula a la divinidad (DE VAUX, 1976: 290-291). La presencia del sacrificio animal ha caracterizado muchas culturas, en todo caso no es un universal cultural: en los comienzos de la historia de Israel jugó un escaso papel, después fue muy importante para, al final, desaparecer en términos absolutos (MILES, 1996: 222).

La teofanía del Sinaí es, quizá, la más espectacular de las que podemos leer en el A.T., también la de mayor trascendencia y, desde luego, la que encumbra a Moisés como la personalidad más importante de la historia israelita. El imaginario religioso judío hizo de Moisés pieza clave de su constitución, a él se le ha atribuido la Torá, tanto la escrita como la oral; también en él se ha visto el inicio del profetismo y el sacerdocio; en definitiva, hablamos de un personaje convertido en prototipo ideal: en él se unen santidad y capacidad por la dirección política y religiosa de un pueblo. Y así lo modeló el sacerdocio desde el destierro. De cualquier forma, un importante sector de la investigación (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 79-82 LIVERANI, 2005: 304-306;) ha incidido en los rasgos artificiosos que dan vida a este personaje: ambientación egipcia, gusto por el milagro y lo maravilloso, elaboración

compleja y tardía, exaltación propia del género épico y de un legislador mítico, etc.

Con independencia de otros objetivos y motivaciones, los relatos de Éxodo sirvieron de encaje entre las narraciones patriarcales y el tema de la conquista de Canaán, nexos de un periplo que iba de la cautividad a la tierra de destino. Cuando hablamos de la segunda subida de Moisés, observamos en su cortejo una jerarquía que refleja con fidelidad el pensamiento sacerdotal: el pueblo abajo, después los ancianos y por último los aarónidas con Moisés al frente, “[...] señalándose tres lugares, lejano, cercano e inmediato [...]” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 202). Además, hay otro hecho decisivo en el relato: ¿cómo pueden sobrevivir los que ven lo sagrado directamente? Esta es una de las preguntas que se ciernen sobre el texto; la sangre será el elemento básico que articule la respuesta posible. Cuando Moisés une a Israel con Yahvé por un pacto, lo ratifica con sangre, pero... ¿puede esta forzar a la divinidad? La solución al posible dilema fue doble. La sangre es un elemento sagrado que puede actuar con independencia de la divinidad; si esto es así, las relaciones pueden establecerse sobre bases recíprocas: si cada parte del acuerdo cumple como se espera, todo debe ir bien. Los males aparecerán solo si Israel no observa lo acordado, Dios siempre debe hacerlo si el pueblo es responsable. Esta posición daba seguridad, énfasis que presupone la obligatoriedad de Yahvé: este no abandona a su pueblo porque está constreñido por la sacralidad de la sangre. Pero también podemos jugar con otra hipótesis: “Dios puede desvincularse de sus obligaciones, lo que hará dudar a Job de una alianza similar [...], podría violarla cuando mejor le parezca [...]. También vemos que Dios puede dejarse ver por los ancianos de Israel sin extender su mano sobre ellos [...], en otras palabras, Dios es dueño de lo sagrado y puede suspender su acción cuando quiera” (SACCHI, 2004: 471).

De acuerdo con lo comentado en el capítulo doce, estamos así ante dos posibilidades sobre lo sagrado: una lo entiende como entidad independiente, la otra como efluvio que emana de la divinidad y es controlado por esta. La primera busca garantías, la segunda introduce reflexiones e incertidumbres afines a una visión más radical de lo absoluto, entroncada con el monoteísmo religioso. Las dos se encuentran en el Antiguo Testamento.

Junto a otros significados (acuerdo, contrato o convenio) el término Alianza establece formalmente una relación; no obstante, comprobamos que cuando está de por medio lo divino, como uno de sus polos, las apreciaciones sobre la obligatoriedad son controvertidas: los designios del Señor pueden resultar incomprensibles, la teología proclama la necesidad de amar a Dios, sentirlo y tener esperanza aun en la adversidad (SICRE, 2013: 191).

En hebreo bíblico la expresión כָּרַת בְּרִית, “cortar una alianza”, era la habitual para los pactos contraídos entre Dios e Israel. La locución aparece por primera vez en Génesis 15 y también la leemos en Jeremías 34:18; los animales inmolados se parten en dos, quien pronuncia el juramento pasa entre las mitades, ruptura que le espera al que no cumpla con las estipulaciones. Existen numerosos testimonios extrabíblicos sobre rituales similares; en la *Iliada* se habla de “cortar los juramentos”; entre los beduinos de Moab y en Mari se partían los animales en dos y se pasaba por medio bajo juramento solemne, en él se incluía la suerte que acarrearía su incumplimiento para los contrayentes (GARCÍA CORDERO, 1977: 160-162). La fórmula parece tener profundas raíces; quizá fuesen los amorreos sus principales propagadores, aunque los animales no sean coincidentes: sabemos que entre estos semitas se sacrificaban burros, ausentes en el ritual hebreo (FINET, 1993: 135-142). Un asiduo denominador común a estos pactos era la carencia de escritura, lo que reforzaba la importancia de los gestos y las palabras.

En el Antiguo Testamento podemos encontrarnos con pactos profanos, entendiéndose por tales aquellos que relacionan solo a hombres: jefes y también parientes (Labán y Jacob en Génesis 31: 44-49), amigos (David y Jonatán en I Samuel, 18:1-4), reyes (Salomón y Jorán de Tiro en I Reyes 5: 15-32), superiores y subordinados (David y Abner en 2 Samuel 3: 2), el que hace David con las tribus del norte (2 Samuel 5: 1-13) o el que establece Nabucodonosor con el rey de Judá Sedecias (Ezequiel 17: 13). El sinaítico comienza a iniciativa de Dios, de él parte todo, aunque la bilateralidad es manifiesta pues el pueblo debe aceptarlo en su libertad (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 191). La investigación ha recalcado las analogías entre la Alianza del Sinaí y ciertos tratados internacionales y vasalláticos de Oriente Próximo, sobre todo con el modelo hitita; un soberano y su subordinado se vinculan

jurídicamente, se enumeran beneficios y penas en un marco ritual que oferta estabilidad y es acompañado de sacrificios (LIVERANI, 1995: 344; 2005: 282).

Antes de Éxodo 24 el pacto podía limitarse (Gn 17: 10-14) a la exigencia, caso de Abrahán y sus sucesores, de ratificarlo, con la señal de la circuncisión (GARCÍA CORDERO, 1977: 160); además, añadimos su carácter gentilicio y de perpetuación del grupo por la marca en el órgano que garantiza la fecundidad. Los pactos han tenido una incuestionable dimensión social y política: conformaban procesos unificadores de adhesión que obligaban a individuos y tribus a su cumplimiento y a ser fieles a una divinidad. Las muestras nos descubren los contornos de esta institución; en Levítico 26 y Deuteronomio 28 se exponen bendiciones y maldiciones ligadas a la Alianza; los profetas inciden en la disposición interior del individuo frente a la normatividad de cualquier acuerdo; en el pacto con Noé la divinidad se autoimpone una obligación: no volver a destruir a la humanidad. Para los antiguos semitas su dios nacional era soberano del mundo y prevalecía sobre los dioses de otros pueblos (DE VAUX, 1974: 181). En la evolución histórica de Israel, como en otras formaciones de su época, la ideología regia se justificaba por su filiación divina, con los subsiguientes vasallajes, privilegios y concesiones de tierras (CAQUOT, 1990: 26-31); un buen ejemplo de lo que apuntamos está en II Sm 7: 1-17, relato donde Dios se compromete con la dinastía davídica sin exigir nada a cambio; es más, la divinidad admite posibles desviaciones y pecados por miembros díscolos del linaje, incluida la hipótesis del uso de la violencia para reconducirlos. Las fuentes hebreas, desde la coyuntura histórica de su redacción, adquirieron notables diferencias con respecto a la literatura de su entorno, de claros tintes enaltecedores y propagandísticos de sus reyes y dinastías; Israel, por contra, no tenía nada que celebrar, pero sí debía mostrarse el camino a seguir, la vida y la supervivencia nacional estaban en juego: el conjunto de la Ley, con todas las alianzas que hemos visto, eran piezas primordiales para ello.

XVIII. LAS TRAMAS DEL SACRIFICIO.

VIII. LAS TRAMAS DEL SACRIFICIO. Los espacios de la motivación sacrificial. Salomón y la sabiduría. El templo y las urdimbres sacrificiales. La polémica sobre el “resto” de Israel: los acontecimientos del postexilio.

Los contextos y motivaciones sacrificiales son muy ricos y plurales. Un reproche divino (Jue 2: 1-5) es razón suficiente para sacrificar; una promesa de sacrificio puede llevar a la tragedia, así le sucedió a Jefté (Jue 11: 30-40); con antelación a Éxodo 24 nos encontramos ya con testimonios sobre banquetes sacrificiales: en Éxodo 18, tras los sucesos del Mar Rojo y en pleno desierto, recibe Moisés la visita de su suegro y sacerdote de Madián, Jetró. Juntos celebran una alegre y fraternal comida donde hay un holocausto y varias víctimas para su consumo. El episodio narrado en Éxodo 18, típico del régimen de hospitalidad y agasajo, confirma una costumbre de amplio arraigo entre los semitas, no exclusiva de la cultura hebrea.

Como sucede en el primer libro de Samuel, escrito recurrente por sus complejas urdimbres rituales (reglas culinarias, repartos, jerarquías, abusos sacerdotales, etc.), los centros culturales más importantes citados en el A.T. (Silo, Nob, Siquem, Ramá, Mispá, Betel o Dan) fueron lugares de peregrinación, a ellos se acudía para el cumplimiento de una promesa-voto, por agradecimiento, para pedir algo. En estos ambientes el arca podía convertirse en catalizador de sacrificios (LODS, 1956: 350; GARCÍA CORDERO, 1977: 355; WENHAM, 1979: 77; MILGROM, 1991: 843 ALBERTZ, 2000: 278). El capítulo seis del libro primero de Samuel comienza con la indicación del tiempo que estuvo el arca en poder de los filisteos: siete meses. Tras habérsela capturado a los israelitas –los símbolos divinos iban al frente de los ejércitos en las batallas– los filisteos deciden deshacerse de él, devolución que se explica por la terrible plaga que asola Filistea; estos hechos guardan una evidente semejanza con la retención de los hebreos en Egipto ordenada por el faraón, obstinación que causa las sucesivas desgracias (plagas) de sus súbditos. A continuación, se describe la alegría que sintieron los israelitas cuando vieron aparecer el arca sobre un carro tirado por dos bueyes (I Sm 6:14-15); el jolgorio provocado por este hecho fue tan grande que de inmediato hicieron leña con el carro y ofrecieron los bueyes de tiro en holocausto, junto a otros sacrificios. Así comenzaba la primera etapa del arca en tierra israelita, periplo que durará mucho tiempo, justo hasta su entrada en el templo de Jerusalén (SCHÖKEL *et*

alii, 1996: 534). Será con motivo del traslado del arca a la capital cuando se nos narren las algazaras y cabriolas de David delante del arca y los subsiguientes sacrificios (2 Sm 6: 17-18; 2 Cr. 16). Sin embargo, la amenaza filistea duró mucho tiempo. En I Samuel 7: 9-10 vemos cómo el profeta Samuel agarra un cordero lechal y lo ofrece en holocausto, Dios interviene con prontitud a favor de los israelitas, lo que provoca la desbandada del enemigo:

9 וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל טֹלֵה חֶלֶב אֶחָד וַיַּעֲלֶה עֹלָה כְּלִיל לַיהוָה וַיִּזְעַק שְׂמוּאֵל אֶל־יְהוָה בְּעֵד יִשְׂרָאֵל
וַיַּעֲנֵהוּ יְהוָה: 10 וַיְהִי שְׂמוּאֵל מֵעַלְהָ הָעֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נִגְשׂוּ לְמַלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּרְעַם יְהוָה
בְּקוֹל־גָּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל־פְּלִשְׁתִּים וַיִּהְיוּם וַיִּנְגַּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל:

“(9) Y tomó Samuel un cordero lechal y ofreció un holocausto completo al Señor, y gritó Samuel al Señor a favor de Israel, y le respondió el Señor. (10) Y mientras estaba Samuel ofreciendo el holocausto, los filisteos se acercaron para el combate contra Israel, e hizo tronar el señor con gran estrépito aquel día sobre los filisteos, y los desconcertó, y fueron derrotados ante Israel.”

En el texto no se aclara si el sacrificio se realiza en un santuario, aunque sí refleja de forma fehaciente, milagrosa y rápida, lo que podría definirse como un “ritual de atracción” de las fuerzas divinas hacia el lado del que lo ofrece.

Solventar momentos de dificultad es uno de los tópicos causales por excelencia para sacrificar. En 2 Samuel 24 se relata la terrible peste extendida sobre el solar israelita bajo el reinado de David. El motivo de la desdicha es el censo ordenado por el rey, lo que contravenía la idea de Dios como único soberano de todo. La mentalidad antigua veía en la peste la impureza máxima, siempre insondable y cargada de misterio; su presencia anunciaba un grave pecado que debía superarse mediante rituales expiatorios que aplacasen la cólera divina. Tras reconocer su culpabilidad, atiende David la demanda del señor e inicia el dispositivo ritual con la compra de la era del jebuseo Arauná, tierra donde realizará los sacrificios que pongan fin a la pandemia. En II Samuel 24: 25 leemos:

25 וַיִּכּוּן שָׁם דָּוִד מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיַּעַל עֹלֹת וּשְׁלָמִים וַיַּעֲתֶר יְהוָה לְאַרְצָ וַתַּעֲצֹר הַמַּגָּפָה מֵעַל
יִשְׂרָאֵל:

“(25) Y construyó allí David un altar al Señor y ofreció holocaustos y sacrificios de paz, y se aplacó el Señor con el país, y se detuvo la plaga sobre Israel”.

Nótese que no se citan ninguna de las modalidades expiatorias, papel asumido por los holocaustos. También es muy importante observar cómo la falta de David contamina a todo su reino y habitantes, tradición que tras el destierro se focalizará en el Sumo Sacerdote. Si no leemos mal, lo más curioso del relato quizá sea que la labor censal dispuesta por David se inicie por requerimiento divino; será a posteriori cuando se aperciba el monarca de lo ocurrido (McKENZIE, 2002: 88-90). Aunque un tanto farragoso en su hilo argumental, el episodio evidencia la venganza de la divinidad: Dios es soberano de todo, incluso los reyes pueden ser utilizados por una providencia siempre misteriosa. De nuevo nos encontramos ante una santidad incomprensible; en I Crónicas 21 se justificarán estas acciones por la intervención del diablo, su instigador; en el libro de Job aparece Satán como el adversario de Dios, aunque lo más enigmático en Job es que la prueba venga precedida de una especie de apuesta entre Dios y Satán (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 886-888; MILES, 1996: 304-308).

Una de las figuras bíblicas que más secuencias sacrificiales concita en torno a su persona es el rey Salomón. Cuando este se retira al alto de Gabaón, lugar donde pretendía realizar sacrificios, se queda allí dormido; es entonces cuando sueña que se le presenta el Señor y le concede el don de la sabiduría solicitado por el monarca. Consciente del valor de la cualidad transmitida, hace Salomón de inmediato sacrificios en honor de Yahwé; sus más allegados son también partícipes del alborozo que le embarga. En I Reyes 3:15 leemos:

15 וַיִּקְוֶץ שְׁלֹמֹה וְהִגָּה חֲלוֹם וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַם וַיַּעֲמְדוּ לְפָנָיו אַרְוֹן בְּרִית־אֲדָנָי וַיַּעַל עֲלוֹת וַיַּעַשׂ
שְׁלֹמֹה וַיַּעַשׂ מִשְׁתָּה לְכָל־עַבְדָּיו: פ

“(15) Se despertó Salomón y he aquí que tuvo un sueño, y fue a Jerusalén y se puso ante el arca de la Alianza del Señor, y ofreció holocaustos e hizo sacrificios de paz, e hizo un banquete para todos sus siervos”.

El tema de la sabiduría en el A.T. es bastante complejo. La visión tradicional suponía bendición y bienes materiales para el hombre sabio y justo, mientras que el impío sería castigado en vida (Pro 3:33; 10:3). Job y el Eclesiastés se encargaron de desmentir esta doctrina; será en el libro de la Sabiduría (1-6) cuando se proponga una respuesta más conclusiva sobre esta cuestión: la suerte que aguarda a justos y pecadores tendrá su resolución definitiva en la otra vida. El A.T. distingue entre la sabiduría humana, basada en el mero discernimiento natural, y aquella otra, muy especial y superior, que procede de Dios. La primera se correspondería con el saber profano, concretado en dichos, sentencias, y la importancia del acto de escuchar; en todo Oriente Próximo puede seguirse la praxis de una cultura popular basada en la costumbre y en juicios derivados de la observación fenomenológica.

El folclore y el conocimiento de las poblaciones campesinas y aldeanas, también el de los trabajadores residentes en las urbes, se fundamentaba en lo práctico y en la deducción de principios generales resumidos en términos concisos, de sentido común y transmisión generacional. La segunda tiene su fuente en la divinidad, gracia que esta concede para elevar al hombre al conocimiento superior, más allá de sus capacidades naturales. La literatura profética se ha encargado, de forma reiterada, de hacer la distinción: el saber auténtico es conocer al Señor en su nombre, en sus títulos o atributos o en lo que hace y desea. La tradición bíblica le atribuye a Salomón de manera expresa el libro de los Proverbios y el Cantar de los Cantares e igual hace con los Salmos al adscribirselos a David. La súplica de Salomón y la concesión del don de la sabiduría han forjado una leyenda muy difundida, cuyo paradigma más popular está en I Reyes 3: 16-28, episodio donde Salomón emite su juicio sobre la maternidad reclamada por dos prostitutas.

Junto a la sabiduría, el otro pilar que sustenta el sistema ritual salomónico es la construcción del primer templo. En 2 Crónicas 2: 2-3 se nos habla de la correspondencia entre Salomón y el rey de Tiro, Jurán. Salomón se dirige al monarca fenicio para, en continuidad con lo ocurrido con su padre David cuando edificó su palacio en Jerusalén, solicitarle ayuda: maderas de cedro, técnicos, dirección artística, etc. En las ciudades-estado fenicias los artesanos tenían una larga experiencia en estos quehaceres. ¿Quizá le

faltaban recursos y peritos a Israel? Es muy probable (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 325). En los versículos arriba mencionados se nos dice:

2 וישלח שלמה אל-חורם מלך-צור לאמר פאשר עשית עם-דניד אבי ותשלח-לו ארזים
לבנות-לו בית לשבת בו: 3 הנה אני בונה-בית לשם | יהנה אלהי להקדיש לו להקטיר לפניו
קטרת-סמים ומערת תמיד ועלות לכקר ולערב לשבתות ולקדשים ולמועדי יהנה אלהינו
לעולם זאת עלי-ישראל:

“(2) Y envió Salomón a Juran, rey de Tiro, diciendo: cuanto hiciste con David, mi padre, enviándole maderas de cedro para construirle un palacio para habitar en él, (3) (ahora) he aquí que yo quiero construir un templo en honor del Señor, mi Dios, para consagrarlo a él, para quemar incienso de sahumero en su presencia, tener siempre los panes presentados, ofrecer los holocaustos de la mañana y de la tarde, los de los sábados, principios de mes y fiestas del Señor nuestro Dios. Sea para siempre esto en Israel.”

Será a partir del versículo seis cuando le precise a su homólogo, junto a los famosos cedros del Líbano, lo que necesita. La sucesión de fiestas y la ritualidad del templo se repetirán desde ahora bajo el mismo esquema.

Muy pocas veces son las que se inaugura un templo nacional, y este privilegio lo tuvo Salomón. En relación al evento de consagración y apertura del recinto narra I Reyes 8: 64 que:

64 ביום ההוא קדש המלך את-תוך הקצר אשר לפני בית-יהוה כי-עשה שם את-העלה
ואת-המנחה ואת חלבי השלמים כי-מנבח הנחשת אשר לפני יהוה קטן מת יל את-העלה
ואת-המנחה ואת חלבי השלמים:

“(64) En aquel día consagró el rey el interior del patio que está ante el templo del Señor pues hizo allí holocaustos, la oblación (ofrendas vegetales) y las grasas de los sacrificios de paz, pues el altar de bronce que está ante el Señor era pequeño para contener el holocausto, la oblación y las grasas de los sacrificios de paz”.

El espacio reservado para los sacrificios parece que se quedó muy reducido ante la magnitud de las ofrendas, lo que hizo necesaria la habilitación de otras instalaciones circundantes no previstas para estos fines. También en 2 Crónicas 7:4-7 se nos describe el mismo acto:

4 וְהִמְלִיךְ וְכָל־הָעָם זִבְחִים וַבַּח לִפְנֵי יְהוָה: ס 5 וַיִּזְבַּח הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אֶת־זֶבַח הַבְּקָר עֶשְׂרִים וּשְׁנַיִם אֲלֶף וְצֹאן מֵאָה וְעֶשְׂרִים אֲלֶף וַיִּחַנְכוּ אֶת־בַּיִת הָאֱלֹהִים הַמֶּלֶךְ וְכָל־הָעָם: ס 6 וְהַכֹּהֲנִים עַל־מִשְׁמֹרוֹתָם עֹמְדִים וְהַלְוִיִּם בְּכָל־יָשִׁיר יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד הַמֶּלֶךְ לַיהוָה כִּי־לְעוֹלָם חִסְדּוֹ בָהֶלֶל דָּוִד בִּיָּדָם וְהַכֹּהֲנִים (מִחֻצְצָרִים) [מִחֻצְצָרִים] נִגְדָּם וְכָל־יִשְׂרָאֵל עֹמְדִים: ס 7 וַיִּקְדַּשׁ שְׁלֹמֹה אֶת־תּוֹךְ הַחֻצָּר אֲשֶׁר לִפְנֵי בַיִת־יְהוָה כִּי־עָשָׂה שָׁם הָעֹלֹת וְאֵת חִלְבֵי הַשְּׁלֵמִים כִּי־מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה לֹא יָכוֹל לְהַכְיִיל אֶת־הָעֹלָה וְאֶת־הַמִּנְחָה וְאֶת־הַחֻלְבִּים:

“(4) Entonces el rey y todo el pueblo ofrecieron sacrificios ante el Señor. (5) Y ofreció el rey Salomón en sacrificio veintidós mil toros y ciento veinte mil ovejas (ganado menor), así dedicaron la casa de Dios el rey y todo el pueblo. (6) Y los sacerdotes en sus funciones, sirviendo de pie, y los levitas con los instrumentos de música al Señor, los que había hecho el rey David para dar gracias al Señor, porque eterna es su misericordia cuando alababa David por mano de ellos, y los sacerdotes tañían trompetas delante de ellos, y todo Israel estaba de pie. (7) Y santificó Salomón en medio del atrio que estaba delante de la casa de Dios por cuanto había hecho allí los holocaustos y las grasas de los sacrificios de paz, porque el altar de bronce que había hecho Salomón no podía contener los holocaustos, la ofrenda (oblación u ofrendas vegetales) y las grasas.”

Los dos textos reflejan la alegría del momento y lo propicio de la ocasión para una liturgia multitudinaria que Crónicas concreta en cifras. Aparecen todas las variedades de sacrificios, con la excepción de los expiatorios, y especiales alusiones a las grasas de los animales: estas, como la sangre, pertenecen al Señor, son manjar vedado a los hombres, a Dios deben ir siempre. Que pudieran habilitarse otros espacios, previa consagración de los mismos, para estos usos, es muy probable que se repitiera, como algo excepcional, durante las fiestas de peregrinación. En ambos libros aparece Salomón como protagonista, él mismo ofrece y asume la función sacerdotal, en una ambientación que nos recuerda las celebraciones de los que volvieron del exilio

abilónico cuando se terminó el segundo templo (Esd 6: 15-16). En el texto de Crónicas comprobamos que era ya tradición otorgar la autoría de los Salmos a David; además, es interesante la jerarquía y división de funciones que se establece entre sacerdotes y levitas, aspectos que quedaron bien asentados tras el destierro.

Concluido el exilio, la utopía monárquica deja paso a otro modelo: el sacerdotal. El reino de Dios, su gobierno directo, será administrado por el sacerdocio. El papel del templo será clave, el viento a favor que venía desde Persia y lo asimilado en Babilonia hicieron lo suyo; los dispositivos financieros, legislativos, interpretativos y políticos, por citar algunos, quedaron en manos del clero; la amplia autonomía concedida por las nuevas autoridades hará visible este proyecto. La persona que hizo posible la vuelta de contingentes desde el destierro fue el fundador del imperio aqueménida: Ciro. En el A.T. se le describe como un héroe, el mensajero enviado por Dios para redimir a Israel. En Isaías 45:1-8 es el “ungido de Dios”, el que habría de permitir la salida de los desterrados a su tierra y la reconstrucción del templo. El profeta anuncia la inminente derrota de Babilonia a manos del conquistador persa, convertido de este modo en instrumento divino para la liberación de Israel; Isaías ve a Ciro como el pastor de Yahwé, actor de la voluntad de Dios y protector de Jerusalén (WIDOGGER, 2001: 195). La actitud de Ciro hacia los judíos formaba parte de su política de integración hacia los pueblos conquistados: respetar sus costumbres, fomentar su autonomía o facilitar las compilaciones legislativas de los pueblos subordinados entre otras medidas. Esta política quedó verificada con el decreto del año 538 a.C. dirigido a los judíos; en él se les exhorta a regresar a su patria y levantar el templo.

Los libros bíblicos de Esdras y Nehemías son los testimonios más directos que poseemos sobre el ambiente que reinaba en Israel a la llegada de los primeros grupos de deportados (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 833-836). La tarea que les esperaba era ingente: construcción de un altar, reanudación del culto, inicio de las obras del templo con su corolario de vicisitudes, alzado de murallas, repoblación de Jerusalén, restablecimiento de sacerdotes y levitas en sus funciones, reformas litúrgicas, abordar la cuestión de los matrimonios mixtos, lectura pública de la ley... (GARCÍA LÓPEZ, 1981: 37-64, nº 38). En

Esdras 8:35 leemos lo siguiente:

35 הַבָּאִים מִהַשְׁבִּי בְּגֵי-הַגּוֹלָה הַקְּרִיבוּ עֲלֹתַי לֵאלֹהֵי יִשְׂרָאֵל פְּרִים שְׁנַיִם-עָשָׂר עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל אֵילִים וְתִשְׁעִים שִׁשָּׁה כִּבְשִׂים שִׁבְעִים שִׁבְעָה צְפִירֵי חֲטָאת שְׁנַיִם עָשָׂר הַכֹּל עוֹלָה לַיהוָה: פ

“(35) Los que habían venido de la cautividad, los hijos del exilio, ofrecieron holocaustos al Dios de Israel, doce novillos por todo Israel”.

La cifra es simbólica, pero unida a otras docenas de animales sacrificados a continuación no dejaría de causar un cierto impacto entre los asistentes, gentes no acostumbradas a este tipo de celebraciones. Pero el objetivo de los que habían vuelto era dotar al culto de continuidad en el tiempo, de ahí que en Esdras 3: 3 leamos que “asentaron el altar sobre sus cimientos”, explicitándose en el mismo versículo la intención inmediata de tal obra al objeto de realizar “holocaustos al Señor, holocaustos de la mañana y de la tarde”, antes incluso de que se levantara el santuario. Puesto el altar en su sitio podrían restablecerse los sacrificios y la liturgia diaria de los *tamid*, tal como había imaginado Ezequiel en pleno destierro (43:18-20). La puesta en práctica de estos ritos no debió variar mucho durante siglos: el sacerdocio se situará en los lugares preferentes y más sagrados, el pueblo, a cierta distancia, asistirá a los oficios y a la lectura pública de diversos textos, entre ellos el Deuteronomio y su repetida invitación dirigida a Israel para que escuche e interiorice la unicidad de Yahwé.

Es ahora, en el contexto que describimos, cuando adquiere capital importancia dilucidar el papel que habrán de jugar unos y otros, los que se quedaron y los que se fueron ¿Quiénes son el “resto” de Israel? La literatura mesopotámica es contradictoria: tanto los que se libran de una masacre como los que forman parte de ella, por ejemplo, los deportados, pueden serlo (LIVERANI, 2005: 266). Para los profetas siempre son los inocentes el resto, los no eliminados ni culpables. Tras el exilio el debate vuelve a reabrirse. Los que no han salido se consideran a sí mismos puros, no contaminados, son ellos los que deben quedarse con el patrimonio de Israel. Los que habían ido al exilio piensan justo lo contrario: son ellos los que han mantenido la fe de Israel

frente a los idólatras y sincretistas que se quedaron. Los que fueron al destierro se sienten supervivientes por haberse mantenido leales a la Alianza y salvados por su justo comportamiento; como Noé o Lot, son ellos el resto del que renacerá Israel. Vemos que se trata de un juego de fuerzas, pronto decantado a favor de los exiliados, con unas consecuencias y tensiones que, entre otras, están en el origen del cisma samaritano. Que se impusieran al final los contingentes llegados del exilio se explica por el peso de la decisión tomada por las autoridades persas de apoyarlos. Los que salieron constituían las élites del desaparecido Judá independiente; entre ellos estaban, en su mayoría, los que sabían leer y escribir, las minorías administrativas y dirigentes, el sacerdocio, la intelectualidad, etc.; este plantel podía utilizarse para articular una comunidad con perfiles claros, bases estables y una posible colaboración con las nuevas autoridades, sin humillaciones ni ambigüedades.

¿Cómo explicar la actitud de los persas? Desde un principio observamos en el imperio políticas dirigidas a la rehabilitación de templos, la salvaguardia de sus recintos, la protección de sus imágenes y la vigilancia frente a posibles profanaciones. No lejos de Jerusalén, en Sais, vemos a Cambises acometer una profunda refundación del templo dedicado a la diosa egipcia Neith: revitaliza su culto, potencia la economía del templo y hace volver a los sacerdotes (OPPENHEIM, 1974: 49; SERRANO DELGADO, 2004: 157-158). Las líneas maestras de esta política habían sido diseñadas por Ciro, el fundador del imperio. Piadoso y respetuoso, el aqueménida mostró desde los inicios de su reinado una gran apertura de espíritu y receptividad suma a la pluralidad de creencias y al valor del hecho diferencial; estos principios se pusieron a prueba tras la conquista de Babilonia, capital hacia la que él y sus sucesores se mostrarán como benefactores, con medidas concretas como la restauración de imágenes en el templo de Marduk o la importancia concedida a la presencia real en las principales celebraciones religiosas. Como patronos de las advocaciones, los emperadores persas legitimaban así la continuidad de su labor y evitaban rupturas. Los ejemplos de Babilonia y Sais son parangonables al jerosimitano; gracias a la labor de los dirigentes aqueménidas el templo de Israel será ricamente dotado y repuestos sus objetos y pertenencias; cuando Alejandro conquiste Jerusalén no hará más que proseguir esta tradición:

apenas entra en la ciudad se postra ante el Sumo Sacerdote, reconoce a la divinidad hebrea y va al templo para hacer ofrendas (SERRANO DELGADO, 2004: 157-158).

Volvamos de nuevo al templo de Jerusalén. Sin ánimo de detenernos en su larga historia (DE VAUX, 1976: 125; LEMCHE, 1988: 40; GARBINI, 1997: 55; SOGGIN, 1997: 166; NIEHR, 1998: 148; JEREMIAS, 2000: 204; NIETO IBÁÑEZ, 2001: 15; SACCHI, 2004: 139; SIEVERS, 2004: 215-235; LIVERANI, 2005: 421), las variables de interés que nos suscita esta institución son amplísimas: estructura y evolución (WENHAM, 1979; LEMCHE, 1988; GARBINI, 1997 JEREMIAS, 2000), los orígenes del clero saduceo y la problemática histórica sobre la separación sacerdotes-levitas (SOGGIN, 1997: 241-247), la simbología del templo (ELIADE, 1978, 1994a, 1994b). el significado de la elección de Jerusalén como centro religioso y su justificación (VON RAD, 1969: 119; FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 98-99) o las comparaciones sobre lo que se debía entregar al clero –las llamadas tarifas– en culturas como la hebrea o la púnica. Debemos recordar que con anterioridad a Salomón no existía una construcción similar, ni siquiera a David le fue permitida su erección pues había “[...] derramado mucha sangre [...]” (1 Cr. 22: 8-10). Durante bastante tiempo fue la ubicación del arca lo que determinaba el lugar central de culto y el santuario que, de forma provisional e itinerante, ostentaba tal privilegio. No obstante, la historia del Israel preexílico nos ilustra una amplia variedad de cultos (en los altos, familiares, locales, aldeanos, etc.), preexistentes al templo y, después, paralelos al mismo. No debemos obviar que este pluralismo fue tozudo y pervivió frente a los intentos reformadores y centralistas (Ezequías y Josías, sobre todo); asimismo, constatamos que esta institución nunca gozó en el área semítico-occidental, antes del exilio Israelita, de la capacidad vertebradora que tuvo en la zona oriental, reducida su dimensión a una capilla de palacio (ALBERTZ, 2000: 451 LIVERANI, 2005: 348;).

El templo salomónico descrito en I Reyes 6-9 podemos reconstruirlo en sus detalles, incluido el mobiliario, a partir de los templos cananeo-fenicios de la Edad del Hierro (MEYERS, 1982: 33-41; FRITZ, 1987: 38-49; FINKELSTEIN, 1988: 30-37). El peculiar politeísmo hebreo (SACCHI 2004: 400-401) no solo

podemos seguirlo a través de la contralectura de los textos veterotestamentarios (DEL OLMO, 1996: 16-17), también la arqueología nos aporta datos de interés. Con la crisis del Bronce Tardío los centros culturales más famosos y antiguos de las ciudades-estado cananeas decayeron, aunque algunos registraron restauraciones y ampliaciones; casos bien documentados fueron los recintos de Siquem y Megiddó, este último destruido sobre el 1130 a.C., pero en pleno funcionamiento en el siglo X a.C.; ambos centros gozaron de fama durante siglos, igual que el santuario de Betel. Gran parte de la geografía palestina nos revela, en sus poblados y lugares de culto, reestructuraciones y nuevos cinturones de murallas, repertorios con influencias muy diversas (egipcias, fenicias, asirias, filisteas, etc.), múltiples divinidades (Anat, Bes, Baal, Ra, ¿Yahwé?), amén de un extenso muestrario de motivos y géneros iconográficos (soles, figurillas, carros, estelas, marfiles, glíptica, relieves...).

¿En qué medida el templo de I Reyes 6-9 se ajustaba a la realidad histórica? Los centros religiosos suelen registrar muchos avatares a lo largo de su historia (incendios, destrucciones, expolios o ampliaciones, por citar los más persistentes en el tiempo), con el añadido, entre los hebreos del exilio, de otra reconstrucción: la reescritura del pasado que se perfila desde Babilonia. Los redactores bíblicos debieron contar con ciertos materiales de archivo y recuerdos, sobre todo del último templo, el de Josías, por cierto, un templo en gran medida reedificado. Sin embargo, debemos ajustar bien la visión que ha trascendido del templo de Salomón. Frente a la tradición monárquica, la sacerdotal hizo del templo su punto neurálgico; no obstante, hay aspectos coincidentes en un importante sector de la historiografía que debemos valorar (SOGGIN, 1997: 40-45; ALBERTZ, 2002: 240-244; LIVERANI, 2005: 392-395). Sobre su construcción no hay dudas acerca de su existencia, aunque parece que con materiales más pobres y dimensiones más reducidas que las expuestas. El templo debía parecerse bastante a otros del área occidental semítica, una especie de capilla del palacio real; en los textos se le iguala, o casi, a la residencia del rey, con patios interiores y exteriores que lo hacen más cercano a edificios neobabilónicos que a modelos del Bronce tardío tipo Megiddó. Dado el conservadurismo que envuelve estas construcciones, el

primer templo no debió cambiar mucho durante siglos en sus estructuras básicas, continuidad que se refleja en los siglos de la Edad del Hierro en su utillaje. Con todo, el exilio cambiará el enfoque: así nos lo muestran la grandiosidad de sus columnas y capiteles, más propios de la arquitectura persa o el diseño del palacio real salomónico muy parecido al aqueménida. Es cierto que el templo de I Reyes 6-9 es más realista que el imaginado por Ezequiel (40-44), pero esto no debe conducirnos a errores. La descripción del primer templo que nos ha llegado está ciertamente idealizada, con ella rendía pleitesía el sacerdocio a las culturas de Babilonia y Persia, las más cercanas y conocidas, sin que desmerezcamos otro aspecto importante: la re-creación por la institución sacerdotal de su propia gloria y pasado, con el templo como piedra angular.

XIX. ERRORES, ANOMALÍAS Y CONTRARRITUALES.

XIX. ERRORES, ANOMALÍAS Y CONTRARRITUALES. Los abusos sacerdotales. El ciclo de Saúl. La práctica del *herem*: Deuteronomio siete. Los rituales de agua y su conexión con “otras entidades”. El desierto: un espacio conflictivo y contradictorio.

Las numerosas motivaciones insertas en los cultos solo pueden canalizarse en la práctica si los ritos se realizan con un ajuste esmerado a normas y requisitos muy estrictos. El primer libro de Samuel es prolijo en descripciones rituales que podríamos tipificar de anómalas (VILAR, 1981: 97-102). En 1 Samuel 2: 13-22 los sacerdotes, hijos de Elí, envían a un ayudante para que pinche los mejores trozos de carne que se están cociendo en un caldero, lo que supone pecado de gula: las carnes no estaban aún cocidas y tenían sangre. Los abusos se continúan al acostarse con פתה הנָּשִׁים הצָּבֹאוֹת פתה, “las mujeres que servían a la puerta (del santuario)” (I Sm 2:22). Por otros textos (Ex 35-24; 38: 8) sabemos que las mujeres podían, de forma voluntaria, realizar ciertas tareas para el templo-santuario; estas actividades eran voluntarias, por ejemplo, la realización de bordados, tejidos, etc., o la entrega de objetos diversos; en cualquier caso, ello suponía su presencia en las puertas de los santuarios y el trato con las mismas. Es muy probable que la finalidad de estas narraciones fuera, entre otras, justificar la sustitución de la dinastía de Elí por la de Sadoc (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 545), sin que descartemos el reflejo de una situación sociológica verosímil en diversos momentos de la historia del sacerdocio israelita.

El encadenamiento de errores rituales y los reveses que propician encuentran uno de sus prototipos en la figura del rey Saúl (WIDOGGER, 2001: 712; McKENZIE, 2002: 124), personaje inmerso en un proceso acelerado de degradación que corre en paralelo a las faltas cometidas en este ámbito. El primero de sus pecados rituales aparece en 1 Samuel 13: 10-15:

10 וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְהַעֲלוֹת הָעֹלָה וְהִגָּה שְׂמוֹאֵל בָּא וַיֵּצֵא שְׂאוֹל לְקִרְאוֹתוֹ לְבָרְכוֹ: 11 וַיֹּאמֶר שְׂמוֹאֵל מָה עָשִׂיתָ וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל כִּי־רָאִיתִי כִּי־פָנַח הָעָם מֵעָלַי וְאַתָּה לֹא־כָּאַתָּה לְמוֹעֵד הַיָּמִים וּפְלִשְׁתִּים־אֹסְפִים מְכַמְשׁ: 12 וַאֲמַר עָתָה יֵרְדוּ פְּלִשְׁתִּים אֵלַי הַגִּלְגָּל וּפָּנִי יִהְיֶה לֹא חֲלִיתִי וְאַתָּאֲפִק וְאַעֲלֶה הָעֹלָה: 13 וַיֹּאמֶר שְׂמוֹאֵל אֶל־שְׂאוֹל סְכַלְתָּ לֹא שְׂמַרְתָּ אֶת־מִצְוֹת יְהוָה אֲלֵהֶיךָ אֲשֶׁר צִוֶּה כִּי עָתָה הֲלִינוּ יְהוָה אֶת־מְמַלְכֹתָ אֶל־יִשְׂרָאֵל עַד־עוֹלָם: 14 וְעַתָּה מְמַלְכֹתָ לֹא־תִקּוּם בְּקִשׁ יְהוָה לֹא אִישׁ כָּל־כָּבוֹ וַיִּצְוֶהוּ יְהוָה לְגִיד עַל־עֲמוֹ כִּי לֹא שְׂמַרְתָּ אֶת אֲשֶׁר־צִוֶּה

וַיְהִי: פ 15 וַיִּקָּם שָׁמוּאֵל וַיַּעַל מִן־הַגִּלְגָּל גְּבַעַת בְּנֵימִן וַיִּפְקֹד שָׁאוּל אֶת־הָעָם הַנִּמְצָאִים עִמּוֹ
כַּיְשׁוּ מְאוֹת אִישׁ:

“(10) Cuando terminó de inmolar su holocausto llegó Samuel y salió Saúl a su encuentro para saludarlo. (11) Y dijo Samuel: ¿qué has hecho? Y dijo Saúl: vi que el pueblo se me dispersaba y tú no venías en el plazo determinado y los filisteos concentrados frente a Micmás. (12) Y dije: ahora bajarán los filisteos contra mí a Guilgal y al Señor no he aplacado, me atreví e inmolé un holocausto. (13) Y dijo Samuel a Saúl: has sido un necio, no has guardado la orden que el Señor, tu Dios, ordenó pues ahora hubiera afianzado el Señor tu reinado sobre Israel para siempre, (14) y ahora tu reino no durará, el Señor ha buscado para él un hombre según su deseo y lo ha designado el Señor como caudillo sobre su pueblo, pues no has observado lo que te ordenó el Señor. (15) Se levantó Samuel y subió del Guilgal a Guibeá de Benjamín, y pasó revista Saúl al pueblo que se encontraba con él: unos seiscientos hombres.”

¿Cómo explicar el suceso? Sin el factor cultural nos sería imposible. Las buenas razones que aduce Saúl para actuar se vuelven contra él: con antelación había acordado con Samuel la realización de los rituales tras esperar el tiempo convenido y la presencia del profeta, tal y como la divinidad se lo había comunicado a Samuel. Por el contexto, sabemos que los filisteos tienen como vasallos a los israelitas, la monarquía aún no ha arraigado lo suficiente y Samuel, como profeta, es el intermediario entre Dios y su pueblo, aspectos decisivos para situar el episodio. En el antiguo Israel los reyes podían sacrificar por iniciativa propia, sin intermediación alguna; ahora, con Saúl, la monarquía está en sus inicios, es una institución débil, de ahí la importancia del profeta y su papel en el culto, con un rey aún subordinado a un orden y jerarquía precisos (espera de siete días y presencia del profeta), algo inconcebible con David o Salomón. Cuando la rebelión contra los filisteos se pone en marcha, todos los razonables argumentos del rey-caudillo (la decisión rápida exigible al mando, el inminente peligro bélico o el temor del pueblo) se vienen abajo ante la fuerza de las razones culturales. El pecado de Saúl, error que invalida el ritual, es de impaciencia y desconfianza, el factor cultural lo cambia todo. La ambientación de estos capítulos tiene un cierto aire trágico, el

mismo Samuel irrumpe de improviso como si estuviese escondido a la espera del primer error de Saúl; las consecuencias serán graves: Samuel le augura a Saúl un reinado efímero, sin descendencia dinástica; de hecho, aun sin darle nombre, le dice que el Señor tiene previsto otro caudillo para Israel, el futuro rey David.

Debe conjeturarse la posible intención oracular de este holocausto; también que cumpliera una finalidad expiatoria, dado que a los soldados se les exigía no tener impurezas antes del combate (no podían mantener relaciones sexuales previas a las confrontaciones, debían hacer sus necesidades fuera del recinto castrense, etc.) o que se realizara para aplacar a la divinidad y obtener su favor; todas debieron ser motivaciones subyacentes a este holocausto.

En el capítulo XV vuelve Saúl a las andadas y comete dos nuevos deslices culturales. El eje narrativo es la guerra que sostiene contra los amalecitas; tras la derrota de estos contraviene la orden que ha recibido de Yahwé, bajo la intermediación de Samuel, de practicar el *herem* y la subsiguiente destrucción de todo lo conquistado para consagrarlo al Señor. El error de Saúl consiste en perdonar la vida del rey amalecita Agag, pecado al que debemos añadirle otro más como jefe militar: no haberse enfrentado con determinación a su tropa cuando esta salva la vida de las mejores reses del enemigo. La cólera de Samuel llega al extremo de descuartizar él mismo al rey amalecita, mientras que Saúl justifica sus actos de dos formas: que en ningún momento ha pensado cuestionar el *herem* y que sus huestes pensaban ofrecer expresamente, aunque a posteriori, el ganado salvado y entregarlo en holocausto, y otros sacrificios al Señor. Sin embargo, cualquier sacrificio postrero queda abrogado por la lógica del *herem* que exige la destrucción inmediata y sobre el terreno de todo lo conseguido. Las consecuencias de estas acciones serán terribles: los días de Saúl como rey están contados, rechazado por todos morirá pronto.

Muchas son las interrogantes implícitas al *herem*. Bajo esta denominación entendemos un acto ritual de exterminio completo que concreta, en los hechos y en la ofrenda a la divinidad de todo lo conquistado, la ideología

de la guerra santa. Su paralelismo con el holocausto es evidente, los dos son actos considerados litúrgicos y sacros, en los dos debe verificarse la aniquilación completa, aunque los separe el contexto en el que uno y otro son realizados, siendo siempre la pérdida del valor de lo ofrendado, en su sentido material, lo que constituye su común denominador.

Es muy probable que el *herem*, y la guerra santa que conlleva, haya sido más el producto de una experiencia y de una manera peculiar de asimilarla que el resultado de una práctica materializada como tal, alguna vez, en el antiguo Israel. La pregunta inmediata que nos podemos hacer es la siguiente: “¿Es justo acabar con todo un pueblo, incluidas mujeres y niños? Cuando las guerras son productivas, porque terminan en saqueo, porque proporcionan mujeres y niños para el trabajo y la esclavitud, un pueblo puede sentirse tentado a declarar la guerra nada más por interés: tal guerra sería un acto de bandidaje legalizado. Cuando está prohibida toda clase de saqueo, la guerra no será tentación, solo se emprenderá en legítima defensa, pero ¿justifica dicho exterminio? Y si la guerra tiene por finalidad ejecutar una sentencia ¿Por qué han de pagar justos por pecadores? Lo más que se nos ocurre es esto: el Señor elige un pueblo, con sus costumbres e instituciones, para conducirlo lentamente a niveles más altos y puros” (Schökel *et alii*, 1996: 551). Más allá de los cuestionamientos que nos puedan seguir suscitando estas creencias (¿por qué no suprimir la lógica del *herem* de forma similar a la abolición del sacrificio humano en Génesis 22?), ahora nos parecen de interés las indagaciones en otros parámetros culturales e históricos que pudieron determinar dicha categoría.

Uno de los textos más clarificadores sobre la profundidad y el rigor del *herem* lo encontramos en Deuteronomio 7:1-6; la furibunda proclama a favor del exterminio alcanza sus cotas más exaltadas:

1: כִּי יִבְיָאֵךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה בֹּא־שָׂמָה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם־רַבִּים מִפְּנֶיךָ
הַחַתִּי וְהַגֵּרְזִי וְהָעַמֹּרִי וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי שְׂבַעֲתָם וְזֵם רַבִּים וְעֲצוּמִים מִמֶּךָ: 2
וְנִתְּנָם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהַפִּיתָם הַחֶרֶם תַּחַרְיֵם אֹתָם לֹא־תִירָת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַגְּם: 3 וְלֹא
תִתְּחַן בָּם בְּתוֹךְ לֹא־תִתֵּן לְבָנָו וּבְתוֹךְ לֹא־תִקַּח לְבָנָךְ: 4 כִּי־יִסִּיר אֶת־בְּנֵךְ מֵאֶחָרֶי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים

אֲחֵרִים וְחָרָה אֶרְפָּה בְּכֶם וְהִשְׁמִידָה מִהֶרָּה: 5 כִּי־אִם־כָּבֹד תַּעֲשֶׂה לָּהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתְּצוּ וּמִצִּילָתָם תִּשְׁבְּרוּ וְאֲשִׁירֵיהֶם תַּגְדִּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בְּאֵשׁ: 6 כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּרַךְ בְּתָרוּ וְהָיָה אֱלֹהֶיךָ לְהַיִּזוֹת לֹא לְעַם סְגֻלָּה מִכָּל־הָעַמִּים אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאָדָמָה: 8

“(1) Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra donde entres para poseerla y expulse muchas naciones delante de ti, el hitita, el gircasita, el amorrita, el cananita, el fericita, el hivita y el jebusita, siete naciones mayores y más fuertes que tú. (2) Cuando el Señor, tu Dios, las ponga delante de ti y las derrotas, ciertamente las destruirás, no harás pactos con ellos, no les tendrás piedad. (3) No emparentarás con ellos, tu hija no darás a su hijo, y su hija no tomarás para tu hijo. (4) Porque volverá a tu hijo mi extraño y servirán a otros dioses, y arderá la ira del Señor contra vosotros y te destruirá rápido. (5) Así haréis a ellos: sus altares derribareis, sus estatuas romperéis, sus asheras cortaréis y sus imágenes quemareis en el fuego. (6) Porque tú eres un pueblo santo para el Señor, tu Dios, a ti te eligió el Señor, tu Dios, como su pueblo, tesoro de todos los pueblos que existen sobre la faz de la tierra.”

La dureza de estos contenidos y la perspectiva que se trasluce en los mismos ha sido concebida, más allá de los precedentes que puedan vislumbrarse, en la época exílica; para los profetas la raíz de la catástrofe tuvo su origen en la idolatría y el sincretismo religioso, fenómenos que condujeron a Israel a las impurezas y al pecado, una auténtica calamidad que alejaba al pueblo elegido de su divinidad y enturbiaba las relaciones bilaterales entre ambos: Dios no puede tener interlocutores manchados con tales faltas. No se nos escapa, una vez más, el problema que con respecto a las fuentes se plantea aquí; el redactor deuteronomista escribe en una época muy posterior a aquella en la que supuestamente se emite el mensaje divino a través de Moisés: “Numerosos testimonios e indicios demuestran que Israel no supo superar la prueba. Tenía que haberlo hecho y no lo hizo. El pensamiento a posteriori, lo que tenía que haber hecho Israel, lo transforma el autor en mandato a priori, que pone en boca de Moisés, antes de la entrada en la tierra [...], la intolerancia de su formulación se explica por la experiencia trágica del destierro” (Schökel *et alii*, 1996: 352).

Como suele ocurrir con las fuentes textuales bíblicas, se lleva a una época fundacional una orden que responde a un problema y a un análisis muy posteriores en el tiempo. La experiencia fue tan grave –al menos así lo asimilaron las élites israelitas en unas precisas condiciones históricas– que produjo como resultado no solo un paradigma de intolerancia y separación, se fue más lejos: la mejor manera de evitar el contagio era exterminar al otro, sobre todo porque hablamos de un pueblo santo y de un solar sagrado que entrega la divinidad a Israel. Esta es la política de máximos de los que volvieron del destierro, aunque difícilmente se podía llevar a la práctica por la pérdida de la independencia política, y ello pese a los amplios desarrollos que nos muestran los libros de Esdras y Nehemías: no a los matrimonios mixtos, consideración superior del “resto” por oposición al sincretismo religioso de los que se quedaron, apoyo en los gobernantes persas para evitar la participación en la reconstrucción del templo de los que no fueron al destierro, o política progresiva de tolerancia cero frente a los que permanecieron en tierra israelita, grupo que se irá concentrando en la llamada comunidad samaritana, lugar al que muchos se exiliaron dado el ambiente cada vez más sofocante que existía en Jerusalén.

Uno de los aspectos que más ha atraído a muy diversos autores es la excesiva carga de violencia que se respira en algunos textos bíblicos (NIDITCH, 1993: 30-45; SEIJAS DE LOS RÍOS, 2007: 123-134). Ante las demandas divinas al hombre le incumbe como respuesta la sumisión y la entrega obediente a la Ley transformada en interioridad. Si Dios lo pide (Dt 7), la excelencia consiste en hacer muy bien lo demandado por el altísimo, sin errores bienintencionados como los cometidos por Saúl en 1 Samuel 15. Yahwé, en el A.T., dirige la historia, es celoso y exclusivo, va al frente de los ejércitos y proclama prescripciones culturales; pero no acaban aquí sus acciones, también combate a favor de Israel y hace de los hebreos su pueblo en armas, entregando al enemigo en sus manos. Desde Éxodo hemos visto correr sangre en abundancia, pero la divinidad podía haber demostrado su poder –la fuerza de su mano– de otra forma, con prodigios que hubieran paralizado la acción del enemigo; parece evidente que el objetivo era otro: los que se enfrentaban con Israel debían conocer el futuro que les esperaba.

En el capítulo once del primer libro de Samuel se nos narra un curioso episodio. Saúl tiene que enfrentarse a su primera prueba seria como rey: defender una aldea de la amenaza moabita. Dada la escasez de recursos militares, el nuevo rey decide trocear dos bueyes en doce porciones y entregarlas a cada una de las tribus de Israel bajo una amenaza-maldición. Saúl consigue la unión de las tribus y los recursos suficientes para derrotar a Moab. El paralelismo con Jueces 19 es muy claro, aunque en este último capítulo el troceado es de una persona, lo que no cambia en nada el profundo simbolismo de ambos relatos. En 1 Samuel 11:7 nos situamos ante un ritual extraordinario, situado al margen del cuadro hebreo; el contexto no es sacro, el procedimiento profano y la finalidad muy clara: movilizar solidaridades intertribales mediante claves interpretativas fácilmente reconocibles. En cualquier caso, es fácil suponer que este ritual profano no debía estar desligado de consecuencias religiosas y culturales: de forma inmediata serían convocadas asambleas para tomar decisiones, consultar a la divinidad, realizar sacrificios, etc. La oposición vida-unidad/muerte-fragmentación acompaña al ritual como simbolismo evidente para todos, también la maldición propuesta en 1 Samuel 11:7 así lo corrobora:

17 ויקח צמד בקר וינתחם וישלח בכל־גבול ישראל ביד המלאכים | לאמר אשר איננו יצא
 אחריו שאול ואחר שמואל פה יעשה לבקרו ויפל פסד־יהוה עליהם ויצאו כאיש אחד:

“(7) Y tomó una yunta de bueyes y las despedazó, y envió por todo el territorio de Israel por mano de los mensajeros diciendo: el que no salga tras Saúl y tras Samuel así se hará a su ganado, y cayó el temor de Yahwé sobre el pueblo y salieron como un solo hombre”.

Antes de concluir estos episodios sobre Saúl, debemos contextualizar algunas cuestiones que, con seguridad, nos ayudarán a entender mejor ciertas cosas. Los relatos sobre Saúl están cargados de tensión, “[...] las narraciones acompañan al desgraciado rey hasta el fin de su camino con profunda simpatía humana, desarrollando una tragedia que, en el último acto, adquiere una grandeza sublime. Nunca Israel ha creado una forma poética tan cercana al espíritu de la tragedia griega [...]. Por muy convencidos que estén los

narradores de la falta de Saúl, siempre queda en su culpabilidad algo de suprapersonal, es la fatalidad que sobreviene a quien Dios ha abandonado. Saúl debía actuar, pero precisamente actuando consumaba él mismo su destino” (VON RAD, 1969: I, 402).

En estos capítulos hay un reiterado contraste entre dos fuertes personalidades, la del profeta y la del rey, el primero evidencia la corrección y el buen hacer frente a las torpezas rituales del segundo. Que estos textos puedan reflejar polémicas tardías, postexílicas, sobre la relación monarquía-sacerdocio no debe descartarse. Por otro, y a diferencia de lo que acontecerá con David, los inicios de la monarquía y la elección de Saúl estuvieron marcados por la tensión; la misma divinidad mostró su desagrado ante la petición popular de un rey. Lo que nos ha llegado de la biografía de Saúl, por ejemplo, sus disputas con David, insiste demasiado en la inocencia de este último, sobre todo en los sucesos que condujeron a la muerte de Saúl y de sus herederos y partidarios (BECKING, 2007: 40-72), lo que nos resulta sospechoso: “David fue un enemigo acérrimo de Saúl. Juntó sus fuerzas con los filisteos y, finalmente, logró su propósito de derrocar al rey de Israel. Hay motivos para sospechar que tramó la muerte de Saúl, después desencadenó la guerra contra Isbaal, el sucesor títere de Saúl, buscó consolidarse en el poder derrotando a sus antiguos aliados filisteos y aniquilando a los herederos de Saúl” (McKENZIE, 2002: 220).

Lo anterior nos lleva a una conclusión: Israel en época de Saúl se hallaba en una fase tribal de desarrollo, y ello pese al denuedo de nuestro personaje por concitar la unidad y articulación necesarias para que Israel se constituyese en una formación estatal. Con David todo cambiará, y esto es muy importante pues por vez primera nos encontramos con las infraestructuras y medios adecuados para que un rey, una corte y un Estado puedan perfilar y elaborar tradiciones acordes con sus intereses, algo que Saúl no pudo hacer.

Sobre el agua, elemento dotado, como el fuego o la sangre, de una gran ambivalencia, conocemos su capacidad destructiva en el relato del diluvio, aunque también podemos encontrarnos con aguas de ríos, fuentes, arroyos, etc. dotadas de múltiples cualidades y significados salutíferos para el hombre.

Ahora bien, una lectura atenta de ciertos textos parece sugerirnos la persistencia de antiguas creencias con respecto a estos puntos y la necesidad de realizar prácticas rituales para contentar a “ciertas entidades” que podían tener incidencia sobre el discurrir cotidiano de las comunidades.

En el folklore hebreo ha estado siempre difusa la idea de posibles relaciones con divinidades, seres, genios, etc., distintos a Yahwé, por ejemplo, con los ángeles, seres inferiores al creador, intercesores pero, también, capaces de revelarse y ser independientes. Parece que la cultura popular hebrea conservó creencias acerca de estos seres, muchas veces concretadas en acciones dirigidas a paralizar sus embestidas nocivas, de ahí que se pudiera afrontar la potencia del enemigo con ofrendas (PERI, 2003: 189-194). Sin embargo, desde una perspectiva ortodoxa se planteaba un agudo problema: cualquier ritual encaminado a establecer lazos con otros seres sobrenaturales significaba otorgarles un estatus, lo que era inadmisibile. ¿Cuál fue la solución? Ante la inviabilidad de suprimir estas creencias, el yahwismo toleró ciertas prácticas, aunque desde luego acomodándolas fuera del sistema sacrificial reconocido como tal, lo que resguardaba al ritual, y por consiguiente al yahwismo y al sacerdocio, de la acusación de idolatría.

En Deuteronomio 21:1-9 se narra el caso de un asesinato cometido en una zona despoblada sin que se logre descubrir al culpable; las autoridades de la localidad más cercana, los ancianos, toman una ternera, la bajan a un torrente, la desnucan allí y, por último, se lavan las manos en el agua sobre la ternera desnucada. Es interesante anotar que el torrente al que es llevado el animal está en una zona despoblada, no aprovechada por el hombre, alejada de lo urbano y de los espacios donde los grupos ejercen algún dominio. Hablamos de las afueras, de los confines, de lugares no transitados ni cultivados, sitios que pueden resultar peligrosos y sobre los que circularían todo tipo de leyendas. Sobre el significado de Deuteronomio 21:1-9 “solo podemos ofrecer conjeturas. Todo sucede en lugares inhabitados, la novilla no ha trabajado en el campo, el terreno no es cultivable, el torrente no es de riego. Quizá se supone que la novilla carga con la culpa, como el macho cabrío de Levítico 16” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 351).

Deuteronomio 21:1-9 y Levítico 16 tienen en común que los animales son conducidos a parajes inhóspitos donde son sacrificados por medios rituales no canonizados¹²⁸; ambos relatos, además, nos sugieren una necesidad expiatoria¹²⁹, por un lado, y la de calmar la cólera que viene desde un escenario no reglado, por otro; también son coincidentes en un hecho singular: ninguno de los dos textos tiene a Yahwé como destinatario de las “ofrendas”. Las aguas que aparecen en relatos como 1 Reyes 18:40 no se utilizan para el cultivo, el riego o el consumo humano. Todas parecen pertenecer a otro espacio de la naturaleza, algo similar al *sheol* donde van los muertos. El torrente se convierte en vehículo de una oferta, los profetas de Baal o la ternera desnucada; llevados a sitios marginales, todos son chivos expiatorios y resultado final de unas creencias demasiado ancestrales y antiguas como para ser erradicadas de las prácticas populares.

Un hecho no nos ha pasado desapercibido: en Levítico 16 el macho cabrío no es entregado a las aguas sino llevado al desierto, allí muere. Aquí radica la discordancia entre Levítico 16 y el resto de sacrificios de agua mencionados, lo cual nos invita a introducirnos en un ámbito con características propias: el desierto.

Si todo lo real es contradictorio, la imagen que podemos obtener del desierto en el Antiguo Testamento nos desvela una serie de tensiones que solo desde el hilo trazado por los textos y la historia podemos esclarecer. Uno de los momentos estelares para el análisis de las relaciones Israel-desierto lo encontramos en el libro del Éxodo; quizá no tengamos en el A.T. otro relato que haya concitado tantos comentarios como este sobre el tema que nos ocupa. Toda la narración está cargada de connotaciones agónicas, de lucha contra un elemento hostil que solo a duras penas pudo superarse; buena muestra de ello la leemos en Éxodo 16:3 cuando, en plena travesía, se dirige la asamblea a Moisés y Aarón con nostalgia y acritud:

¹²⁸ Al parecer existía una antigua tradición según la cual el animal del Día de la Expiación era trasladado por un extranjero al desierto y despeñado por un barranco (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 351).

¹²⁹ Según Peri (2003: 181) los ritos expiatorios por medio del agua no eran desconocidos entre los antiguos hebreos. Cuando Jesús es bautizado por Juan en el río Jordán asistimos, en realidad, a un ritual expiatorio puesto en práctica repetidas veces por el Bautista.

³ וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי־יָמֵן מוֹתֵנוּ בְּיַד־יְהוָה בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּשִׁבְתֵּנוּ עַל־סֵיר הַבְּשָׂר
בְּאֶקְלָנוּ לָחֶם לְשֹׁבַע כִּי־הוֹצֵאתָם אֶתְנוּ אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לְהַמִּית אֶת־כָּל־הַקָּהָל הַזֶּה בְּרָעָב: ס

“(3) Les dijeron los israelitas: ¡Ojala por mano del Señor hubiésemos muerto en la tierra de Egipto, cuando nos sentábamos junto a la olla de carne mientras comíamos pan hasta hartarnos! Pues nos habéis sacado a este desierto para matar a toda esta comunidad de hombre.”

La oposición desierto/Canaán es muy favorable a la segunda (TELLERÍA Y GELABERTI, 2011: 25-32). El canto a Canaán como tierra buena es tan preciso y rotundo como la aspiración semítico-occidental a un ideal de vida representado como paraíso o vergel. Una visión idílica la encontramos en Deuteronomio 8:7-8, dice así:

7 כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ מְבִיאֲךָ אֶל־אֶרֶץ טוֹבָה אֶרֶץ גְּחָלִי מַיִם עֵינַת וְתַהֲמֹת יִצְאִים בַּבַּיְעָה וּבְהָר: 8
אֶרֶץ חֹטֶה וְשֹׁעֵרָה וְגִפְסוֹ וְתַאֲנָה וְרִמּוֹן אֶרֶץ־זֵית וְשֶׁמֶן וְדָבָשׁ:

“(7) Pues el Señor, tu Dios, te introducirá en una tierra buena, tierra de arroyos de agua, de fuentes y manantiales que fluyen por el valle y la montaña. (8) Tierra de trigo, cebada, viña, higuera y granada, tierra de oliva de aceite y miel.”

Los hebreos hicieron suyas estas palabras, cargando muchas veces de connotaciones negativas todo lo que quedaba fuera, ya fuese la tierra del exilio o los desiertos. Y es que, según decíamos, para la mayoría de los semitas de esta área, ni el nomadismo ni el desierto fueron sentidos como ideales de vida y pureza. Pensemos que la domesticación del camello y los recorridos caravaneros a larga distancia solo se generalizaron a finales del segundo milenio; en la época patriarcal solo pueden atestigüarse formas de vida seminómadas, de pastoreo y conducción del ganado por rutas siempre conflictivas donde se oscilaba entre la escaramuza y el acuerdo con las poblaciones urbanas, con unos seminómadas convertidos en cultivadores durante ciertos momentos del año. En lo básico, la cultura de la zona palestina lo fue de ciudades y aldeas; cuando las primeras decayeron, nunca del todo,

siguió siendo un importante ideal de vida el alejamiento de las precariedades del desierto, y ello pese al esfuerzo hecho por los redactores para mostrarnos un mundo, el patriarcal, tocado por un estado de pureza que es más el producto de una idealización que el de una realidad (BLÁZQUEZ, 2004: 17-57).

Sin embargo, para los escritores de Éxodo el desierto reflejó otra cara: frente a las tensiones manifiestas fue aquí donde se fraguó Israel como pueblo, el lugar donde reveló Yahwé la Ley, el culto admisible y donde selló la Alianza con su pueblo. Según esta visión, Israel tenía un origen nómada, su primitiva fe era yahwista y su sociedad tribal, basada en lazos igualitarios y solidarios que terminaron por enturbiarse al contagio con la cultura cananea, la sedentarización y la vida urbana; todos estos aspectos están presentes en la crítica profética al sincretismo y el desviacionismo de los israelitas de su tiempo. No obstante, la comparación entre los hechos históricos y la versión bíblica de los mismos no resiste hoy la más mínima corroboración a favor de estos últimos. Como han demostrado Finkelstein y Silberman (2001: 212), la travesía del desierto es imposible verificarla en los términos expuestos en el A.T. pues no se constata nada arqueológicamente sobre un recorrido que, pese al cambio de ruta, hubiera sido imposible dado el control de la zona y el potencial de las tropas enemigas; tampoco las fuentes egipcias registran hechos similares ni podemos hablar, desde los textos hebreos, de una toponimia fiable; pensar en una nación hebrea constituida con todas sus tribus para estas fechas (1300-1100 a.C.) es pura fantasía (HERR, 1977: 114-183); tampoco los cuarenta años de travesía nos sugieren otra cosa que el dato simbólico del plazo temporal que se le atribuye a una generación, a lo que debemos añadir las continuas rebeliones internas y su incidencia sobre una conciencia, nunca perdida, acerca del desierto como espacio conflictivo. Las épicas siempre engrandecen, la tensión faraón-Yahwé exalta los prodigios; ahora bien, negar el Éxodo tal como se nos ha transmitido es una cosa e invalidar sin más estas tradiciones y sus trasfondos históricos es otra. Las bajadas y subidas con centro en Egipto, numerosas veces convertido en tierra de promisión, debieron darse con cierta asiduidad y en contextos muy dispares, la novela de José es elocuente de lo que decimos; la memoria colectiva y su imaginario debían conservar, además, recuerdos de la salida masiva de los

hicsos hacia mediados del segundo milenio, sin que obviemos otro hecho: con todas sus contradicciones: Egipto no dejó de ser nunca un referente de amplio eco, en lo literario y en las coyunturas más diversas, de la historia de Israel.

Será con Oseas y Elías cuando comience a elaborarse una mítica sobre el desierto de profundo sentido teológico (HUSSER, 1999: 425-444). Desde este enfoque, el desierto es visto como espacio de prueba; así, para los desterrados en Babilonia, el exilio fue, sobre todo, escenario donde Dios pone a prueba a su pueblo, es allí donde la divinidad habla a Israel y madura la fe y confianza de este en Yahwé, función que antaño cumplió el desierto sinaítico. Estas concepciones sobre el desierto pueden seguirse a través de biografías concretas; sobre Banus, un eremita, leemos que “[...] vivía en el desierto, usando como vestido lo que le proporcionaban los árboles y como alimento lo que producía la tierra espontáneamente; se bañaba varias veces de día, y de noche en agua fría para purificarse” (NIETO IBÁÑEZ, 2001b: 11). También Juan el Bautista y Jesús tienen una estrecha vinculación con el desierto, esfera purificadora y de retiro que alcanza a las experiencias monacales cristianas. Pero si el desierto es por excelencia lugar de prueba es porque allí podemos encontrarnos con genios o ser asaltados por los demonios que dominan estos parajes, razones por las que aquí la vulnerabilidad humana se expone más.

Hoy diríamos que los fantasmas que acechan al hombre son los que él mismo se crea, pero la cuestión que aquí planteamos es si se creyó por los hebreos en la existencia real de estas dimensiones; algunos responden de manera afirmativa (PERI, 2003: 191). Si nos vamos a Levítico 16, podemos leer que de los dos machos cabríos presentados uno iba destinado a Dios y otro a Azazel, pero ¿a quién se alude bajo esta denominación? Quizá “[...] el misterioso Azazel que aparece solo en este capítulo de la Biblia, sería, según opinión corriente, un jefe de demonios que habita en el desierto. Parece tratarse de una creencia no bien integrada en la fe yahwista” (SCHÖKEL *et alii* 1996: 253). Otras propuestas nos hablan de un ángel caído, de la denominación de un despeñadero o, quizá, del nombre propio de una entidad sobrenatural (PERI, 2003: 182).

Una vez más el yahwismo tuvo que maniobrar para hacer tolerables

prácticas y creencias antiguas; el macho cabrío que no se ofrece a Yahvé es conducido al desierto, lugar hostil, reino de lo prohibido, allí va como chivo expiatorio que carga con los pecados de Israel, así se purificaba la tierra santa y su pueblo. También se ha insistido en la fuerza de ciertas tradiciones (GRAVES Y PATAS, 1988: 124), lo que debía provocar no pocos quebraderos en las mentes de los redactores y en su empeño por reconducir estos usos y las ideas a ellos asociadas. Que ciertas creencias fuesen muy antiguas o pasasen a la cultura israelita como préstamos, son opciones igualmente válidas, aunque conviene recordar que tanto para un caso como para otro aquello que perdura lo hace porque cumple alguna finalidad y da respuesta a inquietudes ampliamente sentidas. Debemos observar, en este contexto, que Yahvé era una divinidad de la vida, no de la muerte y del mal. Pese a la generalizada, aunque nunca total, supresión del lenguaje mitológico en el relato bíblico, creencias sobre ámbitos como el desértico persistieron, lo que constituía para las mentalidades populares toda suerte de imágenes y fabulaciones.

XX. I Reyes 18: Elías en el monte Camelo

XX. I. REYES 18: ELÍAS EN EL MONTE CARMELO. Introducción al capítulo.
Análisis textual de 1 Reyes 18. El contexto histórico. Deuteronomismo,
baalismo y yahwismo.

Bajo el título de “Juicio de Dios en el Carmelo” asistimos en I Reyes 18 a una de las tramas culturales más ricas del A.T. El relato se articula alrededor de dos sacrificios, la mano humana levanta las piras, pero el fuego debe venir de las alturas; las partes enfrentadas en el duelo invocan cada una a su divinidad respectiva para que envíe la llamarada que habrá de consumir los holocaustos presentados.

Episodio cargado de tensión, por él aparecen fuertes personalidades y símbolos imperecederos de la cultura universal como el agua o el fuego. Todo se enfoca hacia la teofanía final, y esta habrá de revelar a la verdadera divinidad, aunque no acabarán aquí los sacrificios. Tampoco se nos oculta otro hecho: la existencia de un ritual común –el holocausto– a las divinidades y creencias en liza.

De I Reyes 18 hemos extraído los versículos que van del diecisiete al cuarenta; veamos el texto hebreo y su traducción:

17 וַיְהִי כִּרְאוֹת אַחְזָב אֶת־אֱלֹהֵיהוּ וַיֹּאמֶר אַחְזָב אֱלֹהֵי הָאֱמָה זֶה עֹבֵד יִשְׂרָאֵל: 18 וַיֹּאמֶר לֹא עֲלִיתִי אֶת־יִשְׂרָאֵל כִּי אִם־אֲתָהּ וּבֵית אֲבִיךָ בְּעֶזְבְּכֶם אֶת־מִצְנֹת יְהוָה וּתְלוּ אֲחֵרֵי הַבְּעָלִים: 19 וְעַתָּה שְׁלַח קִבְּץ אֵלַי אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל אֶל־הָהָר הַכֶּהָל וְאֶת־נְבִיאֵי הַבְּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וְחַמְשִׁים וּנְבִיאֵי הָאֱשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֲכֹלֵי שֵׁלֶתֶן אִיזָבֵל: 20 וַיִּשְׁלַח אַחְזָב בְּכָל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּץ אֶת־הַנְּבִיאִים אֶל־הָהָר הַכֶּהָל: 21 וַיֵּזֶשׂ אֱלֹהֵיהוּ אֶל־כָּל־הָעָם וַיֹּאמֶר עַד־מָתַי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל־שִׁטֵּי הַסַּעֲפִים אִם־יִהְיֶה הָאֱלֹהִים לָכֵן אֲחֲרָיו וְאִם־הַבְּעַל לָכֵן אֲחֲרָיו וְלֹא־עָנּוּ הָעָם אֹתוֹ דְּבָר: 22 וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהוּ אֶל־הָעָם אֲנִי נֹתֵרְתִי נְבִיא לַיהוָה לְבַדִּי וּנְבִיאֵי הַבְּעַל אַרְבַּע־מֵאוֹת וְחַמְשִׁים אִישׁ: 23 וַיִּתְּנוּ־לָנוּ שְׁנַיִם פָּרִים וַיִּבְחָרוּ לָהֶם הַפָּר הָאֶחָד וַיִּנְתְּחֻהוּ וַיִּשְׁימוּ עַל־הַעֲצִים וְאִשׁ לֹא יִשְׁימוּ וְאֲנִי אֶעֱשֶׂהוּ אֶת־הַפָּר הָאֶחָד וְנִתְּתִי עַל־הַעֲצִים וְאִשׁ לֹא אֲשִׁים: 24 וַיִּקְרְאוּם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאֲנִי אֶקְרָא בְּשֵׁם־יְהוָה וְהָיָה הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר־יַעֲנֶנּוּ בְּאִשׁ הוּא הָאֱלֹהִים וַיַּעַן כָּל־הָעָם וַיֹּאמְרוּ טוֹב הַדְּבָר:

25 וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיהוּ לְנְבִיאֵי הַבְּעַל בַּחֲרוּ לָכֶם הַפָּר הָאֶחָד וַעֲשׂוּ רֵאשִׁינָה כִּי אַתֶּם הַרְבִּים וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וְאִשׁ לֹא תִשְׁימוּ: 26 וַיִּקְחוּ אֶת־הַפָּר אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם וַיַּעֲשׂוּ וַיִּקְרְאוּ בְּשֵׁם־הַבְּעַל מִהַבְּקָר וְעַד־הַצֹּהֲרִים לֹאמַר הַבְּעַל עָנָנוּ וְאִין קוֹל וְאִין עֲנָנָה וַיִּפְסְחוּ עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה: 27

וַיְהִי בְצִדְקָתָם וַיִּהְיֶה בָּהֶם אֱלֹהֵהוּ וַיֹּאמֶר קְרָאוּ בְקוֹל-גְּדוֹל כִּי-אֱלֹהִים הוּא כִּי שָׁמַע יְיָ שָׁמַע לֹ
 וַיִּדְרֹךְ לֹ אוֹלֵי יָשׁוּ הוּא וַיִּקְרָא בְקוֹל גְּדוֹל וַיִּגְדְּדוּ כְּמִשְׁפָּטָם בְּחֶרֶב וַיִּבְרָמְתוּ
 עַד-שִׁפְדָּדִים עָלֵיהֶם: 29 וַיְהִי כַעֲבֹר הַצָּהָרִים וַיִּבְּאוּ עַד לַעֲלוֹת הַמִּנְחָה וְאִין-עֲנָה
 וְאִין קָשָׁב: 30 וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵהוּ לְלֵהֶעָם גִּשׁוּ אֵלַי וַיִּגְשׁוּ לֵהֶעָם אֱלֹהֵי וַיִּבְרָא אֱ-מִזְבֵּחַ יְהוָה
 הַהָרוֹס: 31 וַיִּקַּח אֱלֹהֵהוּ שְׁתֵּים עָשָׂר אֲבָנִים כְּמִסְפַּר שְׁבֻטֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל הֵלֵךְ דְּבַר-יְהוָה
 אֵלָיו לֵאמֹר יִשְׂרָאֵל יְהוָה שְׁמֹךְ: 32 וַיִּבְנֶה אֱ-הָאֲבָנִים מִזְבֵּחַ בְּשֵׁם יְהוָה וַיַּעַשׂ תְּעֹלָה כִּבְיָ
 סֹאֲמִים זָרַע סְבִיב לְמִזְבֵּחַ: 33 וַיַּעֲרֹךְ אֱ-הָעֵצִים וַיִּנְתַּח אֱ-הַפָּר וַיִּשֶׂם עַל-הָעֵצִים: 34 וַיֹּאמֶר
 מֵלֵא אַרְבָּעָה דִּים מִים וַיִּצְקוּ עַל-הָעֹלָה וְעַל-הָעֵצִים וַיֹּאמֶר שָׁנוּ וַיִּשְׁנוּ וַיֹּאמֶר שְׁלֹשׁ וַיִּשְׁלֹשׁוּ:
 35 וַיִּלְלוּ הַמַּיִם סְבִיב לְמִזְבֵּחַ וַיִּשְׁמַע אֱ-הַתְּעֹלָה מֵלֵא-מַיִם: 36 וַיְהִי בַעֲלוֹת הַמִּנְחָה וַיִּצֵּשׂ אֱלֹהֵהוּ
 הַנְּבִיא וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבֹתָם יִצְחָק וַיִּשְׂרָאֵל הַיּוֹם וַיִּזְעַץ אֱלֹהֵים בְּיִשְׂרָאֵל וַאֲנִי
 עֲבָדְךָ (וּבְדְבָרְךָ) עָשִׂי אֱ כָל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: 37 עֲנֵנִי יְהוָה עֲנֵנִי וַיִּדְעוּ הָעָם הַזֶּה
 כִּי-אֲתָה יְהוָה הָאֱלֹהִים וְאֲתָה הַסֵּפֶר אֱ-לִבָּם אֲחַרְגֵּם:
 38 וַתִּפֹּל אֲשֶׁר-יְהוָה וַתֹּא לֵ-הָעֹלָה וְאֱ-הָעֵצִים וְאֱ-הָאֲבָנִים וְאֱ-הָעֶפֶר וְאֱ-הַמַּיִם
 אֲשֶׁר-בַּתְּעֹלָה לְחָה: 39 וַיִּרְא כָל-הָעָם וַיִּפְּלוּ עַל-פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים יְהוָה הוּא
 הָאֱלֹהִים: 40 וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵהוּ לָהֶם תִּפְּשׁוּ אֱ-נְבִיאֵי הַבַּעַל אִישׁ אֶל-יִמְלָט מֵהֶם וַיִּפְּשׁוּם וַיִּזְרְקוּ
 אֱלֹהֵהוּ אֶל-גַּחַל קִישׁוֹן וַיִּשְׁחַטֵם שָׁם:

“(17) Y sucedió al ver Ajab a Elías¹³⁰, y le dijo Ajab¹³¹: ¿acaso eres tú el que perturba Israel? (18) Y dijo (Elías): no he perturbado a Israel sino tú y la casa de tu padre con vuestro abandono de los mandamientos del Señor caminando tras los baales. (19) Ahora envía y congrega junto a mí a todo Israel en el monte Carmelo¹³² y a los profetas de Baal, cuatrocientos cincuenta, y a los

¹³⁰ “Yahwé es mi Dios”, nombre propio compuesto con las palabras Dios y Yahwé, el último en forma apocopada.

¹³¹ Ajab culpabiliza al profeta Elías de la pertinaz sequía que sufre el reino del norte, Israel; el reproche se hace recíproco en el siguiente versículo.

¹³² Con el significado de huerta o viñedo, aquí “viña de Dios”. Parece que el Carmelo era un centro ritual baalista desde época inmemorial; durante el periodo romano aún se seguían realizando prácticas rituales en este alto. En el reinado de Ajab y, según el relato, por cuenta de su esposa Jezabel, existía un activo culto a Baal en este promontorio sagrado, mantenido por cuatrocientos cincuenta profetas baalistas alimentados por la reina. Al tiempo que lugar de peregrinación, la serranía dividía el reino de Israel de la región fenicia (VON RAD, 1969: 415; VAN DER TOORN *et alii*, 1999: 561). Parece que bajo el mandato de David los israelitas tomaron posesión de la montaña, con lo que Yahwé pudo ser adorado en el Carmelo. Un siglo después, en el reinado de Ajab, el culto a Baal seguía vigente en esta zona y era admitido

cuatrocientos profetas de Asherá, los que comen en la mesa de Jezabel. (20) Y envió Ajab a todos los israelitas y congregó a los profetas en el monte Carmelo. (21) Y se acercó Elías a todo el pueblo y le dijo: ¿hasta cuándo andaréis cojeando sobre dos muletas?¹³³ Si es el Señor el Dios (verdadero) caminad tras él, y si es Baal caminad tras él, y no le contestó el pueblo palabra. (22) Y dijo Elías al pueblo: yo he quedado como profeta del Señor, yo solo, y los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta. (23) Se nos darán dos novillos, ellos escogerán un novillo y lo despedazarán y colocarán (los trozos) sobre las leñas, y no pondrán fuego, y yo prepararé un novillo, y lo pondré sobre las leñas, y no pondré fuego¹³⁴ (24). Vosotros invocaréis el nombre de vuestros dioses, y yo invocaré el nombre del Señor, y será el dios que conteste con el fuego el Dios. Y contestó todo el pueblo, y dijeron: que así sea (25). Y dijo Elías a los profetas de Baal: escoged para vosotros un novillo, y lo prepararéis primero, pues sois los más numerosos, e invocad en nombre de vuestros dioses, pero fuego no pongáis. (26) Y cogieron al novillo que se les había dado, lo prepararon e invocaron en nombre de Baal desde la mañana al mediodía diciendo: respóndenos Baal. Y no hubo voz ni quien respondiera, y daban saltos junto al altar que había hecho. (27) Al mediodía Elías se burlaba de ellos y decía: gritad con voz potente, quizá dios está distraído, atendiendo sus negocios, o de viaje, o dormido, y tal vez se despertará¹³⁵. (28) E invocaron con voz potente, y se hacían, de acuerdo con sus costumbres, incisiones con las espadas y las lanzas hasta derramarse sangre. (29) Y al llegar la tarde profetizaron hasta ofrecer una oblación, pero no hubo voz, y no hubo respuesta ni hubo quien escuchara. (30) Y dijo Elías a todo el pueblo: acercaros a mí. Y

oficialmente en el reino norteño. Si la montaña fue dividida en dos cultos no lo sabemos, pero sí nos queda claro, por las implicaciones del texto, que no se trataba sin más de dilucidar a qué divinidad pertenecía este espacio sacro.

¹³³ Si utilizáramos una popular expresión en lengua castellana, el profeta le reprocha al pueblo que juegue con dos barajas, una para ganar y otra para no perder, sin que se entregue en exclusiva a Yahwé. El Israel preexílico era politeísta, lo que explica la nula reacción del pueblo ante las palabras del profeta, como si no entendiese bien lo que Elías quería proponerle.

¹³⁴ También en Ugarit el fuego es teofanía divina (DEL OLMO, 1998: 72). En la Biblia encontramos otros textos donde el fuego proviene del cielo, directamente de Dios (Lv 9:24; Jue 6: 21; 1 Cr 21: 26).

¹³⁵ Elías se mofa, en varias ocasiones, de los rituales que realizan los profetas de Baal, así lo hace con sus danzas sagradas, autoflagelaciones o la mención a la *égersis* de esta divinidad, aspectos que pueden seguirse en la monografía que dedica Bonnet (1988) a Melqart, el Baal de Tiro.

se le acercó todo el pueblo y reparó el altar del Señor que había sido destruido. (31) Y tomó Elías doce piedras según el número de las tribus de los hijos de Jacob, al cual le llegó la palabra del Señor diciendo: Israel será tu nombre. (32) Y construyó con las piedras un altar en nombre del Señor e hizo una zanja como una casa de dos sembraduras alrededor del altar. (33) Y dispuso las leñas y despedazó el novillo y lo puso sobre las leñas. (34) Y dijo: verted cuatro cántaros de agua y vertedlo sobre el holocausto y sobre las leñas¹³⁶. Y dijo: repetid. Y repitieron. Y dijo: hacedlo por tercera vez. Y así lo hicieron. (35) Y se fueron las aguas alrededor del altar, y también se llenó de agua la zanja¹³⁷. (36) Al llegar la hora de la oblación se acercó el profeta Elías y dijo: Señor, Dios de Abrahán, Isaac e Israel¹³⁸, que se sepa hoy que tú eres el Señor de Israel y yo tu siervo, y que por tu palabra he hecho todas estas cosas. (37) ¡Respóndeme Señor! ¡Respóndeme! Que sepa este pueblo que tú eres el Señor Dios y que tú has hecho volver su corazón atrás¹³⁹. (38) Y cayó el fuego del Señor y consumió el holocausto y las leñas, y las piedras, y el polvo y el agua que estaban en la zanja consumió. (39) Y lo vio todo el pueblo y se arrodillaron y dijeron: él es el Señor, él es el Señor Dios. (40) Y les dijo Elías: prended a los profetas de Baal, que ningún hombre de ellos escape. Y los prendieron, y los hizo bajar al torrente Quichón y los degolló allí”.

Ajab (871-852 a. C.) es rey de Israel (el país está dividido en dos reinos tras Salomón: Israel al norte y Judá al sur) y busca por todo su territorio a Elías el profeta; los dos se acusan de ser el origen de la terrible sequía que asola el país. Elías, por deseo del Señor, emprende el camino con la intención de encontrarse con Ajab, siendo precedido en su presentación ante este por Abdías¹⁴⁰. Una vez celebrada la entrevista, y por iniciativa de Elías, quien

¹³⁶ La soledad de Elías contrasta con los cientos de profetas de Baal; el agua vertida cumple el mismo objetivo: realzar el poder del Señor frente a cualquier obstáculo.

¹³⁷ Toda la intervención de Elías está calculada en sus mínimos detalles.

¹³⁸ Nombre de Jacob.

¹³⁹ Que se arrepientan.

¹⁴⁰ עבד־יהוָה, “siervo de Yahwé”, era mayordomo de palacio y persona muy religiosa; parece que gracias a su labor mediadora logró salvar a muchos profetas yahwistas de las persecuciones emprendidas por Jezabel. En todo caso, podemos deducir que “[...] no hay indicios para pensar que Ajab se había convertido a la religión de su mujer, aunque parece claro que no se atrevía a contradecirla” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 6, 80).

acusa a Ajab de baalismo, accede el rey a convocar en el monte Carmelo al pueblo y a los profetas de Baal; atiende así el rey la petición del profeta para hacer allí dos holocaustos un tanto originales: el fuego no lo pondrán los hombres sino la divinidad verdadera, una especie de prueba-ordalía de sacrificios. Ya en el Carmelo, Elías le reprocha al pueblo su dualismo religioso, a la vez que ordena la preparación de los holocaustos. Son los profetas de Baal quienes inician la acción con rituales extáticos, danzas, saltos, llamadas a su divinidad e incisiones corporales; mientras, Elías dispone su altar y se mofa de los baalistas; a continuación, invoca a Yahwé y este envía el fuego que consume la res y la totalidad del altar, agua incluida. Se resolvía así el duelo sobre qué divinidad era la verdadera; también quedaba señalado el origen del mal: el baalismo y sus profetas. Solo la muerte de estos podrá normalizar la situación; las lluvias volverán a Israel.

Sobre el alcance de las medidas de Jezabel es difícil pronosticar pues el A.T. la ha convertido en el prototipo de la mujer perversa; el que Abdías mismo ostentase un cargo importante en la administración israelita nos sugiere ciertos límites sobre el alcance real de la oposición de Jezabel al yahwismo.

Los sucesos narrados en I Reyes 18 se ubican en el siglo IX a.C. aunque la redacción sea muy posterior. Omri, עמרי, el fundador de Samaria, había creado la dinastía que lleva su nombre sobre el 884 a.C. (WIGODER, 2001: 576). Coetáneo de Asa, rey de Judá, de Omri sabemos que sometió el país de Moab y que emprendió una hábil política expansiva y diplomática que hizo de Israel una potencia de tipo medio en Oriente Próximo. La dinastía omrida duró unos cuarenta años, pero su fama permaneció en el tiempo, así nos lo recuerdan las fuentes asirias: mucho después de la desaparición de esta estirpe seguían llamado los asirios al reino de Israel “casa de Omri”. Cuando Omri desaparece, es su hijo Ajab quien le sucede en el trono; su matrimonio con Jezabel, hija del rey de Tiro, Itobaal, se había consumado antes de la muerte de Omri, a iniciativa de este y de su política de alianzas con Fenicia. Hacia el 842 a.C. Jehú, un militar israelita, se apoderó del reino por la fuerza; con el apoyo del profeta Eliseo, se deshizo de la “casa de Omri”, incluida la reina madre Jezabel. A partir del reinado de Jehu Israel pasará a ser tributario de los asirios.

La Biblia ha acusado a los omridas y, sobre todo, a la famosa pareja Ajab-Jezabel de cometer algunos de los más graves pecados que puedan imaginarse: introducir cultos foráneos, asesinar a sacerdotes y profetas de Yahvé o violar sagradas tradiciones. Sin embargo, este desprecio bíblico hacia los omridas no se corresponde con la realidad de los hechos históricos y sí más con ciertos prejuicios teológicos tardíos que hacen una lectura muy sesgada del pasado. Omri, y después Ajab, dieron a Israel su máxima extensión y autonomía. Monarcas cosmopolitas, mantuvieron con otros estados intensas relaciones e intercambios de todo tipo, lo que devino en formas culturales mal vistas y recriminables por la teología deuteronomista y sacerdotal. Bajo estos reyes accedió Israel a un nivel de desarrollo estatal nunca antes conseguido: comercio, urbanismo, ejército, actividades constructivas, infraestructuras administrativas, etc. ¿Dónde residía el problema? Pues en lo intolerable que resultaba para los redactores yahwistas que reyes israelitas no muy devotos alcanzaran una prosperidad que el sur, Judá, casi nunca disfrutó. Judá vivió durante siglos subordinada a Israel, sin configurar nunca una entidad política de relieve, excepción hecha, y por breve tiempo, del reinado de Josías (639-609 a.C.). Es cierto que la censura alcanzó a los reyes del sur, por lo que Judá se tenía merecido sus desgracias, pero ¿qué decir del norte? Este es el tipo de paradojas al que la ideología religiosa de Israel tendrá tiempo de responder en los días del exilio.

Para la teología deuteronomista solo el santuario donde Yahvé hace morar su nombre debe ser visitado, solo allí es posible la adoración a la única divinidad existente (VON RAD, 1969: 415). Sin embargo, lo prescrito por el Deuteronomio pertenece a una época muy posterior al contexto histórico en el que se sitúan I Reyes 18. El Deuteronomio, y la escuela de pensamiento que se deriva de él, pertenecen a un periodo donde se ha tomado conciencia, por algunas minorías, de lo que separa a la fe yahwista de otras, fundada en hechos históricos y diferenciada de los cultos de la naturaleza cananeos, de ahí su actitud persecutoria contra el culto en los altos y todo aquello que pudiera desvirtuar el yahwismo. Cuando en I Reyes 18:21 vemos cómo enmudece el pueblo ante la requisitoria de Elías, es muy probable que este silencio se deba a la incompreensión popular sobre una diferencia solo percibida por el profeta

y/o propia de otros momentos. El redactor, por lo tanto, hace un juicio por adelantado, de carácter negativo (“por haber hecho el mal a los ojos del Señor”) hacia un pueblo y unos reyes que vivieron en un pasado donde la religión yahwista no estaba aún explicitada o desarrollada y, desde luego, no era la ideología dominante y normalizada.

El texto que comentamos gira alrededor de un orden metafísico: si Yahwé es la única divinidad, la verdadera, es él quien ha retenido la lluvia causante de la sequía y quien puede restablecerla. ¿Por qué razón impide Dios la vuelta de las precipitaciones? Todo apunta hacia un proceso de desbaalización, estructurado en el relato según un esquema preciso: a) situación perturbadora de inicio, b) búsqueda de la causa humana que bloquea el desarrollo normal de los acontecimientos, c) identificación del foco de culpabilidad y d) imposición de la pena a aquellos que hayan participado en el pecado (MARX, 2002: 43). No basta con demostrar que Elías dice la verdad, que Ajab es culpable o que Yahwé es el auténtico Dios; para la mentalidad del redactor deuteronomista el restablecimiento de la normalidad solo se consigue con la eliminación del pecado y de aquellos que lo han cometido. Los pecados e impurezas no son hechos circunscritos en exclusiva al dominio privado, se extienden como una plaga, contaminándolo todo y alcanzando la morada divina. Toda falta, sea cual sea su gravedad, debe ser sancionada, aunque solo para ciertas transgresiones se determinaba la muerte: trabajar el sábado (Ex 31: 14-15), ingerir sangre (Lv 17: 10) o, para nuestro episodio, la idolatría.

El final que les espera a los profetas de Baal a manos de Elías, definido como ritual de “lavado de catástrofe” (DE VAUX, 1941: 7-20), guarda evidentes similitudes con 2 Reyes 10. En este capítulo, el rey de Israel, Jehú (841-813 a.C.), hace reunir en el templo de Baal a todos sus sacerdotes y profetas con la excusa de ofrecer holocaustos y otros sacrificios; el rey se asegura, mediante una meticulosa preparación, de que solo habrá fieles de Baal; cuando la ceremonia concluye, penetran en el recinto los soldados y matan a todos los baalistas. No obstante, Jehú no quedó libre de las críticas del redactor pues en el norte, y bajo su mandato, continuaron los cultos a los becerros de oro de Dan y Betel, considerados sacrílegos desde la perspectiva deuteronomista. El mensaje que aportan los dos relatos es común: el culto a Yahwé es exclusivo,

él es la única divinidad, nadie puede manchar el territorio sagrado con otros dioses ni tentar a los seguidores de Yahwé. La identidad religiosa y nacional debía quedar a salvo y este era el final que les esperaba, una especie de *herem*, a todos los perturbadores. El espacio con el que se juega también es concomitante: un recinto sagrado baalista prohibido a los fieles de Yahwé o el acuífero del Quichón como lugar alejado de cualquier hábitat humano.

No hay ninguna duda sobre el papel central de Elías en el relato: campeón del Dios de los padres, dirige y dispone las acciones cúlticas que han de realizarse, le reprocha al pueblo su ambivalencia, se burla de los profetas de Baal y él mismo se encarga de eliminarlos. Las danzas rituales exhibidas por los profetas de Baal formaban parte de una coreografía ritual muy extendida por Siria (BONNET, 1988: 12-15), con bailes alrededor de los altares, tañido de címbalos y castañuelas, participación femenina, etc. Cerca de Beirut había un santuario dedicado al “Baal de la danza”, culto que era acompañado de un coro y la presencia de danzantes cuyas contorsiones debían iniciar una extática que llevaría al “vértigo sagrado” (DE VAUX, 1941: 7-20; BONNET, 1988: 12-15). Delirios, aturdimientos, emisión de palabras incoherentes, etc., todos eran elementos adheridos a los rituales; el rechazo bíblico de la coreografía ritual del baalismo hace que no se sea muy explícito sobre la misma, excepto, como ocurre con nuestro capítulo, para ridiculizarla y mostrar su inutilidad; la vinculación de todos estos elementos rituales a los cultos idolátricos explica su restricción casi total tras el exilio.

La situación cultural que se nos describe en I Reyes 18 no responde a un momento coyuntural, a una contaminación religiosa venida de fuera o al impulso de ciertas políticas palatinas. Las asimilaciones y fenómenos sincréticos entre divinidades eran moneda común en Oriente Próximo, al igual que las innovaciones surgidas al hilo de acuerdos y alianzas entre estados (VAN DER TOORN *et alii*, 1999: 561; DAY, 2002: 71).

El baalismo era parte integral de la religión del Israel preexílico, de ahí que no se respondiese con una moda infiltrada desde fuera que desvirtuara la supuesta y tradicional fe de Israel en el exclusivo Yahwé. La adoración a Baal brotaba del interior mismo de la religión cananea-israelita, y ello pese a las

intenciones de los redactores por presentar esta religión como una de las muchas desviaciones registradas en el seno de un yahwismo hegemónico.

Algunas alusiones burlescas de Elías a las prácticas rituales de los profetas de Baal pueden darnos ciertos indicios sobre las novedades comentadas (DE VAUX, 1941: 7-20). Las monedas de Tiro han conservado la efigie de Melqart cabalgando sobre un hipocampo alado que da saltos sobre el oleaje; estamos ante un dios que acompaña a los navegantes en sus expediciones por el Mediterráneo y los protege, lo que no debe extrañarnos pues en el siglo IX a.C. los fenicios están en plena expansión marítima (Chipre, Cerdeña, Útica, las columnas de Hércules, etc.). Jezabel era fenicia, de Tiro, y uno de los blancos de la crítica bíblica, hecho que explica la actitud satírica de Elías sobre la ausencia de Baal y sus posibles ocupaciones mercantiles y viajeras (BONNET, 1988: 12-15)

Cuando en el versículo veintisiete se refiere Elías a que quizá Baal esté “dormido y tal vez despertará”, las notas pueden ser similares. El despertar de un dios en muchas zonas culturales de Oriente Próximo podía acompañarse de complejos rituales atestiguados en la misma religión bíblica: el salmo 44: 24 nos muestra el cántico realizado por los levitas excitadores para despertar al Señor, costumbre que fue rechazada por el Talmud –recordaba usos paganos– y, con el tiempo, suprimida de los rituales del templo de Jerusalén. Conocemos la existencia de una ceremonia del despertar a la vida del Heracles-Melqart de Tiro, celebrada a principios de la primavera y revestida de un esplendor muy especial, con participación de excitadores y la presencia de una gran hoguera de donde resurgía el dios cargado de vitalidad (DE VAUX, 1941: 7-20; BONNET, 1988: 12-15).

Los textos bíblicos nos dan una información muy parcial, deformada y pobre sobre una de las figuras centrales del panteón siro-palestino: Baal. Sin embargo, hoy poseemos un cuadro mucho más ajustado y profundo sobre la importancia de este dios para la historia de las religiones (DEL OLMO, 1984, 1996, 1998; VAN DER TOORN *et alii*, 1999: 561). Por el análisis exhaustivo llevado adelante por la investigación sobre los textos de Ugarit, sabemos de la existencia de un rico patrimonio ritual y de creencias referidos a Baal, con

desarrollos flexibles, adaptaciones varias y, desde luego, no restringido en exclusiva a Ugarit. Las creencias recogidas en la compleja literatura ugarítica estaban muy extendidas por Siria, Fenicia y Palestina, es decir, por todo el ámbito semítico-occidental, con prácticas y cultos (en el capítulo XXV recogemos algunos de estos asuntos) versátiles y variopintas.

De acuerdo con Xella (2000: 33-45) sería muy simplista tipificar a Baal como una divinidad cuya muerte y resurrección simbolizaba, sin más, la trasposición mítica del regreso de las lluvias en otoño tras la sequía estival. Pese al lenguaje agrario exhibido, es mucho más lo que podemos obtener de la historia de este dios. El motivo principal del relato sobre Baal es la dialéctica vida-muerte. Nada hay definitivo, el ciclo es eterno, la vida y la muerte conforman un binomio donde cada una tiene sus límites, pero, y esto es lo más importante que los textos nos transmiten, el énfasis se pone en la vida. Baal aparece como protector de los difuntos, se le llama salvador y sanador y, sobre todo, es un dios victorioso por sobrevivir al enorme riesgo que supone ir a las entrañas mismas de la muerte en su conflicto con Mot. Baal es epónimo y líder de los antepasados reales y héroes míticos, los denominados *rapiuma*, también sanadores y protectores de los vivos.

Desde el análisis textual e histórico, apunta Xella (2000: 33-45) varios hechos de una gran trascendencia insertos en la trama mítica sobre Baal. Deduce este autor las proyecciones de esta mítica para los muertos comunes, más allá de reyes y héroes, pues “la vuelta de Baal desde los infiernos abre la puerta al reconocimiento cultual del mero muerto que se convierte ritualmente en antepasado, en miembro de una comunidad tenida por activa y eficaz a favor de los vivos, presente en la memoria y el culto. Los muertos ya no son larvas anónimas y llenas de rencor, sino seres cultualmente útiles para una sociedad que ha decidido no dejarlos en el olvido; el hombre propone así su propia respuesta al aniquilamiento perpetuo de la muerte” (*Ibidem*: 39).

Aunque parece deducirse que no todos los fallecidos eran o alcanzaban la categoría de los *rapiuma*, el enfoque propuesto desde estos relatos supone un cambio muy importante, y ello de la mano de Baal. Si hacemos un breve resumen de esta cuestión, con las oportunas comparaciones entre el baalismo

y la Biblia, apuntamos lo siguiente:

1. Desde una perspectiva yahwista, el A.T. rechaza tajantemente cualquier relación-vinculación con los muertos y el *sheol* por considerarlos impuros.
2. Para el yahwismo no hay otro *Elohim* que no sea Dios. Al igual que en el Oriente semítico, el Más Allá es un ámbito inmundo, lo totalmente opuesto a la vida. Vegetar como una sombra en el submundo, sin capacidad de influencia benefactora alguna sobre la vida, es el destino que les espera a los fallecidos.
3. Las creencias sobre Baal nos abren a enfoques absolutamente opuestos a los bíblicos. La vida y la muerte tienen sus límites, ambas carecen de una dimensión absoluta en el plano personal, natural y cósmico.
4. Desde el baalismo asistimos a un conjunto creencias y rituales con distintas posibilidades. Algunos se convertirán en seres divinizados, pero aquellos que no lo consigan no llevarán una vida paupérrima en el otro mundo, algo para lo que no daba respuesta el yahwismo.
5. Por último, la literatura ugarítica supone un interesante proceso de apertura hacia el Más Allá con Baal al frente como Salvador, con todo lo que esto supuso para la historia de las religiones. La figura de una divinidad salvadora para el hombre, superadora, con mucho, de sus adscripciones cíclicas, convirtió al baalismo en eje de un escenario muy opuesto al yahwismo, o complementario al mismo, al menos para muchos, quizá la mayoría, de los seguidores de Yahwé; también destacamos la influencia de estas ideas y creencias en el posterior desarrollo del judaísmo y, por supuesto, del cristianismo.

TERCER BLOQUE

DIMENSIONES

XXI. MUJER Y CULTO: MATERIALES SOBRE LA DESIGUALDAD

XXI. MUJER Y CULTO: MATERIALES SOBRE LA DESIGUALDAD. Planteamiento de una problemática. Jueces 19 como relato paradigmático sobre la desigualdad. La aparición histórica de los mecanismos de subordinación. La presencia de la mujer en los rituales hebreos. Génesis y creación: una lectura posible sobre la igualdad hombre-mujer.

Acercarse a la problemática de géneros exige de la investigación competencias múltiples y una amplitud que sobrepasa con creces lo que podamos decir en este capítulo. Aducir que la mujer ha estado separada del acceso a los principales medios de producción e intercambio es una obviedad tan matizable como admitida e irrefutable. Sin embargo, incluso desde esta marginalidad, la historia verifica también su papel clave en el proceso de reproducción de la sociedad (trabajo, educación y transmisión de valores, memoria colectiva, etc.), de ahí que una de las principales tareas del historiador sea dilucidar cómo se ha desvalorizado en la historia el conjunto de aportaciones femeninas (FREEDMAN, 1983: 56-58).

La producción social de los hombres es el resultado de una rica dialéctica entre lo que hacemos y lo que pensamos: ningún pensamiento se integra en la producción social humana si no tiene algo, o mucho, que ver con la misma (GODELIER, 1986: 271). Si queremos hablar del pensamiento como forma de producción social es necesario que este, desde su dinámica interna, esté inserto en lo real y adquiera la visualización y materialidad consustancial a todo hecho social; ya sea en las conductas, los gestos y ritos más diversos o por medio del amplio campo de las representaciones (explicaciones, justificaciones, descripciones, alternativas...), siempre debemos encontrarnos las ideas convertidas en materia y relación social.

Pongamos un ejemplo. En Jueces 19 un levita vuelve a su residencia con su concubina y un criado; la noche cae y, dada la distancia que aún le queda al grupo por recorrer, deciden refugiarse en la localidad de Guibeá, lugar donde un anciano les ofrece su casa hasta la mañana siguiente. Una vez en su interior, los vecinos-hombres del pueblo los rodean y exigen la salida del levita para abusar de él; después de un intento infructuoso por parte del anciano para mediar con el ofrecimiento de su hija soltera, es el levita quien saca a su concubina para que los lugareños hagan con ella lo que les plazca; tras una noche de ultrajes, la mujer aparece al amanecer muerta en el umbral de la casa. El narrador se limita a describir sin que ningún atisbo de escándalo aparezca, silencio que es bien elocuente sobre la licitud del acto y la conducta

apropiada al caso. Lo relatado es producción social, el pensamiento inserto, hecho materia, justifica el acto en una cadena narrativa que había comenzado en Génesis 12. El relato evidencia un claro uso y provecho de la mujer por el hombre en beneficio de este. En la oferta de la concubina se hace patente la idea que minusvalora a la mujer; el hombre domina en un contexto donde prácticas ancestrales seguían vigentes, junto a las ideas que las acompañaban. También una reacción contraria a esta especie de derecho de pernada habría tenido su representación visible en las conductas, o sea, en la producción social.

En la historia, el decurso de los acontecimientos ha tenido su complejidad. Las sociedades sin clases no han sido igualitarias: el sexo, la edad o el carisma/aptitud eran importantes factores transversales de división. Los científicos sociales se han detenido en diversas causas: la rápida movilidad exigible para la caza o la guerra, la realización de actividades que requerían una gran fuerza en poco tiempo, largas lactancias, embarazos, etc. El ramillete causal puede ser tan amplio como diverso en su jerarquía, sin que debamos ver en él un carácter intencional, conspirativo o novelesco.

Hasta hace muy poco, el desarrollo histórico de las fuerzas productivas ha sido muy lento, de ahí la importancia del ser vivo, de su fuerza y existencia misma, como valor para la subsistencia. Las mujeres siempre han engendrado hijos para los hombres que las controlaban, con independencia del tipo de sociedad que haya existido en el pasado. Durante miles de años, justo hasta la aparición de las formaciones estatales, la reproducción biológica y social se verificó dentro del parentesco, estructura dominante en el seno de las relaciones sociales de producción; desde este centro se organizó el proceso de reproducción social.

Con el surgimiento de las sociedades estatales y clasistas el parentesco no desaparecerá, pero quedará integrado en el incipiente, y con el tiempo mucho más desarrollado, aparato de Estado, con evoluciones y convivencias muy variadas. La clave interpretativa debe situarse en un proceso milenario donde se hicieron tan palpables como impuestas las ventajas que ofrecía el traspaso de funciones dentro del parentesco, siempre dependientes de

carismas, edades o sexos, a otro que las hiciera permanentes y exteriores a la parentela. Ya no eran suficientes las divisiones parciales del trabajo, ahora debían ser a tiempo completo, todo ello encauzado hacia a un proceso mucho más amplio donde tenía que garantizarse no solo la reproducción familiar sino, también, la de aquellos que no se dedicaban a las tareas productivas: sacerdotes, guerreros, gobernantes y administradores... ¿Cómo se pudieron llevar a la práctica estos cambios? La respuesta será contundente: por medios coactivos y de sobrecarga de trabajo que habilitaran la reproducción de los grupos que no intervenían directamente en la producción y que habían hecho de su estatus, fijo y transmisible, una posición privilegiada.

Con las nuevas formaciones sociales se recrudecieron los mecanismos de control (GORDON CHILDE, 1994: 17-24; LIVERANI, 1995: 10-48). Es cierto que los sectores no privilegiados, mayoritarios, sufrieron en conjunto las consecuencias, pero no es menos verdad que sus resultados fueron mucho más negativos para ellas que para ellos, aunque solo fuese por la desigual situación de partida que conocemos. Desde la moderación sobre un tema tan intrincado en el espacio y el tiempo, también desde la admisible simplificación que conllevan comentarios tan generales como los que hacemos en esta síntesis, no deberíamos obviar la realidad de algunos lenguajes sobre la mujer dotados de una cierta autonomía (GIMBUTAS, 1991: 41-53). Durante mucho tiempo, la subcultura femenina jugó un importante papel, con formas de expresión propias e innegables irradiaciones sobre el conjunto de la sociedad. Así ocurría, por ejemplo, con la fertilidad o un amplio campo de elementos religiosos: diosas madres, sacerdotisas, cultos domésticos, símbolos sexuales, etc. Aún así, es cierto que ninguno de ellos tuvo capacidad, diríamos subversiva, para revertir el devenir histórico y la imposición de la cultura patriarcal.

La historia se encargaría, en efecto, de demostrar lo peligroso de ciertas manifestaciones por su pluralismo, concretado en otros lenguajes y praxis, lo que supuso la imposición, cada vez más acentuada, de los rasgos de la cultura dominante. Si la vida de la producción social es la biología, esta debía organizarse sin resquicio alguno, lo que explica que sea la sexualidad uno de los ámbitos donde mejor se refleja la praxis del dominio masculino

(FOUCAULT, 1978: I, 37, 42, 79, 101). Estamos ante discursos unilaterales y visibles que abarcan desde el matrimonio a la virginidad, la práctica de la sexualidad o las valoraciones acerca de la fertilidad y la maternidad, un amplio repertorio cuyo dominio no agota otros lenguajes más ocultos: aquellos que enmascaran y reprimen el deseo y la carencia, visibles, a la postre, en los gestos y la frustración o marginados desde la aceptación participante en las formas de subordinación. La alienación en torno a la sexualidad también ha alcanzado al hombre, solo que este, junto a otras ventajas, ha podido ejercer perniciosas impensables para la mujer: concubinatos, acceso a la prostitución, legislaciones favorables, etc. A lo largo de la historia se le ha impedido a la mujer encontrarse con su propio cuerpo, sentirlo como algo suyo y no como materia ajena a sí misma, práctica que la ha llevado a asumir en otros campos aquello que el hombre esperaba de su comportamiento (recato, silencio, ubicación en ciertos espacios y no en otros, salidas y entradas muy estrictas...). Este ha sido el paisaje evolutivo de fondo que, con diversas intensidades y tradiciones, nos podemos encontrar desde la Prehistoria a las primeras formaciones estatales en Oriente Próximo.

Sobre la presencia de la mujer en el culto hebreo, leemos en Levítico 12: 5-8 la obligación que tenía tras el parto de realizar un ritual purificador:

5 וְאִם-נִקְבָּה תֵלֵד וְטִמְאַה שְׁבַע יָמִים כְּנֹדֶתָהּ וְשִׁשִּׁים יוֹם וְשִׁשִּׁת יָמִים תֵּשֵׁב עַל-דָּמֵי טְהָרָהּ: 6
 וּבִמְלֹאֲתָהּ יָמֵי טְהָרָהּ לְבֹן אֹד לְבַת תִּבְיָא כְּבֶשֶׂת בֶּן-שָׁנָתוֹ לְעֹלָה וּבֶן-יֹנֶה אֶת־רֵת לְחֹטְאֵת אֶל-פֶּתַח
 אֹהֶל-מוֹעֵד אֶל-הַכֹּהֵן: 7 וְהִקְרִיבֹ לְפָנָי יְהוָה וְכִפֵּר עָלֶיהָ וְטִהַרְתָּ מִמָּקוֹר דָּמֶיהָ זֹאת תֹּרַת הַיִּלְדוֹת
 לְזָכָר אֹד לְנִקְבָּה: 8 וְאִם-לֹא תִמְצָא יָדָהּ דֵּי שֶׁהָ וְלִקְחָהּ שְׁתֵּי-תְרִים אֹד שְׁנֵי בָנֵי יוֹנֶה אֶת־רֵת לְעֹלָה
 וְאֶת־רֵת לְחֹטְאֵת וְכִפֵּר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן וְטִהַרְתָּ: 9

“(5) Y si una hembra da a luz, estará impura dos semanas por su estado y sesenta y seis días permanecerá hasta que esté pura su sangre. (6) Y cuando estén cumplidos los días de su purificación por hijo o por hija, traerá cordero de hasta un año de edad para holocausto y un pichón o tórtola para la expiación a la puerta de la tienda de reunión, al sacerdote. (7) Y lo ofrecerá ante el Señor y expiará por ella, y se limpiará del flujo de su sangre. Esta es la ley de la que da a luz varón o hembra. (8) Y si no alcanza su mano a un cordero, tomará dos

tórtolas o dos palomas, una para holocausto y otra para expiación, y expiará por ella el sacerdote y estará limpia”.

En el texto detectamos ciertos puntos de interés; por ejemplo, la importancia que se concedía en el ritual a la igualdad de oportunidades para ofrendar, sin que esta dependiera de la disponibilidad económica –de la mano– de cada persona; lo anterior explica que se habilitaran medios menos costosos, las palomas o las tórtolas, para su realización, eventualidad a la que se acogió María tras el nacimiento de Jesús (Lc 2: 24). Relevante es también el enfoque sobre la expiación: lo que se describe es una situación objetiva e involuntaria, de ahí el uso del término pecado según lo previsto en Levítico 4 para enjuiciar perturbaciones involuntarias o por inadvertencia (MARTÍNEZ HERMOSO Y CARRILLO BAENA, 2003: 257-272).

Si dejamos a un lado cuestiones sobre la impureza ya tratadas, observamos que: “el autor no pronuncia un juicio ético sobre la mujer que ha dado a luz. Nada más dice, en tono neutral, que en tal situación y por tanto tiempo la mujer no puede participar en el culto. Es cierto que para el hombre rigen disposiciones de pureza para acercarse al Señor (Éx 19: 15) o para el ejercicio de actividades bélicas (1 Sm 21: 1-6), la guerra santa o tocar o comer algo del templo [...]. Hay preguntas que nos sugieren los textos [...], si el Señor es el Dios de la vida ¿por qué no considerar sacro ese momento de exaltación de la vida? ¿Por qué hay que expiar? Los comentaristas buscan por su cuenta. Aducen usos semejantes en otras culturas [...], descubren el pavor del hombre frente al mundo ignoto de la fecundidad [...], la sangre entraña algo de magnifico y terrible [...]” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 246). Lo cierto es que por diversas causas que afectaban a la mujer, como las relaciones sexuales, la menstruación o el parto, buena parte del año le estaba vedado acercarse al culto, y ello porque la sociedad judaica, como la mayoría de las sociedades que la rodeaban, aunque no con la misma intensidad¹⁴¹, se había vuelto patriarcal, siendo la mujer intocable al sospecharse constantemente de su impureza

¹⁴¹ En muchos aspectos de la vida social (matrimonio, violación, adulterio, herencia, divorcio, etc.) la mujer hebrea se encontraba por debajo de sus homólogas mesopotámicas y egipcias (JEREMÍAS, 2002: 390). Estos datos son de un enorme interés, sobre todo porque se suele presentar al yahwismo como una religión superior a las de su entorno.

(HAVEL, 1965: 22).

Como en muchas otras culturas, los enfoques sobre la sangre han ayudado mucho a modelar un específico lenguaje sobre lo corporal cargado de connotaciones despectivas. Nunca el esperma, con sus poluciones, se ha acercado a las negatividades introducidas por la sangre en su vinculación a la mujer. El discurso patriarcal acerca de este elemento se ha explayado con fuerza en sus comentarios sobre la “gratuidad” de la sangre menstrual y sus efluvios, pruebas palpables del descontrol congénito femenino y de su incapacidad para regir sobre su propio cuerpo. Este código, materializado y asumido por la mujer, ha sido su inseparable fantasma a lo largo de la historia: poco es lo que pueden disponer las mujeres si son incapaces de hacerlo con lo más cercano e íntimo de su ser.

La historia de Israel registró en el primer milenio el paso de unas estructuras tribales y de jefatura a otras de carácter estatal, proceso que no fue privativo de Israel, también lo verificamos en otras entidades políticas del Próximo Oriente; en esta área maduraron formas culturales de un evidente patriarcalismo, con grados y cronologías diversos según tradiciones y territorios. Es importante considerar que cuando Israel alcanzó su estadio estatal, primero para el reino norteño y con posterioridad para Judá, estuvo por vez primera en condiciones para asumir ciertas tareas sobre su pasado, tomar conciencia del mismo y escribir su historia. Resulta crucial comprender que desde el inicio de este proceso la mujer no pudo ejercer la más mínima influencia sobre las representaciones de ese pasado en condiciones de igualdad con el hombre debido a su estado de postración social, algo que no por obvio debemos pasar por alto (LERNER, 1997: 127-129).

Una lectura superficial de los hechos podría suscitar escasas diferencias entre Israel y otros procesos, pero no es así; rasgos distintivos del devenir histórico de Israel fueron su peculiar exilio en Babilonia, la reacción del yahwismo y, entre otros, el punto de partida de esta evolución: en Oriente existían grados de la cultura matriarcal (sacerdotisas, tradiciones religiosas, divinidades femeninas...) mucho más consolidados, en lo institucional, que en Israel, y ello sin menoscabo de los aspectos femeninos detectables en la

religión del Israel preexílico. Todos estos factores unidos propiciaron una específica imagen de la historia, con todo lo que ello suponía de visualización y valoración sociocultural de la mujer y sus respectivos impactos sobre el culto y la presencia del factor femenino en él. Aunque la mujer aparece con frecuencia en el mundo bíblico, este es profundamente masculino (MARTÍNEZ HERMOSO, 2010: 44-46). La Alianza entre Yahwé y su pueblo se hace con la intermediación de actores masculinos; son hombres los que redactan los escritos y los que toman las decisiones sobre los asuntos públicos; también son los hombres, como hizo Adán con Eva, los que ponen los nombres, algo que revestía especial importancia en las culturas antiguas.

Ya hemos mostrado en otros momentos la rotundidad y simplismo que manifestó la ideología yahwista contra el cananeísmo. Cuando en el A.T. se presentan los cultos en los altos de inmediato son asociados a rituales orgiásticos y condenados sin paliativos. En los altos se daba culto a Baal, figurado en la Biblia como ídolo, y su adoración reducida a burda superchería, algo que, como bien han atestiguado los textos ugaríticos, es absolutamente incierto. En los altos era frecuente exhibir, como parte integral del mobiliario, el poste o tronco de madera asociado a la diosa Asherá, situada al lado del altar de Yahwé¹⁴². Podemos confirmar que “[...] la caracterización global de la religión cananea como religión de la fertilidad es, en gran medida, una caricatura, propia del más intransigente puritanismo. Es lógico que en unos santuarios rurales descentralizados se infiltraran unas costumbres que en una época posterior iban a resultar intolerables para una mentalidad teológica intransigente [...]. Para los interesados, la inclusión de un elemento femenino y, por tanto, del mundo de la sexualidad, en el ámbito de la religión yahwista, tal como se practicaba en el culto de los altozanos, significaba un enriquecimiento de sus propias prácticas litúrgicas. El hecho de que esas formas del culto quedaran definitivamente excluidas de la religión oficial a raíz de la polémica iniciada por el profeta Oseas contra el intrusismo cultural y religioso, no deja de

¹⁴² Sobre los textos de Kuntilled- Agrub y Kirbet-el-Qom puede seguirse a Day (2002:221); para este autor el culto a Asherá tenía una especial vinculación con Yahwé: situada en su santuario, en el mismo contexto cultural, parece que no era solo *paredra* de Baal como el movimiento deuteronomista nos quiso hacer ver para desacreditarla. De todas formas, en el capítulo XXV, volveremos sobre este tema y trataremos algunos aspectos controvertidos del mismo.

tener una resonancia trágica, la única justificación podría venir del convencimiento de que completar la figura de Yahwé con la de unas diosas significaba un paso más en el proceso de equiparación del yahwismo a las demás religiones” (ALBERTZ, 2002: I 164).

En 1 Samuel 1: 1-4 vemos a las mujeres en los actos festivos familiares, aunque es cierto que era el jefe del clan quien llevaba la dirección del evento, siendo el encargado de presidir el acto y repartir los trozos. Es más, “la adoración de una divinidad femenina junto a Yahwé, por influjo de la figura asiria de Ishtar, parece que gozó de gran popularidad entre las familias israelitas. El hecho dio lugar a nuevas costumbres que, según Jeremías 11:18, ocupaban a todos los miembros de la familia. Un ejemplo era la preparación de tortas en forma de estrella que se dedicaban a la reina del cielo, es decir, a Ishtar (Jer 7:18; 44:19; Am 5:26). El simbolismo astral de la diosa, concretado en el lucero vespertino, dio nuevo vigor a su culto. Otro ejemplo eran las procesiones en las que el símbolo de Yahwé-Hadad y la estrella de Ishtar recorrían las calles en una hornacina de madera (Am 5:26). Las más acérrimas participantes eran las mujeres que, en sus pequeñas dificultades domésticas diarias, se dirigían a la diosa como su mejor abogada, cuando había que saciar el hambre, asegurar el bienestar de la familia o alejar de sus puertas la desgracia. Y si hubo un tiempo en que Yahwé se mostraba cercano a la familia por mediación de Astarté, su cercanía se concretaba ahora en la reina del cielo, o sea, en Ishtar, cuyo símbolo se dejaba ver por las tardes a la caída del sol. Testimonio de la intensidad con que se vivían las diversas formas del culto, sobre todo entre las mujeres, es la protesta que organizaron contra Jeremías, en las que se relacionaba la catástrofe del 587 con el exclusivismo del culto a Yahwé” (ALBERTZ, 2000: 364-365). Los cultos que se postulaban en los altos y en el interior de las casas, así como los espacios definidos en y alrededor de estos lugares, fueron los grandes damnificados por las reformas del movimiento “Solo Yahwé” auspiciado por Josías en el s. VII a. C., pero no fueron los únicos. Las medidas reformistas, continuadas por los que volvieron del exilio, incidieron de forma muy negativa sobre la mujer, su libertad de movimientos y su presencia en el culto. De hecho, no nos debe extrañar que la fantasía popular, en una sociedad cada vez más impregnada por políticas

religiosas de cuño patriarcal, terminase por concebir a Yahwé como hombre y padre, lo que nos aleja del fondo cultural y religioso mesopotámico y semítico donde era muy habitual que las divinidades masculinas fuesen servidas por hombres y las femeninas por mujeres.

En nuestro trabajo citamos con asiduidad la tarea reformista del rey Josías. Si nos atenemos a algunos de los principios básicos de su programa podemos destacar, por su importancia para el culto, la exclusividad del mismo en Jerusalén, lo que conocemos como centralización cultural, decisión que no tenía precedentes pues era desconocida por los profetas previos al siglo VII a.C. Y, también, opuesta a las leyes predeuteronomistas (Ex 20:24). El culto habría de realizarse en el templo de Jerusalén, medida que iba de la mano de otra, la unicidad divina expresada en la famosa profesión de fe israelita recogida en Deuteronomio 6:4. "Escucha Israel, el Señor nuestro Dios es uno". Otra decisión importante tomada por Josías fue convertir la Pascua, celebración pastoril y familiar hasta ese momento, vinculada al ámbito local, en fiesta de peregrinación a Jerusalén. La prohibición de los cultos en los altos y en las casas se atribuía a Moisés y al Deuteronomio, libro escrito en primera persona con el fin expreso de reproducir la serie de discursos pronunciados por Moisés antes de morir; no resulta difícil deducir, por lo que llevamos dicho, las repercusiones restrictivas que tuvieron estas medidas en las acciones rituales desempeñadas por las mujeres. Veamos algo más.

En asociación con la serpiente, símbolo de la impureza y maldad en el A.T., será en Génesis donde hallemos la justificación mítica de la subordinación femenina; tras el conocido episodio de Eva y la serpiente (Gn 3) se encontrará la primera con una sexualidad restringida a una dolorosa maternidad; no es un simple matiz que, frente al ritual de la circuncisión, muy unido en la mentalidad hebrea al órgano que produce la simiente necesaria para la reproducción, estuviese ausente cualquier mención ritual y cultural a la sexualidad de la mujer: siempre fue el pene el símbolo de la fecundidad ordenada por Yahwé a su pueblo.

El tan conocido "creced y multiplicaos", junto a la concesión de la tierra, fueron dos de los grandes pilares de la cultura y religiosidad yahwista. La

divinidad era la única entidad que podía crear y destruir, cualquiera que asumiera alguna o ambas funciones se convertía de inmediato en competidor de Yahwé; solo por delegación divina y para finalidades muy concretas podía el ser humano realizar actos que entrañasen aniquilación y fecundación, de ahí la estricta vigilancia y las supervisiones que desde la legalidad y las costumbres se cernían sobre la mujer; se confabulaban así religión y sexo en una trama donde sin lugar a dudas era la mujer la más perjudicada.

No solo el culto y sus símbolos asociados fueron un buen reflejo de lo que decimos, era toda la religiosidad hebrea la que se convirtió en expresión, y a la vez en factor, de un estatus, el de la mujer, bien definido. Ciertas lecturas feministas sobre la igualdad se han detenido en el Edén (MUNIZ AGUILAR 2010: 3-28), lo que nos obliga a algunos comentarios. Si la humanidad que conocemos se define desde variables de consciencia, temporalidad, contradicción o decisión, parece evidente que el demiurgo creado por Yahwé para que le acompañara en el paraíso, pese a llamarse Adán, no es en rigor ninguna humanidad. Más allá de la hipóstasis de nuestros deseos o del impulso a la justicia que anida en el hombre, bien poco es lo que hay de nosotros en el jardín, lo que anula, de inicio, cualquier posible referencia al mismo como lugar de encuentro y de igualdad de géneros. La quimera del paraíso se convierte en una intensa forma de alienación desde el mismo instante en el que la usamos: entre este paradigma de vida y lo concreto del ser humano no hay dialéctica posible que haga viable explicación, desarrollo o reivindicación alguna. Desde el paraíso es imposible cualquier aspiración igualitaria: entre la quimera y la utopía siguen existiendo espacios insalvables. Por lo tanto, debemos desechar cualquier alusión a una igualdad primigenia (seres creados a la vez y/o hechos de la misma materia), esta sería imposible de alcanzar por el hombre, y ello, sencillamente, porque no es la humanidad a quien se muestra. Esta apreciación general debemos complementarla con otras.

La creación que nos presenta Génesis tiene algunas peculiaridades que la separan con nitidez de su entorno cultural; aquí hay un solo creador, no vinculado, en la forma abstracta conseguida, con diosa, panteón o familia alguna. Junto a la importancia de la palabra, se produce ahora un hecho trascendental: la creación de vida nada tiene que ver con la mujer ni con las

criaturas en general, solo a Dios compete esta atribución, esta es la norma fundamental. Con todo, Dios tendrá unos enlaces necesarios con el mundo para que la vida prosiga, discurrir que como sabemos no afectará por igual a hombres y mujeres: a través de un proceso de delegación y alianza con el hombre, no con la mujer, serán el órgano reproductor masculino y su simiente los protagonistas. Con la caída las mujeres permanecerán marginadas en el ámbito de la procreación. El pecado de Eva vino de la mano de la serpiente pues “si entendemos que la serpiente era el símbolo de la antigua diosa de la fertilidad, esta condición resulta fundamental en el establecimiento del monoteísmo [...], no tenemos que forzar la interpretación para verlo como la condena de Yahwé a la sexualidad femenina practicada de modo libre y autónomo, incluso sagrada [...], ¿quién trajo el mal y la muerte al mundo? El Génesis responde: la mujer en alianza con la serpiente, que representa la libre sexualidad femenina” (LERNER, 1990: 290-291). El rechazo de la serpiente trajo consigo el de la sexualidad, confinada en exclusiva a la maternidad, el parto doloroso y la subsiguiente subordinación al marido. Nada que una a la mujer con la serpiente le será permitido.

El pensamiento hebreo alcanzó un concepto abstracto, y bastante desarrollado de lo divino, hecho de indudables consecuencias como, entre otras, la creación de símbolos universales. La mujer tomó una decisión, se adelantó al hombre y por ella entró el mal en el mundo, justificación ideal para muchos defensores de la postración femenina. Quizá desde otros parámetros culturales la composición hubiera sido muy distinta, es probable, pero la que tenemos nos ha llegado desde instancias fuertemente patriarcales, muy conscientes de lo que se pretendía definir. Fueron hombres los que impusieron su lenguaje, y fueron ellos los que redefinieron la sexualidad para "matar" el cuerpo de la mujer; la negatividad de la serpiente lo es también de la diosa madre y de los símbolos femeninos; con su desaparición acaba, en lo real y en los límites de lo simbólico, toda una cultura; desde ahora la mujer quedará incluida en la Alianza, pero a través de un mediador masculino, nunca como mujer con su propia sexualidad.

XXII. CULTO, CELEBRACIÓN Y FIESTA

XXII. CULTO, CELEBRACIÓN Y FIESTA. La fiesta y el territorio. Las variables de lo festivo. Religiosidad y festividad. Jerusalén como centro de celebraciones. El papel de los controles políticos. Las asimilaciones del entorno. Historia y peregrinaciones en Israel. Reyes y cultos festivos. Los calendarios. Fuentes, ritualística festiva y análisis sociocultural.

Los textos bíblicos del A.T. han cumplido una innegable función justificadora del derecho a la posesión de la tierra, espacio concebido como entrega divina a Abrahán para que Israel se multiplique y llegue a ser un gran pueblo (SANMARTÍN, 1998: 172). El territorio pertenece a Dios, Israel debe instalarse en él como usufructuario; la divinidad le garantiza su posesión, el culto específico establece una realidad diferenciada para Israel y concreta la peculiar relación de los hebreos con lo sobrenatural. Con el paso del segundo al primer milenio cada comunidad tiene su territorio, con un proceso de formación muy parecido en el espacio semítico-occidental. Solo desde las dimensiones parentales dominantes en este modo de producción social pueden enfocarse, y comprenderse, las divinidades de este periodo, entre ellas Yahwé, como padres amantísimos, protectores, familiares y cercanos. El antropomorfismo, existente desde época secular, se asume ahora en un contexto de cambio donde los grupos alternativos al palacio alcanzan la hegemonía en estas áreas. Será bajo precisas relaciones sociales articuladas en torno a la familia, el clan, la tribu y la noción de pueblo cuando alcance el modo de producción comunitario su hegemonía; también será desde aquí cuando los pueblos de esta zona comiencen a percibir sus divinidades, convertidas ahora en nacionales, bajo otros parámetros (GODELIER, 1990: 77-91; LIVERANI, 1995: 530-537).

Las fiestas, y con ellas las celebraciones cúllicas y sus rituales, se desarrollan siempre sobre unos territorios constituidos, desde una perspectiva cultural, como espacios sociales; estos se definen no solo por lo ecológico, también lo hacen por un conjunto de relaciones socioeconómicas y de poder que les dan una personalidad diferenciada (GARCÍA GARCÍA, J.L, 1976: 22-28; MARTÍNEZ VEIGA, 1981: 11-24 y 2008: 96-121; VELASCO, 1991: 718-728). Es aquí donde radica la importancia de la fiesta como marcador de etnicidad y su contribución a dichas singularidades.

El territorio es el espacio donde los hombres encuentran, desarrollan y reproducen los medios y las condiciones necesarias para su existencia. Cuando el ser humano establece relaciones con la naturaleza lo hace en

sociedad, lo que implica una humanización de la naturaleza y la exclusión de lo meramente sensitivo o material (MARTÍNEZ VEIGA, 1991: 195-252). Estar en un espacio significa, además, imaginarlo de una forma. El inventario de contenidos sobre este particular ha sido amplísimo, con fantasías que han llevado a los hombres a representarse la naturaleza dominada por poderes y espíritus con los que se establecían relaciones, tanto materiales como simbólicas, al objeto de garantizarse un territorio y la protección de estas fuerzas. Hablamos de un proceso de apropiación y justificación, pero sobre todo de una forma social de hacer; las representaciones que nos hacemos del mundo, y de los espacios más inmediatos de subsistencia, están muy condicionados por las formas de relación que, en el ámbito de cada modo social de producción, se dan entre los mismos hombres.

Si pasamos del territorio como espacio significativo a lo festivo advertimos de inmediato sus innumerables variables (RODRÍGUEZ BECERRA, 1985: 14-34). La fiesta ha sido en la tradición cultural vehículo para la exaltación de los sentidos, del aquí y del ahora. También el misterio y la palabra, así como el conjunto de puentes que se establecen con lo sobrenatural, han encontrado en lo festivo su medio por antonomasia. Reforzar la cohesión e identidad, tanto social como individual, los mecanismos de convivencia y los niveles emocionales y sensitivos son factores nada secundarios de las celebraciones; la suspensión del tiempo ordinario y las posibles catarsis que pueden provocar en los sujetos participantes (LISÓN TOLOSANA, 1980: 85-100), son aspectos de un conjunto de fenómenos compartidos sobre los que debemos profundizar.

La importancia de la fiesta para el análisis social estriba en constituir un punto privilegiado para el acceso a la comprensión global de las sociedades. Asimismo, por medio del hecho festivo podemos acercarnos a lo específico de cada cultura, es decir, a la interpretación de su realidad y experiencia colectiva. El análisis social ha subrayado la necesidad de relacionar las fiestas con los componentes económicos, sociales, políticos e ideológicos del contexto sociocultural en el que están integrados.

Como propuesta de modelo, podríamos diseccionar el fenómeno festivo

alrededor de cuatro dimensiones básicas. La simbólica nos remite a los significados, explícitos o profundos, transversales a toda fiesta o específicos de alguna de ellas. La segunda línea de indagación podríamos tipificarla como sociopolítica: en ella quedarían englobados todos los papeles y funciones que desde la sociedad se reflejan en lo festivo: sus clases, estatus y grupos que la componen, etc. Una tercera perspectiva sería la estética, compuesta por un amplio ramillete de estímulos emotivos, sensoriales, etc. El cuarto y último parámetro sería el económico, constituido por el conjunto de gastos ceremoniales y las funciones, redistributivas o no, analizadas en su contexto, de cada fiesta (MORENO NAVARRO, 1983: 72-73).

La mayoría de las culturas han hecho de la fiesta uno de sus marcadores prevalentes de etnicidad. Ahora bien, la fiesta, como hecho social, no presenta nunca una linealidad que nos permita separarla del conjunto de contradicciones en las que se subsume todo lo real. Así, junto a la fastuosidad y el dispendio, la vertebración familiar-comunal o la participación más o menos directa y activa de los miembros del grupo, suelen aparecer otras caras del fenómeno (confirmación de jerarquías, normativas y reglamentaciones...) que nos invitan a una comprensión viva y plural de esta institución. La fiesta ha formado parte de la religión y sus cultos, pero no siempre está presente o ha alcanzado un relieve significativo en los mismos (KERENYI, 1972: 76-77). Las religiones de la Antigüedad eran mayoritariamente festivas, el propio cristianismo terminaría superpuesto, desde sus códigos y mensajes, a muchos eventos paganos; igual podríamos decirlo del judaísmo con respecto a la antigua religiosidad cananea, aunque también nos encontramos con religiosidades donde el fenómeno festivo apenas tuvo repercusión social, al menos más allá del círculo iniciático (como ocurría entre pitagóricos, órficos o gnósticos), u otras –protestantismo– donde casi no aparece.

En la antigüedad sería muy difícil separar religión y fiesta, de una u otra forma hallamos interrelaciones. Si nos atenemos a los múltiples significados y funciones de lo festivo entre los hebreos, constatamos la importancia que durante siglos tuvo para Jerusalén y su templo ser centro-capital de las peregrinaciones: actividades comerciales, artesanales, de depósito, etc. (JEREMÍAS, 2000: 345). Pensemos, además, en los mecanismos

sociopolíticos de control que supusieron las reformas de reyes como Josías para muchas poblaciones vinculadas a santuarios locales y sus romerías; incluimos aquí las consecuencias de estos recortes sobre ciertos espacios muy propicios para los encuentros amorosos, dificultados con la prohibición y demolición de los altozanos. La anulación de cultos domésticos donde la mujer tenía un papel principal, con ritos donde es presumible que Yahwé no fuese la única divinidad adorada o, por citar un ejemplo más, la centralización de la Pascua en Jerusalén, fueron medidas supervisoras de una innegable proyección política (ALBERTZ, 2000: I, 453).

Ninguna cultura existe en aislamiento, es el otro el espejo necesario en el que nos reflejamos para saber quiénes somos. Son precisamente los contactos de todo tipo los que nos fuerzan a reconocer la diversidad, contrastes convertidos en catalizadores de identidad y en venero inagotable de creatividad y asimilaciones (MARTÍNEZ VEIGA, 1981: 40-47; 2008: 20-37; VELASCO, 1991: 719-728). Las celebraciones religiosas y festivas de Israel tienen su origen en experiencias propias donde el encuentro con el “otro cultural” es palpable, conformándose desde aquí un rico entramado con múltiples líneas cruzadas: diferencias, ratificaciones, incorporación de otros contenidos y formas, etc. Que el culto hebreo ha sido una realidad variopinta y mudable no debe extrañarnos: épocas donde las peregrinaciones no se dieron (destierro) o dejaron de hacerse en sentido absoluto (tras la destrucción del templo en el s. I d.C.), periodos monárquicos, otros bajo autoridad sacerdotal o sin sujeción alguna a estas instituciones.

En la época monárquica el rey presidía actos rituales entre los que sobresalían los celebrados en el templo de Jerusalén, lugar donde actuaba a menudo como jefe-actor del culto, lo que comportaba el ejercicio soberano de su potestad y jurisdicción (SCHÖKEL *et alii*, 1980: 25-26; CAQUOT, 1990: 25-30; HENSHAW, 1994: 6-17; VON RAD, 1996: 97-99; ARTUS, 2003: 94-97; LIVERANI, 2005: 204-217). Considerado intermediario divino e hijo de Dios por adopción, representaba en la tierra a la divinidad, de ahí que todo el culto oficial e institucional revistiera la forma de culto monárquico (COGAN, 2001: 10-22). Símbolos de la encarnación del bien y de la prosperidad del país, los reyes pronunciaban plegarias, oraciones y realizaban abundantes sacrificios con

motivo de las grandes fiestas anuales, así lo leemos en 1 Reyes 9:25:

וְהָעֵלָה שְׁלֹמֹה שָׁלַח פְּעֻמִּים בַּשָּׁנָה עֲלוֹת וּשְׁלָמִים עַל־הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בָּנָה לַיהוָה וְהִקְטִיר אֹתוֹ
אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה וְשָׁלַם אֶת־הַבַּיִת:

“(25) Sacrificaba Salomón tres veces al año holocaustos y sacrificios de comunión sobre el altar que había construido al Señor, y le quemaba incienso en el que estaba ante el Señor, y completó el templo”.

El celo cultural de Salomón y el cumplimiento escrupuloso de los sacrificios se repite también en 2 Crónicas 8: 12-13, versículos donde se nos dice que: “Entonces Salomón ofreció holocaustos al Señor sobre el altar del Señor que había edificado delante del pórtico. Y en las cosas del día a día¹⁴³, conforme al mandamiento de Moisés para los sábados¹⁴⁴, la luna nueva¹⁴⁵ y para las tres fiestas anuales: en la fiesta de los Ácimos¹⁴⁶, en la fiesta de las Semanas¹⁴⁷ y

¹⁴³ En alusión a los sacrificios perpetuos, los conocidos como *tamid*.

¹⁴⁴ La palabra sábado, שַׁבָּת, deriva del verbo שָׁבַת, con el significado de cesar, terminar o descansar. De origen incierto, fue durante el exilio babilónico cuando adquirió relevancia por la imposibilidad de hacer los sacrificios. Como el domingo cristiano o el viernes musulmán, este día estaba consagrado al Señor, la oración, el ayuno y el encuentro. Día “delicioso y venerable” (Is 58:13), también pudo ser en su origen un “[...] día nefasto, tabú, quizá por estar ese día bajo la influencia de fuerzas maléficas, siendo al principio un día de descanso, sin más, no con el carácter festivo que tuvo después” (VON RAD, 1969: 71). Otros relacionan el sábado con la “[...] creación del mundo en siete días [aunque...] parece que durante siglos no entrañó ninguna práctica litúrgica especial” (CAQUOT, 1990: 125). Los calendarios más antiguos no mencionan el sábado, aunque sí podemos afirmar que fue el exilio y, sobre todo, la diáspora los que convirtieron esta celebración en marcador principal de la identidad judía: si era imposible o muy difícil acudir a Jerusalén con motivo de las fiestas, siempre quedaba el sábado, con independencia del sitio en el que se viviera (GUIJARRO, 1999: 205). Este día fue adquiriendo con el tiempo un complejo carácter prescriptivo, con numerosas normas que delimitaban lo que podía o no hacerse; entre ellas, quizá la más importante, la prohibición de trabajar (Nm 15: 22), incumplimiento que en el A.T. suponía la muerte por lapidación (DEL OLMO, 2010: 304; GUIJARRO, 1999: 205). En la liturgia del templo, el sábado añadía dos corderos al resto de las ofrendas.

¹⁴⁵ El vocablo-raíz שִׁדַּד significa renovar, restaurar, etc., con él nos referimos a la fiesta que se celebra a principio de mes, novilunio, de ahí su carácter mensual. De forma específica aportaba al resto de ofrendas dos novillos, un carnero y siete corderos, más aceite, harina y vino.

¹⁴⁶ La Pascua se celebraba el día catorce del primer mes del año, al atardecer, “entre las dos tardes”. Por influencia asirio-babilónica se fue introduciendo, desde el siglo VII a.C., un nuevo calendario que haría de la primavera, entre marzo y abril, el inicio del año. Aunque el rito pascual era claramente distinguible de Ácimos (Ex 12), en Deuteronomio (16: 1-8) casi se confunden, y en Ezequiel (45: 21) lo hacen del todo. Duraba siete días, en ellos no se podía comer más que pan ácimo, es decir, sin levadura, costumbre que tiene su origen en el conocido

en la fiesta de los Tabernáculos¹⁴⁸. Dar gloria al Señor, alabarlo, quemarle incienso (ANDERSON, 1999: 28-38) y realizar sacrificios conformaban un amplio dispositivo de atención al culto. Desde la fundación del templo, y sobre todo con motivo de las tres grandes fiestas anuales de peregrinación (Pascua/Ácidos, Semanas y Tabernáculos), el rey era garante del sostenimiento y la buena marcha del culto institucional, asumido por el monarca como función principal de su ejercicio soberano. Los vínculos entre monarquía y culto templario adquirieron en la cultura hebrea unas características más en consonancia con el mundo semítico-occidental que con el oriental; a diferencia de este, el templo nunca alcanzó en Siria-Palestina las dimensiones ni la autonomía que tuvo en la zona oriental, área donde era un microcosmos autosuficiente, asimilación hecha por Israel tras el destierro. El culto celebrado en el templo de Jerusalén tuvo durante siglos un eminente carácter político y sincrético. Las circunstancias políticas a lo largo de la primera mitad del primer milenio en el occidente mesopotámico se manifestaron en una diplomacia atenta a alianzas, matrimonios y acuerdos que dejaron su huella en un culto variado en imágenes y símbolos.

Sabemos de la existencia de otra celebración, la de Año Nuevo, situada en el primer día del mes de septiembre (*Tisri*), inicio del año en el calendario israelita más antiguo; según este, el año comenzaba en otoño, “[...] en dicha fiesta se aclamaba a Yahwé como rey [...]. Antiguamente comenzaba el año en

episodio del éxodo donde las prisas por salir de Egipto hicieron inviable la fermentación del pan. Es muy probable que Ácidos fuese una celebración de pastores, de origen cananeo, coincidente en sus fechas con la Pascua, de ahí que fuesen unificadas y se las nombrase de las dos formas: חַג־הַפֶּסַח y/o חַג־הַמַּצֹּת. La Pascua era –aún lo es– la fiesta judía más importante: en el seno de la familia se conmemoraba y transmitía la epopeya de la liberación de Egipto. Al igual que el resto de las fiestas, la Pascua ha ido desarrollando un meticuloso ritual alimenticio, de lecturas, textos y rituales que marcan paso a paso su celebración.

¹⁴⁷ Semanas, שבועות, conocida también como Pentecostés, se celebraba siete semanas después de la Pascua, momento del fin de la recolección. Como el resto de las fiestas, Semanas tenía un claro origen agrario y cananeo; también conllevaba la entrega de cereales y un número variado de animales. Las tradiciones la vincularon históricamente a la promulgación de la ley en el Sinaí.

¹⁴⁸ El término תבֿנֿוֹת, cabañas o tiendas, tiene su correspondiente latino en taberna, de ahí el nombre de Tabernáculos con el que es conocida en la tradición. Celebrada a finales del verano, con la última recolección, era una fiesta de gozo donde, junto a otras obligaciones, se debía vivir siete días en cabañas-chozas instaladas en casas, azoteas o patios, en recordatorio de la travesía por el desierto (Neh 8: 1-10).

otoño, después trasladaron el comienzo a la primavera, hoy los judíos la celebran de nuevo en septiembre, siendo un día de descanso y asamblea litúrgica” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 267). En Nehemías 8: 1-10 se nos dice que Esdras leyó el libro de la Ley ante el pueblo al inicio del Año Nuevo, en septiembre; al parecer había un calendario civil más arcaico que iniciaba el Año Nuevo en otoño. Sobre él se superpuso un calendario litúrgico que hacía comenzar las grandes fiestas en el mes de abril (*Nisán*), ciclo festivo que concluía con Tabernáculos. En diversos libros bíblicos se nos citan calendarios litúrgicos (Lv 23, Nm 28-29, Dt 16 y Ex 23: 14-17), aunque no todos son igual de completos (GOUDOEVER, 1967: 37-47). La problemática general sobre los calendarios y su confección por las distintas culturas es considerable (SCHOTWELL, 1982: 301; BOORSTIN, 2000: 37); en el judaísmo siempre aparece la divinidad y su mediador, Moisés, para que los anuncie al pueblo. A manera de resumen, y sin detrimento de otras fiestas añadidas con el paso del tiempo, un esbozo de calendario litúrgico básico para Israel quedaría así: a) diarios (*tamid*); b) sábados; c) novilunios, a primeros de mes; d) Pascua/Ácidos, quince de abril, primer mes del calendario litúrgico; e) Semanas/Primicias, siete semanas después de la Pascua; f) Año Nuevo, primer día del mes de septiembre; g) Día de la Expiación, décimo día de noviembre; h) Tabernáculos, quince de septiembre, primer mes de Año Nuevo.

Sobre el siglo primero de nuestra era, el templo de Jerusalén estaba ya constituido como centro cultural del judaísmo y lugar de cita multitudinaria con motivo de las grandes fiestas de peregrinación. El recorrido había sido largo. Antes del destierro babilónico (S. VI a.C.) el templo jerosolimitano convivió durante siglos con los santuarios rivales del norteño reino de Israel, sobre todo Dan y Betel; con la desaparición de este reino a manos asirias (S. VIII a.C.) se registró una gran afluencia de inmigrantes hacia el sur, Judá, momento en el que alcanza Jerusalén unas dimensiones que la llevaron a superar con creces el reducido perímetro del núcleo poblacional existente hasta entonces. Con antelación al exilio caldeo, el templo capitalino tuvo que competir con tradiciones culturales de tan amplio arraigo como las que se desarrollaban en los altozanos o los espacios domésticos, a lo que sumamos los estragos causados por las distintas diásporas históricas; en época persa constatamos

excepciones a la exclusividad cultural de Jerusalén, caso del templo judío de Elefantina, en Egipto. Junto al carácter institucional que tuvo durante siglos el culto realizado en el templo, constatamos las limitaciones espaciales del recinto sagrado hasta las ampliaciones de su fábrica en el reinado de Herodes el Grande (37 a.C.- 4 d.C.) y las dificultades no menores (lejanía de Jerusalén, restricciones de acceso, el cisma samaritano, etc.) que, con toda certeza, obstaculizaron la pretendida homogeneidad, exclusividad y asentimiento que reclamó el sacerdocio para el culto celebrado en el templo.

Con motivo de las fiestas, el pueblo se congregaba en asamblea sacra y participaba en las mismas con espíritu gozoso y alegre, excepción hecha del Día de la Expiación, celebración con unos componentes muy distintos al resto de las instituidas en el ciclo festivo (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 40). Los rituales ordinarios del templo y las grandes fiestas no se excluían entre sí, más bien se yuxtaponían; grandioso debía ser el espectáculo de olores, carne y sangre cuando en el templo coincidían las grandes fiestas, y siempre era así en condiciones normales, con el *tamid*, el sábado, la luna nueva y otros sacrificios. No deben extrañarnos los interrogantes que desde la investigación bíblica ha suscitado la envergadura de estos rituales pues “[...] en una comunidad sometida a fuertes tributos imperiales, semejante culto resulta oneroso ¿Quién sufragaba los gastos? ¿Qué parte de las ofrendas tocaba a los funcionarios del culto? Además, debemos añadir los sacrificios ocasionales por purificación, expiación o penitenciales, voluntarios o por votos [...]; falta toda referencia a los festejos populares, a la participación de los laicos, el rezo o al canto de los salmos, celebraciones en familia y piedad popular” (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 324).

El culto del segundo templo podemos seguirlo en sus grandes líneas, aunque nos sea difícil concretar todo lo que nos gustaría sobre su práctica cotidiana, al menos más allá de lo que nos muestran los textos y su énfasis en las funciones sacerdotales. De todas formas, al igual que para otros temas similares, debemos dejar a un lado ciertos prejuicios y formas de concebir; los antiguos hebreos dedicaron una buena parte de sus ingresos a gastos ceremoniales que les ofrecían, como contrapartida, cohesión familiar, apoyo y ayuda comunitaria, identidad y vertebración social. Una vez más se nos

requieren ciertos esfuerzos para explicar dinámicas muy alejadas de mentalidades como las nuestras, marcadas por lo contractual, valores hegemónicos de cambio y equivalencias costo-beneficio.

XXIII. ISRAEL: EL PUEBLO ELEGIDO.

XXIII. ISRAEL: EL PUEBLO ELEGIDO. Noé, Abrahán y Moisés: hacia la elección. El contexto histórico y la idea de elección en la crisis del Bronce. El caso babilónico. Gratuidad, reciprocidad y compromiso. Retribución, escatología y mesianismo. Etnicidad, monoteísmo y universalidad. Elección, retribución y salvación: tradición y judaísmo.

Quizá muy pocos pueblos han vivido con tanta intensidad como el judío la elección divina de una comunidad. Erigida en referente básico, la idea se convierte en el A.T. en noción transversal de un enorme calado ideológico y de identidad. En las difíciles circunstancias del tránsito por el desierto, Moisés le insiste a Dios para que acompañe a los israelitas, este es su pueblo elegido, separado de los demás, distinción que en Éxodo 33:16 implica exclusividad y santidad:

16 וַיִּבְרַח הוּא יוֹדַע אֲפֹאֶר כִּי־מִצְאָתִי חָן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמֶּךָ הֲלוֹא בְּלִכְתְּךָ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ אֲנִי וְעַמֶּךָ
מִכָּל־הָעַם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: פ

"(16) Y en qué se conocerá aquí que hallé gracia en tus ojos yo y tu pueblo sino en que andes con nosotros, apartado yo y tu pueblo de todo pueblo que existe sobre la faz de la tierra".

El A.T. nos enseña bastante sobre los perfiles de la elección. La divinidad no solo elige un pueblo, además lo hace con personas concretas o, incluso, con una dinastía específica como la davídica. Moisés es un actor privilegiado en esta historia; en la tienda del encuentro se dirige a la divinidad con un tono y familiaridad propios de un intermediario carismático, y todo por decisión de Yahwé, prerrogativa semejante a la otorgada por un padre a su primogénito.

En la historia ha sido habitual la percepción de diferencias que, en diverso grado, entrañaban superioridad. Griegos y romanos en la Antigüedad sintieron con nitidez aquello que les separaba del mundo bárbaro exterior, hecho que motivaría justificaciones civilizatorias sobre su identidad y expansión. Egipcios y babilónicos, al igual que otros muchos, se consideraron centro del mundo, paradigma categorizado por algunos como universal cultural (ELIADE, 1978: 30-37). Pero no solo en el ámbito más divulgado de nuestra historia observamos el fenómeno; culturas ancestrales como la China lo repiten (OVERMYER, 1987: 42-83), e igual ocurre en el interior de África: los yoruba de Nigeria han reflejado en sus tradiciones la idea de elección y la predilección

divina para hacer de su tierra el ombligo del mundo (FAPIDE, 1970: 90-98). El politeísmo no estuvo carente de estos enfoques, aunque con intensidades varias: proclividad hacia sincretismos, yuxtaposiciones mítico-narrativas, etc.

El concepto de pacto-elección es sin duda muy antiguo. Cuando la historiografía bíblica escribe sobre este tema atribuye a Moisés la fundación del yahwismo; tras la salida de Egipto, en pleno desierto aparece ya constituido Israel con todas sus tribus, y articulado alrededor de una religiosidad monoteísta. Sabemos que las cosas no sucedieron así, aunque terminasen de esta forma con el paso de los siglos. Lo interesante de estos escritos, pese a sus anacronismos y artificiosidades sobre este tema, reside en las tradiciones recogidas, algunas, sin duda, muy antiguas.

Será entre el 1200 y 750 a.C. cuando se den en el ámbito semítico-occidental las condiciones apropiadas para la formación de distintos estados nacionales. El pacto entre Yahwé y su pueblo, en lo formal, se parece bastante a los que sellaban reyes y vasallos en este periodo. Los grupos opositores a la institución monárquica (huidos, pastores, grupos seminómadas, bandas itinerantes, etc.) representaron sus ideales de justicia mediante mecanismos que sustituían a los monarcas por las divinidades nacionales y a los vasallos por los pueblos. Será el contrato entre cada pueblo y su dios el recambio a las relaciones reyes-súbditos anteriores. Cada pueblo tiene su divinidad (Yahwé para Israel, Milkom para los amonitas, Kemosh para los moabitas, Hadad para Damasco o Melqart para Tiro), lengua y territorio propios, definidores de cada una de ellos. Nada hay por encima de la divinidad nacional, situación propiciada por la debilidad de las formaciones imperiales a finales del Bronce. Cuando el sistema palatino entra en crisis es la divinidad suprema la que ocupa su lugar, convertida en fuente de justicia, ley y protección. Ninguna otra autoridad se erige por encima de este pacto fundacional. Aunque haya cuestiones muy debatibles sobre su ubicación concreta en el Bronce Tardío, es sintomática la preocupación de la legislación mosaica sobre diversos aspectos sociales a los que eran muy sensibles los grupos opositores al palacio, entre ellos la servidumbre por deudas o la explotación de las clases populares, variables de especial relevancia para gran parte del profetismo (LIVERANI, 1995: 527-535; SICRE, 2011: 100-102).

Las relaciones entre las distintas comunidades étnico-nacionales, constituidas entre el segundo y el primer milenio en el occidente mesopotámico, no estuvieron exentas de conflictos. Los abundantes intercambios materiales y culturales también vinieron acompañados de hostilidades. La lectura generalizada de los acontecimientos políticos, ya sea hacia el exterior o en el plano de la política interna, se hará en clave teológica; las derrotas y victorias no serán en exclusiva dependientes de factores cuantitativos y militares: en lo básico, fueron interpretadas como el resultado de los enfrentamientos entre distintas divinidades nacionales. Será así como adquiera la acción militar su carácter de guerra santa; la victoria del dios nacional afirma al pueblo que lo sigue, la derrota ratifica su abandono por la divinidad suprema. Con el tiempo, los judíos introducirán importantes innovaciones. Yahvé nunca abandona a su pueblo, carecería de sentido la elección si así fuese; castiga a los suyos y utiliza a otros como instrumentos de su acción en el mundo, pero no se va ni es sustituido por otro, ni tampoco se vertebra en ningún panteón al estilo del que encontramos en la corte salomónica. Solo desde las apariencias podría, para un judío, sostenerse lo contrario. Dios es único, todo lo domina y puede, los desastres son de Israel, nunca de su divinidad.

Muchas de las ideas y prácticas religiosas del primer milenio, como es lógico, venían de muy atrás, aunque fuese durante el Hierro cuando adquirieron nuevos contornos (HILLERS, 1969: 47-50; BRIGHT, 2000: 27-31). La cultura babilónica, pese a su nefasta imagen en la Biblia, es bastante paradigmática sobre lo que apuntamos, con unas influencias innegables en el A.T. (FRAZER, 1986: 190). A Marduk, el dios supremo babilónico, lo encontramos consecutivamente desde la época paleobabilónica (S. XIX-XVIII a.C.) a la caldea (S. VII-VI. a.C.). El amor hacia su pueblo y la atención que le dispensaba Marduk eran proverbiales entre sus seguidores: festejado y paseado en la celebración del Año Nuevo, siempre iba al frente de sus ejércitos, incluso en las derrotas, interpretadas como expresión del deseo divino de castigar los desvaríos de sus fieles (CLIFFORD, 1972: 8-33). La ideología regia israelita encuentra en Babilonia su correspondiente paralelo: igual que con la dinastía davídica, Marduk también es protector de reyes y

estirpes. De igual forma, Yahwé puede fustigar los incumplimientos de su pueblo, y hacerlo con medios muy variados: así ocurre con Ciro, destructor para Babilonia y mesías liberador para Israel. Si hiciéramos una biografía del dios Marduk, veríamos a una divinidad situada muy por encima del resto de dioses que integraban el panteón caldeo, aunque nunca se dieron en la historia babilónica las condiciones propicias para el salto al monoteísmo (LIVERANI, 2005: 334-336). Sus cultos giraban siempre alrededor del templo y su clero; la capital era el centro y sus santuarios réplicas de los celestiales (ELIADE, 1978: 75-50; 1994a: 35-36).

Las narraciones bíblicas sobre la temática de la elección son progresivas y están dotadas de una complejidad evolutiva muy apreciables. En el Edén, como era de esperar, no hay nada parecido a una Alianza; habrá que esperar a Noé para que se establezca el primer pacto del que tenemos noticias en el A.T.: justo tras el diluvio, Dios decide no repetirlo jamás, el arco iris se convierte en la señal de esta promesa. El compromiso divino en el relato noaítico es universal y desinteresado, dirigido a todos los hombres, sin pedir casi nada a cambio; la excepción será una norma de carácter muy general: no ingerir sangre ni derramarla de persona alguna. La historia de Noé tiene evidentes componentes etiológicos: a través de sus hijos (Cam, Sem y Jafet) y descendientes se van a suceder las grandes genealogías que conformarán los principales grupos humanos sobre la tierra. Con todo, el relato noaítico tiene mucho de preámbulo a la historia de Israel; de inmediato comienzan las descripciones de los ciclos patriarcales, aunque es cierto que en ambos se verifica un rasgo común: el acuerdo que establece Yahwé es desinteresado y unilateral, nada se pide a cambio. Esta última observación podemos seguirla en algunos textos sobre Abrahán (Gn 15-17), con la circuncisión como símbolo del pacto, y en el sueño de Jacob en Betel: la gratuidad siempre se impone, llevada con Jacob al extremo de la pasividad al concretarse en un acto onírico.

La alianza con Abrahán va dirigida a Israel, aunque ahora, en su estado prístino, se ciña a su epónimo ancestral y a los primeros clanes; la diferencia con los relatos sobre Noé radica en el cambio rápido que efectúa la divinidad con el sujeto de la elección: Israel es desde el inicio de la historia sagrada comunidad elegida por Dios. La gratuidad del acto no se debe a ningún mérito

contraído por estos primitivos grupos; estamos ante una decisión libre, la divinidad lo dispone así, por puro amor, sin ninguna contraprestación para la parte elegida (BROWNING, 2006: 151; FINGUERMAN, 2008: 30). Si un símil didáctico se nos requiriera, diríamos que Israel es como un recién nacido con quien adquiere su progenitor total compromiso de protección, sin demanda de reciprocidad alguna. En la historia del judaísmo han existido diversas explicaciones sobre la elección, algunas han tratado de racionalizar el proceso: el Talmud recoge una tradición sobre la oferta hecha por Dios a varios pueblos, todos la rechazaron, excepto Israel (NOVAK, 1995: 182-183). Los hebreos nunca olvidaron lo específico de esta generosa elección, impresa también en su ideología regia a través del conocido oráculo del profeta Natán (2 Sm 7: 1-17) dirigido a la dinastía davídica. Lo gratuito, saber que Dios siempre estará junto a su pueblo, es solo una cara de la necesidad humana de seguridad y protección, línea interpretativa que, de inmediato, en Éxodo, se complementará con otra, no tan pródiga; lo veremos a continuación.

En efecto, las cosas comienzan a modificarse con Moisés. Frente al pacifismo contextual en el que se erige como máxima la gratuidad, a partir de Éxodo nos encontramos con una divinidad exigente con su pueblo, reveladora de un pacto concretado en leyes. A lo incondicional se le añade reciprocidad; desde ahora el pueblo elegido debe ganarse el amor abnegado de Yahwé. El bebé ha crecido, se ha convertido en mozalbeta, motivo que hace necesario el establecimiento de normas precisas y obligatorias, para que todo discurra sin alteraciones y sepamos a qué atenernos. Es cierto que aún habrá que esperar para reconocer en toda su profundidad las innovaciones propuestas; basta, y es suficiente por ahora, con que ambas partes cumplan para que todo vaya bien: el bienestar de la comunidad requiere de respuestas efectivas de fidelidad y culto exclusivo a Yahwé. Se esboza así un paso más, con dos concepciones que se complementan: la infinita misericordia de Dios conjugada con la aportación de Israel. El juego entre ambas partes suscitará tensiones, también amplios desarrollos teológicos. Los sucesivos capítulos de esta trama novelada nos mostrarán los caracteres y dimensiones de nuestros personajes y sus relaciones; las experiencias históricas, todas aprovechables, se convertirán en elementos capitales de la gama de soluciones posibles.

Será con el profetismo cuando avancemos hacia niveles más complejos de desarrollo sobre esta temática. Cuando los profetas entran en liza, en plena época axial (S. VII a.C.), lo hacen con un lenguaje renovado y un énfasis rotundo en la ética individual; las apariencias no bastan, cumplir hacia afuera no es suficiente, su llamada es al interior del hombre, a su corazón. Los profetas son conscientes del profundo abismo que advierten entre las prácticas culturales de la comunidad y su realidad social, cargada de injusticias (SICRE, 1992: 207-205). Estas demoledoras críticas parten de una creencia muy asentada en este grupo: la realidad está determinada por la conciencia, es la actitud del hombre la que ordena y mueve lo existente. El jovencito se ha hecho adulto, los profetas le demandan al hombre sinceridad en la interiorización de las normas, comprensión y aceptación desde lo más profundo de su ser. Los profetas siempre estuvieron distantes de las componendas políticas entre reyes y estados: la única y verdadera alianza debía situarse en el posicionamiento hacia la Ley. Solo desde esta perspectiva pueden sostener profetas como Isaías la Alianza de Dios con Israel y las promesas hechas a la dinastía davídica, enmarcadas en un futuro donde "[...] habría paz sin fin para el trono de David y para su realeza" (Is 9: 6).

Las ideas fundamentales que nos han servido de punto de partida son la gratuidad, la reciprocidad (Ley) y el compromiso (ética), pero hay más, no concluye aquí la evolución del repertorio sobre la elección. La realidad es muy tozuda a veces, cumplir no nos exonera de las calamidades, y tampoco las actitudes justas y sinceras evitan las desgracias. No hablamos de conceptos y/o sentimientos replegados en lo individual y subjetivo, no; lo hacemos de identidades y proyecciones vividas en comunidad que suscitan búsquedas y nuevas respuestas. Desde la historia y la acumulación de experiencias, la mirada bíblica se posará en el futuro, visión escatológica que proyecta hacia tiempos venideros la retribución de los justos. También la otra faz, la mesiánica y de la inmediatez, se percibe en profetas como Isaías y sus llamados a caminar por la "senda del Señor", vía que nos conduce desde el instante mismo de su cumplimiento a la alegría y el paraíso (GARZÓN MORENO, 2010: 327-370). Este último posicionamiento será el de Jesús, el verbo hecho carne de la ideología cristiana; con Jesús la pronta instauración del reino de Dios en

este mundo adquiere sustancia y un carácter acuciante en el tiempo. Será en torno al advenimiento de esta nueva época y las vivencias contradictorias que motiven estos planteamientos en las comunidades, ya sean cristianas o judías en la línea profética, cuando mejor vislumbremos los términos de una perenne oscilación: la que va del presente al futuro, de lo inmediato a la postergación. En cualquier caso, el pueblo judío se ha hecho experto en volver del revés los descalabros; su pervivencia como entidad cultural y religiosa, así como su existencia objetiva, serán pruebas irrefutables de su divina elección. El mensaje del pueblo elegido se convertirá en estímulo y factor de compensación, doctrina que crecerá exponencialmente en función de las adversidades.

Desde el profetismo se reveló una tendencia que concluiría en el monoteísmo, proyecto que con el movimiento deuteronomista y las peripecias del destierro adquiriría su forma plena. Cuando se hace hegemónica la apuesta por una divinidad única queda patente la necesidad de su universalización, aspecto que afecta de manera directa al concepto de pueblo elegido. ¿Qué actitud se debía tomar? Los judíos no han sido muy proclives a la tarea misionera; por otro, la teología sacerdotal marcó siempre con meridiana precisión los límites del culto y las líneas de separación entre Israel y el otro. Ni siquiera en los momentos más universalistas del judaísmo comprobamos aventuras aperturistas que pudieran desvirtuar, o al menos cuestionar, los ejes étnico-nacionales en los que este se movía. El judaísmo se abrió a nuevas aportaciones venidas del exterior, siempre para adaptarlas, pero nunca se incorporó a un movimiento que traspasara su marco de identidad. A diferencia de lo acontecido en el mundo romano con el cristianismo, el judaísmo nunca aceptó que se pudiera ser judío y cristiano como, por ejemplo, lo hacían coptos, griegos o visigodos, participantes todos desde sus respectivas identidades de una religión universal. Una vez más, profetas como Isaías marcarán con diáfana claridad la dirección a seguir cuando expresaba que algún día "todas las naciones correrán a Jerusalén" (Is. 2: 2). Son los otros los que deben judaizarse y no al revés: que los judíos se integren desde sus rasgos peculiares en un movimiento más amplio. Los parámetros estaban dados con y tras el destierro babilónico: dada la inexistencia de unas infraestructuras básicas de decisión, a los judíos solo les quedaba constituirse en una comunidad de

sacerdotes, modelo a imitar y vanguardia para otros. Sin embargo, fueron muchos los gentiles que se acercaron al judaísmo, pero la viabilidad de esta alternativa estaba abocada al fracaso. A un sistema monoteísta, con su divinidad única y universal, le corresponde una acción que revista los mismos caracteres, superadores de los estrechos márgenes étnicos-nacionales del judaísmo. El cristianismo, con Pablo al frente, supo dar la respuesta (PIÑERO, 2006: 73).

Como pueblo elegido. Israel vivió siempre de una forma intensa todo lo que hacía referencia a la salvación. Durante la época persa debieron introducirse en el judaísmo nociones sobre el Más Allá provenientes del zoroastrismo. Con el helenismo se constata la rápida difusión por todo Oriente de creencias en torno a la salvación y la inmortalidad; los cultos iniciáticos y místicos (Isis, Osiris, Serapis, Cibeles, Adonis...) tuvieron una notable repercusión sobre el judaísmo, siendo la ciudad de Alejandría uno de sus focos más activos. Veremos de inmediato la permeabilidad del judaísmo a estas influencias, con registros plurales y respuestas muy diversas y alejadas de monolitismos incontestables.

Para la visión tradicional sobre la salvación esta era, sobre todo, de carácter colectivo y afectaba a Israel como entidad y pueblo elegido; también incumbía al individuo concreto, pero no en ningún Más Allá que traspasara los límites de la familia, el nombre o la descendencia. Sin Paraíso, Juicio o inmortalidad del alma, el final que les esperaba a todos era ese lúgubre mundo de sombras conocido como *sheol*. Tras el exilio, corrientes ortodoxas como la saducea se mantuvieron fieles a estas ideas, incluso en Qohélet observamos la misma postura negativa sobre la inmortalidad.

Las perspectivas teológicas tradicionales se habían expresado ya sobre estas cuestiones. Para la Teología de la Alianza (Deuteronomio) el hombre es libre y responsable, con capacidad para comprometerse y ser fiel a la Ley. Dios elige a Israel, hay un pacto y este debe cumplirse, sin don gratuito: la salvación queda así supeditada a la observancia de la Ley. Para la llamada Teología de la Promesa, la supervivencia de Israel está garantizada, siempre más allá de los castigos, nunca definitivos, que la nación pueda padecer por sus pecados:

nunca la ira divina conducirá a una aniquilación definitiva. Yahwé no abandonará a su pueblo elegido, y esto es así porque el hombre está inclinado al mal, como un pecador pertinaz: ni siquiera el diluvio decretado por Dios sirvió para corregir esta tendencia. Estamos desde este enfoque ante un Dios cercano, comprometido (profecía de Natán) con David y su dinastía: por más que pequen él y sus sucesores, y aunque Dios los castigue con mano dura, nunca dejará desprotegida a la dinastía davídica ni a Israel.

Cuando arrecien los problemas sobre Israel y se cuestione su misma supervivencia, entrará en liza la aportación profética. Así, para Jeremías, el presente es tan desastroso que ya por sí mismo marca el final de un tiempo doloroso y angustioso del que solo con la ayuda de Dios y de su perdón podrá salirse, siendo un misterio la forma de implantarse ese orden nuevo y justo que se espera. A diferencia de Jeremías, Ezequiel cree que el futuro ya está aquí y cada uno pagará por sus culpas; son el cumplimiento de la Ley y su observancia los factores decisivos en un proceso donde, a veces, Dios puede inducir y acelerar el fin de un orden odioso de cosas que desdice, para Ezequiel, los méritos del pueblo elegido.

Sin lugar a dudas, en los siglos que vinieron tras el destierro el panorama fue cambiando bastante; con diversas peculiaridades, un denominador común a muchas de las nuevas posiciones, no a todas, fue la apertura del pensamiento judío a la idea de supervivencia, y no solo como pueblo: también aparecía en el horizonte la incorporación del individuo a la eternidad.

En el Libro de los Vigilantes habrá Juicio y vida eterna ante Yahwé, o tormento. En Daniel 12:2 y en II Macabeos 7:9 se afirma la resurrección. En la Sabiduría se habla de inmortalidad del alma; para el esenismo los elegidos, apartados del resto y purificados, gozan ya, en cierto modo, del mundo angelical desde el más acá.

No necesita mayores explicaciones la relación que puede establecerse entre la salvación y el comportamiento justo. El tema es complejo, aunque sí es seguro que la idea tradicional sobre la retribución del justo, ya desde Job, se vino abajo: nadie volverá a creer en ella de la forma que se había expresado

siglos atrás.

En efecto, para el pensamiento más antiguo el justo sería retribuido, es decir, Dios dará la salvación a quien cumpla la Ley. La experiencia, sin embargo, mostraba que no siempre se daba la retribución esperada. Y es que en los últimos siglos del judaísmo se difundieron un importante ramillete de ideas que cuestionaban de forma radical estos supuestos. En realidad, el mesianismo, acorde con el pesimismo que se extendió sobre este particular en Judá, consideraba que el hombre, por sí mismo, no puede alcanzar la salvación. Además, se criticaba la existencia como tal del hombre justo; este no existía o, caso de que pudiera encontrarse, simplemente sería aquel que cumple con la Ley, o sea, con su obligación, lo que no suponía ningún mérito: en Qohélet, por ejemplo, es imposible formalizar el concepto de justo y lo que se pueda entender por retribución. También para el Sirácida, el justo, como ser sin pecado, no existe, aunque, en cierta forma, sí puede hablarse del mismo como persona que actúa movida por el deseo de justicia.

El fariseísmo retomó las nociones clásicas sobre el justo y la retribución, pero la novedad reside en situarla en la nueva perspectiva sobre el Más Allá. En consonancia con las ideas de su época, piensa el fariseísmo que no hay justo sin pecado, pero lo que se juzgará en el Juicio será el global, que la balanza se incline más hacia las obras buenas que malas. Dios es misericordioso y todo bondad, de él solo podemos esperar que juzgue con cálculo y equidad, de ahí que el salvado no lo sea por justo, sino por justificado: todos tenemos algún pecado por justos que seamos, solo por la justificación que proviene de Dios nos salvamos.

La respuesta del cristianismo no asegura al completo la salvación, pero indica ciertos caminos para conseguirla. Ya hemos visto que cumplir la Ley no es ningún mérito, como tal no nos garantiza nada. La idea del hombre que cumple la Ley y su calificación como siervo inútil estaba ya en Antígono de Sica; también Jesús piensa de igual forma. Para Jesús, además, había que invertir el axioma: no es el hombre para la Ley, sino la Ley para el hombre, lo que suponía no abrogarla, pero sí un posicionamiento distinto frente a la misma. Que la Ley deba cumplirse es importante, y lo es para el conjunto de la

vida social y personal, pero con su cumplimiento, sin más, no alcanzamos la salvación. Para Lucas (17:7-10) el hombre se convierte en un siervo inútil si se limita a cumplir con su tarea, y para Pablo un Juicio que se ciña a juzgar la observancia de la Ley queda convertido en condena (Gál 3: 10).

Para el cristianismo la clave reside en evitar el Juicio. En este se nos juzgará, a diferencia del fariseísmo, no por la globalidad de nuestras obras sino solo por aquello que hayamos hecho mal, con lo cual la condena es inevitable. Al igual que ocurre con los juicios humanos, no nos salvaremos porque le digamos a un juez que durante treinta años no hemos robado: en el Juicio solo se juzgarán las transgresiones.

Ya hemos comentado que el cristianismo no garantiza la salvación, siempre estaremos en manos del Padre, aunque sí hay unos puntos a considerar. Así, según la vara de medir que hayamos utilizado, con la misma seremos medidos. Si no hemos juzgado, no se nos juzgará; si hemos perdonado, se nos perdonará y se nos evitará ir a Juicio. En todo caso, Dios no está obligado por nada, aunque estas son posibilidades reales a las que el cristianismo añade otras. Dios puede salvar de forma gratuita, es libre en su hacer y su misericordia es infinita, pero si estamos atentos al Hijo del Hombre, a sus sermones y Bienaventuranzas, podemos distinguir algunos otros aspectos importantes.

Cuando nos acercamos a ciertos mensajes y contenidos del cristianismo observamos la importancia que alcanzan aquellos que sufren dolor; si el dolor no es por motivos expiatorios, debe tener algún sentido y tendrá que ser recompensado, con independencia de esquemas éticos. Nos referimos a los que sufren y aceptan el sufrimiento, es a ellos a los que se dirige el Hijo del Hombre como privilegiados para entrar en el reino de los cielos. Junto a los que sufren estarían los pobres, los humildes; también ellos se salvarán.

Gran parte de estas ideas no eran novedosas, habían tenido ya un largo recorrido en el judaísmo y formaban parte del ambiente ideológico en el que se desenvolvía el cristianismo. Los judíos que escuchaban a Jesús, amén de su indudable carisma, conocían perfectamente muchas de estas ideas y sabían muy bien a qué se refería Jesús cuando se calificaba como Hijo del Hombre y

afirmaba decir no cualquier verdad, sino la Verdad. En el Sirácida vimos que el justo no es el hombre sin pecado sino el que actúa movido por el ansia de justicia. Más allá de la Ley, en el Libro de las Parábolas se salvan los que sufren opresión, los humildes y perseguidos. Todo esto significaba que la Ley, sin suprimirse, ya no daba respuestas a las nuevas interrogantes que de forma acuciante se planteaban los judíos de estos siglos.

Cuando Jesús empieza su predicación hay a sus espaldas una tradición consolidada de debate y de nuevas ideas: clamor por la justicia, deseo de inmortalidad, intensa reflexión sobre la Ley y la retribución, perspectivas novedosas sobre el dolor y la pobreza frente a la riqueza asociada al mal y al poder. La fe, la actitud y la humildad se convertirán en componentes teológicos destacados para un buen sector del judaísmo; el movimiento esenio ya hizo de la vida de los elegidos el inicio del Paraíso; también, como estamos observando, había otros para los cuales estos principios eran el inicio de un camino que habría de llevarles a la salvación.

**XXIV. MESOPOTAMIA Y LA BIBLIA: CALAS
COMPARATIVAS.**

XXIV. MESOPOTAMIA Y LA BIBLIA: CALAS COMPARATIVAS. Los palacios-templos y las comunidades. La crisis del Bronce final. Del Estado territorial al nacional. Sangre, expiación y sacrificio como claves interpretativas.

Con todas sus lagunas y deficiencias, las fuentes a disposición del orientalismo en la actualidad permiten, a diferencia de lo ocurrido en el siglo XIX, hacer un uso más preciso de los conceptos acuñados por las ciencias sociales y, por consiguiente, elaborar una reconstrucción histórica mucho más ajustada entre las dimensiones de lo concreto y las nociones más estructurales.

Al margen de contribuciones decisivas como la escritura (KRAMER, 1985: 42-47), la historia antigua de Oriente Próximo nos ha aportado, con paralelos en el antiguo Egipto, el surgimiento del fenómeno urbano y de una sociedad estratificada en clases (OPPENHEIM, 1977; CASSIN, BOTTÉRO y VERCOUTTER, 1978; ROUX, 1987; LIVERANI, 1995). Es en este marco desde el que podemos referirnos a las distintas formaciones socioeconómicas y a las combinaciones en su interior entre propiedad de medios de producción y desarrollo de las fuerzas productivas; además, adjuntamos una de las aportaciones más importantes de la Mesopotamia clásica: la existencia regular de excedentes con unas formas de circulación que, junto a la propiedad de la tierra, nos definen en gran medida sus estructuras sociales (POLANYI, 1976: 12-17).

En el seno de las formaciones socioeconómicas orientales descubrimos, con independencia de posibles polémicas conceptuales, dos modos de producción: el comunitario y el palatino-templario. Tras un largo recorrido desde el neolítico a las sociedades protourbanas (GARELLI y NIKIPROWETZKY, 1981: 28-33), en el tercer milenio las comunidades eran ya dependientes del palacio y estaban plenamente integradas en su régimen, y ello como resultado de la revolución urbana y del salto que se produjo con los nuevos procesos económicos. Por otro, el palacio-templo se caracterizó por concentrar los medios de producción más importantes, determinando la condición social, bajo su dirección, del conjunto de las fuerzas productivas, con una jerarquía en cuya cúspide se situaban los grupos que se arrogaban el poder en y desde dichas instituciones. Como centro dinamizador y de vanguardia, el palacio-templo generó una división social del trabajo mucho más profunda que la existente en

las comunidades, con unas formas centrípetas y redistributivas de los flujos de bienes y servicios (LIVERANI, 1995: 37-40). A diferencia del palatino, en el modo de producción comunitario coincidían fuerzas productivas y poseedores de medios de producción; también se daban una especialización menor y unos funcionamientos más recíprocos y paritarios, recuerdos de un pasado periclitado donde las comunidades habían subsistido sin subordinación alguna a unidades superiores de forma permanente. En todo caso, constatamos ahora una explotación sistemática de las comunidades por los palacios, lo que nos autoriza a hablar, para una buena parte de Oriente Próximo, de sociedades tributarias y de servicio.

El universo del que hablamos distó mucho de ser monolítico; siempre contó con una amplia gama de matices regionales y diacrónicos (MOSCATI, 1987: 31-35; GARELLI, 1987: 50-51), aunque debe resaltarse la básica cohesión ideológica alcanzada por la simbiosis sumero-acadia y su continuidad, sin rupturas apreciables, en la evolución cultural mesopotámica (SANMARTÍN, 1998: 28-29).

Los centros políticos mesopotámicos articularon territorios y comunidades que, a su vez, podían integrarse en espacios más amplios, monárquicos e imperiales, con periodos de estabilidad y otros más críticos donde las coerciones pasaron por coyunturas diversas (ALVAR, 1993: 17; HROUDA, 2001: 24). Desde los inicios de su historia antigua, detectamos en Oriente Próximo la presencia de grupos parentales y seminómadas, encumbrados, en ocasiones, al poder, en ciudades y territorios varios, con unas relaciones fluctuantes entre estos y las poblaciones más sedentarias (LIVERANI, 1995: 75).

Una particularidad muy llamativa de las estructuras sociales clásicas de Oriente Próximo era la referida a la ubicación misma de los individuos. En Mesopotamia una persona podía ser libre en su comunidad y, también, siervo del palacio-templo; en el otro extremo, estarían aquellos que, siendo dependientes absolutos del palacio o templo –por ejemplo, los sacerdotes o las jerarquías militares–, lo eran desde un estatus muy superior y diferenciado con respecto a los habitantes de las comunidades. Dada la casuística encontrada, y

a fuerza de simplificar, la población estaba ante el Estado fragmentada en dos bloques principales: los que vivían del palacio-templo y eran mantenidos por raciones o asignaciones de tierras, y aquellos otros que lo hacían en sus comunidades, de sus propios medios de producción (LIVERANI, 1995: 66-68). Ahora bien, los contingentes serviles siempre fueron contribuyentes netos de las instituciones dominantes; a sus expensas vivían los mandos militares, dirigentes políticos, técnicos superiores y personal religioso, pero... ¿qué recibían a cambio sus súbditos? defensa, algunos productos especializados, la superestructura religiosa y, lo más básico, la organización necesaria para reproducir, con sus infraestructuras (riegos, canales, embalses, etc.), el ciclo económico. Con todo, hubo formaciones históricas que no surgieron del riego, así ocurrió en Asiria (PARROT, 1972: 51), quizá porque aquí jugaron un papel importante otros factores como los defensivos o imitativos. Los sucesos relacionados con el nombramiento de Saúl como rey en la narración bíblica son ilustrativos de lo que decimos.

Podemos adelantar que los estados e imperios del Bronce, en términos generales, tuvieron un carácter territorial y no nacional; no fueron la lengua ni la religión las que marcaron las identidades, sino la pertenencia a un espacio físico definido por la tributación y el servicio en el contexto de unas relaciones sociales caracterizadas por la subordinación, diseño que se proyectó al plano ideológico con sus hipóstasis, discursos míticos y valoraciones. Hasta que el conjunto de comunidades, desafectos al sistema y exteriores al mismo no lograron, por vías y coyunturas diversas, madurar como alternativa, fue inviable la hegemonía de sus señas de identidad.

En el terreno religioso, los dioses mesopotámicos eran en su origen fuerzas cósmicas y fenómenos de la naturaleza, animismo que no llegó a desaparecer por razones que concernían al conjunto del subsistema religioso (BOTTÉRO, 1995: 32 y 1986: 27-28 SANMARTÍN, 1998: 33; ABUSCH, 2002: 38-48), aunque con los sumerios ya eran distinguibles sus perfiles antropomórficos. Concebidos como una proyección de las estructuras sociales, serán desde ahora seres personales, con un poder absoluto y unos componentes de arbitrariedad nada desdeñables. Señores de la historia y el devenir, el enorme desapego y distancia entre ellos y los hombres, así como el

desconocimiento que se tenía de sus designios, creaban un escenario donde la incertidumbre era consustancial a estas culturas. Desde el panorama que mostramos, no debe extrañarnos que gran parte de la praxis religiosa mesopotámica estuviese encaminada a amortiguar en lo posible los temores ante este ignoto mundo. La religión se convertía así en un eficaz instrumento de coerción, dato que nos recuerda, aunque desde otro contexto religioso, la referencia teológica hebrea del temor de Dios como obediencia al altísimo¹⁴⁹.

Sin embargo, sería un error pensar que los mesopotámicos vivían en una especie de terror permanente y olvidar la sincera veneración que sentían por sus divinidades. Cualquier sistema religioso necesita conformidad e interiorización por sus seguidores; en Mesopotamia sabemos del apego de los creyentes a lo más cercano (amigos, familia, hijos, reproducción y fertilidad...) y a una cierta alegría vital, aspectos que convivían con el temor a las enfermedades y al abandono de los dioses. Muy expresivas eran las historias que acontecían cuando la estatua del dios caía en manos enemigas y se desplegaba el subsiguiente estado de pánico, algo similar a lo ocurrido con el arca israelita cuando fue tomada por los filisteos (WIGGERMANN, 1995: 21-40).

Si abundamos en los cambios, la naturaleza misma de los recintos sagrados y los cultos se modificaron hacia nuevas síntesis con el paso del cuarto al tercer milenio. Los templos más antiguos eran lugares de almacenamiento comunal y actividades distributivas, funciones que

¹⁴⁹ Las divinidades del panteón mesopotámico tienen un perfil antropomórfico muy claro: comen, duermen, llevan vestidos, son lavadas, están individualizadas, etc. Lo más curioso de todo es pensar que estas características no sirvieron para acercar lo divino a lo humano; esto ocurría así no solo porque estos dioses estuviesen en otro plano de inteligencia, belleza, fuerza o fuesen inmortales, también existían otros parámetros que hacían muy difícil la familiaridad: el modelo seguido hacia ellos era el reverencial propio de las cortes terrestres, vistos como señores a los que se puede amar y de los que se espera recibir bienes pero, también, como entidades de muy difícil acceso, en gran medida incomprensibles y rodeados de un esplendor-aura fulminantes. Los dioses, como los señores o reyes, no tienen necesidad de responder por sus actos; su objetivo es procurar que el orden y su reproducción funcionen, aquí no hay necesidad de ninguna explicación moral más allá de tópicos y normas morales muy generales y conocidos por todos (GARELLI Y NIKIPROWETZKY, 1981: 110-120; BOTTÉRO, 1985: 33-39, 1996: 14-22). Con la irrupción de las tribus y pueblos a primer plano a finales del Bronce comienzan a proyectarse hacia lo divino aspectos inusuales hasta entonces, muy relacionados con las nuevas circunstancias históricas: asambleas, acuerdos, carismas, líderes, ancianos, presencia popular más amplia en el ritual, cultos descentralizados, nuevos valores...

prosiguieron cuando los dioses se instalaron en sus cellas. Esta transformación hizo evolucionar al templo de centro de las fuerzas cósmicas a morada del gobernante divino (SACHS, 1969: 30-42). Junto a los festivales y rituales mágicos de fertilidad, el templo pasó a convertirse en lugar de ofrenda, espacio donde reside la figura de la divinidad y en el que se matan animales (ALVAR, 1993: 54; CÓRDOBA, 1989: .22), aunque no tenemos apenas referencias sobre la trama sacrificial. Disponer la mesa del dios varias veces al día era la tarea principal encomendada a los sacerdotes; sin embargo, no todas las ofrendas de animales iban al estómago de los sacerdotes: los templos también repartían alimentos y distribuían raciones a sus dependientes. Cuando alcanzamos el tercer milenio ya está focalizada toda la circulación del sistema en un punto, el divino, y para ello era necesario que los dioses consumieran las ofrendas, origen de sus energías, esto era lo básico: la transubstanciación de la materia para el efectivo funcionamiento del universo. Fue en el contexto urbano, territorial y jerárquico que hemos comentado donde se produjeron los cambios que propiciaron la transformación del templo, como institución al servicio o bajo control de las comunidades, en centro de prestaciones y servicios bajo supervisión de reyes, señores, sacerdotes y privilegiados.

En las sociedades tributarias y de servicio orientales el orden y la reproducción de la naturaleza y la sociedad debían seguir su curso normal si los súbditos, sacerdotes y reyes cumplían con sus obligaciones. La religión mesopotámica nunca abandonó su fuerte carácter formalista, con fieles muy subordinados y con poco espacio para el desarrollo del individuo; de hecho sabemos que existía una religiosidad popular que discurría en paralelo a las grandes divinidades del panteón, con unas entidades más cercanas, íntimas e interesadas por lo cotidiano que los grandes dioses; los problemas aparecían cuando irrumpían las desgracias; aquí era poco lo que se podía hacer desde las formas de piedad extraoficiales, y este era precisamente el momento en el que se ponían en marcha todo un conjunto de dispositivos, tales como los oráculos y las adivinaciones, con el objetivo de averiguar en qué se había fallado y cómo remediarlo. En realidad, constituía un difícil vericuetto detectar qué pecado se había cometido, lo cual tenía su lógica en un sistema religioso donde, junto a la distancia y arbitrariedad divinas, poco era lo que contaba el

hombre y su personalidad: todo estaba escrito y decidido de antemano en los decretos celestiales (BOTTÉRO, 1987: 124-128; 1996: 204-205). Lo existente siempre estuvo para el hombre mesopotámico repleto de signos que debían descifrarse, toda una criptografía al alcance solo de unos pocos; hablamos de una semiótica preñada de generalidades sobre unos presuntos pecados que tenían que concretarse. Las culturas mesopotámicas clásicas nunca elaboraron una exposición doctrinal sistemática ni una reflexión teológica profunda; pese a algunos esbozos como el escándalo del “justo doliente”, la desgracia solía ser el fruto de una lucha cósmica donde la derrota de una divinidad lo era, también, de su protegido (GARELLI y NIKIPROWETZKY, 1981: 50-53; BOTTÉRO *et alii*, 1996: 194-197). El plan y los designios divinos eran inapelables, y el justo doliente no encontrará solución posible, solo algunas expectativas eran razonables: conmover a los dioses, desviar sus órdenes o aplicar algún mecanismo sustitutorio. La idea no era tanto modificar la decisión divina como armar la defensa del individuo, una especie de truco que habilitaba una amplia panoplia de recursos centrados en la adivinación, actividad de conocida raigambre en la literatura mesopotámica, y en toda una serie de prácticas anexas que podían ir desde el exorcismo a las pócimas o la extispicina como método de adivinación, por citar algunas. Fácilmente podemos deducir de lo dicho que “[...] al hombre solo le cabe intentar saber lo que podía denominarse estado embrionario, ese estadio del acontecer que media entre lo ya decretado y el futuro aún no acontecido [...], y la función de la adivinación era conocer el mal ya en camino; la de las artes mágicas neutralizarla y desviar su trayectoria” (SANMARTIN, 1998: 93).

El discurso religioso que nos ha llegado nunca delimitó con precisión las nociones de pecado, delito o falta; los asuntos humanos preocupaban muy poco a los dioses, siempre que los hombres no descuidasen los fines para los que habían sido creados. El culto mesopotámico carecía en sus expresiones literarias, ya sean habladas o escritas, de algo parecido a los remordimientos o sentimientos de culpa; era el binomio fallo = solución el que imperaba, sin digresiones previas o posteriores como las que embargaron a los judíos postexílicos sobre lo expiatorio y el pecado del hombre. Las demandas divinas en Mesopotamia eran muy similares a las del palacio, sin exigencias ni

requisitos añadidos más allá de la responsabilidad que incumbía a los súbditos en la reproducción del orden social y natural.

Desconocemos mucho sobre las influencias recíprocas entre las zonas orientales y occidentales del universo semítico. En Mesopotamia la sangre formó parte esencial de la mitología, pero no hay trazas de su importancia en el culto; igual ocurre con la comensalidad tal como se daba entre hititas, griegos, árabes preislámicos y hebreos (WIGGERMANN, 1995: 101-120). Por el mito de Atrághasis sabemos que el hombre está hecho con carne y sangre del dios muerto que encabezaba la rebelión; también que es puesto en la tierra para el servicio y bienestar de los dioses. Parecidos hechos acontecen en otros mitos (Enki y Nimmah, Enuma Elish), en todos los cuales observamos las mismas constantes: la arcilla crea la forma humana, la carne y la sangre de los dioses muertos añade cualidades a la arcilla para configurar al nuevo ser. La sangre tiene un origen divino y habilita al hombre para un diseño inteligente (FRYMERKENSKY, 1977: 20-42); es más, la sangre se convierte en esencia que une, por naturaleza, lo divino con lo humano, algo absolutamente necesario para que se pueda dar la correspondencia entre los dos planos, lo que nos trae a la memoria la imagen y semejanza entre Dios y su criatura relatada en Génesis. La sangre ha sido origen de la vida en muchas culturas; en todo caso, no debemos descartar que la mitología oriental fuese influida por estructuras socioculturales semítico-occidentales sobre esta cuestión; igual podemos certificarlo a la inversa, con mitemas de la cultura mesopotámica como la creación o el diluvio, incorporados al acervo cultural de occidente. La sangre siempre nos recuerda de dónde procedemos y lo que nos liga a lo divino; de todas formas, las sociedades clásicas mesopotámicas fueron mucho más complejas que el occidente semítico del primer milenio en los mecanismos de distribución y consumo, lo que obligaba a un proceso mucho más amplio de quita desde la muerte del animal hasta su ingesta: hechos que pudieron contribuir, al menos como hipótesis, a minusvalorar la presencia de la sangre en el rito.

Cuando comparamos Mesopotamia y la Biblia, observamos las enormes

dificultades para extrapolar contenidos literarios y culturales correspondientes a épocas y culturas con bagajes muy diferentes. En la literatura oriental prebíblica sería impensable una romería como la descrita en el primer libro de Samuel, con un *pater familias* al frente que dirige y reparte, con papeles protagonistas de ciertos miembros del clan, o la iniciativa tomada por una divinidad para pactar con el epónimo temas claves, y tan sensibles en el alborar del primer milenio, como la tierra, la etnia, el linaje o la descendencia (Génesis 15). Sin la fractura de la institución palaciega y del modo de producción dominante en el ámbito semítico-occidental nada hubiera sido posible; cuando la individualidad apenas tiene espacio, es muy lógico que algo tan íntimo como el pecado, y sus subsiguientes culpas y remordimientos, apenas sobrepasen el plano de lo formal.

En todo caso, debemos aclarar que la religión mesopotámica no tuvo nunca como objetivo mostrar las “virtudes” divinas, el acento se puso en los límites y obligaciones del hombre, esta era la perspectiva que correspondía a una sociedad de servicio (SODEN, 1998: 29; HROUDA, 2001: 120-122); es precisamente este aspecto el que nos llama la atención: más que una proyección sublimada a lo absoluto del más acá, Mesopotamia asentó al hombre en su realidad (el ser humano es pequeño, servil y mortal), sometiendo su producción a fines ajenos a su propio ser, reflexión que tras cinco mil años de experiencia histórica sigue siendo pertinente¹⁵⁰.

Sin entrar en una descripción pormenorizada (GARELLI, 1987: 6-14; FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 190-209), las novedades, o en su caso intensidades, del Bronce Final estuvieron en el origen de muchos cambios; sin ellos sería difícil integrar estos comentarios. Las áreas fueron amplias, las propuestas diversas y con repercusiones que hilvanaron a la vez continuidades y rupturas en un contexto donde las estrategias tuvieron que afrontar, en ciertos

¹⁵⁰ En Bottéro *et alii* (1996: 30-31) se nos dice que: “La leyenda, en el mito de Gilgamesh, quiere recordarnos que nadie se libra de la muerte, de la cual la fama, en la memoria extasiada de los hombres, solo es un irrisorio paliativo; que nadie es capaz de derogar las leyes y derribar las barreras impuestas por los que son más fuertes que nosotros; que nadie puede luchar contra este orden de cosas, establecido al margen de nosotros, en el que entramos sin quererlo con nuestro nacimiento”.

momentos, importantes vacíos de poder. En el occidente semítico las aldeas pasaron de estar adscritas al palacio a ser clan o subgrupo de la tribu, conversión que las hizo parte estructural de lo tribal y consagró su naturaleza gentilicia (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 87). Estas articulaciones generaron un nuevo panorama cuya centralidad se expresaría en términos de parentesco y filiación; pero no porque antes no existieran, el problema estribaba ahora en el profundo cambio de la situación: cuando el palacio-templo se debilitó, o sencillamente desapareció, las sociedades comenzaron a verificar otros diseños sustitutivos para la reproducción de su praxis social, proceso que terminaría fijando los cimientos de los nuevos estados-nación. En las áreas occidentales algunos pueblos eran recién llegados (filisteos, arameos...), otros no habían estado nunca bien integrados en el sistema palatino (hebreos) o estaban claramente en oposición al mismo (habiru); la debilidad coyuntural en la que estaban los grandes imperios ofreció la oportunidad, con énfasis inusitados en los marcadores de etnicidad propios: lengua, divinidades tribales convertidas en nacionales, pactos dioses-pueblos, recurso a la genealogía y exaltación del parentesco frente al concepto de súbdito-siervo del palacio, costumbres peculiares, tabúes alimenticios, etc. Serán las líneas de descendencia de los antiguos epónimos las que sellarán las nuevas pertenencias a través de complejas tramas matrimoniales y de primogenituras; estos fueron los mecanismos fuertes de una vertebración social ampliamente recogidas en las genealogías bíblicas; תולדות, lectura que nos permite comprender desde Génesis la importancia del nivel parental como estructura dominante.

Una de las parcelas donde mejor se vislumbraron los cambios fue la militar: los ejércitos estatales e imperiales, formados por siervos y especialistas, fueron sustituidos por pueblos en armas, con sus asambleas, líderes carismáticos, agrupaciones de tribus y divinidades guerreras cuyos símbolos (el arca israelita) iban al frente de las huestes en las batallas. El factor tierra fue muy importante, con entidades nacionales asentadas sobre un solar determinado; con todo, el ejemplo israelita, como paradigma llevado a sus últimas consecuencias, es una buena excepción: tras el exilio, Israel no existirá solo sobre su solar, con la diáspora el poder de Dios se extenderá sobre todo el

universo, la nación hebrea lo será allí donde haya judíos que mantengan su fe y guarden su cultura. La misma reprobación profética le debe mucho a la crisis del Bronce y a sus posos culturales. Fue el ideal igualitario ubicado en el pasado el que alimentó las acerbadas críticas del profetismo a una realidad, sobre todo la del norteño reino de Israel, plagada de injusticias y componendas, alejada de la fidelidad a la divinidad nacional, admitida por ellos como un culto único sustentado en una espiritualidad sincera y pura, sin mixturas. Desde su habitual impostura profética frente a la monarquía, la causa de los desastres de Israel venía del olvido de la divinidad de los padres y la entrega a los baales: o sea, con el abandono de todo lo que encarnaba la reciprocidad y cohesión de otras épocas. Contra lo foráneo, ya sea asirio o cananeo, la autoafirmación de Israel y su pervivencia debería venir, según los profetas, con la recuperación de la divinidad nacional y la entrega al único pacto posible; y todo ello, apuntamos, como proyección sublimada de las cohesiones gentilicias, en pleno deterioro durante el siglo VIII, a.C.

Con la crisis del sistema palatino, pasaron a primer plano ideas, prácticas y urdimbres culturales preexistentes y, ahora, articuladas en un nuevo contexto: cultos domésticos, divinidades tribales y nacionales, peregrinaciones y/o romerías, altos, sacrificios, pactos y alianzas entre dioses y adoradores, entidades sobrenaturales más cercanas y comunicativas, etc. Las nuevas coordenadas hicieron girar lo absoluto hacia praxis más ceñidas al discurrir histórico de sus seguidores, un providencialismo más íntimo que se manifestaba en teofanías y contenidos que se revelaban (profetismo), lo que reducía las distancias entre lo humano y lo divino. Las prácticas mánticas prosiguieron, aunque aquí el yahwismo acabaría neutralizándolas. Los rituales de fertilidad también persistieron –el mitema de la muerte y resurrección de Baal lo confirma–, pero probablemente con innovaciones que incidieron tanto en la trama ritual como en el activismo de sus postulantes.

En contraste con la religión mesopotámica, en la teología yahwista no se alimentaba a Dios, aunque formalmente lo pareciera y así fuese percibido por muchos (BERGQUIST, 1993: 11-43). La comensalidad no aparece, siquiera simbólicamente, en las culturas de Oriente Próximo: la divinidad no preside nada parecido a un rito de comunión o ágape, lo más que alcanzamos son

festines divinos como los que leemos en la literatura ugarítica (DEL OLMO, 1984, 1996 y 1998). En el mito mesopotámico, Atráhasis, único superviviente humano tras el diluvio ordenado por Enlil, hace un sacrificio cuya humareda sirve de alimento a los dioses. Aquí, a diferencia de los prolijos rituales de Éxodo y Levítico, el mito es instrumento justificador de las obligaciones humanas con las divinidades y, desde luego, nunca hay a posteriori ingesta ritual por los oferentes, lo que hacía innecesaria su descripción; todos estos aspectos les confieren a las ofrendas mesopotámicas un marcado carácter de etiqueta ceremonial, regia e institucional.

Terminamos con unos comentarios sobre Levítico, libro en el que dejaron sus huellas las transformaciones culturales citadas. Levítico es un escrito capital para acercarnos a una visión original, a la vez que bastante escrupulosa, de las impurezas y su conexión con la individualidad. En hebreo bíblico expiar, כִּפֶּר, tiene el sentido de cubrir, como las grasas lo hacen con las vísceras, la piel sobre la carne o las ropas al colocarse encima del cuerpo (DOUGLAS, 2006: 178-181), formas todas consecutivas de protegernos de las impurezas que nos alejan de la vida y de Dios. En las páginas de Levítico han desaparecido las pociones, conjuros, adivinaciones, visitas al interior de los animales o descodificación de signos; ahora las impurezas tienen que ver con cosas que hacen o les ocurren a los hombres por sus actos, sin cabida para demonios o acechantes; esta es la aportación de Levítico, con una meticolosa planificación de actuaciones que iban desde las simples abluciones al sacrificio animal, siempre en círculos que giran alrededor de lo humano, sin la distancia que observamos en los textos mesopotámicos entre el origen-cause del mal y el hombre (LEICHTY, 1993: 241).

**XXV. LAS CONTROVERSIAS SOBRE LOS
ALTOS COMO ESPACIOS SAGRADOS.**

XXV. LAS CONTROVERSIAS SOBRE LOS ALTOS COMO ESPACIOS SAGRADOS.
Templos y santuarios: ubicaciones y límites. Jerusalén y su templo en perspectiva. Diversidad de sitios para la adoración. Antigüedad y tradición de los altos: arqueología, sociología e historia. Las polémicas textuales sobre los altos en su contexto.

La acción ritual dirigida a lo sobrenatural se desarrolla sobre un territorio donde se dirimen todo un conjunto de interacciones que definen, concretan y actualizan las creencias y el tipo de religiosidad que estudiamos. Solo desde esta perspectiva se convierte el espacio físico en otro de carácter significativo donde se nos desvelan múltiples variables: tamaños y estructuras de estos sitios, su caracterización ideológica y simbólica, mobiliario, sacrificios, fiestas y romerías, banquetes, jerarquías sociales, repartos de funciones y alimentos, reglas culinarias y un largo etcétera de aspectos que intentaremos desglosar.

Cuando hablamos del espacio sagrado estamos ante una noción abierta y flexible a muchas circunstancias y diacronías históricas. El templo ha sido en la tradición religiosa de Oriente Próximo el lugar más apropiado para el culto institucional; en la zona occidental hubo santuarios que quedaron subsumidos en lo urbano con el crecimiento de un núcleo primitivo, con rasgos comunes entre estos y los templos, así ocurría con parte de su mobiliario y su posición topográfica sobre elevaciones del terreno. La vertiente pública de los templos también podemos matizarla debido, sobre todo, al escaso número de personas que podían acceder a las celdas y a ciertas dependencias de sacralidad más intensa, lo que devenía en una especie de culto privado dentro de lo público. Aunque las fronteras de lo sacro –*témenos*– han tratado de delimitarse para separarlas de las profanas, a veces nos topamos con contornos ambiguos: una puerta a la entrada de una ciudad, un cruce, hornacinas, lugares estratégicos, estancias domésticas, bosques, grutas, etc. sitios cargados de ambivalencia y difíciles de precisar en lo que atañe a su extensión física. En cualquier caso, también es cierta la existencia de una normativa que tiende a concretar la aproximación a lo sagrado; igualmente, advertimos mayor exactitud en los límites cuando crece la importancia de algunos de estos espacios.

El templo fue durante la Edad del Bronce, en el área occidental semítica, un edificio reducido y anexo al palacio; desde esta institución se gobernaba un territorio extraurbano, con una proyección dinástica y nacional. Con las destrucciones y abandonos de ciudades a finales del Bronce, muchos recintos

cultuales quedaron arruinados; no obstante, algunos se rehabilitaron y volvieron a entrar en funcionamiento, así ocurrió con Siquem, Hazor o Megiddo. Instalaciones como las de Dan y Hazor estaban al norte de Palestina, dentro de recintos amurallados; también Samaria, capital del reino del norte, debía contar con un templo, aunque no tenemos restos del mismo. Betel, al igual que Dan, eran lugares antiquísimos de culto, de ahí que no resulte extraño, tras el cisma político posterior a Salomón, que siguieran como focos cultuales de primer orden, con sus famosos becerros de oro. La arqueología ha recogido numerosos vestigios en estos espacios: altares, piedras, ánforas con restos quemados, paletas de hierro para remover las cenizas de los altares, dados para jugar o hacer prácticas mánticas, glíptica, estructuras de habitación, uso de aceites y perfumes, figurillas, repertorios iconográficos de influencia aramea, asiria, egipcia, etc. (OGGIANO, 2005). Jerusalén fue durante siglos un enclave muy secundario; de centro jebuseo pasó a sede de la corte salomónica y de un templo adosado al palacio. Capital del reino sureño de Judá, será a finales del siglo octavo, gracias a la coyuntura del momento y a la política panisraelita de Josías, cuando se inicien importantes obras de remodelación en su templo para agrandararlo, sin que alcancen nunca las dimensiones de la época herodiana.

Los rituales domésticos gozaron durante siglos de un gran predicamento ritual. Aunque las casas no fuesen concebidas con una finalidad ritual expresa, en ellas se satisfacían, en parte, muchas de las demandas religiosas de quienes las moraban (salud, embarazos, bienestar familiar). Sin intermediarios especializados, las actividades del culto doméstico no eran opuestas a las que se desarrollaban en los ámbitos públicos, más bien las acompañaban y eran su complemento. Hasta las reformas auspiciadas por Josías, el culto en las casas formaba parte principal del conjunto ritual y religioso de la cultura hebrea popular, con un desarrollo complejo, estancias propias y un amplio mobiliario: pebeteros, amuletos, altares, armarios, hornacinas, etc. (VAN DER TOORN, 1987: 252). La casa era el lugar donde se veneraba la memoria de los antepasados, con figurillas posiblemente asociadas a los cultos funerarios – quizá los *terafim* lo fuesen– y también al recuerdo-rememoración de los ancestros del grupo, sin que debamos descartar sus finalidades mágicas, propiciatorias o terapéuticas.

En las casas también se celebraban cultos en los techos, costumbre atestiguada en Gilgamesh cuando la reina Ninsún ofrece incienso a Samash. Así ocurre en la versión estándar del poema: “[...] después de los consejos que le dan los ancianos, Gilgamesh invita a Enkidú a ir al gran palacio a ver a Ninsún, quien, purificada y ataviada con vestidos de ceremonia, joyas y corona, sube a la terraza y presenta una ofrenda a Samash” (SILVA CASTILLO, 2010: 83). La Biblia se hace eco de estos ritos en las azoteas; así en Jeremías 19:13 se habla del incienso ofrecido a los astros del cielo y en Jeremías 32:29 del quemado en honor de Baal; en 2 Reyes 23:12 se cita la destrucción de los altares construidos por los reyes de Judá en la galería-techo de Acaz, acción que formaba parte del elenco de medidas tomadas por Josías de Judá. Sobre el papel de la mujer en el conjunto de los ritos domésticos debemos considerar que los testimonios bíblicos son muy escuetos, amén de estar escritos por hombres en el contexto cultural del primer milenio, de marcada tendencia patriarcal. Con todo, consideramos que su participación, e incluso dirección, en estos cultos, debió ser importante, aunque siempre estuvo supervisada por padres, maridos y hermanos, sin que existiera una neta separación entre las iniciativas femeninas y la intervención del componente masculino familiar.

Los santuarios fueron la gran innovación del Bronce Final en el área palestina. Junto a los rituales domésticos, de carácter más privado, el culto público se concentró de forma mayoritaria en estos recintos sagrados. El santuario no era sede de ningún culto oficial al uso, tampoco tenía un carácter dinástico ni una proyección estatal; desparramados por toda la geografía de Canaán, acceder a los escasos núcleos de cierta relevancia o tradición que tuviesen templos podía resultar difícil debido a la inseguridad de los caminos y al abandono durante un tiempo de las tareas agropecuarias. En los escritos bíblicos, redactados siglos después, se verifica –aunque no siempre– una crítica a los santuarios que, entre otros aspectos, manifiesta las dificultades para controlar estos espacios por reyes partidarios de cultos monolátricos y/o ideologías centralizadoras.

Adaptados a las peculiaridades topográficas del terreno, los santuarios respondían a las necesidades de una población en su mayor parte aldeana y diseminada por las áreas rurales (AHLSTROM, 1993: 27-30). Propiedad de un

clan o tribu, el santuario tenía un radio de influencia sobre un territorio, de forma similar a lo ocurrido en el Bronce con sus palacios y templos-capillas anexos; las diferencias, no obstante, eran apreciables: una menor extensión geográfica de su influencia y la libertad de la que gozaba la comunidad aldeana, ahora libre de la tutela palatina, para organizar con autonomía sus cultos. Síntesis de grupos heterogéneos (pastores, campesinos, furtivos...), las comunidades de finales del Bronce en el área Palestina tienen ciertos rasgos comunes: la prohibición de ingerir cerdo (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 128) o la realización de empresas comunitarias como la construcción de santuarios. Aunque el más antiguo se situaba en el monte Ebal, la arqueología los ha registrado por toda Palestina, con cultos muy plurales, divinidades diversas y una intensa actividad ritual.

Los santuarios reciben en los textos bíblicos el nombre de altos, *בָּמוֹת*, por su ubicación sobre zonas elevadas. El lugar, *מִקּוֹן*, o los lugares, *מִקְוֹמוֹת*, situados en colinas, ya sean llamados “montes altos” o altozanos, *גְּבוּעוֹת*, eran recintos sagrados que contenían, en lo básico, un árbol frondoso (poste, mayo o palo de madera) como figuración de la divinidad femenina, *אֲשֵׁרָה*, un altar, *מִזְבֵּחַ*, y una estela, *מִצֵּבָה*, o varias, *מִצְבוֹת*, labradas o lisas, vistas por la literatura bíblica como representación de Baal. Estos altos eran instalaciones complejas, a cielo abierto, con diversidad en la conformación de sus espacios y difíciles de reducir a estereotipos simplistas. También los templos se situaban sobre elevaciones y convivieron con los altos; de hecho, fue usual que tras la construcción del templo de Jerusalén no cesaran las romerías, fiestas, banquetes y otros actos culturales varios en ellos. La popularidad de estos santuarios fue inmensa durante la primera mitad del primer milenio; sus cultos eran sencillos y nada suntuosos pues respondían a las necesidades de un pueblo llano y campesino; las divinidades salvíficas y de la fertilidad que nos encontramos en los altos formaban parte de un conjunto ritual cuya posición aislada les facilitó su supervivencia (NAKHAI, 2001: 40-45).

Si hacemos un breve recuento, a un alto, el Moria, lleva Abrahán a Isaac para ofrecerlo en holocausto al Señor (Gn 22); sobre un alto, el Carmelo, celebra Elías su “competición” de holocaustos con los profetas de Baal (I Re 18); Josué ofrece holocaustos y otros sacrificios sobre el monte Ebal (Jos 8:30-

31). En I Samuel 12 se nos relata cómo el joven Saúl, antes de ser nombrado primer rey de Israel, llega a Guibeá y pregunta por el profeta Samuel; un grupo de mujeres le informa de que el pueblo espera al enviado divino para que bendiga un banquete, “porque hará hoy un sacrificio para el pueblo en el alto”¹⁵¹. Sobre el santuario de Silo sabemos que era el lugar santo donde oficiaban Elí y sus hijos, y el sitio donde se le apareció Yahwé a Samuel (FINKELSTEIN y SILBERMAN, 2006: 259-285). En referencia a Silo, el primer libro de Samuel describe con prodigalidad la subida en romería que hacían todos los años Elcaná y su familia. Como su padre, también Salomón realizaba sacrificios en los altos; en I Reyes 3: 2-4 se nos dice del rey sabio que subió a Gabaón para ofrecer sacrificios, mil en concreto, pues allí estaba la colina principal. Más allá del tópico numérico y de que todavía no estuviese construido el templo de Jerusalén, Salomón no es criticado por este acto ritual; tras el cisma, muchos reyes, la mayoría, siguieron rindiendo culto en los altozanos, lo que demuestra que no estamos ante una religiosidad desviada sino ante praxis mayoritarias y regulares (SCHÖKEL *et alii*, 1996: I 650).

La mayoría de estos recintos sacros se parecían muy poco a los grecorromanos; estructurados como ámbitos a cielo abierto, con distintas dependencias (también había grutas), tenían algún edículo con la representación del dios, altares con accesorios para los sacrificios y un contorno de piedras que, a manera de cerco o alineamiento, separaba el espacio del altar de otros (LIPINSKI, 1995: 94-98). En I Samuel 9: 22 se menciona una sala-comedor donde, bajo la presidencia del patriarca Elcaná, participaba la concurrencia en un banquete sacro, lo que nos indica las distintas posibilidades estructurales que contenían estos recintos. Todo santuario contaba con una leyenda fundacional que lo habilitaba como espacio sagrado. Aunque sabemos que las tradiciones fueron cambiando, siempre se hacía imprescindible una teofanía, manifestación directa de la divinidad que se materializaba a través de su palabra o la visualización de algunos de sus

¹⁵¹ Una vez juntos, suben al altozano, lugar donde Saúl es presentado como jefe de Israel, momento en el que comienzan sus privilegios: preside un banquete donde recibe la ración más jugosa (la pierna) y se le procura el mejor sitio para dormir, todo en las dependencias del santuario.

atributos como los rayos, los truenos o las tormentas.

El árbol era uno de los elementos venerados en los altos (BONNET, 1988: 20). Erigido junto al altar de Yahwé, representaba a la divinidad femenina, asociada a El en Ugarit y a Baal en Jueces 3: 7 y 2 Reyes 23 (LODS, 1956: 349, DE VAUX, 1976: 138). Toda la religiosidad patriarcal estuvo desde sus orígenes muy vinculada a la sacralidad de ciertos árboles y de su entorno, concebido este como lugar de enterramiento para los miembros del grupo familiar (KEEL y UEHLINGER, 2001: 391-393). En la tradición religiosa el árbol estaba asociado a la vida y esta surgía de la tierra, lugar al que volvía el difunto. En el itinerario patriarcal, la encina de Moré señalaba el lugar santo de Siquem, primera estación de Abrahán en tierra cananea (Gn 12: 6); también el patriarca planta un tamarisco en Berseba e invoca a El-Olam, "Dios eterno", en Génesis 21:23; por último, bajo la encina de Mambré erige un altar y recibe a los tres visitantes divinos (Gn 18: 1). El revisionismo bíblico procuró neutralizar la importancia de los árboles; la encina de Mambré no se volvió a mencionar en la Biblia y no está en el Génesis apócrifo de Qumrán. También, como forma de desvirtuar su conexión con los altos, en diversos versículos bíblicos el singular se transforma en plural, así ocurre con la encina de Moré en Deuteronomio 11: 30.

La asociación del tronco con la diosa Asherá es compleja en el A.T. (BONNET, 1996: MERLO, 1998); Asherá se relacionaba con el mundo natural, los animales y la fertilidad, pero también las figurillas podían representarla, al igual que a Astarté o Anat. Sobre los textos de Kuntiled Ajrud y Kirbet el-Qom el debate sigue abierto; para algunos la diosa Asherá estuvo ligada a Yahwé como su *paredra* y formó parte de la definición secular de la religión hebrea y de sus contextos culturales, sin que esté en exclusiva vinculada a Baal como pretendió la crítica deuteronomista para desprestigiarla (DAY, 2002: 221; ALBERTZ, 2002: 315-330). De acuerdo con el profesor Merlo (1998), podríamos intentar una breve síntesis en torno al estado de la investigación sobre Asherá que resumimos así:

1. En la Biblia hay tradiciones muy antiguas sobre árboles sagrados,

aunque es cierto que estas referencias están cargadas de deformaciones o presentaciones sesgadas que deben apreciarse.

2. Todo apunta a una divinidad venerada como *paredra* de Yahwé en los círculos palatinos entre los siglos IX y VII, aunque no sabemos el alcance de este culto más allá del templo.
3. Según decíamos anteriormente, Asherá estuvo asociada durante el segundo milenio a la principal divinidad semítica, El (Ilu), aspecto que pudo heredar Yahwé en el primer milenio cuando, al igual que otros dioses de la zona, se convirtió en la principal divinidad de su reino. El que las divinidades nacionales estuviesen durante el Hierro asociadas a una *paredra* es un rasgo que bien pudo, por lo tanto, tomarse del periodo anterior.
4. De acuerdo con los textos de Kuntilled Ajrud y Kirbet el-Qom deduce Merlo que Asherá era una entidad menor, invocada al lado de Yahwé y de la que se esperaba protección y bendición, pero ¿cuál era el carácter de la relación que tenía con Yahwé?
5. Para unos pudo ser un mero objeto cultual, una especie de personificación de las bendiciones de Yahwé. Asherá quedaría así reducida a una prolongación de Yahwé, aspecto que se corroboraría al ir precedido su nombre de un posesivo, algo que no es normal en semítico. El profesor Merlo ha indicado que existen ciertas excepciones en semítico donde puede aparecer el nombre propio de una divinidad con posesivo o, para abundar más en la complejidad del asunto, aduce la posibilidad de una forma gramatical en estado constructo para el nombre divino en los fragmentos de Kuntilled.
6. Apunta Merlo, por último, que una posibilidad es que esta divinidad fuese percibida como interlocutora ante Yahwé, algo así como una mediadora divina a la que se dirige el oferente para que interceda ante Dios. De esta forma estaríamos ante una divinidad que, unida a Yahwé y concebida en dependencia hacia él, carecería del estatus de *paredra*.

Otro de los objetos del mobiliario de los altos muy representado son las piedras. Su extensión está documentada desde épocas antiquísimas por el área de Siria y Palestina; se ha llegado a hablar de un culto litolátrico (DURAND, 1998: 3-39) que puede seguirse desde la cultura amorrea a la babilónica, con ramificaciones en Mari, Ebla, Ugarit, Emar o el mundo beduino preislámico y, por supuesto, Israel. A estas piedras levantadas se les suponían muchas formas; representaban a la divinidad y eran objeto de adoración; cuando se desarrolló la figuración antropomórfica no se abandonó su culto; así se constata en la cultura griega, también en Palestina y todo Oriente Próximo, lugares donde aparecieron las estelas en paralelo al antropomorfismo. Las tradiciones milenarias en torno a estas piedras debieron ser favorecidas por los contactos comerciales, caravaneros y migraciones tan importantes como las arameas a finales del segundo milenio. No sabemos muy bien qué culto recibían, aunque a su alrededor se hacían circunvalaciones, se las denominaba con nombres propios y eran ungidas (Gn 35). Las estelas eran símbolos de muchas divinidades y objeto de peregrinaciones y ofrendas; también eran marcadores de límites, tumbas o lugares donde se congregaban tribus y aliados para deliberar, sin olvidarnos de las teofanías (Jos 22) o conmemorativos (Sm 7) asociados a ellas.

En la Biblia, a la piedra erguida, מַצֵּבָה, se la conocía también como “Casa de Dios”, en alusión a una piedra tallada y adorada como lugar donde moraba la divinidad (DEL OLMO, 1985: 380). En Génesis 31 el pacto entre Jacob y Labán se sella con una estela. En Éxodo 28:13-18 Jacob reposa su cabeza sobre una piedra caída, tras quedarse dormido tiene un sueño donde Dios le promete tierra y descendencia; una vez despierto el patriarca coloca en vertical la piedra, convertida en vínculo misterioso que une tierra y firmamento (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 112).

En la comparativa, el mundo beduino fue uno de los que más atención prestó a las piedras. Ya fuesen seminómadas o, con posterioridad, caravaneros a larga distancia, los cipos les servían de orientación, lo mismo que los astros y constelaciones lo eran por la noche; verificadores de espacios y tiempos, las estelas formaban parte del recuerdo, la memoria y la tradición beduina como objetos inseparables de su experiencia vital. Los sedentarios las fueron

incorporando como parte de su patrimonio cultural, lo que terminaría haciendo de Betel un dios muy popular en toda Siria. En Egipto se les daba culto por arameos y judíos, estos las invocaban con diversas denominaciones como “manifestación”, “nombre” o “santuario” de Betel (DEL OLMO, 1985: 380). Desde una perspectiva simbólica, las piedras se han analizado como emblemas de lo sacro por su fuerza y capacidad para subsistir, justo lo opuesto a la frágil existencia humana, de ahí su vinculación con lo eterno y el mundo funerario; también su relación con lo fálico y sus subsiguientes conexiones con la fertilidad y la vida han sido resaltadas (ELIADE, 1954: 90); algunos semitistas (PICARD, 1976: 70-138; LIPINSKI, 1991: 110; METTINGER, 1995: 23-38; BONNET, 1998: 197) han estudiado en profundidad estos objetos, concebidos como piezas claves del paisaje de los santuarios y del universo de creencias de los semitas occidentales.

El A.T. se cebó en especial contra uno de los objetos cultuales típicos de los altos: el toro. Asociado a la potencia y la fertilidad, lo encontramos en los centros tradicionales de culto (Dan y Betel), donde eran famosos. Los toros podían ser concebidos como símbolos, atributos, compañeros o pedestales de divinidades diversas como Hadad, El, Baal y, probablemente, Yahwé, con unas relaciones muy complejas con las mismas, al menos así nos lo sugiere la literatura ugarítica (DEL OLMO, 1984: 51-52; 1996: 27-34) y los textos bíblicos. En Ugarit, Baal, el toro, se une a la vaca Anat y engendra un becerro; en Betel el toro parece que era una escultura de madera recubierta de oro, probablemente entendido como pedestal sobre el que se imaginaba invisible a Yahwé, algo similar al trono vacío y flanqueado por querubines que encontramos en otros sitios del ámbito semítico (METTINGER, 1995: 68; ALBERTZ, 2002: 94). En Éxodo 32: 1-6 encontramos una de las manifestaciones más críticas de repudio hacia los altos:

1: וַיִּרְא הָעָם כִּי־בָשַׁשׁ מֹשֶׁה לָרִדֹת מִן־הַהָר וַיִּקְהַל הָעָם עַל־אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּמ וַעֲשֵׂה־לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי־זָהוּ מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מַה־הָיָה לּוֹ: 2 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אַהֲרֹן פָּרְקוּ גִזְמֵי הַזֶּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵי נְשֵׁיכֶם בְּנֹתַי וּבְנֹתַיִם וְהָבִיאוּ אֵלַי: 3 וַיִּתְּפְּרוּ כָל־הָעָם אֶת־גִּזְמֵי הַזֶּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל־אַהֲרֹן: 4 וַיִּקַּח מֵיָדָם וַיַּצַּר אֶת־בְּחֹרֶט וַיַּעֲשֶׂהוּ עֵגֶל מִסַּיָה וַיֹּאמְרוּ אֵלָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֵנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: 5 וַיִּרְא

אָהָרֹן וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לְפָנָיו וַיִּקְרָא אֹהֶלֶן וַיֹּאמֶר תֵּג לִיהוָה מִקָּדֶשׁ: 6 וַיִּשְׁפְּלִימוּ מִמִּקְדָּשׁ וַיַּעֲלוּ עֲלֵיהֶם
וַיִּגְשׁוּ שְׂלֵמִים וַיִּשָּׁב הָעָם לְאַלֵּל וְשִׁתּוֹ וַיִּקְמוּ לְצַחֵק: פ

“(1) Y vio el pueblo que tardaba Moisés en descender del monte, y se reunió el pueblo en torno a Aarón y le dijeron: ven, haz para nosotros dioses que vayan delante de nosotros pues este Moisés, el hombre que nos trajo de la tierra de Egipto, no sabemos qué fue de él. (2) Y les dijo Aarón: quitad los zarcillos de oro que hay en las orejas de nuestras mujeres y de nuestros hijos e hijas y traédmelos. (3) Y se quitó todo el pueblo los zarcillos de oro que tenían en sus orejas y los llevaron a Aarón. (4) Y los tomó en sus manos y lo talló con el buril y lo hizo becerro fundido y les dijo: estos son tus dioses, Israel, los que te sacaron de la tierra de Egipto. (5) Y vio Aarón, y edificó un altar delante de él, y llamó Aarón y dijo: mañana habrá fiesta para el Señor. (6) Y madrugaron al día siguiente e hicieron holocaustos y sacrificios de comunión, y se sentó el pueblo para comer y beber y se levantaron para divertirse.”

En el contexto general del Éxodo, apenas sellada la alianza entre Dios e Israel, asistimos a la primera ruptura grave de la misma, pecado original que conlleva castigo y renovación del pacto. Aunque no era la primera vez que ocurría, el pueblo se impacienta sobremanera por la larga ausencia de Moisés, y con ella, de Dios: el pueblo no tiene acceso directo a Yahwé. Ante esta situación, los israelitas le piden a Aarón dioses que vayan delante y puedan guiarlos. Es relevante, pese a las intenciones críticas del redactor, que se hable de dioses, en plural, como si estas tendencias fuesen las habituales entre los israelitas. Con todo, Aarón no sucumbe al politeísmo, se limita a realizar un solo toro y, a posteriori, se celebran los habituales sacrificios de holocaustos y de comunión. No obstante, Aarón no queda libre de sospecha en términos absolutos; cuando más adelante, en el versículo veinticuatro, le pide Moisés explicaciones, Aarón se justifica con una argucia mágica: “lo arrojé (el metal precioso) al fuego y salió este becerro”, lo que puede reflejar una cierta polémica contra el sacerdocio aaronita (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 213).

Cuando Moisés baja se escandaliza ante lo que ven sus ojos, Dios le propone anular la elección y aniquilar al pueblo; tras la intercesión de Moisés a

favor de Israel queda “reducido” el castigo a la ejecución de tres mil hombres materializada por los levitas; con este acto se consigue una solución intermedia: Dios perdona, pero el hecho no queda impune. El conjunto textual del capítulo se diseña de esta forma sobre una clara estructura tripartita: pecado, castigo y renovación.

Es muy probable que el dato original narrado en Éxodo 32 pertenezca al cisma de Jeroboán, monarca que retomó la larga tradición cultural de Dan y Betel; estos santuarios se convirtieron en centros nacionales de peregrinación, con sus respectivos toros y rituales, también en contumaces competidores del templo de Jerusalén. Como en otros muchos sitios de Oriente Próximo, los toros de Dan y Betel no eran adorados *per se*, aunque su culto, a veces, debía parecerlo: se les lanzaban besos, piropos y gritos, aunque en toda Mesopotamia los creyentes sabían diferenciar entre las representaciones y las divinidades mismas (DE VAUX, 1976: 125; SCHÖKEL *et alii*, 1996: 213). Más allá de la diatriba iconoclasta, la crítica lanzada desde el sur parece contener una clara intención política contra un reino, el norteño, que no había hecho nada que fuese contra la tradición. La tendencia deuteronomista repudiaba unos cultos espontáneos, cargados de una profanidad mal vista por el rigorismo. La historia elaborada desde Judá sobre un becerro de oro en el desierto justificaba, desde los orígenes mismos de Israel, el peligro de idolatría y de un culto condenado por Yahwé y Moisés; que el reino del norte llegara a su fin se explica por la realización de unos cultos que los redactores asociaron a Baal, reescritura que debemos valorar por su habilidad y pericia.

La historiografía tiende hoy a considerar desmedida y desenfocada la crítica bíblica a los altozanos (DEL OLMO, 1985: 315; ALBERTZ, 2000: 390). La caricatura que se hace en los textos bíblicos de estos lugares sagrados nos resulta hoy inadmisibile y simplista; las presentaciones de los altos hechas desde el yahwismo monolátrico y, posteriormente, monoteísta, consideraban todo lo externo a Yahwé como pecaminoso y revestido de cananeísmo, término maldito y cliché fácil para una teología intransigente. Con la corriente deuteronomista fue adquiriendo cuerpo una actitud furibunda hacia los santuarios; la práctica comenzó con el rey Ezequías; él fue el primero al que el historiógrafo deuteronomista atribuyó la destrucción de altos (LIVERANI, 2005:

186); la gloria de esta tarea la alcanzó Josías: será con él cuando las medidas excepcionales tomadas por Ezequías pasen a convertirse en programa político-religioso integral, auspiciado desde el poder.

Con actitud reprobadora, en 1 Reyes 14:23 se nos dice que en época de Roboán (931: 914 a.C.), rey de Judá, se erigieron altos, incluso Manasés (693-643 a.C.), hijo y sucesor de Ezequías de Judá, reconstruyó lo que su padre había destruido. En los libros de los Reyes se nos repiten con reiteración expresiones del tipo “[...] e hizo lo correcto a los ojos del Señor”, o la contraria, “[...] e hizo lo malo a los ojos del Señor”, juicios que emite el redactor para calificar a los reyes en función del culto debido a Yahwé y del lugar donde este se celebrase. Pocos se libraron de las embestidas deuteronomistas, pero fue con los reyes norteños donde más pertinazmente se centró la crítica. La actitud de profetas como Amós y Oseas conllevó un importante estímulo para la tarea demoledora que realizó Josías (2 Re 23: 15-16); pero no solo un rey, el mismo Yahwé podía iniciar la destrucción de los altos; en Levítico 26: 30, la voz de la divinidad es rotunda al respecto: “destruiré vuestros altozanos”, para lo que da órdenes precisas a Moisés (Nm 33: 51-55).

Las abundantes citas condenatorias encuentran en Deuteronomio 12: 2-7 uno de sus textos más paradigmáticos:

2 אֲבָדוּ אֶת-מִזְבְּחֵי הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר עָלְיוֹ דְּוֵ-נֶשֶׁם הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם אֶת-אֱלֹהֵיהֶם
 עַל-הַהָרִים הַרְמִים וְעַל-הַגְּעִיעוֹת וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעְנָן: 3 וְנִתְצַתְּתֶם אֶת-מִזְבְּחֵיהֶם וְשִׁבַּרְתֶּם
 אֶת-מַצֵּבֹתָם וְאֶשְׂרִייתֶם תְּשַׁרְפוּן בְּאֵשׁ וּפְסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּגְדַּעוּן וְאֲבַדְתֶּם אֶת-שִׁמְלֵם מִן-הַמִּקּוֹם
 הַהוּא: 4 לֹא-תַעֲשׂוּן כֵּן לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם: 5 כִּי אִם-אֶל-הַמִּקּוֹם אֲשֶׁר-יָחַר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם
 מִכָּל-שִׁטְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת-שִׁמּוֹ שָׁם לְשַׁבֵּן תִּדְרָשׁוּן וְאֶת שְׁמָהּ: 6 וְתִּתְּנוּ אֹתָם לְשָׂמָה עַל-תְּנֵיכֶם
 וְחִבֵּיכֶם וְאֵת מַעֲשֵׂי תְנֵיכֶם וְאֵת תְּרוֹמַת יְדֵיכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֵי תְנֵיכֶם וְכֹל רַת בְּקִרְיַיִם וְצִאֲנֵיכֶם: 7
 וְאֵל לְתַם-שִׁם לְפָנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּשְׂמַחְתֶּם בָּהֶם לְמִשְׁלַח יְדֵיכֶם אֹתָם בְּתִמְנֵי אֲשֶׁר בְּרַחֵם יְהוָה
 אֱלֹהֵיכֶם:

(2) Ciertamente destruiréis todos los lugares que adoran allí las naciones que conquistaréis, sus dioses en los montes altos, y en sus altozanos, y bajo todo árbol frondoso. (3) Y derribaréis sus altares y destruiréis sus estelas y sus

imágenes de Asherá quemaréis en el fuego, derribaréis los ídolos (imágenes) de sus dioses y extirparéis su nombre de aquel lugar. (4) No lo haréis así con el Señor vuestro Dios. (5) El lugar que escogiere el Señor vuestro Dios de entre todas vuestras tribus para poner su nombre y habitar allí, buscarás e irás allí. (6) Y traeréis allí vuestros holocaustos y vuestros sacrificios y diezmos y vuestras ofrendas y vuestros votos, y vuestras ofrendas voluntarias y las primicias de vuestro ganado mayor y menor. (7) Y comeréis allí ante el Señor vuestro Dios y os alegraréis con toda obra que ofrezcáis, vosotros y vuestras familias, bendecidas por el Señor vuestro Dios”.

El escrito exhorta con vehemencia a actuar; la fuerza de la palabra divina diseña con claridad, fuera de cualquier duda, el camino a seguir y la actitud correcta (NOLL, 2007: 311-345). Algunas de las líneas maestras de la ideología deuteronomista quedan recogidas en estos versículos: constitución de Israel con la salida de Egipto, su vertebración como pueblo alrededor de una religión y Ley reveladas en el Sinaí, presentación de una teología originada en un momento fundacional y lejano, retrospectiva de una ideología que se justifica en el éxodo o la caracterización del cananeísmo como desviación de la norma.

¿De dónde procedía el rigorismo centralista? Si nos atenemos a la documentación, los profetas anteriores al siglo VII a.C. desconocían la idea de centralización cultural; textos como Éxodo 20: 24 reconocen expresamente la pluralidad de lugares de culto: “Hazme un altar de tierra y en él ofrecerás tus holocaustos, tus sacrificios de paz, tus ovejas y tus vacas. En los lugares donde pronuncies mi nombre bajaré a ti y te bendeciré”. Puede que durante la etapa premonárquica existiese una vaga idea centralizadora, deducible por la importancia que se le daba al santuario donde estaba el arca; en todo caso, sí se puede afirmar con rotundidad que Israel no extrajo nunca consecuencias radicales de este hecho, y ello por la adhesión mayoritaria de los hebreos hacia sus santuarios locales.

El arca siempre estuvo rotando, según la tradición, hasta su asentamiento final en el templo construido por Salomón. Cuando la monarquía se instauró, la mayoría de los reyes de Israel y Judá no prohibieron estos

cultos, incluso mandaron erigir y/o reconstruir altos, medidas que perpetuaban tradiciones muy consolidadas en la religión hebrea. ¿Cómo entender entonces la argumentación de Deuteronomio 12? Evidentemente era muy difícil que del contexto religioso politeísta de Israel se pudieran extraer consecuencias de centralidad cultural, dado que no era la norma yahwista la imperante. El pluralismo religioso israelita no tuvo especiales problemas por dedicar a Yahwé santuarios donde, pese a ser esta divinidad la principal, se daba culto a otros dioses. Lo que detectamos es el intento deuteronomista por justificar sus medidas llevando el tema de la centralización hacia atrás. Fueron los intereses políticos de Josías, el contexto histórico de su época y las emergencias de nuevas elaboraciones teológicas, las que forzaron la reinterpretación de la historia de Israel en una lucha abierta para convertir en norma lo que durante siglos no lo fue. Si queremos hablar, en rigor, sobre las medidas purificadoras y las reformas emprendidas por Ezequías, tantas veces alabadas como precedente de las deuteronomistas, debemos considerar que este rey no disponía del Deuteronomio, por lo que carecía de la norma sobre la centralización; con Ezequías se dio un primer paso importante al emprenderla de forma significativa contra los altos y purificar el templo de Jerusalén, pero el punto de inflexión no se concretó en un programa hasta Josías: “[...] entre el s. VIII y el VI se está efectuando el tránsito del Yahwé nacional al exclusivo [...], del norte vinieron a Judá sacerdotes y levitas en un contexto de enfrentamiento con el reino norteño [...], y a finales del s. VIII, unas décadas antes en Israel, aparece el profetismo, con una tendencia general hacia procesos de identificación étnico-políticos donde la confianza en el dios nacional debe primar por encima de posiciones más realistas basadas en alianzas y acuerdos concretos, y lo curioso es que los asirios utilizaban los mismos argumentos, su dios Assur es el sustento de su actuación y no los elementos humanos [...]; cuando los asirios dejen de ser un peligro para Jerusalén, el partido fideísta y populista de Josías se presenta como triunfador [...], solo vale confiar en Yahwé, dejar de ser vasallos de alguien y sólo siervos de su Dios [...]; la salvación viene por la fidelidad absoluta y exclusiva, de hecho la formulación bíblica del primer mandamiento ‘Yo soy el Señor tu Dios, no tendrás más Dios que a mí’ refleja la fórmula del juramento de fidelidad” (LIVERANI, 2005: 237).

Nos gustaría concluir con una reiterada contradicción en la que suelen caer los textos bíblicos que nos hablan de los altos. Es muy curioso que la literatura veterotestamentaria no tenga el menor empacho en mostrar la licitud de actividades de culto en elevaciones cuando son realizadas por personajes libres de cualquier sospecha (Abrahán, Salomón o Elías, por ejemplo). Si hasta el descubrimiento del libro de la Ley por Josías en el siglo VII a.C. se desconocía la normativa al respecto ¿por qué se proyectó la condena hacia atrás? ¿por qué no se reprobó a todos? Podría argumentarse que ir a un alto no suponía adorar a otras entidades más que a Yahwé, sin embargo, las embestidas no hacen distinción, censuran de forma completa y nunca nos hablan de destruir los elementos idolátricos y seguir con adoraciones a Yahwé en estos sitios. Solo las críticas a David y Salomón por sus deslices quedaron en buena medida exoneradas: estas figuras fueron vistas de forma muy idealizada, por encima del bien y del mal, convertidas en paradigmas y en auténticos iconos de Israel.

¿Qué conclusión adoptar? Los textos se contradicen (Dt 12; Éx 20), lo que nos lleva a la única solución histórica discernible: las escrituras no coinciden porque se está imponiendo una visión político-religiosa que se corresponde con un momento histórico concreto. Se está reconstruyendo el pasado, y ello entrañaba tensiones textuales como las vistas aquí. Cuando ciertas tradiciones están muy vivas, es difícil erradicarlas, pese a los intentos habituales que hacían los escritores por elaborar una sola redacción. Este hecho es propio de los periodos formativos de una ideología: también ocurrirá con los evangelios cristianos. Los que escribieron sobre los cultos en los altos no podían incluir en la quema a David y Salomón; fuertes intereses políticos e ideológicos estaban en juego, de ahí las dificultades escriturarias al respecto.

XXVI. EL ALIMENTO DIVINO.

XXVI. EL ALIMENTO DIVINO. Humos, aromas y rituales. Olfato, historia y comunicación con lo divino: fuentes bíblicas y otras opiniones al respecto en la Antigüedad. Dobles opciones sobre el alimento divino: pueblo y élites. ¿Por qué no podía comer Yahwé? ¿Por qué podía hacerlo? La ortodoxia y la religiosidad popular. Ritual y profetismo.

Dilucidar si una divinidad tipo Yahwé comía o podía ser alimentada quizá nos parezca una cuestión vanal o muy secundaria; de inmediato veremos las múltiples problemáticas que rodean este tema y sus efectos en aquellos que participaron en el debate y en los cultos, muchas veces los mismos. La praxis ritual del culto crea siempre un tejido complejo, en él se mezclan percepciones, ideas y tensiones sociales que pueden ser abordadas desde una metodología que incida en un hecho muy concreto; así ocurre con el alimento divino.

Algunas consideraciones previas debemos acotar. El A.T. tiene una cara excluyente y condenatoria dirigida hacia prácticas que no encajaban en su concepción de la divinidad y la ritualidad correcta, es decir, con el discurso ortodoxo. Muchos lenguajes religiosos tienden a considerarse puros, incontaminados y superiores con respecto a otras expresiones de la religiosidad, vistas como depravadas y vinculadas a sectores sociales difíciles de ubicar, controlar o percibidos como opositores y/o enemigos. El análisis científico no puede hacer suyos, sin un cuestionamiento crítico e indagador, ciertos mensajes, explícitos o subyacentes, contenidos en la religiosidad oficial. El concepto de cultura por el que abogamos poco tiene que ver con superioridades, inferioridades o degeneraciones: la ciencia debe explicar las interpretaciones que han hecho las culturas de su experiencia histórica global, y hacerlo desde las concretas determinaciones del existir social de dichas culturas. Los desprecios suelen esconder profundas justificaciones de poder, de ahí la necesidad, desde la actividad científica, de desechar como "naturales" ciertos contenidos y las axiologías transmitidas por los mismos.

La locución $\text{וַיִּזְרֹק אֶת־הַדָּם עַל־הַבַּיִת}$ solemos encontrarla en el cierre de muchos versículos dedicados a rituales en los textos bíblicos. Esta expresión, aparecida por vez primera en Génesis 9: 21, se ciñe de manera directa a la morfología del sacrificio: con la cremación de animales sobre una pira o altar se desprendía una humareda que posibilitaba la comunicación de los hombres con la entidad superior, también la inhalación y aceptación de la víctima por esta. Podemos suponer que el humo era una forma apta, adecuada y sutil de acercar a lo divino lo ofrendado, acción cargada de un evidente simbolismo.

Sobre las palabras hebreas del párrafo precedente, רִיחַ alude al campo semántico del olor, la fragancia o el efluvio, mientras que נִנָּח lo hace con significados tales como calmar, descansar, contentar o agradar (RODRÍGUEZ, 1995: 54). Aunque se plantee como opcional en la traducción elegir entre "calmante aroma" o "aroma que agrada", entre otras posibles versiones, algunos autores prefieren la segunda alternativa pues no se trataba, en su opinión, de disuadir cólera divina alguna o ablandar a un Dios irascible (MARX, 2002: 13). No obstante, puede hacerse otro planteamiento: "para Yahwé la humanidad [...] ha nacido mala, incorregible. Y si no llega a ser por el suave olor del holocausto ¿cuál habría sido el resultado? Yahwé tiene que ser seducido por el aroma del ofrecimiento para no recurrir de nuevo a su ira" (MILES, 1996: 174).

Las perspectivas sobre el humo y todo lo relacionado con el olfato en la historia han sido muy importantes. Las mediaciones comunicativas con el ámbito de lo sagrado a través de humaredas y fragancias varias han revestido en las culturas muy diversas formas (WENHAM, 1979: 291). Grottanelli (1999: 108) recoge un pasaje de "Los Pájaros" de Aristófanes donde se describe el peligro que se cierne sobre los dioses al bloquear las aves los humos que desprenden los sacrificios; también, el mismo autor, cita en el poema académico de Gilgamesh el revuelo que forman los dioses alrededor del sacrificio hecho por Utnapishtim. Las claves interpretativas, desde el país heleno a Oriente, siempre se sitúan en el tipo de intercambio, sus cualidades y significados anexos, entre las dos esferas: la superior o divina y la inferior humana.

Que el sacrificio sea una forma de alimento presentada a la divinidad, pero de la que se aprovecha y beneficia el personal adscrito al culto, es, en gran medida, un hecho incuestionable. Si dejamos a un lado gran parte de los sacrificios expiatorios, el ritual hebreo tenía asumido un sistema distributivo donde a los holocaustos, de los que no se aprovechaba para la alimentación nada de los animales, les seguían los sacrificios de comunión, momentos en los que se realizaba la ingesta comunal de carne por el grupo familiar, amén de la parte que se entregaba al sacerdocio. Costumbres similares las encontramos

en Grecia (BERGQUIST, 1993: 11-43); en el Eutrifón (CALONGE *et alii*, 2000: 86-110), sin embargo, Sócrates le demuestra a su interlocutor que la piedad está bien y debe hacerse, aunque los dioses, según el filósofo, no necesitan nada del hombre; las divinidades reciben adoración y los humanos beneficio, pero no estamos ante un intercambio mercantil, lo que concuerda con el concepto platónico de divinidad como ente trascendente. Las posibilidades abiertas desde estos comentarios serían, en lo básico, dos: la corriente y asumida por la religiosidad popular y aquella otra representada por la reflexión filosófica griega y la teología hebrea (DETIENNE y VERNANT, 1979: 3-37; GROTTANELLI, 1999: 30-32).

En los textos del A.T. nos encontramos muchas alusiones al alimento de Yahwé, de hecho, los hebreos siempre le presentaron a la divinidad ofrendas constitutivas de alimento humano, lo mejor de "[...] los frutos del campo y de la crianza, los dos eran la materia prima del sacrificio, los bienes más preciados en una cultura rural" (ARTUS, 2003: 29). Sabemos, por la epopeya de Gilgamesh, que esta expresión (calmante aroma/aroma que agrada) estaba muy asentada entre los elementos integrantes de la tradición antigua y de su patrimonio cultural (VON RAD, 1977: 46). Además, de acuerdo con Éxodo 23: 19 ("llevarás a la casa del Señor, tu Dios, las primicias de tus frutos...") el israelita debía aparecer en el templo con algo, nunca con las manos vacías, esta era la costumbre y así debía hacerse, todo le pertenecía al Señor, incluido el pueblo de Israel, mero usufructuario del territorio de Canaán.

Lo usual era hacerle ofrendas a Dios como huésped presente e invisible, lo que convertía el acto de comer juntos en expresión de vida y destino común para los participantes: un efectivo acto de comunión (HARTLEY, 1992: 21). Y así debía parecerlo, pues el alimento ofrecido en los sacrificios de comunión y la ofrenda de tortas, aceite y vino que se llevaba al altar, préstamo probable del ritual cananeo, contribuían a darle al sacrificio el aspecto de una comida en la que tomaba parte Yahwé. Junto a citas en sentido contrario, las anteriores muestran la pervivencia de una percepción popular que la tradición bíblica trató de reformular. Son varias las expresiones literarias veterotestamentarias en que se aprecian las ofrendas como alimento; en Números 28:2 nos dice Yahwé: "Presentadme a su debido tiempo más ofrendas, mis alimentos y las

oblaciones". Textos similares los hallamos en Levítico 3:11 o Jueces 9:13; incluso profetas como Isaías mencionan como función del sacrificio la de ser alimento de Dios (MARX, 2002: 34), idea concordante con la crítica a unos dioses, los cananeos, caracterizados como divinidades "De piedra y madera, que no ven, ni oyen, ni comen, ni sienten" (Dt 4: 28). Si exceptuamos Génesis 18, relato donde Dios come de lo presentado por Abrahán, el A.T. trató de eliminar la imagen de Yahwé como consumidor de alimentos; en la literatura ugarítica observamos otros parámetros, con celebraciones en los cielos, lugar donde se reúnen los dioses para celebrar sus banquetes (AUSÍN, 1997: 43).

La tradición exegética bíblica se ha inclinado a negar que Yahwé necesite ser alimentado (DE VAUX, 1976: 90; MARX, 2002: 13), pese a que se le entreguen viandas como gesto de hospitalidad: la comida sería solo un nexo privilegiado para estrechar lazos; fórmula secular del sacrificio de comunión. La deferencia a la divinidad hace que Abrahán le ofrezca comida; así ocurre con los tres desconocidos que llegan a su casa (Gn 18: 1); pero hay otros ofrecimientos donde, a pesar de la actitud de sus protagonistas, los alimentos se convierten en holocaustos, así ocurre con Gedeón (Jue 6: 18-22), también con Manoaj (Jue 13:15-20), episodios donde se "[...] rechaza la idea de que Yahwé pueda alimentarse con sacrificios [...], Gedeón y Manoaj quieren ofrecer una comida de hospitalidad al ángel del Señor, al que han reconocido, pero en los dos casos la comida se transforma en holocausto, lo que le hace decir a Yahwé que: 'aun cuando insistieras en ello no comería de tu comida' " (Jue 13: 16) (LALOUETTE, 2000: 174). Expresiones parecidas las leemos en Salmos 50:7-11 y 23, puestas también en boca de Yahwé: "¡Israel, yo soy Dios, tu Dios! No te admito por tus sacrificios [...], tus holocaustos están siempre presentes ante mis ojos. Yo no te reclamo los toros de tu casa, ni los rebaños de tus rediles. Pues míos son todos los animales del bosque y las bestias que pueblan por millares las montañas [...]. Pero cualquiera que me ofrezca como sacrificio acciones de gracia, me honra". La recurrencia es siempre la misma: Yahwé no necesita, como tal, alimento alguno, todo lo tiene y carece de las necesidades que abruman al hombre (LALOUETTE, 2000: 175). Si alguna expresión de la divinidad puede plantearnos equívocos, de inmediato aducen los expertos dimensiones metafóricas y contextuales para su correcta interpretación.

Una de las razones esgrimidas para negar cualquier posible relación entre Yahwé y la toma de alimentos se sitúa, para la exégesis, en la esencia ontológica de Dios: todopoderoso, infinito e inmortal, no muere ni resucita, tampoco está asociado a miterna o panteón alguno y, además, no es una divinidad cósmica que se identifique con la naturaleza. Para la cultura semítica dioses y hombres participaban de una circulación general de energía que iba de los dioses a la naturaleza y el hombre, y, para completar el sistema circular, al revés: desde lo humano a lo divino a través de los sacrificios, mecanismo que restituía el necesario equilibrio (ELIADE, 1994b: 114). Estamos así ante un ciclo donde lo que es de los dioses debe volver a ellos (sangre, primicias, huesos, grasas, etc.), con ofertas que les ayudaban a reponer sus mermadas fuerzas agotadas en los esfuerzos que hacían por mantener el mundo, de ahí la necesidad de la periodicidad ritual.

Durante siglos, junto a los cultos dedicados a Baal y a otras divinidades, la mayoría de los israelitas debieron asumir los sacrificios a Yahwé como una forma de restitución cuando se producían rupturas del pacto entre Dios y su pueblo o, simplemente, para reparar situaciones personales, familiares o grupales ¿Por qué pese a las diferencias entre Yahwé y los baales, si es que eran como tales percibidas en todas sus dimensiones, no podía el pueblo creer en una divinidad que comiera como acto de aprobación y confraternización con su pueblo? ¿Acaso no formaba parte de la religiosidad hebrea el cananeísmo con sus subsiguientes influencias? ¿Y qué decir de los procesos miméticos inherentes a muchos desarrollos culturales? La ortodoxia no ha visto con buenos ojos ciertas manifestaciones populares; para esta tendencia Yahwé era una divinidad solitaria, sin panteón ni corte celestial, pero... ¿qué mejor forma de encajarlo en el acto de comunión-reintegración que percibirlo de manera antropomórfica como un ser que come, al menos para un sector de sus seguidores?

En realidad, lo que se jugaba en este asunto no era otra cosa que la eficacia misma en el ejercicio de los mecanismos del poder. Algo tan consustancial a las formas rituales como son su tendencia al polimorfismo y a los lenguajes polisémicos (TURNER, 1980: 190) han requerido del poder y sus instituciones un estrecho seguimiento, con sus subsiguientes prácticas de

vigilancia y sospecha. El pluralismo nunca ha casado bien con las praxis de la dominancia, de ahí el interés para las ciencias sociales en comprobar el grado de admisión, desde las elaboraciones oficiales, de las disonancias y de las formas de encauzarlas; las líneas rojas no debían traspasarse, hecho que conllevaba condenas sin paliativos, exclusiones y/o represiones variadas: solo cuando otras formas de religiosidad se han movido dentro de ciertos márgenes admisibles, se permite su pervivencia, aunque siempre en aras a su posible y deseable canonización.

Los mecanismos que desde las instituciones de poder se diseñan quedan concretados, desde un contexto sociopolítico específico, como manifestación de las necesidades de los grupos hegemónicos, y estas no tienen, ni mucho menos, que ser coincidentes con las inquietudes de los sectores subordinados (GARCÍA GARCÍA, 1989: 19-29). Son precisamente los déficits en las articulaciones ideológicas de los grupos dominantes, o con pretensión de serlo, los que pueden explicarnos en gran parte otras alternativas, a la vez que se refleja en este proceso algo ya comentado: las profundas interrelaciones culturales entre la praxis de la dominancia y de la subordinación. Una no existe sin la otra, pero sus vínculos no siempre son armónicos, de ahí las tensiones que podemos detectar.

Para comprender las manifestaciones populares no es necesario establecer correlatos con lo multitudinario o lo marginal. Así, constatamos la existencia de muchas prácticas, muy extendidas y de un evidente carácter popular, realizadas de forma individualizada o en pequeños grupos, ya sea en espacios reservados, áreas domésticas, etc. Las innumerables retahílas sobre las mismas, vertebradas desde instancias oficiales y perdurables durante siglos, ponen de relieve las dificultades para su control desde los discursos hegemónicos. Al indagar sobre las manifestaciones de la religiosidad popular deberíamos no confundir los planos de la dogmática con los de las creencias (DURKHEIM, 1899: 14; DOUGLAS, 1973: 25-32, GEERTZ, 1976: 28-42) Si el concepto de religión solo se adscribiera al primer nivel, bastaría con vincular la religión a lo hecho por las élites o los discursos oficiales; las creencias, no obstante, tienen un componente de ambigüedad muy alto y son difíciles de encuadrar en enunciados de doctrina. No obstante, pese a los obstáculos que

encuentran los grupos subordinados para elaborar sus inquietudes, sería un error ver en sus productos culturales sesgos de una esencial irracionalidad: la investigación descubre a menudo en la cultura popular elevados complejos de ideas, no ridiculizables por venir de estos segmentos sociales. Estamos, pues, ante respuestas que son diferentes a otras, con unos orígenes situados en específicas necesidades y circunstancias sociales.

Es indudable que la depuración hecha por los redactores del A.T. nos ha distorsionado bastante el acceso a la cultura y el folclore populares del antiguo Israel. Pero desde el análisis cultural seríamos injustos si no admitiéramos que aquello que es contradictorio para un discurso no tiene que serlo para otros sentires y vivencias. Una cosa es que Yahwé no necesite alimentarse y otra, bien distinta, que le resulte imposible hacerlo. Razones para que Yahwé pudiera comer en ciertos momentos ya se han explicitado; además: ¿qué podía estar vedado a la omnipotente divinidad nacional de Israel? El Yahwé bíblico es el resultado de la interpretación hecha por grupos proféticos, laicos y sacerdotales y, sobre todo, el producto de la dolorosa experiencia del destierro. A su vuelta, las élites que habían marchado al exilio lo tenían muy claro, ellas serían las encargadas de emitir la última palabra, de ahí la urgencia por afianzar su poder en la autonomía palestina, concluir las normativas y cerrar la verdad sobre Yahwé y la religión hebrea.

La ruptura con la ritualidad mayoritaria en el antiguo Israel llegó con los profetas; con ellos asistimos a una crítica generalizada y despreciativa hacia las formas de la religiosidad popular (magia, idolatría, utilitarismo...) que inicia una veta de largo alcance histórico en los discursos de las ortodoxias religiosas. Sin embargo, sería imprudente reducir el paganismo o el politeísmo-cananeo israelita a un rótulo cultural vacío y/o degenerado (MILANO, 1988: 55-75), y ello pese a ciertas características en las expresiones populares que, con sus correspondientes contradicciones, debemos sopesar: incapacidad orgánica para dotarse de eficaces instrumentos organizativos y argumentativos, ausencia de perspectivas sólidas y de largo alcance o su tendencia a superar en el plano simbólico y el corto plazo sus tensiones internas.

La inquina de los profetas iba contra los abusos rituales y la percepción

del ritual mismo, por amplias capas de la población, como algo absoluto y automático en su funcionamiento. Pero la perspectiva ética no era nueva, estaba en el cananeísmo, aunque de él no nos haya llegado una literatura tan prolija como la bíblica ni con los perfiles que observamos en los escritos proféticos. ¿Por qué iban a ser estos grupos minoritarios los únicos en aportar preguntas éticas más allá del énfasis en las mismas y la exclusividad de Yahvé? Es muy probable que, en términos generales, los sectores populares no fuesen merecedores de los exabruptos demolidores que dirigieron hacia ellos los profetas; en realidad, los campesinos y aldeanos que vivieron en Palestina entre los siglos VIII-VI a.C. no hacían nada que no hubieran hecho antes: adecuar sus creencias y prácticas sobre Yahvé a sus necesidades, y hacerlo desde su identidad cultural, articulando respuestas superadoras de las deficiencias de otros discursos. La inmediatez para resolver lo acuciante o apoyarse en más de una divinidad eran, a manera de ejemplos, aspectos difíciles de erradicar en las formas de la religiosidad popular de esta época. Solo con el destierro hallará el pensamiento profético el contexto adecuado para su difusión.

Todo quedó trastocado por un mensaje, el profético, cuya fuerza radicaba en la profunda creencia que tenían sus portavoces en un hecho capital: era Dios quién hablaba a través de ellos. Es aquí donde residen el desdén y la radicalidad exhibidos por los profetas al dirigirse, y creerse con derecho a hacerlo, a las conciencias y creencias de otros sectores. Desde el análisis comparado de las religiones observamos, en este último sentido, una diferencia sustancial entre el judaísmo y una creencia tan influida por este como el islam. Para la religión musulmana es rechazable adentrarse en aspectos que traspasen las apariencias. Escudriñar sobre lo que hay en las honduras del corazón humano solo incumbe a Dios: al hombre le quedan las conductas, lo visible, todo lo demás le está vedado. Pero había otro problema de fondo: los profetas estaban convencidos de que desde el ámbito de lo moral y con el buen comportamiento –integridad ética– podían evitarse los males e iniciarse un nuevo tiempo. Ya nos hemos referido en otros momentos a las tensiones entre el ideal y la realidad contradictoria del hombre; también el tema de la retribución ha sido tratado. Como otros movimientos y personalidades en

la historia, los profetas confundieron el plano de lo ético-individual con las tendencias históricas, sociales y estructurales: la reforma del primero –siempre histórica y determinada– no implica mecánicamente la transformación del segundo.

**XXVII. EL DON EN PERSPECTIVA. AYER Y
HOY DE UNA VALORACIÓN**

XXVII. EL DON EN PERSPECTIVA: AYER Y HOY DE UNA VALORACIÓN. La reflexión filosófica griega sobre la donación. El profetismo ante los sacrificios. La exégesis bíblica actual ante el sacrificio: las posiciones ortodoxas. La Escuela de París. Algunas consideraciones metodológicas desde las ciencias sociales: evolucionismo y fenomenología. Posiciones contemporáneas críticas.

Existe en las fuentes y en la historiografía un amplio muestrario sobre una cuestión que atañe al sacrificio como sistema, nos referimos al *do ut des* o, en general, al carácter del don y sus múltiples ramificaciones. Sabemos que nunca han sido coincidentes –tampoco lo son ahora– las apreciaciones y sentires sobre el conjunto de la institución sacrificial; las disparidades, en buena lógica, le deben mucho a los procesos históricos y sus dinámicas, también a la posición social, experiencia y formación del observante-participante.

En la Grecia antigua, órficos y pitagóricos explicitaron su aversión a la crueldad del sacrificio y a todo aquello que se opusiera, para estas escuelas iniciáticas, al buen trato que debía dispensárseles a los animales. Empédocles calificaba de caníbal el ritual tradicional griego, y Heráclito, desde una perspectiva ética, dudaba del sacrificio pues “[...] muchos se purifican en vano con sangre siendo impuros de sangre, como si un hombre caído en el fango pudiese con fango lavarse” (GROTTANELLI, 1999: 19-31). Unos dos siglos antes, el profeta Amós denunciaba la sinrazón de los sacrificios de animales dirigidos a Yahwé; en ambos el componente ético era el mismo y también las advertencias al oferente que cree dominar mediante ritos la omnipotencia de lo sagrado.

La línea abierta por la reflexión griega supuso un replanteamiento crítico con indudables implicaciones sobre el rito y lo ofrendado. No obstante, debemos apuntar algunas ideas. Lo sagrado, para la cultura popular, debe bajar a lo profano (magia, ritos, identidades, mitos, leyendas, etc.) al objeto de explicar y dar respuesta de alguna forma a las limitaciones y necesidades humanas; el pensamiento filosófico no ha estado exento de las mismas inquietudes de partida, solo que las ha elaborado de otra forma. Un ejemplo temprano de rechazo a las relaciones que mantiene el vulgo con los dioses lo encontramos en Jenófanes de Colofón; ahora bien, este pensador plantea en sus Fragmentos (O’CONNOR, 1964: 33) una definición de lo sagrado que no cesará de desarrollarse con el tiempo: la divinidad es una, perfecta,

omnipotente y radicalmente distinta a lo humano.

El núcleo central de la filosofía griega realizó en su momento importantes aportaciones. Ya nos hemos referido al Eutrifón, diálogo en el que Sócrates rechaza el sentido de la ofrenda como un *do ut des*, aspecto desechable por mercantilista y carente de significado cuando son los dioses con quienes nos relacionamos (CALONGE *et alii* 2000: 85-107). Todo lo que tenemos proviene de las divinidades, pero no hay posibilidad alguna de trato con ellos más allá del placer que puedan sentir por el reconocimiento y homenaje que reciben. Se apunta de esta forma en el diálogo a una idea que encontraremos de nuevo en Aristóteles: la relación ideal nada tiene que ver con el provecho o la utilidad, son otros parámetros los que deben moverla.

Los dioses griegos, en contraste con los mesopotámicos, no necesitan servicio alguno de los humanos para su mantenimiento; también con la teología bíblica se observan las disimilitudes: en Grecia no apreciamos nada sobre códigos revelados, pactos de reciprocidad o especiales elecciones hechas por lo divino. En su *Ética Nicomáquea* Aristóteles desecha cualquier noción simplista aplicada al término reciprocidad, y para ello pone el ejemplo de la relación de amistad (MARTÍNEZ MANZANO y PALLI BONET, 2000: 9-19, 219-222). Frente a los aspectos accidentales como la pasión, el beneficio o el interés, son la bondad y la virtud las esencias de la amistad, hacia ellas deben dirigirse nuestras acciones para integrar las partes en el todo; son la bondad y la virtud las máximas de una reciprocidad donde se reconoce al otro por lo que es, o sea, por sí mismo. La amistad no era en la Grecia antigua un asunto privado; Aristóteles la concibe como un espacio privilegiado para una relación gratuita, no medible por otro valor que no sea el expresado en el amor que sentimos hacia el propio bien del que se disfruta.

Para un pensador como Epicuro, y desde fundamentos naturalistas, existe un número infinito de mundos, pero los dioses están en uno donde la densidad de los átomos que lo constituyen es menor y sus choques más reducidos (O'CONNOR, 1969: 27). Los dioses existen, aunque por las características de los átomos que los conforman perseveran en su identidad y sirven de modelo para la contemplación: solo el espacio divino es permanente

frente a la inestabilidad de otros mundos. Según Epicuro, todo se resuelve en una mecánica donde no hay providencia, destino o castigo alguno por los pecados; nada debemos temer, ningún código ni leyes reveladas nos obliga a entregas ni sacrificios. El objetivo de Epicuro es ético, y su idea principal liberar al hombre de sus temores y angustias. Entre los dioses y el mundo no existe relación, ni siquiera la muerte misma debe preocuparnos pues cuando ella esté ya no estaremos nosotros.

Desde un proceso histórico muy distinto al hebreo, el racionalismo filosófico griego se dedicó, sin abandonar el mito, a forjar una explicación alegórica del mismo: los términos en los que el mito se expresaba, según la filosofía, aludían a formas causales, a luchas que entre los dioses no eran más que fases de la organización del cosmos, con unas divinidades que debían entenderse como personificación de las fuerzas de la naturaleza... La filosofía griega trató de esmerarse al deslindar la perspectiva literal del mito de aquella otra, de carácter figurado, recogida en un lenguaje específico donde se podía aislar un núcleo de verdad. ¿Qué nos quiere decir todo esto? El cuestionamiento de las expresiones religiosas tradicionales abría amplias posibilidades. La religión primitiva podía entenderse como una búsqueda de las causas primordiales en Aristóteles (CALVO MARTÍNEZ, 2000: 9-54), una especie de religión natural innata en el hombre como categoría especial e intemporal, idea de amplia influencia y desarrollo en la racionalidad moderna. La filosofía griega, al mismo tiempo, posibilitaba la apertura a un proceso crítico y radical dirigido a los fundamentos mismos de la creencia, aspectos retomados e impulsados por corrientes contemporáneas: marxismo, Escuela de Roma... Dos tendencias se iban de esta forma dibujando en el pensamiento griego clásico, las dos de gran porvenir histórico.

En Israel, los textos y la tradición nunca cuestionaron la necesidad e importancia de los sacrificios. La lectura de la literatura bíblica nos enseña varias vertientes sobre el rito que destacamos a continuación. La preceptiva cultural tenía un origen divino, procedía directamente de Yahwé, era este quien a través de Moisés y de sucesivas intervenciones históricas la había revelado; en buena lógica, si esto era así, aparecía como indubitable la necesidad de su cumplimiento. Sin necesidad de volver sobre aspectos ya comentados, el

sistema sacrificial hebreo, dotado de una escrupulosa estructura, fue pieza clave de la historia de Israel hasta la desaparición del templo. Justificado en la palabra divina, el clero saduceo estableció una jerarquía precisa en las ofrendas que conllevaba, sin duda, una valoración sociológica de las mismas: ganado mayor, ganado menor, ofrendas vegetales y su papel complementario en otras entregas, las aves para casos de penuria o el holocausto como cumbre del sistema sacrificial.

En paralelo a lo que sucedía en otras culturas, fue la diatriba profética la que introdujo en Israel una reflexión de largo porvenir histórico. En la historiografía y exégesis bíblica (GROTTANELLI, 1999: 15; DEIANA, 2002: 75; SICRE, 2011: 231-311) ha sido lugar común referirse a la reprobación general hacia los sacrificios manifestada por el profetismo, aunque siempre se han matizado los límites de esta crítica. Uno de los puntos de cuestionamiento aludía a las motivaciones que el profetismo veía en amplios sectores de la población cuando realizaba sus ofrendas: que sirviesen para aplacar a la divinidad o la alimentaran, que el rito se interiorizase como un instrumento mágico e inmediato para borrar el mal, atraer la lluvia, sortear desgracias familiares o públicas, etc., formas todas utilitarias rechazadas por el profetismo (SOVERAIN, 1985: 1485-1545). La llamada al espíritu, al hombre que está detrás de las entregas, debía ser lo prioritario para los profetas. Hablamos de una actitud crítica y de un compromiso que no entiende el ritual al margen de las preocupaciones sociales. Frente al ritualismo vacío y condenable, los profetas reivindican la presencia activa e integral del individuo como forma madura de acercarse a Yahvé. El reforzamiento de esta perspectiva se consolidaría en el exilio, momento alejado de cualquier posibilidad de culto y donde Dios no abandonó a su pueblo (MARX, 2000: 31). Estos planteamientos llegarán a los fariseos y a Jesús; en Marcos 12: 38-44 asistimos a un episodio acontecido en el templo; Jesús reclama en él la atención de sus discípulos hacia la regla ética que debía seguirse: una viuda echa al arca de las limosnas todo cuanto posee, otros solo entregan lo que les sobra. Los profetas no rechazan los sacrificios, es la actitud lo que vindican.

Los factores éticos y sociales del profetismo no eran del todo originales, su magma debemos encontrarlo en el pensamiento cananeo, aunque, quizá,

sin la contundencia expresada por los profetas. Junto a un tono de tradición común muy extendido por el mundo semítico-occidental, debemos añadir a este largo bagaje una experiencia decisiva: la del exilio. Las formas literarias, la psicología del fenómeno profético, incluso los temas sociales (liberación de los yugos que sometían a los grupos étnico-nacionales, atención a huérfanos y viudas, idealización de la libertad e igualdad originarias y constitutivas del país) estaban muy difundidos entre los pueblos de esta área cultural (DEL OLMO, 1985: 312); no obstante, había un aspecto en que se diferenciaba con rotundidad el profetismo israelita de otros movimientos similares: la defensa a ultranza y en exclusiva de la divinidad única, Yahwé.

El vector político es parte esencial del profetismo, sin él nos resultaría imposible ajustar esta aportación (FINDELSTEIN y SILBERMAN, 2001: 224). Los profetas más importantes desarrollaron su actividad entre el reino del norte, Israel –sobre todo cuando estaba en decadencia– y el exilio, desapareciendo como tal corriente, casi en su totalidad, con la vuelta de los desterrados. En su labor crítica señalaron las fuertes injusticias sociales de la época monárquica, con sus secuelas de endeudamientos, exclusiones, pobreza y diferenciaciones socioeconómicas. Su ética enarbó un discurso cargado de implicaciones políticas, rememorándose un pasado caracterizado por fecundos lazos tribales, consanguíneos e integradores del individuo, ahora ostensiblemente debilitados, lo que provocaba fracturas en la cohesión social. Era en este ambiente de desigualdad donde se fraguaban las prácticas de un culto visto por los profetas como tapadera de las injusticias sociales (ALBERTZ, 2000: 263

Si giramos hacia épocas recientes, podemos delimitar un importante bloque de biblistas para los cuales el sacrificio fue en Israel el producto de su vivencia religiosa y su práctica correspondiente. Desde esta orientación, muchos han sido los autores que han tratado de agrupar los significados del sacrificio hebreo; así, para De Vaux estamos ante un culto dirigido a “[...] un Dios único, santo, frente al que adquiere el hombre conciencia de sus pecados y faltas, con fuerte impronta purificadora y expiatoria” (1970: 200); Artus ve en el sacrificio un “[...]reconocimiento y celebración de la relación de Dios con los hombres” (2003: 10); Von Rad (1969: 452) y Lods (1956: 259) han insistido en la superioridad ética del culto hebreo frente al cananeo, opinión que también

suscriben García Cordero (1977: 141) y Leichty (1963: 240), entre otros. Un resumen del conjunto de las motivaciones rituales ha sido hecho por Hartley (1992: 21), para ello emplea términos y expresiones aparecidos ya en este trabajo: reparación, expiación, agradecimiento, purificación, relación, infinita misericordia de Dios hacia su pueblo, comunión con la divinidad, etc. Caquot (1963: 170) ha puesto el acento en un hecho muy relevante para él: el culto no tenía tanto la función de celebrar a Dios como la de garantizar a Israel una relación privilegiada con la divinidad ante la amenaza permanente del pecado. El sacerdotal fue consciente de la fragilidad humana y, por ende, de la necesidad de poner en pie un aparato que permitiese, con su mediación, restablecer la Alianza. Ya hemos comentado la mayoría de los aspectos que aparecen en este párrafo; no obstante, debemos insistir en ello, la explicación del fenómeno religioso no puede circunscribirse a los términos propuestos desde el interior de la praxis religiosa, tentación que nos haría caer en una especie de paráfrasis de los textos y de la propia historia. Sin religión no habrían existido los sacrificios, pero la religión no agota el fenómeno ni puede ser parámetro exclusivo para su explicación: los cultos, como parte de la religión, deben ser analizados desde la historia, pero nunca como categorías especiales, al margen o por encima de la misma.

Algunos investigadores han sopesado lo que ha supuesto para la cultura occidental el cristianismo y el sacrificio de Jesús como filtros negativos para un adecuado acercamiento histórico, no subjetivo, a la institución sacrificial. Ante estas determinaciones, autores como Detienne y Vernant (1979: 177-191) han expuesto una metodología centrada en aspectos concretos: la ingesta de carne, sus reglas culinarias y sociales, etc. Aunque el ámbito cultural de su estudio sea el griego, Detienne y Vernant ven posible y extensible este enfoque a otras culturas, por ejemplo, la hebrea, siempre que nos atengamos a verificaciones puntuales: seguimiento en las fuentes bíblicas de la prohibición de ingerir sangre, el papel de las jerarquías en su reparto o la importancia de la carne como nutriente.

Las dificultades de la ciencia son muchas, algunas aparecen cuando intentamos descifrar planos simbólicos y mentales sobre los que existía una escasa o nula teorización. En el pasado han sido las élites las encargadas de

las elaboraciones que más y mejor nos han llegado, sin que sus puntos de vista tuviesen que ser coincidentes con los de otros sectores coetáneos (GROTTANELLI, 1988: 1-13). Las instancias materiales y mentales de la investigación pueden ser muchas, pero nada más estimulante que asumirlas e integrarlas en nuestra práctica teórica, tarea que se nos antoja como máxima para el científico social.

Un sector importante de la historiografía ha reflejado una “[...] actitud peyorativa, de adscripción protestante, frente al tema sacrificial (Wellhausen, Frazer, W. R. Smith) visto como residuo de prácticas mágicas y paganas en el Antiguo Testamento. La antropología (M. Douglas, V. Turner...) ha matizado muchas de las opiniones sobre el culto sacrificial al insertarlo en un sistema más amplio, en una cosmovisión que no los hace despreciables por su no adaptabilidad a otras mentalidades y racionalidades” (BLENKINSOPP, 1999: 254). Quizá, y así lo anotamos, una parte de la opinión despectiva sobre los sacrificios pudo provenir, con vivas discusiones en su momento histórico, de una cierta práctica formalista del culto hebreo en época judía (NOTH, 1985: 277; BLENKINSOPP, 1999: 274).

En el siglo XIX, el pensamiento burgués y positivista tuvo en Tylor (1977) uno de sus principales valedores. Considerado el padre de la antropología, propuso el término animismo para explicar la representación analógica que hacían los primitivos de la naturaleza (PUENTE OJEA, 1995: 48-55; 2000: 70-121). De acuerdo con su teoría, los primeros seres humanos consideraban la naturaleza, y todo lo que la integraba, como algo vivo, dotado de alma, idea que muy bien pudo surgir de la experiencia onírica de nuestros ancestros: el cuerpo estaría habitado por dos entes, uno activo durante el día y otro –doble o alma– dominante en los sueños y estados de trance, muriendo la persona cuando el doble abandonaba el cuerpo de forma permanente. Su ideología evolucionista le llevó a exponer las fases necesarias por las que habrían de pasar todas las sociedades: del animismo al politeísmo hasta llegar al monoteísmo. De todas formas, y en concordancia con la tesis de Comté (PUENTE OJEA, 48-55; 2000: 70-121), creía Tylor que la religión dejaría de

tener vigencia cuando la ciencia positiva alcanzara un estatus explicativo suficiente, momento en el que los hombres abandonarían las angustias y temores que han sentido desde sus orígenes¹⁵².

De la misma forma que el sociologismo de Mauss y Durkheim comportaba un enfoque preciso del don, para Tylor los intercambios divinidades-hombres eran análogos a los que hacían los hombres entre sí, configurados según un esquema muy concreto: entrega, creencia en una real y efectiva transmisión, abnegación-sacrificio por lo que supone lo ofertado, aprecio del sobrante en función del valor de lo perdido y, por último, un proceso hacia grados crecientes de espiritualidad previstos por Tylor en su diseño evolutivo general.

Tylor hace una interesante proyección hacia el pasado de los rasgos economicistas dominantes en su época. Su posición es clara a este respecto: la eficacia de una oferta es proporcional al valor de lo perdido. Los términos explicitados son típicos de la ciencia y la actividad económica, estructura dominante en el siglo XIX con la revolución burguesa y el capitalismo (GROTTANELLI, 1990: 45-54). Los textos bíblicos enumeran una jerarquía del don de un indudable valor sociológico, pero debemos precisar. La entrega de una res de ganado mayor tendría una impronta social fuera de dudas; también la entrega relatada en Marcos 12:38-44 supone otra apreciación: las dos se dieron y ambas deben considerarse. Hoy sabemos que el ritual, por sus implicaciones sociales, ha sido mucho más que su reducción a los parámetros economicistas.

En un extremo opuesto al reduccionismo economicista exhibido por Tylor nos encontramos con la fenomenología. Hablamos de una escuela que alcanzó su apogeo a mediados del siglo veinte; integrada por autores muy diversos, algunos de los cuales han dejado una valorada huella en la historiografía

¹⁵² Críticas a las posiciones de Tylor pueden seguirse en Lowie (1990: 244) y Harris (1982: 123). Sobre su etnocentrismo o las polémicas suscitadas en época decimonónica a raíz de su planteamiento animista sobre un monoteísmo originario y la existencia de un gran Creador o Espíritu Celestial, ver Puente Ojea (2000: 180-193).

científica, casos de Leeuw, Otto o Eliade. Pese a su heterogeneidad, podemos establecer ciertos parámetros tendenciales comunes: escasa presencia de los marcos históricos, reducida aparición de la antropología, insistencia en las grandes religiones monoteístas, dejación de los aspectos de dominio insertos en el culto y, en general, escasa sensibilidad hacia los vectores sociales de la religión (DÍEZ DE VELASCO, 2002: 40-61). Como corriente, la fenomenología apenas ha incluido en sus análisis referencias a los procesos de cambio y a las dinámicas de convergencia y diferenciación. Lejos de una metodología holística y comparativa, la religión discurre, para los fenomenólogos, entre absolutos, esencias y misterios que devuelven la historia a la teología fundamental y la reconcilian con la ciencia divina.

Para Leeuw, uno de los clásicos de la fenomenología, el *do ut des* es una forma grosera de acercarse a la relación hombre-divinidad. La categoría religiosa en el hombre trasciende cualquier determinación (LEEUEW, 1964: 190), juega, podríamos decir, en otro territorio, sin que se vea afectada por otras contingencias que sus propios movimientos internos. Piensa Leeuw que el objeto de la donación trasciende su valor utilitario y de simple mercancía; cuando el oferente dona a lo sobrenatural, busca establecer lazos fuertes y perdurables, no medibles en términos mercantiles. Es el yo quien se entrega con la ofrenda, lo que supone connotaciones superadoras de meras simetrías economicistas. Como había ocurrido antes con Hubert, Mauss o Malinowski, también para Leeuw nunca se le revierte a lo divino tanto como se nos da: siempre habrá un débito, una obligación moral y, además, una aspiración a conseguir algo. Pese a la crítica al utilitarismo, para la fenomenología existen otras reciprocidades; no estamos ante un acto, en rigor, gratuito, el ser humano siempre espera recibir algo a cambio: bendiciones, protecciones o la perpetuación de los bienes recibidos. Las benéficas intervenciones de las divinidades en respuesta a los dones y peticiones humanas pueden seguirse en numerosas inscripciones arameas, fenicias y púnicas (TEIXIDOR, 1977: 7-12), con dádivas divinas que pasan por la bendición, la salud, el poder, la vida o la gracia; no obstante, los dioses no siempre escuchan a los suplicantes; es entonces cuando surgen los sentimientos de abandono y resignación que tantas veces acompañan al hombre, hechos que encuentran en la muerte su

más rotunda confirmación.

Es muy probable que el economicismo y la fenomenología no sean más que dos caras de un mismo proceso reduccionista de aproximación al don. Desde los escritos de Marx, Mauss y otros (Escuela de Roma), ha existido en el análisis sociocultural una posición crítica sobre el uso de los términos y enfoques propios del capitalismo aplicados al pasado. Sin embargo, las analogías establecidas por una parte del pensamiento decimonónico, aunque matizables, no debemos desecharlas de forma absoluta. Una de las razones quizá la encontremos en la proyección a las relaciones hombres-dioses de lo que sucede en el más acá: el ser humano establece vínculos con lo divino a la manera de lo que sucede entre los mismos hombres (BAAL, 1975: 161-178; GROTTANELLI, 1990: 45-54). El ser humano se enajena cuando cree recibir de otro sitio-plano aquello que solo él produce; lo que le resulta irreconocible como obra suya le crea un débito, nunca pagado, explicable por la importancia vital de lo recibido; es así como se establece una reciprocidad, ya sea en la escala humana, o con respecto a lo divino, basada en la subordinación y la gratitud. Adjudicar a otros aquello que es propio o nos pertenece, implica interiorizaciones y asimilaciones, aunque para algunos sea algo innato y especial (fenomenología); es el rito y su repetición lo que materializa y visualiza lo enajenado como algo natural; el desconocimiento y los temores juegan a favor de estos mecanismos, tanto como la educación y la angustia. Es aquí donde de nuevo nos topamos con los actos fundacionales, los mitos de origen y las transmisiones divinas tan del gusto de la fenomenología. Una vez más sale de sí el hombre para agradecerle a los dadores de vida, ya sean divinos o humanos, lo que somos.

XXVIII. VIOLENCIA Y SACRIFICIO.

XXVIII. VIOLENCIA Y SACRIFICIO. La violencia en los estudios contemporáneos sobre el sacrificio. El culto griego. Israel y Grecia: ritualística sacrificial e historia. Algunos nombres propios: Burkert, Detienne, Vernant, Girard, Grottanelli, Lohfink y Eliade.

La relación violencia-sacrificio ha sido, y todavía lo es, uno de los núcleos centrales del análisis histórico y socioantropológico de la religión. Investigadores como Hermary y Leguilloux (2004: 60-134) se han referido al papel de la violencia en la investigación contemporánea y, de forma esencial, en ámbitos de estudio como el helenismo o el orientalismo. La impronta de ciertas obras colectivas (RUDHART y REVERDIN, 1980; GROTTANELLI y PARISE, 1988) ha abundado en la misma dirección.

La significación que en el siglo veinte ha tenido el binomio violencia-sacrificio puede explicarse por evidentes razones sociológicas: una época tan violenta como la centuria pasada no podía obviar la proyección de esta variable en el tiempo y a las culturas que nos han precedido. Una vez más nos hallamos ante los detonantes sociales de la ciencia histórica y sus tareas, muchas veces subyacentes a la misma. Con todo, el arraigo de esta temática no ha florecido por igual entre los que se han acercado al sacrificio. Ya sea por razones confesionales, prejuicios u otros motivos, un sector importante de la exégesis bíblica apenas incluye muestras sobre este asunto; han sido, sobre todo, orientalistas y helenistas, así como antropólogos y algunos otros investigadores los que han explorado esta vertiente y la han proyectado, cuando lo han creído oportuno, al A.T. y/o al sacrificio de Jesús. Para un biblista como Artus “[...] la violencia y su presencia en el ritual no es estructural ni constitutiva de los sacrificios hebreos [...], el sacerdote solo interviene en un momento segundo y posterior para efectuar el rito sacrificial propiamente dicho, este comprende dos gestos específicos: una ofrenda de sangre en el altar y la consumación, total o parcial, de la víctima” (2003: 51). Así es como resume Artus la posición de una buena parte de la exégesis bíblica, con lo que se cierra cualquier posibilidad a ulteriores desarrollos sobre esta temática.

Es corriente en las digresiones generales sobre la historia europea la referencia a la tradición judeocristiana como pilar básico de la misma. A menudo solemos olvidar en esta mención a la cultura griega, restringida en exceso al exclusivo reducto de lo político y la manida cita del precedente

democrático de su época clásica. Junto al hilo argumental violencia-sacrificio en la Grecia antigua, así como a los cotejos necesarios entre esta y el mundo hebreo, comprobaremos el enorme calado que ha tenido para nuestra historia cultural la religión y el pensamiento griegos, convertidos en precedentes de lo que comúnmente llamamos modernidad.

Los fieles griegos eran conocedores de una estructura divina jerarquizada, presidida por Zeus; los Olímpicos estaban adscritos como divinidades celestes, con la excepción de algunos dioses de carácter ctónico como Poseidón o Deméter, ambos, como el resto de deidades, inmortales. El dios del mundo subterráneo, Hades, representaba una casuística muy especial, pues carecía de culto y de templo. Todos los dioses estaban incorporados a la naturaleza, también a la vida individual, familiar y ciudadana. Como en otros lares, disponían de templos, rodeados por territorios acotados por cercas o mojones, *témenos*, que separaban estos recintos de otros espacios, sin que se hayan verificado cultos en su interior: era el altar, situado en el exterior, el sitio destinado a los sacrificios.

Como en Oriente, el sacrificio griego tenía un indudable rostro alimentario, aunque fuese su lado sangriento lo que lo emparentaba más al rito hebreo que a los mesopotámicos de la zona oriental. El sacrificio empleaba animales domésticos, engalanados, rociados con agua lustral y conducidos en procesión hacia la muerte al son del tañido de flautas; era costumbre arrojar granos de cebada sobre animales, altares y suelo, también a los participantes, coronados como los animales que iban a inmolarse. Rasgo característico del proceso sacrificial griego era el enmascaramiento de sus aspectos más brutales, ausencia que se reflejaba en la plástica griega y en el cortejo procesional: el cuchillo que asestaba el golpe a la yugular del animal era camuflado en un cesto, depositado en su parte inferior y tapado a la visión por una capa de cereales. El tajo se hacía con la cabeza del animal hacia arriba; a continuación, se recogía la sangre en un recipiente y se le extraían las vísceras, con atención principal al hígado para, por medio de la hepatoscopia, dilucidar si la ofrenda era o no del agrado de los dioses. Las operaciones continuaban con el lavado de los huesos largos y su posterior envoltorio en grasas y plantas aromáticas antes de ser depositados en el altar, allí los

consumían las llamas cuyas humaredas debían alcanzar el cielo. Una parte de la carne se asaba en el altar mismo, otra se hervía en calderos para su consumo inmediato, o al día siguiente, por el oferente y su comitiva o, a escala más amplia, por los miembros de las *poleis* en las grandes festividades. La presencia de sacerdotes no era necesaria, aunque podían ofrecérseles partes consideradas de honor –lengua y piel– si participaban en el ritual. El sacerdocio no constituía aquí una casta cerrada y superpuesta a la ciudadanía; los papeles entre sacerdotes y magistrados podían intercambiarse, sin límites precisos: eran las *poleis* y sus asambleas las que determinaban las funciones y posiciones sociales de los que intervenían.

Como en Israel, también en Grecia había ofrendas vegetales, a las que debemos añadir otros productos comestibles inexistentes en el ritual hebreo como la fruta, la leche o la miel, la mayor parte de ellos consumidos en el fuego, aunque a veces solo eran puestos sobre el mismo sin ser quemados. Estos presentes, ofrendados a algunas divinidades en Delfos y el Ática (VERNANT, 2001: 51), eran considerados, en Grecia e Israel, sacrificios a todos los efectos. La existencia de estas ofrendas de origen vegetal ha servido de justificación a muchos, ya sea en el pasado o en la actualidad, para negar la relación violencia-sacrificio como elemento estructural del culto. Diversos grupos desafectos a la religión política griega, como los órficos y pitagóricos, hicieron de las mismas su distintivo para desdeñar como impías las ofrendas sangrientas.

En Grecia existía otro tipo sacrificial: el ctónico. Su altar era más bajo y contaba con un orificio desde donde se vertía la sangre. Celebrado de noche, nunca durante el día, la cabeza del animal era puesta en dirección a la tierra para que esta quedara inundada de sangre. Como en el holocausto hebreo, la pieza se incineraba por completo, nada se tocaba ni ingería de ella. Su finalidad podía ser muy variada: aplacar a una divinidad, alejar fuerzas maléficas, cumplir con objetivos expiatorios, dirigirse a los muertos, etc.

En la religión griega nunca se manifestó una tajante separación entre lo sagrado y lo profano, más bien se dieron múltiples formas y grados de cruzamiento. La pureza no estaba envuelta en los infinitos grados de

supervisión que encontramos en el culto hebreo, más bien era el estado natural del hombre, sin especiales prevenciones para adquirirla: todos los ciudadanos eran puros, en principio, para iniciar el mecanismo ritual, siempre que no tuvieran una mancha o deshonra que los inhabilitara. Los dioses griegos, como expresión superior de lo sagrado, no eran tan radicalmente lo otro, tampoco lo absoluto ni lo infinito. Es cierto que eran inmortales, pero la percepción que de ellos se tenía (fuerza, vigor, juventud, belleza...) le posibilitaba al griego asimilarlos como superhombres y portadores de sus ideales y proyecciones vitales (BIANCHI, 1975: 30-44; VERNANT, 1985: 11-19; VERNANT, 2001: 49-60). Similares en muchos de sus comportamientos a los humanos, para lo bueno y lo malo, es fácil deducir que las barreras entre las dos esferas estuviesen bastante difuminadas¹⁵³. Creado el mundo desde las potencias primordiales, los dioses griegos vinieron a él de manera simultánea al hombre, lo que indudablemente posibilitaba la cercanía, de ahí que haya mucho de divino en lo humano y viceversa: sobrada mundanidad en los dioses. Es muy probable que ciertas divagaciones sobre lo sagrado y lo profano deban reconsiderarse a la luz de la globalidad del pensamiento griego (VERNANT, 1985); así, siendo verdad que los dioses griegos no comían carne, la separación tenía sus límites: lo divino se extendía sobre el mundo, aunque nunca como una frontera que hiciera de la realidad histórica algo vacío, débil o pura transición hacia el mito regenerador como único momento de verdad.

El mito de Prometeo es clave para entender el significado del ritual y el pensamiento religioso griegos (BURKERT, 1979: 24-30). El episodio se sitúa en un remoto pasado, una edad de oro donde dioses y hombres viven juntos sin que los males y desgracias hayan hecho su aparición. Las cosas cambian cuando Zeus se convierte en rey de dioses, de inmediato procede a delimitar con exactitud las funciones de unos y de otros: el ritual será el instrumento adecuado y Prometeo el encargado de efectuarlo. Para ello, sacrifica y

¹⁵³ La historiografía ha polemizado sobre el carácter de los dioses griegos. Algunos los han tipificado como personas (BURKERT, 1981: 90), otros (VERNANT, 2001: 15, 16, 48-49) como fuerzas o cualidades que podían personificarse; en el primer aspecto han insistido los poetas y las formas plásticas del lenguaje; en el segundo se han situado los pensadores, muy interesados por configurar un espacio propio de reflexión, con una terminología y discurso específicos (MONDOLFO, 1974: 11-43; GUTHRIE, 2005: 37-147).

descuartiza un buey y divide en dos partes la carne, lo que consagra la divisoria entre las dos razas. Pero el titán, enfrentado con Zeus, trata de engañarlo y prepara un ardid que debe beneficiar a los hombres: la parte divina, formada por huesos, es envuelta en grasa, la porción humana, constituida por carne, la disimula a la vista cubriéndola con la piel y el estómago del animal, ambos de aspecto poco apetecible. Percatado Zeus de la trampa, escoge el presente de apariencia más apetitosa; muy a su pesar, Prometeo le hace así un flaco favor a los humanos: estos quedarán vinculados para siempre a lo degenerativo, representado por la carne, mientras que los dioses permanecerán vinculados a los huesos como símbolos de lo incorruptible y duradero.

Pero Zeus no detiene aquí su venganza. Crea a Pandora, la primera mujer, y con ella aparecen en el mundo las miserias que acucian al hombre. También el ser humano es privado del fuego, aunque una astucia de Prometeo permitirá a los humanos poseerlo: con él podrán cocer alimentos y separarse de la condición animal, consumir totalmente en el altar la parte que le corresponde a los dioses, posibilitar que lleguen las humaredas a los cielos y, por último, tener un elemento común con el divino. No solo el fuego distancia al hombre de la brutalidad y lo sitúa en la norma: los granos que se esparcen sobre la víctima y el altar en el rito reivindicar para el ser humano lo que hay de civilizado en el acto de plantar y recolectar. El trabajo agrícola y el modelo de las plantas cultivadas se integran así en un todo agropecuario que ubica y separa al hombre de lo divino, pero también del resto de seres vivos

En el mito de Prometeo, en contraste con el paraíso hebreo, no es el ser humano el que engaña o peca, lo que libra a este de mala conciencia o posibles marcas generacionales. La moraleja es clara: el hombre no puede embaucar a los dioses y debe aceptar su destino. Sin culto posible a la muerte (Hades), el ser humano acepta su finitud a través del rito sacrificial, acto que conmemora el mito originario. No obstante, el culto griego sostuvo una cierta ambigüedad entre lo que podía ser el hombre, la distancia que mediaba entre él y los dioses y su intento por acercarse a ellos (BREMNER, 1997: 37). Fue en el contexto de esta religión cívica, desde sus fundamentos y contradicciones resultantes, donde brotó por primera vez la reflexión autónoma sobre nuestro

destino y lo que somos; una nueva sabiduría concretada en el conocerte a ti mismo, probable alusión a la única divinidad posible: la que reside en cada ser humano. Toda indagación profunda conlleva riesgos que apuntan a la coherencia y los principios de lo mayoritariamente aceptado; fue en este específico contexto donde cuajaron dudas e incredulidades que apenas tuvieron cabida, al menos de forma continuada y versátil, en la cultura hebrea: para los israelitas cualquier cuestionamiento fue siempre, o casi, un artificio mental para resaltar la existencia y cualidades de Yahwé. Lo que decimos puede corroborarse en relación a las disidencias; muy poco es lo que podemos apuntar sobre estas en la antigua Grecia, no así en Israel: en el A.T. nos encontramos con reiteración, en los profetas o los libros históricos, críticas a aquellos que se apartan de la ley de Dios y su espíritu, ya sean reyes o campesinos, aspectos insospechados en la religión griega.

Quizá sea ahora cuando mejor entendamos el alcance de las reglas culinarias insertas en la tipología sacrificial griega. Las tendencias iniciáticas, minoritarias, también tuvieron cabida en el sistema; los significados de sus prácticas alternativas pueden seguirse desde la comprensión de las normas culturales más aceptadas. Vimos cómo órficos y pitagóricos eran refractarios a la carne animal; muy al contrario, las corrientes dionisiacas invirtieron las normas sacrificales ordinarias al ingerir sus adeptos cruda la carne (BURKERT, 1987: 51-60; SABBATUCCI, 1982: 13-24). Se superaban de este modo las fronteras que situaban al hombre en un lugar preciso: fuera de los dioses y del mundo animal. Sea por un extremo o por el otro, estas tendencias trataron de llevar al ser humano al mundo divino, bien desde una inspiración vegetariana o enfrentadas a las distinciones hombre-animal; en todas se aspiraba a una comunión que nos habría de guiar al estatus primigenio, a la edad de oro anterior al primer sacrificio (DETIENNE Y VERNANT, 1979: 70-81).

Nos quedaríamos muy lejos de la comprensión del ritual griego si no aludiéramos a otros perfiles de su conjunto. El pensamiento griego constituyó el primer ensayo creativo de un espacio de libertad y tolerancia que no debemos menospreciar, aunque tampoco idealizar. Las corrientes críticas y filosóficas tenían su sitio y, en ocasiones, alcanzaron una presencia importante, pero también existían límites visibles. Las bases de la piedad pública y de sus

mecanismos de integración y normatividad no debían ponerse en peligro. La cuestión crucial residía en las características básicas de la religión griega. Carente de una verdad con mayúsculas, las creencias no necesitaban una justificación que desarrollara la racionalidad teológica; su apoyatura era la costumbre (HOBBSAWN y RANGER, 1983: 27) y un amplio conjunto de tradiciones adaptadas a historias y evoluciones muy variopintas, en el espacio y el tiempo, con innumerables variantes sobre un mismo mito. No había obligación de adherirse a un todo fijo, la oralidad y la pluralidad de formas transmisivas (banquetes, cuentos, mitos, poetas, mujeres, fiestas, etc.) eran la expresión usual de la creencia. Solo desde esta situación, con sus grados de apertura subsiguientes, comprenderemos la peculiaridad griega y su inclinación a valorar el ámbito de lo estrictamente humano como digno de ser analizado (ética, amistad, filosofía de la naturaleza, arte, reflexiones al margen de una teología casi inexistente...). Los dioses griegos apenas les planteaban exigencias a sus fieles, obligados estos a buscar por su cuenta; tampoco existía en Grecia, muy al contrario que en Oriente, la tarea de acompañamiento a unas divinidades que morían, resucitaban y a las que había que alimentar, vestir y lavar todos los días. Pero el contraste más fuerte, quizá, sea con Israel: los griegos nunca sintieron la imperiosidad de adaptar sus vidas a un espacio religioso y de creencias revelado, escrito y hecho canon por la autoridad suprema de una casta sacerdotal. Los dioses griegos no fueron entes trascendentes que aportaran un código ético-legal transmitido en época remota o fundacional; tampoco hubo profetas o inspirados que hicieran de su boca el instrumento divino de una revelación de lo absoluto, al menos no más allá de prácticas oraculares y sacrificiales ceñidas a hechos muy concretos.

El helenismo, como parcela de investigación, ha puesto de relieve la negativa de la cultura griega a identificar cualquier indicio de violencia en el acto sacrificial. Nada debía enturbiar la alegría festiva desde el inicio de la procesión: boato, música, supuesto asentimiento del animal, ocultación del machete en una cesta cubierta por granos, etc. El ritual griego era una auténtica puesta en escena sustentada en conformidad con unas reglas que marcaban las distancias entre lo civilizador y lo puramente animal; además, el culto griego debía garantizar la armonía e integración sociales, aspecto que lo

homologaba a otros sistemas culturales.

Las exposiciones sobre el significado de la violencia en el sistema sacrificial griego son muy controvertidas. En continuidad con Meuli (1975), y en cierta medida adscrito a modelos de análisis como los sustentados por Girard (1972) y Eliade (1994a, 1994b), ha sido Burkert (1981: 10-32; 1979: 7-28) uno de los helenistas que más ha investigado en esta temática. Para él la violencia es innata al ser humano, y así se ha manifestado en su ritualidad desde las bandas de cazadores-recolectores paleolíticos hasta las sociedades sedentarias. Según Burkert, la sacralización de la naturaleza provocaba en el hombre un profundo sentimiento de culpa cuando cazaba o recolectaba; así debió surgir la necesidad de separación y entrega de lo que pertenecía a este plano a través del acto ritual. Ahora bien, en las sociedades de segmentación compleja son las jefaturas y los poderes permanentes los que tratan de controlar la práctica de la violencia y su correcta interpretación y ejecución. Los dos conceptos claves son los de culpa¹⁵⁴ y regeneración vital. Tomar de una naturaleza sacralizada implicaba culpa y obligación de reparar mediante un rito que Burkert estructura en tres fases: sacralización inicial, desacralización provisional y sacralización posterior, con lo que se volvía a la situación de partida (regeneración). En este discurso, obtener significa quitar y actuar con agresividad, ruptura necesaria para la supervivencia del hombre. Se generaba así una situación peligrosa que debía ser subsanada y controlada; el primitivo se ubicaba de esta forma ante una experiencia difícil, con un equilibrio inestable entre el orden de lo sagrado y la muerte. Estas creencias, nos dice Burkert, han cubierto el noventa por ciento de la historia humana y perseveraron en las denominadas altas culturas.

Siempre estamos muy limitados cuando nos adentramos en los entresijos de la mente y los sentimientos del hombre. Una crítica progresiva a las ideas de Burkert puede seguirse en Grottanelli (1988: 40-41); en breve síntesis la resumimos así:

¹⁵⁴ Pardee (2000: 821) concuerda con Burkert en el sentimiento de cancelación de culpa que debía suponer la muerte del animal, al menos para parte del sistema sacrificial, idea que debe ponerse en conexión con la importante dimensión expiatoria de sacrificio,

1. Excesiva atención prestada por Burkert a la muerte del animal, sin que valore otras connotaciones y significados.
2. Que no sopesa la gran distancia cronológica entre los rituales paleolíticos y los de épocas posteriores, con una constatación evidente de experiencias y contenidos nuevos.
3. Al contrario de lo sostenido por Burkert, en las sociedades paleolíticas los rituales tendrían un carácter primicial, no exactamente de ofrendas con sacrificios.
4. El sacrificio en el que se centra Burkert venía mediado por el fuego y la cremación, al menos como tipo dominante en Grecia e Israel. Sin embargo, el uso del elemento ígneo no está verificado al día de hoy ni en Grecia ni en Oriente Próximo antes del primer milenio.
5. No obstante, ensalza Grottanelli la aportación de Burkert al poner sobre el tapete problemáticas asociadas al sacrificio (la muerte del animal, mitos sobre tramas primordiales, la importancia de la sangre...) que, con toda seguridad, continuarán durante largo tiempo como núcleos del debate teórico.

Un enfoque innovador, alejado de las tesis tradicionales, lo representa la denominada Escuela de París, encabezada por investigadores tan preeminentes como Vernant (1980: 3-37) o Detienne (1998: 177-191) entre otros. Para ellos el sacrificio griego manifiesta una clara aspiración a superar el estado de naturaleza a través de la cultura como elaboración humana y, por otro, el intento de crear un mundo más feliz y cercano al divino; este último particular no debe obviarse pues el ritual era, de forma mayoritaria, un momento festivo y de celebración, con comida y bebida al alcance de los participantes; este periodo de tiempo alejaba al griego de las fatigas y trabajos cotidianos, lo que lo aproximaba al estilo de vida de los dioses; en este contexto era el ritual el medio por excelencia para la unión de lo divino y lo humano. Pero el sacrificio no solo negaba en lo simbólico la muerte, también tenía otro propósito: la superación del *horrendum* natural y la apuesta por un

orden superior de cosas (VERNANT, 1980: 3-37). Hay otra idea en el discurso de la Escuela de Paris que ha influido de manera notable en la teoría sacrificial: los dioses griegos no necesitan sacrificios ni alimentos, son los hombres los que a su manera precisan de los dioses. Para esta tendencia historiográfica el sacrificio griego podía ser muchas cosas, pero por encima de todo era una forma correcta de matar y comer carne sin que se considerara un crimen de sangre. El sacrificio público y ciudadano conllevaba, también, toda una *paideia* donde la separación naturaleza-cultura se continuaba con la victoria del orden sociocultural y el anhelo, desde él, al plano divino como modelo ideal; y no solo por la carencia del esfuerzo y la ausencia de la muerte sino por constituir, en su conjunto, el paradigma de la cultura griega. En realidad, esta idealización no estuvo muy lejos de la hebrea, siempre ansiosa por poseer la tierra, una larga vida y abundante descendencia. Los oferentes griegos siempre aspiraron y asimilaron reglas culturales para matar y nutrirse de carne; no estamos, por consiguiente, ante un acto gastronómico sin más (DETIENNE y VERNANT, 1979: 45-58) sino ante un ritual culinario que reflejaba un complejo entramado de posiciones: los de la Grecia antigua del primer milenio.

Los contrastes más interesantes entre griegos y hebreos han sido analizados por Grottanelli (1988: 123-162), quien da así un paso más hacia una tarea que se nos antoja ineludible. Aunque la carne era un bien escaso y solía ingerirse bajo formas rituales, en un contexto no sacrificial los griegos solo estaban obligados a ofrecer a los dioses los pelos de la cabeza del animal, símbolos representativos de la síntesis del mismo; entre los hebreos era obligatorio, en cualquier situación y como tabú universal, no ingerir sangre. Las diferencias estaban claras, lo representativo y lo vital son dos conceptos, en principio, muy distintos en su aplicación a ingestas no rituales. También estaban los parecidos: necesidad de ofrecimiento a lo divino, la técnica certera y rápida para degollar animales y, en contextos sacrificiales, una forma similar de ejecutar los holocaustos.

En lo que atañe al espacio cultural, los griegos estaban obligados a entregar a sus divinidades los huesos envueltos en grasas, de acuerdo con el mito fundacional (*Ibidem*: 123-162); para los hebreos, junto a la carne que correspondiera a los oferentes, según el tipo sacrificial, la grasa estaba vedada,

como la sangre, al consumo, de ahí que se depositara en el altar como parte que debía entregarse a Dios. Los huesos y las grasas, para los griegos, cumplían una función similar a la sangre entre los hebreos; lo óseo simbolizaba lo permanente y eterno, las grasas la esencia, el alma-vida del animal; huesos y grasas pertenecen a los dioses, son receptáculos de vida, apreciación similar y extensible al esperma y la médula ósea. De acuerdo con la Escuela de París, concluye Grottanelli (*Ibidem*: 123-162) que, para estos aspectos, de lo que siempre hablamos es de la forma correcta de comer carne, de sus requisitos y condiciones; también suele darse una tendencia coincidente a identificar como pertenecientes a lo divino las partes que contienen los principios vitales. En todo caso, e incidimos de nuevo en ello, lo culinario es aquí mucho más que gastronomía, y al revés: las coordenadas de la cultura suelen tener en las cocinas uno de sus ámbitos de manifestación.

Hay más datos del cotejo griego-hebreo que debemos abordar. En otros momentos nos hemos referido a la importancia, para ambas culturas, de las fiestas y celebraciones –también entre los hebreos añadimos las peregrinaciones– como tiempos idóneos para el consumo cárnico. Si el proceso histórico hebreo hizo del sacerdocio y del templo los ejes vertebradores del culto en todas sus dimensiones, la Atenas clásica compraba muchos animales para ser sacrificados en los festivales públicos; esta forma de hacer era desconocida entre los hebreos, cultura donde siempre corrían los gastos-consumos por cuenta de los oferentes, excepción hecha de las ofrendas que hacía de oficio el sacerdocio. En Atenas el sacerdocio apenas tenía presencia en las festividades, organizadas estas desde instancias políticas. Los atenienses tenían acceso a unos dos kilos de carne al año, lo que requería enormes dispendios sufragados por el Estado; los sectores populares de Atenas contaron durante siglos, hasta la decadencia de la ciudad, con la posibilidad real de acceder a un bien escaso cuya finalidad no era solo culinaria: también se cumplían objetivos vertebradores, de identidad y de unión con la dirección política de las *poleis*. En realidad, dado el carácter antieconómico de estos desembolsos, su realización solo fue posible a la luz del imperialismo ateniense o por la posición hegemónica de la ciudad en el mundo greco-helenístico.

Como formaciones socioeconómicas distintas, las historias de Grecia e Israel fueron notoriamente diferentes, y ello explica en buena medida sus disparidades culturales y la diversidad de sus aportaciones. La orientación teocrática y confesional de la cultura hebrea introdujo aspectos en lo festivo muy distantes con las *poleis* griegas; estas estuvieron en ciertos momentos de su historia asociadas a una racionalidad mucho más laica, democrática y cívica, siempre con todas las prevenciones y comillas que nos imponen estos términos cuando se aplican a la Antigüedad. Griegos y hebreos glorificaban a sus deidades respectivas, pero el espacio cultural fue siempre mucho más amplio y plural entre los griegos: procesiones, himnos, competiciones, dramaturgia, etc. un extenso espectro del que careció Israel. No obstante, en uno y otro sitio se pusieron de relieve los distintos marcos sociales y los estatus que definían a los participantes.

Uno de los científicos sociales que más ha tratado el tema de la violencia ha sido René Girard (1972: 7-20). Para este autor existe una disposición natural del hombre hacia la violencia, factor que se complementa en el rito sacrificial con la práctica-noción del chivo expiatorio. Desde sus orígenes, las sociedades no se han fundado en ningún contrato o error; según Girard es necesario ir más lejos: los grupos humanos tienen un origen en el intento por dominar el caos al que nos conduce nuestra violencia interna. Es así como aparece en la historia el mecanismo del chivo expiatorio como uno de los más apropiados para superar los males personales y sociales; el proceso implica transferencia y una compleja normativa, con evidentes componentes psicológicos. Girard ha insistido en la inviabilidad de cualquier teorización sobre la cultura, y el sacrificio en particular, que no haga de la violencia el foco principal del análisis, sin que esto sea óbice para marginar otras variables sociales. Guste o no, cultura y sacrificio presentarán siempre una faz terrible: ambos están envueltos en la violencia como núcleo matriz desde el que debemos abordar cualquier racionalización.

¿Cómo caracteriza Girard la idea del chivo expiatorio? En lo básico, se trata de desviar la culpa hacia un tercero, forma eficaz, en principio, de liberarse una sociedad de sus tribulaciones; es el chivo expiatorio quien asume iras e impurezas, así se protege el grupo y se reconducen las hostilidades

latentes. Además, el rito sacrificial posee una importante cualidad sociológica: aunque solo sea una persona quien lo realice, detrás está la aquiescencia de la sociedad y el reconocimiento de la mayoría hacia el acto. En las sociedades primitivas, muy frágiles, eran muchas las situaciones que podían destruir el grupo, de ahí la necesidad de arrojar fuera el factor de la perturbación; en las sociedades complejas las tensiones perseveran, aunque ahora son las élites las que controlan el sacrificio, tarea asumida desde instancias de poder; son ellas las que se encargan de pautar desde las instituciones la canalización correcta de las alteraciones, al tiempo que legitiman desde instancias divinas el dominio que ejercen sobre el proceso ritual.

Como han hecho otros muchos (HARRIS, 1979: 22-24; 1984: 33-37; KOTTAK, 1994: 40-41), Girard ha deslindado el quehacer científico de lo que incumbe al participante directo, de ahí su persistencia en la dificultad para observar lo subyacente, aquello que se oculta y que es la raíz misma de la eficacia del proceso: sería peligroso e inquietante que los implicados fuesen conscientes de lo que realmente ocurre, es decir, de la ocultación. Pero ¿qué es lo que se esconde? Podríamos aducir por nuestra cuenta: lo que somos y tenemos, los abusos e injusticias, la enajenación de nuestra producción vital e histórica... Los poderosos siempre han justificado para perseverar en su dominio y posición, y lo han hecho de muchas formas: cumplir la ley divina y su voluntad, que es necesario nutrir a los dioses, que ellos son la fuente de nuestro bienestar, que nuestra vida no nos pertenece y debemos estar agradecidos a las divinidades, etc. Con importantes remanentes en el pasado, la mítica cristiana creará, según Girard, una manera de concluir con la historia anterior y sus sacrificios; a partir de Cristo, con su muerte y resurrección, será él quien cargue definitivamente, como chivo expiatorio último, con los pecados de los hombres.

Desde la perspectiva de los escritos sacerdotales, Lohfink (1990) nos ha ofrecido una versión pacifista del culto hebreo. Cuando se descompuso el paraíso originario se pasó de una situación vegetariana y de armonía natural a otra caracterizada por la irrupción de la violencia; la presencia de la sangre y la

matanza animal hicieron necesarias adaptaciones y un marco normativo antes inexistente (Gn 9); el objetivo era ordenar el nuevo mundo surgido como consecuencia del pecado, una especie de reubicación que, en un contexto diferente al paradisiaco, paliara la fractura producida. La violencia debía circular sin traumas, de ahí la importancia no solo de la normativa citada, otra variable destacada entraba en escena: la noción de chivo expiatorio. Es aquí donde aparece con fuerza la función sacerdotal con vistas a la correcta interpretación del rito y su adecuada ejecución, conformado el acto según criterios y formas que alejaran del oferente cualquier sentimiento traumático. El proyecto sacerdotal, concluye Lohfink, aspiraba a conseguir la paz entre los hombres por medio del culto, intención que en la historia estuvo muy condicionada por circunstancias concretas como la pérdida de la estatalidad y la independencia política, las esperanzas puestas en un dios que proveerá la ansiada tierra donde vivir en paz o la vertebración de una comunidad articulada alrededor del culto. La idea era constituir un reino de sacerdotes y una entidad, Judá, desligada de preocupaciones políticas, guía de un porvenir sin violencia que sirviera de ejemplo a todos¹⁵⁵.

El destino de que han gozado la violencia y la sangre en la historiografía de la última centuria le debe mucho, casi como obligado peaje de paso, a la personalidad de Mircea Eliade. El conjunto de su obra (1954; 1978; 1994a; 1994b). y más en concreto los vectores que analizamos en este capítulo, no se entenderían bien sin sus fundamentos fenomenológicos (WIDENGREN, 1976: 47; MARTÍN VELASCO, 1978: 30-44). Aunque este autor es sobradamente conocedor de los condicionantes externos sobre los comportamientos humanos, siempre influidos por la diversidad cultural e histórica, su centro de interés se ha ubicado en captar la experiencia de lo sagrado por oposición a lo profano; desde esta separación, ha estructurado Eliade las expresiones religiosas: lo profano como historia y lo sagrado como vivencia específica y atemporal del ser. Para Eliade, en contradicción incluso con el título de alguna de sus grandes obras, la tarea del historiador consiste en tipificar la morfología

¹⁵⁵ Comprender y organizar el templo como una sociedad global autogestionada pudo, como otras cuestiones, tomarse de la cultura babilónica durante el destierro (LIVERANI, 2005: 247).

de lo sagrado y en dotar de coherencia sus múltiples manifestaciones. Siempre hay una esencia meta-histórica en el ser humano que le lleva a sentir lo sagrado como fenómeno y experiencia de vida, en plena correspondencia con su idea de un *homo religiosus* eterno e imperecedero.

La crítica ha desmantelado, en gran medida, los presupuestos filosóficos de Eliade sobre la historia de las religiones (GROTTANELLI, 1999: 47). Su devaluación de lo profano, reducido a mero trasunto frente a la auténtica realidad localizada en el mito y su rememoración ritual es, en términos absolutos, inaceptable. El ser humano solo conoce lo sagrado desde la historia y lo sensible; hay todo un lenguaje de la experiencia que hace inviable lo sacro como algo irreductible y no figurado desde la cultura. Según Eliade, el hombre renace siempre con la muerte y la sangre insertas en el mito de origen, forma de cerrar lo que hay de pasajero en el vivir cotidiano y de elevarse a lo real-sagrado. La ubicación humana en la historia hace siempre necesaria la vuelta. El rechazo de la historia lo es también del tiempo, testigos mudos de lo único que es real y valorable para Eliade: el mito fundante originario. Se incardinan así una serie de términos (sagrado, autenticidad, lo absoluto, perdurabilidad, eternidad) que nos llevan al instante primero, y no por la acción concertada de fuerzas conservadoras, sino por la creencia en las energías que se derivaban desde los arquetipos para organizar y soportar lo profano.

La huida de la historia siempre nos embarca en problemas de difícil resolución: sin lo histórico nunca es posible verificar lo que surge del hombre: por ejemplo, lo que podemos caracterizar como sagrado. En Eliade parece instalada una amarga desazón por el decurso histórico de las religiones, cada vez más alejadas de nociones cíclicas, renuentes a ubicar el mito fundante en un mundo de arquetipos y ahistórico. El primer paso lo habría dado el judaísmo al instalar sus mitos en la historia, sin ciclos recurrentes más allá de la conmemoración que suponía evocar los recuerdos de las intervenciones históricas y salvíficas de Yahwé; el cristianismo y la racionalidad moderna darán el golpe de gracia, aunque siempre nos quedará la nostalgia de los arquetipos a los que una y otra vez volverá el hombre para alcanzar una felicidad imposible de lograr en la historia.

Una última consideración debemos hacer sobre Eliade y la importancia que este le concede a la violencia: la mayoría de las religiones han hecho de la sangre y de la muerte su fundamento y origen. Es a través del acto violento como se accede a la vida en los mitos primordiales de numerosas culturas (luchas cosmogónicas, mitos de creación, relatos sobre los orígenes...). De la violencia surge el orden y la vida, de ahí que el rito no sea más que la reconstrucción del episodio primero y del sacrificio integrado en él. Con la muerte y la destrucción se clasifica el mundo; con la sangre del sacrificio dota el hombre de sentido a su existencia y vuelve a ser, de nuevo, regenerado y puro.

Solo con el modo de producción primitivo se experimentó, bajo circunstancias históricas muy concretas, una legitimidad comunitaria en el uso de la violencia. Los distintos modos de producción que desde entonces se han sucedido, con sus diversas formaciones socioeconómicas, clases y aparatos estatales nos presentan una morfología sobre la violencia con un común denominador: siempre son los poderosos, las clases, sectores o grupos dominantes, los encargados de monopolizar el empleo de la violencia mediante mecanismos de control y justificación. Allí donde haya violencia, sangre o inmolaciones, en contextos muy variados, debemos buscar el asentimiento de un dios, el Estado, el sacerdocio u otros instrumentos articulados desde instancias superiores. Lo contrario ha sido peligroso y las justificaciones desde el *statu quo*, muchas, aunque por lo mostrado hasta aquí siempre lejos de las unanimidades tan queridas por los vigilantes de la disonancia; la dialéctica histórica así lo corrobora.

XXIX. HACIA EL MONOTEÍSMO

XXIX. HACIA EL MONOTEÍSMO. El nombre de Yahvé. Las caras de Dios. Advocaciones divinas. Yahvé y el cananeísmo. El culto a los muertos y el recurso a la mánica: supervivencia e historia. Las dimensiones del culto a Yahvé. El contexto evolutivo del yahwismo: historia y monoteísmo.

¿Cómo era la divinidad a la que adoraban los israelitas? Yahvé tiene en el A.T. una larga biografía (MILES, 1996); muchas de sus múltiples caras han sido vistas: gratuidad en lo que concede, posteriores exigencias de reciprocidad y compromiso ético a sus seguidores, aparición del Dios insondable, también de perspectivas retributivas a los justos de forma inmediata o con proyecciones escatológicas, etc. En la actualidad vemos la originalidad de una forma más prudente y contextualizada que en épocas pretéritas donde el término milagro, aplicado a Israel o la antigua Grecia, era un fácil expediente explicativo. Aunque a veces la pereza mental nos juegue malas pasadas, el viaje hacia el monoteísmo fue largo; veamos algunas de sus complejidades.

Comenzando por el nombre, y este no era una cuestión baladí en la Antigüedad, el pensamiento oriental, y la Biblia en particular, corroboran la estrecha relación que existía entre el nombre y lo nombrado: lejos de vínculos estáticos o ambiguos, siempre debía manifestarse la esencia de aquello que se nombraba a través de la denominación que recibía. Por el acto de nombrar se crea, y Dios lo hace por medio de la palabra, aunque en las versiones del Génesis sobre la creación, igual que en el Enuma Elish, no se plantee en ningún momento un suceso *ex nihilo*: más bien se realiza una separación entre los componentes de una materia preexistente (METTINGER, 1994: 82; LARA PEINADO, 1994: 37). La divinidad hebrea puede crear porque es libre y todopoderosa, lo que implica capacidad de intervención cuándo y cómo lo desee. El nombre, por lo tanto, identifica a su portador, nos dice cosas acerca de sus atributos, y a los israelitas les permite tomar posesión de las tierras de Canaán tras pronunciar el de su divinidad.

En la Biblia aparece seis mil ochocientos veintiocho veces la palabra Yahvé, sin que estemos seguros de su origen, aunque la lectura de Éxodo nos sugiere raíces sinaíticas. Sabemos que Yahvé no era conocido como tal por las tribus israelitas antes del episodio del Horeb en Éxodo 3:14; en Éxodo 18 se describen los sacrificios y banquetes que celebran Moisés y su suegro Jetró, príncipe de Madiam, en honor de Yahvé. Desde aquí las preguntas se suceden

sin que podamos dar una respuesta certera: ¿compartían las mismas creencias? ¿se ritualizaba una alianza entre israelitas y madianitas? En realidad, el tetragrama יהוה no es más que una forma factitiva del verbo ser, הָיָה, escrito en Éxodo 3:14 en primera persona, אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, con el significado de “yo soy el que soy”, también traducible por “yo seré el que seré”, sin predicado alguno, con un sentido, diríamos, absoluto. En rigor, quizá para evitar algún uso con fines mágicos, no estamos ante un nombre propio sino ante una forma verbal que, con el tiempo, fue sustituida como designación suprema de lo santo, reservada en exclusiva al Sumo Sacerdote, por la expresión “Mi Señor”, אֲדֹנָי, probable forma intensiva de “Señor”, אֲדֹן. Sin embargo, los textos previos a Éxodo utilizan la palabra Yahwé, ¿cómo explicarlo? La intención del redactor, en el contexto de Éxodo 3:14, era dar a conocer la divinidad que se había manifestado antes como el Dios de los padres, un recurso, en definitiva, empleado con el fin de integrar tradiciones anteriores donde era el término semítico común para Dios, אֱלֹהִים, el que usualmente se utilizaba (ALT, 1966: 3-37).

En el mundo seminómada descrito por la biblia la relación de Dios con los grupos patriarcales es muy compleja; estamos aquí ante una divinidad pacífica, vinculada a los clanes y sus epónimos. Los patriarcas de los relatos bíblicos son receptores de bendiciones y revelaciones, a ellos se asocia la divinidad como el Dios de Abrahán, el Dios de tu padre o el terrible de Isaac, un Dios personal y extraterritorial. Sin embargo, la última afirmación no podemos elevarla a categoría absoluta pues, pese a la problemática sobre su origen, Yahwé está muy unido a Canaán. La literatura sobre los patriarcas los exalta como los forjadores de Israel, pero sus andanzas por Canaán, salpicadas de teofanías, unen el binomio Dios-patriarcas a esta tierra, concedida por Yahwé a Abrahán y su descendencia. Era así como se justificaba en el A.T. el derecho de Israel a la posesión de este territorio; habrá que esperar al segundo exilio, el babilónico, y a la diáspora, para que Yahwé se conciba también como una divinidad sin necesidad de un centro geográfico, respuesta que no obstaculiza la afirmación anterior y que satisfacía la religiosidad de los judíos que permanecían fuera de Palestina.

La religión de los patriarcas se ha definido como intimista, dirigida a El como divinidad genérica, conocida por diversos apelativos (יְיָ, superior, excelso; אֱלֹהִים, omnipotente...); también aparecía como santo, padre o hermano (CROSS, 1973: 22-24), imágenes a las que se añadirán otras conforme avanzamos en la lectura, algunas tan peculiares en su uso como la de ser madre o amante en el Deuterocanónico (GUILLÉN TORRALBA y GARZÓN MORENO 1999: 305-335). A partir de Éxodo las cosas cambian, la revelación divina comienza a describirse en términos de distancia, con ritos de purificación y delimitación del área sagrada; la santidad divina comienza a adquirir otros calificativos: los de un Dios celoso, אֱלֹהֵינוּ, de los ejércitos, אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, que nos recuerda a deidades tipo Hadad o Baal por su relación con tormentas y rayos ¿Qué nos quiere decir todo esto? El A.T. tiene una visión acumulativa y dinámica sobre Dios, divinidad que asume muchas características de otros dioses y, al mismo tiempo, es reflejo de diversos momentos históricos.

Debemos alertar acerca de las dificultades que encontramos para verificar hechos históricos referidos a las primeras etapas de la historia de Israel desde las fuentes bíblicas; la distancia cronológica entre lo descrito y el momento de su redacción es un motivo, pero no el único: los ajustes interpretativos de los redactores en consonancia con sus intereses teológicos, o la urdimbre de tradiciones orales y textuales que tuvieron a su alcance (DEL OLMO, 1985: 232; NIEHR, 1995: 45-74) son, por poner algunos ejemplos, aspectos nada desdeñables. Veamos el caso de los patriarcas. En las lecturas veterotestamentarias es fácil encontrar la legitimación de los deseos y aspiraciones del momento de la redacción en estas retrospectivas. El mundo nómada fue siempre una realidad muy visible en la historia de Israel, pero este universo cultural no era el mismo en el segundo milenio que en el primero. Además, el sentido de la mirada al pasado partía, para los grupos del destierro, de su situación en Babilonia y sus pretensiones para ocupar de nuevo una tierra que les pertenecía, deseo que encontraba su origen en los patriarcas (Génesis) y en los clanes de Éxodo (DOSTAL, 1980: 60-62; DURAND, 2000: 746-768; BIENKOWSKI y VAN DER STEEN, 2001: 21-47).

Gran parte del dispositivo hebreo de creencias fue cananeo y politeísta pues eran estas las raíces de un proceso religioso, el israelita, que,

recordémoslo de nuevo, supuso asimilación y diferenciación (TARRAGON, 1980: 12-97; SACCHI, 2004: 393). La cuestión capital reside en la valoración que debemos hacer del esfuerzo, ordenado por Dios, y envuelto en todo tipo de conflictos sociales e ideológicos, por marcar distancias con el otro –sobre todo lo cananeo–, combate que concluye con la victoria final de Yahwé.

El yahwismo se caracterizó como una religión opuesta a los arquetipos de muerte-resurrección que definían a los dioses y a los ciclos de la naturaleza cananeos; esta es en lo básico, junto a la creencia en una divinidad única, la principal diferencia entre el Dios de los profetas¹⁵⁶; extensible al deuteronomismo, y los dioses cananeos. Sin embargo, en I Reyes 18 veíamos al pueblo ajeno a las contradicciones, solo advertidas por Elías, entre el culto a Yahwé y el que se hacía en paralelo a otras divinidades. Que Yahwé no muriese, con lo que quedaba a salvo de cualquier relación con las poluciones del mundo funerario, no impedía que también se dirigiesen a él los israelitas para rogarle lluvia y fertilidad, en alternancia o en paralelo con los cultos y mitemas cananeos. Habrá que esperar al cristianismo para que el ciclo vida-muerte-resurrección se actualice e incida en la esencia misma de la divinidad única. Por el momento, debemos recordar que Yahwé era una divinidad tipo El, pero a diferencia de este carecía de panteón e hijos como Yam. Dado el interés de Baal por atender las necesidades de sus fieles, al yahwismo no le quedó más opción que incorporar cualidades del rival de Yahwé a su divinidad para que esta no apareciera como lejana y ausente; el proceso debió ser muy tenso pues, a diferencia del pensamiento oriental, Dios estaba solo y era extraño a las fórmulas politeístas. Enfrentado a Baal, la dinámica histórica hizo que Yahwé tuviese que asumir mucho de este, con nexos donde los parecidos y disimilitudes corrieron a la par.

El rechazo del A.T. a cualquier forma de culto a los muertos fue de la mano con la reducción del Más Allá, el *sheol*, a un lúgubre lugar habitado por seres muy débiles, quizá con la intención de impedir posibles interferencias desde este ámbito en el más acá. Los muertos son llamados en el A.T. *refaim*,

¹⁵⁶ Tema polémico sigue siendo dilucidar si, en rigor, fueron o no portavoces los profetas de un monoteísmo estricto: Dios como divinidad abstracta y única o como divinidad exclusiva de Israel (DE MOOR, 1990).

término que podía referirse a los antiguos habitantes de Canaán, antepasados que no eran considerados por los israelitas como pertenecientes a su geneología, al menos más allá de una especie de etnia remota de esta zona. Consideraciones histórico-míticas al margen, la dogmática y el revisionismo bíblicos imaginaron a los *refaim* como seres vegetativos e incapacitados para cualquier función mántica y/o numinosa; la razón era evidente: nadie más que Yahwé conoce el porvenir, ningún *Elohim* existe, solo Dios puede enviar mensajes.

En Canaán, y más en concreto en Ugarit, asistimos a una respuesta original a la angustia por la muerte. En realidad, la cultura cananea se manifestó de una forma muy opuesta al modelo hebreo de un submundo, el *sheol*, reducido a un pasaje de menguadas sombras; también lo hizo de forma distante con el infierno mesopotámico, lodazal plagado de seres espectrales y amenazantes para los vivos (JAMES, 1975: 24-27). Desde fundamentos cíclicos, el cananeísmo integró en un sistema positivo de valores a los muertos: estos podían ayudar a los vivos por medio de un activo culto que familiarizaba mutuamente a unos con otros y, a la vez, dotaba a estos rituales de una regularidad que alejaba al submundo de connotaciones aterradoras (XELLA, 2000: 33-45).

Es cierto que, aún desde la terrible cara que se presentaba del submundo en la Mesopotamia clásica, el pensamiento oriental, excepto el yahwismo, siempre le otorgó un cierto papel a los fallecidos y a su acción desde los infiernos. Es muy probable que la jerarquizada sociedad mesopotámica condicionara mucho las aperturas positivas hacia el mundo de ultratumba o que, bajo el sistema palatino, se restringiesen las expectativas que posibilitaban la divinización del rey; con el cananeísmo observamos, por el contrario, una amplitud de miras antes inexistente.

El culto a los *refaím* (en la literatura de Ugarit se les denomina *rapiuma*) era importante en la cultura cananea, con manes divinizados y enterrados bajo el suelo de las casas a los que se les ofrecían libaciones, lo que suponía una deificación incompatible con la unicidad yahwista. Para la zona de Siria-Palestina conocemos la práctica del banquete funerario, realizado por una

asociación religiosa formada por varias familias (*marzeah*) para la práctica de rituales en los que el vino procedía de las viñas cultivadas en los campos de los integrantes de dicha asociación. Los banquetes se celebraban cada cierto tiempo, con consumo ritual de alimentos e ingestas alcohólicas, con el objetivo de alcanzar estados de trance. El vocablo es complejo pues podía referirse al banquete en sí o a la asociación como tal; también el contexto podía serlo (palacios, casas...), de ahí los matices en su uso (LORETZ, 1990: 42; ALAVOINE, 2000: 1-23). Sobre este extendido rito (Ebla, Emar, Ugarit, Fenicia, Palestina, etc.) las citas bíblicas suelen ser peyorativas: así lo hace Amós (6: 4-7) cuando nos dice que sus integrantes “beben vino de las copas”, o Ezequiel, profeta que rechaza cualquier posibilidad de participación en unos banquetes cuya realidad atestigua la arqueología.

Las prácticas ilícitas, siempre condenadas en el A.T., encuentran en el episodio de la nigromante de Endor (I Sam 28) una forma muy sugerente de mostrarse. Saúl, en sus últimos días, recurre de forma desesperada a la nigromancia; el rey quiere saber, quizá porque se resiste a entender que el silencio divino es en sí castigo e inicio de su muerte inmediata; todo es grandioso y trágico: la resolución de Yahwé es inapelable (SCHÖKEL *et alii*, 1996: 578). Por el relato de la nigromante de Endor suponemos que este tipo de prácticas eran muy comunes, aunque aquí Saúl solo recurra a ellas ante una situación límite. Se dirige a Samuel y le llama *Elohim*, pero es Dios quien habla desde el mismo reino de la muerte por boca de Samuel, como siempre lo había hecho en vida del profeta. Lo curioso es que la nigromancia funciona, aunque es cierto que el contactado, Samuel, no dice nada distinto a lo que le había comunicado al rey en vida. Es muy probable que el texto pretenda mostrar lo absurdo de esta práctica, su inutilidad: siempre es Yahwé el que habla, no hay otros *Elohim* ni recursos alternativos que oponer a un Dios que lo controla todo. En I Samuel 28 estamos, también, ante un juego de oposiciones: el vaticinio de Yahwé es profético, prescrito, oficial y público, justo lo contrario de las prácticas femeninas tipificadas como clandestinas, nocturnas, prohibidas, ocultas, etc. De nada le sirve a Saúl el recurso nigromántico, amén de estar en pecado, hecho que lo inhabilita para obtener vaticinios: el único instrumento permitido de mediación es el profetismo, y solo Dios tiene a bien

conceder tal gracia.

El cananeísmo, según vimos, impulsó un movimiento positivo con respecto al mundo funerario que no se quedó en la divinización del rey; también abarcaba al resto de fallecidos, convertidos en *Elohim* y dotados de una cierta capacidad desde el submundo. Como sucedía en la religión egipcia (HORNUNG, 1983: 20-32; FRANKFORT, 1998: 13-27), la muerte no era impura para el cananeísmo, formaba parte de la naturaleza y de un preciso enfoque ontológico. La literatura ugarítica reflejaba en las luchas míticas de sus dioses la importancia de la muerte como punto de inflexión para la regeneración de la vida; sin embargo, al menos en un principio, la única inmortalidad posible para el A.T. residía en la supervivencia del individuo en el nombre, la familia y la descendencia.

Desde sus comienzos, la religión de Yahwé tuvo que enfrentarse con urgencias que postergaron a otros momentos las respuestas a ciertas angustias y esperanzas del creyente que nos transmiten Salmos o libros como Qohélet o Job¹⁵⁷. La exclusividad de Yahwé imponía garantizar su alteridad de forma radical, sin posibilidad alguna de participación en su gloria infinita y en su esencia. Nada debía desdibujar la línea fronteriza entre Dios y todo lo demás, ya sea la naturaleza, la muerte o el ansia de infinitud humana. Los muertos, para el cananeísmo, eran transmisores de palabras divinas y bendiciones de vida, aspectos reservados en exclusiva a la potestad de Yahwé en el A.T.

En Isaías 25: 8 se nos habla de una escatología universal, no personal, en la que Yahwé aniquilará a la muerte para siempre. También algunos salmos (49: 16; 16: 101) plantean una acogida por Yahwé al estilo de lo acontecido con Enoch y Elías. Será con la literatura apocalíptica cuando más se extienda el intento de completar este vacío con la apertura al último y definitivo día

¹⁵⁷ En los medios sacerdotales la no vida se asociaba con la imposibilidad de alabar a Dios y compartir, en plenitud de vida, la comunión con una divinidad que nos colma de bendiciones. Algunos han querido ver en esta concepción un trasfondo casi epicúreo por la asimilación que se hace de la vida como respuesta a un destino dominado por la muerte (HUSSER, 1999: 425-444). En toda la literatura oriental, desde Gilgamesh a Qohélet, se expresa el pensamiento de una élite intelectual muy atenta al éxito social; en Israel este grupo presentó la muerte como desposesión y consecuencia del alejamiento de Yahwé.

(PIÑERO, 2007b: 1-43); en el libro de Daniel se plantea el despertar de los que duermen en el polvo, bien para la infamia o la vida eterna; en este apocalipsis no hay remuneración tras la muerte, el resurgir se proyecta hacia el futuro y sobre la tierra, en un cuerpo restaurado, como premio o castigo definitivo al final de los tiempos. Sea como fuese, el denominador común siempre viene acompañado de un preclaro sentido práctico y terrenal: la inmortalidad será en este mundo, una vez regenerado de sus males. El mesianismo fue, por otro lado, una fecunda visión sobre el Más Allá; la idea era simple: solo cuando Dios quiera y de forma gratuita, ya sea con su intervención directa, o por medio de un mesías, podremos salvarnos. La raíz antropológica del mesianismo se encuentra en su enfoque sobre el hombre como un ser incapaz por sí mismo de salvarse. Es aquí donde se sientan los fundamentos de la opción cristiana, alternativa que, como veremos a continuación, le debe mucho, también, al cananeísmo.

El último capítulo de este recorrido por la infinitud y el mundo *post mortem* nos lleva hasta la noción de chivo expiatorio: la muerte es algo real, existe, pero además debe parecerlo; poco sentido tendría referirnos a ella si no tuviera una indudable entidad ontológica. En la mítica cananea se asiste, por un tiempo, a la muerte de Baal para, después, resucitar y dar vida a los fieles y a toda la naturaleza. En la mitología cananea Baal, como Cristo u Osiris, muere, para convertirse en el prototipo del ser humano que fallece y resucita a la vida en el Más Allá. No obstante, el cristianismo apuntará hacia dos cuestiones de las que carecía el cananeísmo, pese a su indudable deuda con él: el matiz no cíclico y la aceptación de la idea de chivo expiatorio, ausente en el baalismo y tomada del sistema sacrificial hebreo. En todo caso, y lo hacemos una vez más, la noción de chivo expiatorio aplicada a personas no está presente en la cultura hebrea, limitándose esta a practicarla solo con animales.

En el sistema hebreo las cosas sucedieron de otro modo. El Dios de los israelitas no muere ni resucita, su esencia en nada se acerca a la del chivo expiatorio. En la cultura cananea vimos una situación intermedia entre el sopor fantasmal mesopotámico y el ensombrecido *sheol*. El mitema ugarítico sobre Baal, conocido en Palestina desde hacía siglos (RIBICHINI, 1981), dotaba a los *refaím* de una divinización que los familiarizaba con los vivos y los justificaba

como seres propiciadores de vida y bendiciones. Cortada esta secuencia por el yahwismo, solo quedaba la muerte del animal como vicario, ya fuese con las entregas individuales o en la magna celebración del Día de la Expiación, pero siempre como expresiones atadas a la vida: la infinitud del yahwismo solo podía ser, irremisiblemente, histórica (DEL OLMO, 2010: 170-174). Pero quedaba, para completar esta historicidad de la infinitud, otro hecho. Yahwé no tenía panteón ni disponía de un sistema trinitario, aquí no había hijos que pudieran, siquiera por un tiempo, someterse a la muerte, tocarla, sentirla o viajar a sus entrañas. El chivo expiatorio que encontró Israel para su afirmación histórica como pueblo, fuera de misterios o antropologías personalizadas, fue la concepción del llamado “resto” santo. El exilio de un sector de la población en Babilonia fue equiparado a la muerte del chivo expiatorio que carga con los pecados-sufrimientos del pueblo; su vuelta, tan histórica como alejada del mito, será considerada como la resurrección-victoria esperada. Al final siempre nos queda la historia hecha escatología y la víctima necesaria: el resto, que cumple con la muerte. Solo el cristianismo evade la muerte y hace de su victoria algo general para todos, con un mensaje superador de esquemas específicos culturales o dirigidos a pueblos concretos.

La Biblia no solo funda una religión al estilo del Corán, el Avesta o el cristianismo; también es, y en esto sobrepasa con creces a otras religiones, un libro de lucha, revisionista y de acción, convertido en norma sin dejar por ello de reflejar el universo anterior al exilio (SMITH, 1971; GARBINI, 2002). En cualquier caso, la cuestión no estriba en buscar paralelos o adaptaciones, pues, en los textos, lo que advertimos es lo que quedó tras la asimilación de lo que se pudo homologar; la conclusión final que tenemos es, sobre todo, la de un Dios único frente a los otros, ridiculizados como ídolos y transformados en marionetas de Yahwé. La situación creada tras el exilio le permitió al yahwismo ser el único cuerpo de creencias con capacidad vertebradora. Pero la antigua religión cananea de los hebreos (DEL OLMO, 1985: 320-480), expresión válida para gran parte de la historiografía (TIGAY, 1986; MILLER *et alii*, 1987), debe reconstruirse desde su integración en el mundo cananeo que va del siglo XII al VI. a. C., y en el todo unitario, y a la vez plural, que conforma la región de Siria-Palestina. La mera enumeración de las influencias canneas (cultos, fiestas,

profecías, etc.) es, en este sentido, ilustrativa de las estructuras subyacentes de la religión israelita y del proceso formativo del yahwismo.

Las peculiaridades de una divinidad pueden seguirse, al menos hasta cierto punto, a través del culto que se le dispensa. Hasta la puesta en práctica del complejo sistema ritual diseñado por el sacerdocio, el ceremonial hebreo fue utilitario y simple, efectuado sin grandes dispendios ni costes onerosos, apto para oferentes con escaso poder adquisitivo que tenían, por otro lado, un vasto protagonismo en el mismo. Aunque en la época monárquica comenzarán a producirse diferenciaciones sociales significativas, el grueso del culto hebreo se practicó a pequeña escala, muy en consonancia con una sociedad no muy jerarquizada y con claros componentes igualatorios: lo que podríamos llamar sector público, al estilo egipcio o mesopotámico, nunca alcanzó en Israel gran relevancia. La divinidad a la que se dirigían estos rituales difícilmente podía tener otros caracteres que no fuesen los del Dios de la igualdad y la libertad; hablamos aquí de una divinidad nacida de la oposición al sistema palatino y venida a la vida en el seno de grupos donde los parámetros “democráticos” eran mayoritarios. Las lecturas salvadoras preexistentes encontrarán con la salida de Babilonia su gran momento: la liberación de Egipto será, en la narración elaborada por el revisionismo bíblico, su episodio fundacional.

Yahwé no es el resultado de una disección racional al estilo socrático; tampoco es, como ocurría con el animismo, una divinidad incorporada a la naturaleza. Lejano y cercano, personal y visto de manera antropomórfica, Yahwé era el eje de una religiosidad muy práctica que no separaba, al uso moderno, los ámbitos laicos de los confesionales. Dios es todopoderoso, de ahí la importancia de lo que hace, crea o transmite, lo que explica la alta consideración que tenía de sí Israel como pueblo elegido: lo mejor que ha salido de las manos de Yahwé (FRYE, 1982: 71). La principal secuela de este planteamiento pronto se advirtió tras el exilio: la tremenda ansiedad que generaba la distancia entre las expectativas creadas y la fragilidad del hombre, siempre envuelto en el dolor, el pecado y la muerte. El Dios del A.T. tiene un carácter providente, con intervenciones en la historia y en el curso de los acontecimientos, en una doble dirección. Por un lado, estaría la intervención vertical, directa, hecha en ciertas coyunturas importantes de la historia de

Israel, propuesta salvadora que es mayoritaria en los libros históricos (Éxodo, Deuteronomio, Reyes...); la visión de este Dios salvador quedó atrás, aunque veremos de inmediato que solo en cierta medida, cuando, tras el exilio, se fijan las autoridades religiosas e interpretativas. Es precisamente esta concepción salvadora el inicio del enfoque lineal-histórico que tantos comentarios ha suscitado en la historiografía (CROSS, 1973: 45). La otra cara del providencialismo conlleva la presencia y asistencia constante de Dios, intervención horizontal, diríamos, entre sus fieles (bendiciones, descendencia, buenas cosechas, culto, etc.), lo que supone una conexión permanente entre lo creado y su fuente primera. La poesía, sobre todo el libro de los Salmos, y la literatura sapiencial, serían las obras que más apuntarían en esta dirección.

La historia es el gran campo de manifestación de lo divino, en un sucederse donde siempre detenta Dios la última palabra: la historia tiene una finalidad y es historia sagrada. Estamos, así, ante un Dios activo, muy presencial, sin que sea secundaria la siguiente interrogante: ¿por qué no podría de nuevo volver Dios a proclamar su dimensión salvadora? (AHLSTRÖM, 1986: 90). Es bajo esta premisa donde debemos situar la raíz del mesianismo y de ese día final donde será posible la regeneración, desechar el mal y volver al paraíso. Sin necesidad de ser un *Elohim* ni incorporarse a su esencia, también desde un solo ciclo y sin pasar por los mitemas del eterno retorno, el modelo del Edén podía acariciarse como la única vía posible para superar las tensiones y ansiedades propias de la debilidad humana. Y no podemos negar que la respuesta era coherente y dotaba de esperanzas al judaísmo; Dios puede volver a salvarnos y para ello, desde este pueblo de sacerdotes, era necesario estar preparados; el paraíso podía recrearse, y el mecanismo más eficiente consistía en sacralizar cada momento, individual y comunitario, de la vida del judío, *imitatio* realista que hacía perceptibles dichas esperanzas.

El monoteísmo no habría aparecido ni conseguido consistencia si no se hubiera sustentado en una amplia red de infraestructuras históricas. El programa josiano y su puesta en práctica no habrían surgido sin la desaparición del norteño Israel, las emigraciones proféticas y la coyuntura política del siglo VII a.C. Como reino superviviente, Judá se va a convertir en estandarte de un renacimiento panisraelita precisamente cuando, a excepción

de Egipto, no se divisan en el horizonte enemigos inquietantes. La lectura en clave religiosa de los acontecimientos que llevaron a la desaparición del norteño Israel (pecado, alejamiento de Yahwé y equívocas políticas de alianza, cananeísmo...) se vertebró, premeditadamente, para presentar un proyecto político de amplios contenidos religiosos o, quizá, diríamos mejor al revés: un vasto programa religioso con una finalidad cohesionadora que dotará a Judá del perfil político adecuado para convertirse en potencia política en su zona.

Sobre las reformas de Josías, tantas veces citadas, suscribimos como “[...] hacia el final del s.VII a.C., durante unas pocas décadas de extraordinaria ebullición espiritual y agitación política, un grupo de funcionarios de la corte, escribas, sacerdotes, campesinos y profetas se unieron para crear un nuevo movimiento cuyo núcleo fueron unos escritos sagrados [...], un relato épico entretejido a partir de un conjunto asombrosamente rico de escritos históricos, memorias, leyendas, cuentos populares, propaganda monárquica, profecía y poesía antigua [...], en parte una composición original, y, en parte, también una adaptación de versiones y fuentes anteriores, sería objeto de un nuevo trabajo de edición y elaboración hasta convertirse en ancla espiritual de los descendientes de Judá [...]. Los dirigentes de Jerusalén, encabezados por el rey Josías, declararon anatema cualquier rastro de culto, emprendieron una vigorosa campaña de purificación religiosa en las zonas rurales, ordenando la destrucción de santuarios y declarándolos origen del mal. A partir de ese momento, el templo de Jerusalén sería conocido como el único lugar legítimo de culto para el pueblo de Israel, había nacido el monoteísmo moderno [...], el monoteísmo israelita es la adoración bíblicamente ordenada de un Dios en un lugar, el templo, imbuido de una santidad especial [...]. Esta revolución religiosa fue impulsada por ambiciones políticas judaítas a fin de hacer del templo y el palacio de Jerusalén el centro de un extenso reino panisraelita” (PUENTE OJEA, 2001: 18-19). A pesar de todo, los sucesores de Josías apostataron de sus reformas y volvieron a la situación anterior; habrá que esperar al exilio judío en Babilonia y al contexto persa posterior para situar el triunfo definitivo del movimiento yahwista.

No parece que deba ser sobre lo que potencialmente contenga una religión –algo, por otro, muchas veces demasiado ambiguo y discutible *ad*

eternum— donde debemos centrar nuestro tema. Es más, había ámbitos donde también se marcaban tendencias al monoteísmo, algunos muy cercanos, como el babilónico, solo que aquí no se dieron, más allá de ciertas especulaciones, las condiciones que hubieran posibilitado un desarrollo de estas características. La existencia de un germen inicial, caso de existir, no nos resuelve mucho; la evolución de la religión cananeo-hebrea hacia el monoteísmo no pudo surgir como opción diferenciada más que asumiendo en su interior, como vimos, muchos de los rasgos del cananeísmo del que partía, a lo que debemos sumar concretas determinaciones históricas. La respuesta israelita no fue más que una de las varias que se dieron en diversas culturas ante situaciones que conjugaron lo peculiar y ciertos condicionamientos generales muy similares (LIVERANI, 2004: 380-410).

Para explicar el monoteísmo hebreo, el historiador debe asumir diversos aspectos constitutivos de la religión e historia israelitas, sobre todo los enmarcados en el periodo cronológico que va del siglo VIII al IV a.C. La mayoría han aparecido ya por estas páginas: profetismo, reformas de Josías, movimiento deuteronomista, exilio de un grupo compacto —las élites ilustradas hebreas— bien tratado en Babilonia, etc. El destierro impuso, sin imágenes ni cultos posibles, un largo periodo para la reflexión; la esperanza se fue abriendo paso en el horizonte, y con ella la posibilidad de recuperar por las élites la tierra, su derecho a la misma, y a dirigirla. Una de las aportaciones más interesantes de este grupo de exiliados fue presentar la derrota mediante un argumento probatorio de la superioridad de Yahwé: Dios ha utilizado a otros dioses para fustigar a su pueblo, lo que podría entenderse como un mecanismo mental compensatorio que invertía en el plano simbólico lo acontecido en los hechos. Se negaba así la tendencia habitual en la Antigüedad, cuando un pueblo y su divinidad eran derrotados, a integrar sus dioses en otros panteones y a crear dualidades o síntesis que prolongaran, en una nueva situación, la vida religiosa de una o de varias divinidades mediante procesos acumulativos; además, tendremos que contar con Ciro, la paz persa y el decidido apoyo de las autoridades imperiales a la gestión autónoma de Judá; los instrumentos serían la ley, la dirección sacerdotal y firmes praxis religiosas que habilitarán la supervivencia con identidad propia, sin que fuesen percibidos los aqueménidas

como simples conquistadores, al menos esta era la intención de los persas.

Lo anterior quedaría incompleto si no situáramos el proceso israelita en otras coordenadas de su tiempo. Hacia mediados del primer milenio un conjunto de tendencias y pensamientos, con sus personalidades anexas, irrumpen de forma innovadora en la escena cultural, así ocurre con Buda (560-480 a.C.), Confucio (540-481 a.C.), Zoroastro (finales del s. VII a.C.), la aparición de filósofos y científicos en Grecia y Jonia (siglos VI y IV a.C) o el profetismo bíblico. Es entonces cuando se plantean consideraciones nuevas sobre el papel del individuo, la ética, la libertad, etc., justamente cuando se están configurando imperios universalistas con niveles de desarrollo (infraestructuras, comunicaciones, administración, maquinaria estatal, recursos, ejércitos, formación...) muy superiores a las formaciones sociopolíticas precedentes. Nos situamos así en un escenario que posibilitará la evolución del pensamiento de forma notablemente más densa y acelerada que en fases previas. Ahora bien, las nuevas aportaciones no surgen en los centros de poder, lo hacen lejos o al margen de los mismos; los nuevos grupos de reflexión, emergentes y afectados por la acción de las políticas imperial es, se van a constituir como redes alternativas, muchas veces contestatarias y opositoras, situadas en los intersticios de dichas formaciones imperiales: *póleis* griegas, zonas montañosas del Irán, ambientes religiosos y políticos ajenos a la gestión del poder en China e India o los deportados en el interior de Babilonia (LIVERANI, 2005: 300-309). Para los hebreos exiliados, la meditación y la palabra en la distancia, alejados de otras ocupaciones, fueron sin duda estímulos importantes para el avance y definición del monoteísmo: pero no solo para convertir la derrota en victoria, también para reescribir su pasado, hechos que fueron posibles por la debilidad de Babilonia y el horizonte esperanzador del expansionismo aqueménida (DANDAMAIER, 1991; BRIANT, 1996).

Decíamos que el caso hebreo supuso una respuesta (derecho a la tierra, justificación religiosa de dicha demanda, necesidad de identidad y de crecimiento como pueblo, rechazo del otro como impuro y de sus dioses como falsos e inexistentes...), y esta no fue la única en su época; si nos fijamos en otras latitudes culturales, también las *póleis* griegas realizaron un esfuerzo titánico por su independencia y por la creación de espacios de libertad donde el

individuo, como ciudadano, pudiera expresarse sin sujeciones ni ingerencias limitadoras, lo que también tendrá amplias repercusiones para el pensamiento occidental.

Comprobamos, pues, que hubo debates, alternativas y contribuciones muy variadas en las que las experiencias anteriores, las reflexiones en marcha y los contextos históricos son los grandes ejes sobre los que deben situarse los acercamientos a una aportación histórica que, por serlo, indudablemente, tiene su explicación en la historia misma.

CONCLUSIONES

Abordar el tema que hemos tratado exige de la ciencia histórica, como ciencia social que es, la vertebración de múltiples niveles competenciales, sin ellos se reducirían bastante los contenidos tratados y hubiera quedado muy parcializada nuestra tarea.

Hace unos tres mil años, en el área semítico-occidental, comenzaron a perfilarse varios procesos que, desde la acumulación de experiencias anteriores, concluyeron en la configuración de una formación social específica, la hebrea, con su propia y peculiar historia. El paradigma hebreo es incomprendible si no lo situamos en las coordenadas específicas de su tiempo, de ahí su comprensión como una respuesta posible y racional en términos históricos. Desde aquí hemos ubicado las manifestaciones del culto hebreo y sus necesarios desgloses analíticos.

Cuando a finales del segundo milenio se hundió en el occidente semítico el sistema palatino, afloraron estructuras no del todo novedosas (parentescos, casas, epónimos, genealogías varias, pueblos y naciones...), aunque lo hicieron con la fuerza suficiente para hacerse dominantes. Como podemos seguir en el ciclo de Saúl, estas estructuras se mezclarían, al hilo de las necesidades del momento, con otras ya conocidas y demandadas. Será así como la tradición se acople con la innovación y constituya uno de los rasgos más relevantes de la zona occidental durante el primer milenio. En lo básico, será este dinamismo y la búsqueda de nuevas respuestas lo que separará a los semitas occidentales de sus congéneres orientales. Será desde este contexto inicial donde labre Israel su devenir y aportaciones.

Sin ánimo erudito ni asertivo, entendemos que la actividad científica comporta limitar su área de conocimiento, el objetivo y el tema de su investigación; otra variable es concebir dicha tarea desde parámetros de unidad que diseccionen y particularicen para volver a unificar, labor cargada de vertebración e intensidad dialéctica.

Ineludible para la ciencia es mostrar el conjunto de términos relativos a su actividad, con ellos se manifiesta y desde ellos elabora, de ahí la inviabilidad

de cualquier perspectiva de avance en el conocimiento social que no indague en las principales acepciones utilizadas. Religión, rito, culto, estructura, función, sagrado, revelación, cultura, fenómeno, formación social, tradición, fiesta, comparación, historiografía, etc, son algunos de los conceptos en los que nos hemos expresado. Pero hay más sobre este asunto. La forma de usar estos vocablos por la ciencia histórica y los investigadores que la sustentan depende de la orientación ideológica de estos últimos, lo que conlleva una metodología variable; incluso el empleo o no de ciertas palabras es indicativo de lo que apuntamos. Por otro, desechar algunas orientaciones no significa hacerlo de forma global, y ello es así porque la ciencia social debe siempre jugar con matices alejados de sectarismos teóricos y metodológicos: la actividad científica no tienen nunca carácter terminal ni adscribe a ninguna corriente específica la verdad radical.

Los modelos de análisis historiográficos deben ser conocidos por su incidencia en el quehacer científico. Ahora bien, erradicar versiones definitivas no significa, tampoco, disolvernos en un relativismo estéril. Una saludable profilaxis no debe impedirnos la inclinación hacia un modelo articulado y unificado de prospección. La tan comentada verdad y objetividad de las ciencias sociales no se dilucida en planos teóricos o volitivos; es en el tipo de práctica teórica donde más y mejor podemos apreciar los logros de la investigación: jerarquía de variables estructurales, capacidad explicativa, apertura a nuevos problemas y contradicciones, superación del mero descripticismo o la apuesta por argumentaciones significativas.

Nuestra posición teórica tiene su origen, en buena medida, en los modelos expuestos por la llamada historia de las religiones; aquí situaríamos líneas de investigación abiertas por las escuelas de Roma y de París, con un amplio elenco de personalidades anexas de un enorme calado y rigor expositivo e interpretativo (Brelich, Xella, Garbini, Grottanelli, Sacchi, Detienne, Vernant...). Las corrientes marxistas en la historiografía siguen constituyendo un eje básico para el desarrollo de la ciencia social; gracias al marxismo poseemos los esquemas fundamentales, tanto conceptuales como de la praxis investigadora, que nos sitúan, sin apriorismos dogmáticos, en la vertebración adecuada, desde la obvia apertura a conocimientos y enfoques ausentes en

época decimonónica; Godelier y Liverani serían buenos ejemplos de lo que decimos. Desde una estricta separación entre creencia e investigación histórica, nuestro recorrido por el biblismo nos ha llevado a detenernos muy especialmente en un representativo sector del mismo, sobre todo por sus rigurosas aportaciones temáticas y de análisis (Niehr, Del Olmo, Albertz, Treballe, Piñero, Schökel o Soggin, por citar solo algunos nombres), sin que hayamos descartado otras vertientes investigadoras del biblismo, más controvertidas en cuanto a su vigencia y propuestas (Bright, Caquot, Von Rad, García Cordero...).

El A.T refleja un universo cargado de acumulaciones y lecturas varias que formaron parte de un largo proceso histórico y formativo. Hoy podemos afirmar, con escaso margen de error, que la religión israelita, y por supuesto su culto, fueron muy similares a otras de su entorno cultural. Aun así, ciertos matices importantes debemos considerar: el seguimiento que se hacía a su divinidad nacional, Yahwé, o el añadido de la labor realizada por algunas corrientes, minoritarias en su momento (profetismo y deuteronomismo) que encontraron su oportunidad entre finales del siglo VII y el V a.C.

Toda selección de textos es siempre controvertida; es muy probable que algunos otros pasajes hubieran merecido su presencia en estas páginas; en todo caso, y a manera de ejemplo, nos han parecido inexcusables algunos relatos como el noaítico por irrumpir en la escena el primer holocausto, o el fratricidio cainita por ser *leit-motiv* del mismo las ofrendas entregadas a Yahwé. Otro momento reseñable es el conocido episodio del Carmelo, capítulo importantísimo por verificarse en él gran parte de la diatriba veterotestamentaria contra lo que debían ser costumbres y creencias muy asentadas en el cananeísmo religioso del antiguo Israel. Pero el gran momento fundacional para Israel es la teofanía del Sinaí, con un corolario temático de amplia proyección e interés: entrega de la Ley, constitución de Israel como entidad y su elección como pueblo de Dios, aparición del sacerdocio y, entre otros aspectos, del culto debido a la divinidad.

El universo preexílico fue, en lo básico, similar al resto de culturas cananeas del entorno. Nunca hubo especiales inconvenientes en Israel para

plasmar en un amplio repertorio iconográfico sus creencias y ritos; tampoco las prácticas nigrománticas, el culto a los antepasados (*refaim*), la dovoción a divinidades varias, lo que comúnmente se denomina henoteísmo (MERLO, 2005:109) o la existencia de otros espacios culturales distintos al templo, como los altos, estuvieron ausentes, asumidos la mayor parte de las veces desde la normalidad. Tras el destierro babilónico se confirmará la hegemonía ideológica de aquellos sectores que previamente habían sido, salvo contadas ocasiones, minoritarios. Será a partir de ahora cuando comience el judaísmo; consustanciales al mismo serán el monoteísmo, la negativa a cualquier vínculo mágico-adoratorio con la divinidad y la exclusividad de las posiciones iconoclastas. Sin ortodoxias, pero con una clara centralidad (Jerusalén, templo, Ley, Escrituras, sacerdocio, etc.), la vida interna del Israel postexílico nunca fue monolítica, sin que esto fuera óbice para la puesta en marcha de un vasto proceso de relectura del pasado. No obstante, la investigación cuenta hoy con argumentos suficientes, la mayoría procedentes de la arqueología, la crítica textual o del análisis de la literatura e historia de Canaán, entre otros, para hacer una retrospectiva real y cercana a los hechos, evitando en gran medida la tendenciosidad del relato veterotestamentario.

En nuestro trabajo hemos enfatizado las conexiones entre el rito sacrificial y los mecanismos de control establecidos desde el poder. Reyes, sacerdotes, emperadores o jefes de clanes han practicado supervisiones estrictas sobre una institución que, junto al resto del culto, nunca debía quedar fuera de sus competencias. La violencia, su legitimación, aquello que hacemos y pensamos han formado parte de una praxis social que nunca ha discurrido al margen de la vigilancia.

Desde sus inicios, Yahwé fue una divinidad de la vida, sin relación con la muerte ni con creencia alguna en una posible resurrección individual o vida *post mortem*. Quedaba así descartado cualquier nexo ritual con el mundo de ultratumba: solo Israel como pueblo, la institución familiar o el nombre podían aspirar a la perpetuación. La necesidad de dar respuestas a inquietudes muy sentidas por la población de Israel explica, en buena parte, la amplia aceptación que tuvo el mitema de Baal. Con posterioridad, y a partir de ciertas influencias y reflexiones, surgirán en el judaísmo alternativas a inquietudes no

satisfechas por las concepciones tradicionales. En esta línea, los profetas ya alertaron sobre una cuestión importante: la emergencia del individuo y su compromiso ético. Si los justos perseveraban, el paraíso acariciado podía divisarse desde el presente histórico. En todo caso, las críticas demoledoras de los profetas hacia el culto hicieron inevitable la apertura de un problema que encontrará en el mesianismo, la escatología y las nuevas influencias recibidas durante los siglos del judaísmo, formas muy adecuadas de progresión.

Algunas de las ideas que con el devenir de los siglos se introdujeron en Israel no fueron aceptadas por unanimidad: así ocurría con los saduceos en lo referente al Más Allá. Por otro, las innovaciones fueron el resultado de influencias diversas: siglos de presencia persa hicieron lo suyo, también las aportaciones del helenismo y las concepciones platónicas calaron en la cultura judía. Ya sea de una forma más o menos inmediata o al final de los tiempos, la justicia divina y su Juicio separará a unos de otros; el alma será inmortal en el plan trazado por la providencia divina, siempre con la necesaria presencia del cuerpo junto al alma. Aunque podemos discutir mucho sobre la escatología dibujada por el judaísmo, sí nos queda claro que los malvados verán aniquilados sus cuerpos, mientras que sus almas sufrirán castigo eterno, ideas recogidas por Jesús (Mt 8: 12). Justo lo contrario les sucederá a los justos, premiados con una vida dichosa y plena en la que el culto ocupará un lugar privilegiado.

Con todas sus contradicciones y procesos, la Ley y el culto prescrito conformaron para la cultura hebrea una trama decisiva, siendo su punto referencial, según apuntamos más arriba, el episodio del Sinaí. La Ley imbricaba en lo cotidiano todos los aspectos de la vida social y privada, sin separaciones posibles entre los ámbitos políticos y religiosos, lo que supondrá una praxis de amplia influencia en la historia.

Con posterioridad al exilio babilónico, cuando un importante sector del judaísmo se fue abriendo a ideas salvadoras, se plantearon interrogantes no previstas con antelación: ¿qué pasaría con los gentiles, personas ancladas en otros cultos y creencias? ¿cuál era el destino que les esperaba a aquellos que se acercaban al judaísmo con agrado y, en su caso, llegaban a la conversión?

Siempre, hasta en los momentos de mayor universalismo, la religión hebrea fue étnica, sin que por ello se obviaran respuestas a las preguntas que nos hemos hecho. Si un no judío cumplía con la ley natural (Decálogo), inscrita por Dios en el corazón de todos los hombres, podría salvarse; con este primer círculo nos situaríamos ante una salvación posible y real, es cierto, aunque muy devaluada si la comparamos con la que obtendría el judío justo. En un segundo círculo se ubicarían los gentiles simpatizantes del judaísmo que no hubieran llegado a la conversión: todos los que observasen el pacto universal suscrito entre Yahwé y Noé (Gén 9: 3-13) podrían salvarse, con un estatus superior al grupo anterior, pero, aun así, inferior al adquirido por el judío. La más elevada forma de salvación solo podía alcanzarse con la conversión, nivel que daba acceso a la redención más dichosa y completa; sin embargo, aunque no imposible, en la práctica era muy difícil llegar a este nivel por los recelos que siempre existieron hacia los conversos: una vez más, el mecanismo de selección marcado por las ideas de elección y pacto fueron los parámetros prevalentes en una religión que nunca abandonó sus fuertes sesgos nacionalistas.

Por estas páginas han pasado la mayoría –quizá todas– de las motivaciones y contextos que nos pueden acercar a los porqués de los rituales y su significación en el antiguo Israel. Desgracias familiares y sociales, la fiesta como celebración, dones concedidos y promesas satisfechas, recomponer rupturas, dar gracias y, también, comer carne o ratificar pactos o cercanías familiares y sanguíneas podían ser motivaciones suficientes para poner en marcha un dispositivo que, por otro lado, siempre encontró en el templo su modelo. También mostramos los desastres que podían ocasionar los errores rituales; además, expusimos un conjunto de tipos que, por diversas razones, definimos como contrarrituales. En todo caso, y desde una perspectiva sacerdotal, el *herem*, como las normas de pureza o la elección de Israel formaban parte del conjunto de distinciones que separaban a Israel de los otros. Sacrificar siempre ha entrañado algún tipo de renuncia, hecha en nombre de una divinidad a la que se destinaba lo ofrendado y de la que se han beneficiado algunos humanos; estamos así ante un acto material y simbólico, cargado de connotaciones internas y de una evidente proyección social.

Todo rito puede ser reinterpretado y adaptado, modificado por el

transcurrir de los tiempos o por una decisión expresa. Las distinciones terminológicas son siempre, en este campo, tan necesarias como complejas, siendo una buena muestra el binomio sagrado-profano. Hoy siguen existiendo problemas para ubicar en el tiempo la aparición, y por lo tanto su antigüedad, de las distintas variedades sacrificiales, aunque la tendencia sea situar las primicias en primer lugar, seguidas de las ingestas comunales (sacrificios de paz) y los holocaustos; los expiatorios serían los tipos más tardíos en su incorporación. También otras cuestiones, como las relativas al fuego y al origen de la cremación en los sacrificios siguen muy abiertas al debate y la investigación. El fuego, con toda su carga simbólica, ha sido un elemento clave del sistema sacrificial; su combustión nunca debía desaparecer del templo y algunas variedades recibían expresamente la denominación de sacrificios de fuego. Por último, y en relación al fuego, sabemos de la existencia en las cercanías de Jerusalén del *Tófet*, lugar donde, de forma extraordinaria, se realizaban sacrificios de niños.

Uno de los elementos más importantes del sacrificio es la sangre; sacrificar suponía verter este líquido y consumir un acto de violencia solo legitimado desde concretas instancias de poder. Sin la sangre no se entenderían los sacrificios, la expiación o la vida como un don divino que solo a través de este líquido es posible. Prohibida su consumo, solo a Dios pertenece. Pero la sangre ha vertebrado muchas historias, algunas de ellas con la muerte como protagonista o con la mujer como afectada. La divinidad tiene una estrecha, diríamos que íntima, relación con la sangre en el A.T. La normativa sobre este elemento es rigurosa, y su procedencia divina. Solo Yahwé puede decidir sobre la sangre y sobre la vida, lo que implica también a la muerte: ningún hombre debe competir con la divinidad sobre estos asuntos.

Sin una finalidad expresamente comparativa, esta ha formado parte integral de nuestra metodología de trabajo. Con Grecia se hicieron inevitables los cotejos por ser el país heleno uno de los pilares básicos, junto al desarrollo de las ideologías surgidas en el ámbito judeocristiano, en los que se ha sustentado la cultura occidental. Mostramos cuales eran las condiciones que hicieron posibles las distintas respuestas y aportaciones de griegos y hebreos, con puntos de partida muy diferentes: la estructura determinante en Grecia era

la política, mientras que en Israel eran la religión y el eje comunitario-parental los que marcaban la dominancia. Con el mundo mesopotámico oriental tuvo Israel relaciones varias, a ellas dedicamos un capítulo, siendo este un apartado sobre el que aún queda mucho por investigar. Ahora bien, si hubo un espacio cultural con el que Israel mantuvo una íntima relación este fue el cananeo; el A.T *per se* corrobora esta intensidad, y la historiografía así lo recoge al definir las creencias y prácticas del Israel preexílico como “la religión cananea de los antiguos hebreos” (DEL OLMO, 1985). Desde el utillaje al complejo ritual, todo refleja en el culto hebreo unas raíces bien ancladas en el universo de Canaán.

Sobre el sacrificio se han dicho muchas cosas. En la Antigüedad hubo voces muy críticas contra esta institución; desde Grecia al movimiento profético nos encontramos con enfoques muy críticos sobre un asunto sobre el que, ciertamente, nunca hubo unanimidades. En épocas recientes, un importante grupo de biblistas (Von Rad, Caquot, Lods, De Vaux, etc.) ha insistido en expresiones como celebración, pureza, comunión, dar gracias o reconocimiento, entre otras, para explicar la razón de ser de estos rituales. Desde otros posicionamientos, Burkert ve las raíces del sacrificio en el profundo sentimiento de culpa que adquieren los hombres al tomar de una naturaleza que consideran sagrada, lo que creaba un débito y la subsiguiente obligación de restituir lo tomado. La Escuela de Paris, con Detienne y Vernant al frente, sitúa el origen de esta trama en la necesidad humana de diferenciarse, mediante pautas culturales de inmolación e ingesta, del resto de seres vivos, y ello con la intención de acercarse a lo divino. Eliade ha insistido en la importancia de la sangre derramada como mecanismo de rememoración del mito de origen, siendo el ritual el momento ontológico sustancial, por oposición a la trivialidad de lo profano. En Girard la violencia es connatural al hombre y la sociedad, siendo necesaria su canalización a través de dispositivos como el del chivo expiatorio. Estos son solo algunos ejemplos del amplio muestrario al que nos hemos ido acercando en estas páginas.

El sacrificio fue siempre una realidad vivida con mucha intensidad en la cultura hebrea, pero también hubo un final, y este llegó en el siglo primero de nuestra era. Pese a la tremenda catástrofe que esto produjo en la conciencia judía, toda la vida del judaísmo hasta nuestros días verifica una intensa

ritualidad; desde las elucubraciones más variopintas, el judaísmo nunca ha perdido la esperanza en el restablecimiento pleno del templo y su culto: ambos forman parte integral y completa de su imaginario religioso.

**GLOSARIO DE TÉRMINOS
SACRIFICIALES
Y AFINES**

A

Aarón: אַהֲרֹן

Abel: אֶבֶל

Abrahán: אַבְרָהָם

Acción de gracias: תּוֹדָה

Aceite: שֶׁמֶן

Acercar: קָרַב

Ácidos: מִצּוֹת

Adán: אָדָם

Agradecimiento: נְדָבָה

Agua: מַיִם

Ajab: אַחַב

Ala: כַּנָּף

Alabad: הִלְלוּ

Aldea: כִּפּוֹר

Alegría: שִׂמְחָה

Alianza: בְּרִית

Aliento, álito, vida: רוּחַ

Alimento: לֶחֶם

Alma: נַפְשׁ

Altar: מִזְבֵּחַ

Alto: בְּמָה, קל. בְּמוֹת

Altísimo: עליון

Amar: אָהב

Amigo: רֵע

Amo, dueño, señor: בַּעַל, אָדוֹן

Amorreo: אַמְרִי

Amós: אַמוֹץ

Ana: חַנָּה

Anciano: זָקֵן

Angel: מַלְאָךְ

Anillo, sello: טַבַּעַת

Animal: חַיָּה

Año: שָׁנָה

Aram: אַרָּם

Arbol: עֵץ

Arca: אָרוֹן

Arcilla: אֲדָמָה

Asamblea: קְהָל, עֵדָה

Ascender: עָלָה

Asesinar: קָטַל

Asherá: אֲשֶׁרָה

Asno: חֲמוֹר

Astarté: עֲשֶׁתְרֵת

Asur: אַשּׁוּר

Atrio: אֵילָם

Ave: עוֹף

Avergonzarse: בוֹשׁ

Ayunar: צָם

Ayuno: צוֹם

B

Baal: בַּעַל

Babel: בְּבֶל

Bajar: יָרַד

Banquete: מִשְׁתֵּה

Beber: שָׁתָה

Becerro: פָּר

Belén: בֵּית לְחֶם

Bendecir: בָּרַךְ

Bendición: בְּרָכָה

Berseba: בְּאֵר שֶׁבַע

Bestia: בְּהֵמָה

Betel: בֵּיתֶל

Betilo: מַצְבֹּת, אֶל, מַצְבָּה

Blanco: לָבָן

Boca: פֶּה

Bondad: חֶסֶד

Brazo: זְרוּעַ

Bronce: נחֻשֶׁת

Buche: מְרָאָה

Bueno: טוֹב

Buey: שׁוֹר

C

Cabaña, tienda: סוּכָּה, pl. סוּכוֹת

Caballo: סוּס

Cabello: שֵׁעַר

Cabeza: רֵאשׁ

Cabrillo: גְּדִי

Caín: קַיִן

Cabra: עֵז

Carroña, cadaver: נְבִילָה

Calmante aroma: רֵיחַ נְחוּם

Caldera: כִּיּוֹר

Caldero, olla: סִיר

Camello: גְּמֵל

Camino: דֶּרֶךְ

Campamento: מַחֲנֶה

Canaán: כְּנַעַן

Canción: שִׁיר

Candelabro: מְנוֹרָה

Cántico: מְזֻמֹּר, שִׁיר

Capítulo: פְּרָשָׁה

Cara: פְּנִים

Carmelo, monte: כְּרִמֶּל

Carne: בָּשָׂר

Carnero: אֵיל

Casa: בַּיִת

Cautividad: שְׁבִי

Caza: רֹדֵף

Cedrón, torrente: קְדְרוֹן

Celoso: קִנְיָא

Ceniza: דָּשָׁן

Cerdo: חֲזִיר

Cielo: שָׁמַיִם

Ciudad: עִיר

Cocer: אָפָה

Cola: אֲלִיָּה

Colina: גְּבֻעָה

Comida: אָכַל

Comunidad: עֵדָה

Conocer: יָדַע

Construir: בָּנָה

Consultar: שָׁאַל

Copa: כּוֹס

Corazón: לֵב

Cordero: כֶּבֶשׂ

Cortar: כָּרַת

Cortar (establecer) una alianza: כָּרַת בְּרִית

Cosecha: קָצַר

Crear: בָּרָא

Cubierta/Tapa del arca: כַּפֹּת

Cuchillo: מַאֲכָלֶת

Cuerno, instrumento musical: שָׁפָר

Cuernos, salientes del altar: קַרְנוֹת

Culpa: עוֹן

D

David: דָּוִד

Dar: נָתַן

Débil: רָפָה

Decir: אָמַר

Dedo: אֶצְבָּע

Degollar: שָׁחַט

Derramar, rociar: יָצַק

Descuartizar: נָתַח

Desgarrar: קָרַע

Desierto: מִדְבָּר

Desollar: פָּשַׁט

Destierro: גולה

Día: יום

Diluvio: מבול

Dinero: כסף

Dios: אלהים, אל

Discípulo: תלמיד

Distribuir: נתח

Dividir: בקע

E

Eber: עבר

Edén: עדן

Egipto: מצרים

Ejercito: מחנה

El (Dios): אל

Elcaná: אלקנה

Elegir: בחר

Elí: עלי

Elías: אליה

Embrión: גלם

Encontrar: מצא

Engendrar: ילד

Enseñar: למד

Entrada, puerta: פתח

Entrañas: קרבו

Enviar: שלח

Esaú: עשו

Escalera: סלם

Esclavo: עבד

Escriba: כתב

Escrito: כתוב

Esdras: עזרא

Espada: חרב

Esparcir, rociar: זרק

Espejo: מראה

Espiritu: רוח

Esposa: אשה

Estrella: כוכב

Eterno: עולם

Eva: חוה

Excremento: פֶּרֶשׁ

Expiación: כְּפָרִים

Expiar: כָּפַר

Extender: נטה

Ezequiel: יְחִזְקֵאל

Ezequías: יְחִזְקִיהוּ

F

Familia: משפחה

Falta: מעל

Faraón: פרעה

Fiesta: חג

Filistea: פלשת

Filisteo: פלשת

Flor de harina: סלת

Fruto: פרי

Fuego: אש

G

Ganado menor: צאן

Ganado mayor: בקר

Garizim: גרזים

Gaza: עזה

Genealogías: תולדות

Gloria: כבוד

Goliat: גלית

Gracias: תודה

Grande: גדול

Grasa: חלב

Gritar, proclamar: קרא

Guerra: מלחמה

Guerrero: גבור

H

Habitar: יָשַׁב

Hablar: דִּבֶּר

Hacer: עָשָׂה

Harina: קֶמֶחַ

Hebreo: עִבְרִי

Hembra: נְקֵבָה

Hermano: אָח. pl. אָחוֹת

Hígado: כִּבְד

Hijo: בֵּן

Hija: בַּת

Hitita: חִתִּי

Holocausto: עֹלָה

Hombre: אִישׁ

Hojaldres: רִקְקִי

Horeb: חֲרֵב

Horno: תִּנּוּר

Hospitalidad: אֵיבָה

Hueso: עֶצֶם

Humanidad: אָדָם

I

Ídolo: בִּשְׁת

Imagen: צֶלֶם

Impuro: טמא

Incienso: לבנה

Infierno: שאול

Intestino: קרב

Isaac: יצחק

Isaías: ישעיהו

Israel: ישראל

J

Jacob: יעקב

Jardín: גן

Jefe, príncipe: נשא

Jehú: יהוא

Jeroboán: רבעגמ

Jezabel: איזבל

Jeremías: ירמיה

Jerusalen: ירושלם

Jonatán: יונתן

Jordán: ירדן

José: יהוסף

Josías: יאשיהו

Judá: יהודה

Juez: שפט

Jurar: נשבע

Justicia: צְדָקָה

L

Labio: שְׁפָה

Lámpara, Candelabro: מְנוֹרָה

Lavar: רָחַץ

Leche: חֵלֶב

Lengua: לְשׁוֹן

León: אֲרִי

Levantar: נָשָׂא

Levadura: חֶמֶץ

Levi: לְוִי

Ley: תּוֹרָה

Libar: נֶסֶךְ

Libro: סֵפֶר

Lino: בָּד

Lluvia: מָטָר

Lugar: מְקוֹמ

Luna: יָרֵחַ

Luz: אֹר

M

Macho cabrio: שְׂעִיר

Madera: עֵץ

Madre: אִם

Mal: רע

Mambré: ממרא

Manasés: מנשה

Mandamiento: מצות. אק, מצוה

Mano: יד

Manto: בגד

Mañana: בקר

Mar: ים

Marduk: מרדך

Marido, esposo: בעל

Matar: זבח

Mejilla: לחי

Mensajero: מלאך

Mesa: שולחן

Mesías: משה

Mesopotamia: נחריים

Miel: דבש

Mispá: מצפה

Moab: מואב

Moisés: משה

Mojar: טבל

Monte: הר

Moré: מורה

Moria: מוֹרִיָּה

Muchacho: נֶעַר

Mucho: רַב

Muerto: מֵת

Mujer: אִשָּׁה

Muslo, paletilla: שׁוֹק

N

Natán: נָתַן

Naríz: אָף

Narrar: סָפַר

Nazireo: נָזִיר

Necó: נָלָה

Negueb: נֶגֶב

Nehemías: נְחֵמְיָהּ

Niño: יֵלֵד

Noche: לַיְלָה

Noé: נֹחַ

Nombre: שֵׁם

Novillo: בֶּן הַבָּקָר

Nube: עָנָן

Numeroso: רַב

O

Obedecer: שָׁמַע

Observar: שָׁמַר

Ofrenda: מִנְחָה

Ofrendar, acercar: קָרַב

Oído: אָזֶן

Ojo: עֵין

Olivo: זַיִת

Omri: עֲמֹרִי

Oración: תְּפִלָּה

Ordenar, mandar: צִוָּה

Oreja: אָזֶן

Oro: זָהָב

Oseas: הוֹשֵׁעַ

Oveja: כֶּשֶׁבֶה

P

Pacto: בְּרִית

Padre: אָב

Palabra: דְּבָר

Palestina: פְּלֶשֶׁת

Parrilla, enrejado: מִכְבֵּר

Pascua: פֶּסַח

Pastor: רֹעֶה

Paz: שְׁלוֹם

Pecado: חטאה

Pequeño: קטן

Pecho: חזה

Perdonar: סלח

Perfecto: תמים

Perfume: קטרת

Perpetuo: תמיד

Persia: פרס

Pichón: בן-היונה

Piedra: אבן

Piel: עור

Piernas: פלעים

Pieza: חלק

Pluma: נצה

Polvo: עפר

Porción: חלקה, מנה

Postrarse, inclinarse: שטה

Pozo: בור

Preguntar: שאל

Primicias: ראשית, בכורים

Primogénito: בכור

Probar: נסה

Profeta: נביא

Pueblo: עם

Puerta: פֶּתַח

Puñado: קָמַץ

Purificar, perdonar: כָּפַר

Puro: טָהוֹר

Q

Quemar: קָטַר

R

Rabino: רַבִּי

Recordar: זָכַר

Recto/justo: צָדִיק

Renovar, restaurar: חָדַשׁ

Rey: מֶלֶךְ

Riñones: כְּלִיּוֹת

Río: נָהָר

Rito: עֲבֹדָה

Roboán: רֹחֲבַעַם

Rojo: אָדָם

S

Saba: סָבָא

Sabado: שַׁבָּת

Sabiduria: חִכְמָה

Sabio: חָכָם

Sacerdote: כֹּהֵן

Sacerdote (el) ungido: הַכֹּהֵן הַמְּשֻׁיחַ

Saco: שַׁק

Sacrificar: זָבַח

Sacrificio: זָבַח, קָרְבָּן

Sacrificio de paz: זָבַח שְׁלָמִים

Sacrificio del año: זָבַח הַיָּמִים

Sacrificio de familia: זָבַח הַמִּשְׁפָּחָה

Sadoc: אֲדֹזֶק

Salir: יָצָא

Salmo: מִזְמוֹר

Samuel: שְׁמוּאֵל

Sanar: רָפָא

Sangre: דָּם

Santificar: קִדְּשׁ

Santo: קָדוֹשׁ

Salomón: שְׁלֹמֹה

Samaria: שְׁמֶרְיָהוּ

Samuel: שְׁמוּאֵל

Santuario: קִדְּשׁ

Sara: שָׂרָי

Sartenes: חֲנִיתִים

Saúl: שָׂאוּל

Seca: חֲרֻבָּה

Semana: שָׁבֻעוֹת. או. שְׁבוּא

Sembrar: זָרַע

Semejanza: דְּמוּת

Semilla: זָרַע

Señor (Dios): יהוה, apocope יה

Ser, estar, existir: הָיָה

Serpiente: נָחָשׁ

Serpiente de bronce: נְחֹשֶׁתֶן

Servir: עָבַד

Sheol: שְׂאוֹל

Sidón: צִיּוֹן

Siervo: עֶבֶד

Silo: שֵׁלוֹ

Sinaí: סִינַי

Sión: צִיּוֹן

Siquén: שִׁקָּם

Sodoma: סֹדֹם

Sol: שֶׁמֶשׁ

Soñar: חָלַם

Subir, ascender: עָלָה

Sumo sacerdote: לֵהֲוֵן גְּדוֹל

T

Tablas: לַחֲוֹת

Tarde, crepúsculo: עֶרֶב

Temor, miedo: יִרְאַה

Templo: הַיְכָל

Tenedor, tridente: מְזַלֵּג

Tenda de reunión: אֹהֶל מוֹעֵד

Tierra: אֶרֶץ, אֲדָמָה

Tiro: צַר

Tomar: לָקַח

Toro: שׂוֹר

Tortas: חֲלוֹת

Tórtola: תּוֹר

Trabajo: עֵמֶל

Tribu: אֶלְף

Tributo: תְּרוּמָה

Trono: כִּסֵּא

Trozo: נֶתַח

Tumba: קֶבֶר

Túnica: כְּתוֹנֶת

U

Ungir: מָשַׁח

Uno: אֶחָד

Urías: אֹרִיָּה

Utensilio: כְּלִי

V

Vaca: בָּקָר

Vasija: חֶרֶשׁ כְּלִי

Vejez: זְקֵנָה

Venir: בָּא

Verdad: אֱמֶת

Verguenza: בִּשְׁת

Vestir: לְבֵשׁ

Vestido: בְּגָד

Vida: חַיִּים

Viejo: זָקֵן

Viento: רוּחַ

Vino: יַיִן

Vivir: חָיָה

Viña: גֶּפֶן

Voto, promesa: נְדָר

Voz: קוֹל

BIBLIOGRAFÍA

ABATA MONTORANI, P. (1981): "La magia nei testi preescilici dell'Antico Testamento", *Henoch*, nº 3: 1-21.

ABUSCH, T. (2002): "Sacrifice in Mesopotamia", en A. I. BAUMGARTEN, (ed.): *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden- Boston- Köln: 38-48.

ADORNO, T. (2001): *Epistemología y ciencias sociales*, Madrid.

AGUILAR PIÑAL, F. (2010): *La quimera de los dioses*, Madrid.

AGUIRRE, R, y GARCÍA LÓPEZ, F, (eds.). (1981): *Escritos de Biblia y Oriente*, BS, nº 38, Salamanca.

AHLSTRÖM, G.W. (1986): *Who were the Israelites?* Winona Lake.

- (1993): *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*, JSOT, nº 146, Sheffield.

ALAVOINE, V. (2000): "Le marzeah est-il un banquet funéraire? Étude des sources épigraphiques et bibliques (Am. 6: 4-7 et Jer 16: 5-9)", *Le Muséon*, nº 113: 1-23.

ALBERTZ, R. (2002): *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 Vol., Barcelona.

ALLEGUE, J. (2006): *La regla de la comunidad de Qumrán*, Salamanca.

ALVAR, J. (1993): *Los imperios del Próximo Oriente*, Barcelona.

ÁLVAREZ SANTALÓ, C, BUXÓ i REY, M, y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (coords.). (1989): *La religiosidad popular*, Barcelona.

AMADASI GUZZO, M.G. (1984): "Sacrifici e banchetti. Bibbia ebraica e iscrizioni puniche", en C. GROTTANELLI y F. PARISE (eds.): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari: 97-122.

ANDERSON, G. A. (1992): "Sacrifice and Sacrificial Offering", *ABD*, V. 5: 870-886.

- (1999): *The Development of Incense Cult in Israel*, *JBL*, V. 118, nº4.

ARANDA PÉREZ, G. (1996): "Apócrifos del Antiguo Testamento", en M. PÉREZ FERNÁNDEZ, F. GARCÍA MARTINEZ y G. ARANDA PÉREZ: *Literatura judía intertestamentaria*, Estella: 346-416.

ARMSTRONG, K. (1996): *Una historia de Dios*, Valencia.

- (2009): *En defensa de Dios. El sentido de la religión*, Barcelona.

ARNAUD, D, DEL OLMO LETE, G, BRON, F y TEIXIDOR, J. (1985): *Mitología y Religión del Oriente Antiguo: II/2. Semitas occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes preislámicos)*, Sabadell.

ARTUS, O. (2003): *Aproximación actual al Pentateuco*, Estella (Navarra).

ASCALONE, E. (2006): *Mesopotamia*, Madrid.

AUSÍN, S. (1997): *De la ruina a la afirmación*, Estella.

BAURAIN, C, y BONNET, C. (1992): *Les phéniciens. Marins des trois continents*, París.

BAUTCH, R. J. (2012): "The formulary of Atonement (Lv 16:21) in Penitential Prayers of the Second Temple Period", en T. HIEKE y T. NICKLAS (eds.): *The Day of Atonement. Its Interpretation in Early Jewish and Christian Traditions*, Leiden: 33-45.

BEARD, M, y NORTH, J. (eds.). (1990): *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London.

BECKING; B. (2007): *The David to Gedaliah. The Book of Kings as Story and History*, OBO, nº 228, Fribourg.

BELL, C. (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York.

BERGER, P. (2002): *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona.

BERGQUIST, B. (1993): "Bronze Age Sacrificial Koine in the Eastern Mediterranean? A Study of Animal Sacrifice in the Ancient Near East" en J. Quaegebeur. (ed.): *Ritual and Sacrifice in The Ancient Near East, OLA*, Leuven: 11-43.

BERLIN, A, y BRETTLER, M, Z. (2004): *The Jewish Study Bible*, Oxford.

BERMEJO BARRERA, J.C. (2002): "El método comparativo y el estudio de la religión", en F. DÍEZ DE VELASCO y F. GARCÍA BAZÁN (eds.): *El estudio de la religión*, Madrid: 23-48.

BEUAN, E. (1930): *Jerusalem under the High-Priests Fire Lectures on the Period between Nahemiah and the New Testament*, OIRA, London.

BIANCHI, U. (1975): *La religione greca*, Turín.

BIENKOWSKI, P, y VAN DER STEEN, E. (2001): "Tribes, Trade and Towns: a New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev", *BASOR*, nº 323: 21-47.

BLAZQUEZ, J.M. (2004): "La arqueología israelita y la historicidad de los libros del Antiguo Testamento", *BAEO*, nº 40: 17-57.

BLENKINSOPP, J. (1997): *Storia della Profezia in Israel*, Brescia.

- (1999): *El Pentateuco*, Estella.

BLUM, E. (1990): "Studien zur Komposition des Pentateuch", *BZAW*, nº 189: 20-57.

BONNET, C. (1988): *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, *StPh*, nº 8, Louvain-la-Neuve.

- (1996): *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*. Roma.

BONORA, A. (1994): *Espiritualidad del Antiguo Testamento*, Salamanca.

- BOORSTIN, D.J. (2002): *Los grandes descubrimientos*, Barcelona.
- BOTTÉRO, J. (1985): *Mythes et rites de Babilonia*, Paris.
- (1986): *Naissance de Dieu, la Bible et l'histoire*, Paris.
 - (1997): *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris.
 - (2001): *La religión más antigua: Mesopotamia*, Madrid.
- BOTTÉRO, J, y KRAMER, S.N. (1989): *Lorsque les dieux faisaient l'homme, Mythologie mésopotamienne*, Paris.
- BOTTERWECK, G.J, y RINGGREN, H. (eds.) (1973): *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, Madrid.
- BRELICH, A. (2003): *Introduzione alla storia delle religioni*, (16ª ed.), Roma.
- BREMMER, J.N. (1997): *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Córdoba.
- BRIANT, P. (1996): *Histoire de l'empire perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris.
- BRIGHT, John, (2000): *A History of Israel*, Louisville.
- BROWNING, W.R.F. (2006): *Diccionario de la Biblia*, Barcelona.
- BUGUZZI, G. (1992): *Yo destruiré este templo. El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Madrid.
- BURKERT, W. (1979): *Structure and History in Greek Mithology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles- London.
- (1983): *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino.
 - (1987): *Ancient Mysteri Cults*, Cambridge-London.
- BUTTRICK, G.A. (Dir.) (1976): *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vols. 1-5, Abingdon – Nashville.

CAGNI, L.G. (2005): "El hombre y lo sagrado en el mundo prebíblico: Sumeria y Babilonia", en J. RIES (ed.): *Tratado de antropología de lo sagrado. El creyente en las religiones judía, musulmana y cristiana*, Madrid.

CALONGE RUIZ, J, LLEDÓ IÑIGO, E, y GARCÍA GUAL, C. (2000): *PLATÓN. Diálogos*, Madrid.

CALVO MARTÍNEZ, T. (2000): "Introducción", en *Aristóteles: metafísica*, Barcelona.

CAMPBELL, J. (1992): *Las máscaras de Dios*, Madrid.

CAQUOT, A. (1963): "Les danses sacrées en Israel et à l'entour", *SO*, nº 6: 121-143.

- (1990): *L'ebraismo. La religione di Israel dalle origini alla cattività*, Roma.

CARMICHAEL, C. (2000): "The origin of the Scapegoat Ritual", *VT*, vol. 50, nº 2.

CARR, E.H. (2003): *¿Qué es la historia?*, Madrid.

CASSIN, E, BOTTÉRO, J, y VERCOUTTER, J. (1978): *Los imperios del antiguo oriente*, Madrid.

CASTEL, F. (1994): *Historia de Israel y Judá*, Estella (Navarra).

CASTILLA DEL PINO, C. (1969): *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid.

CASTÓN BOYER, P, SOTOMAYOR, M, BRIONES, R, DOMÍNGUEZ MORANO, C. CASTILLO, J.M, y ESTRADA, J.A. (1985): *La religión en Andalucía*, Sevilla.

CERRONI, U. (1980): *El pensamiento de Marx*, Barcelona.

CHAPA, J. (2011): "La materialidad de la palabra: manuscritos que hablan", *EB*, vol. 69, nº 1: 9-37

CHARY, T. (1975): "Le symbole dans l'Ancien Testament", *RSR*, nº 183: 87-100

CHEVALIER, J, y GHEERBRANDT, A. (1986): *Diccionario de los símbolos*, Barcelona.

CLIFFORD, R. (1972): *The cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge.

COGAN, M. (2001): *I Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York.

CÓRDOBA, J. (1989): *Los primeros estados indoeuropeos*, Madrid.

COTHEY, A. (2005): "Ethics and Holiness in the Theology of Leviticus", *JSOT*, nº 30: 131-151.

CROSS, F.M. (1973): *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge.

CUNCHILLOS ILARRI, J.L. (1990): *Cuando los ángeles eran dioses*, Salamanca.

- (2013): "Religión cananea y religión y religión hebrea en la Biblia" *EB*, vol. 52: 219-228.

DANDAMAIER, M.C. (1991): *Political History of the Achaemenid Empire*, Leiden.

DAVIAU, P.M.M. (2001): "Family Religion: Evidence from the Paraphernalia of the Domestic Cult", en P.M.M, DAVIAU, J.W. WEVER y M. WEIGL (eds.): *The World of the Arameans II*, Sheffield: 199-229.

DAY, J. (2002): *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*, Sheffield.

DE NEILS, J. (1992): *Goddess and Polis. The Panathenaic Festival in Ancient Athens*, Hannover- Princeton.

DE MOOR, J.C. (1990): *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, Lovaina.

DE TARRAGON J. M. (1980): "Le culte à Ugarit d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques", *CRB*, nº 19: 92-97.

DE VAUX, P.R. (1941): "Les prophètes de Baal sur le mont Carmel", *BMB*, vol. 14: 7-20.

- (1974): *Historia Antigua de Israel*, Madrid.

- (1976): *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona.

DEIANA, G. (2002): *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Roma.

DEL OLMO LETE, G. (1984): *Interpretación de la mitología cananea*, Valencia.

- (1985): "La religión cananea de los antiguos hebreos", II/2, en D. ARNAUD, G.DEL OLMO, F. BRON y J. TEIXIDOR: *Mitología y religión del Oriente Antiguo*. Sabadell: 225-350

- (1996): *El continuum cultural cananeo. Pervivencias canneas en el mundo fenicio-púnico*, Barcelona.

- (1998): *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Barcelona.

- (2010): *Origen y persistencia del judaísmo*, Pamplona.

DERRIDA, J. (1995): *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona.

DETIENNE, M. (1998): "I limiti della spartizione", en C. GROTTANELLI y N.F. PARISE (eds.): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari: 177-191.

DETIENNE, M, y VERNANT, J. P. (1979): *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París.

DÍAZ CRUZ, R. (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona.

DÍEZ DE VELASCO, F. (2002): *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid.

- (2006): *Breve historia de las religiones*, Madrid.

DÍEZ DE VELASCO, F. y GARCÍA BAZÁN, F. (eds.) (2002): *El estudio de la religión*, Madrid.

DÍEZ MACHO, A. y BARTINA, A. (cords.) (1963): *Enciclopedia de la Biblia*, vol. I, Barcelona.

DÍEZ MERCHÁN, A. (1984): *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. VI, Madrid.

DONIN, H.H. (1988): *Guía para la observación del judaísmo en la vida contemporánea*, Jerusalén.

DOSTAL, W. (1980): *L'antica società beduina*, Roma.

DOUGLAS; M. (1973): *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y peligro*, Madrid.

- (2006): *El Levítico como literatura. Una investigación antropológica y literaria de los ritos en el Antiguo Testamento*, Barcelona.

DUQUE, F. (1993): *Lo santo y lo sagrado*, Madrid.

DURAND, G. (1975): "L'univers du symbole", *RSR*, nº 183: 37-48.

DURAND, J.M. (1998): "Réalités amorrites et traditions bibliques" *RAAO*, nº 92: 3-39.

DURKHEIM, E. (1899): "De la définition des phénomènes religieux", *AS*, nº 2, Paris.

- (2003): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid.

E. W. THOMPSON, M. (2003): "What Happens When we Pray? A Contribution from the Old Testament", *IJBS*, nº 114: 12-46.

EDELMAN, D. V. (ed.). (1995): *The Triumph of Elohim: from Yahwisms to Judaisms*.

EISSFELDT, O. (2000): *Introducción al Antiguo Testamento*, Madrid

ELIADE, M. (1954): *Tratado de historia de las religiones*, Madrid.

- (1978): *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Madrid.

- (1994a): *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona.

- (1994b): *El mito del eterno retorno*, Madrid.

EMERTON, J.A. (1982): "New Ligth on Israelite Religion: the Implications of the Incriptions from Kuntilled Ajrud", *ZAW*, nº 94: 2-20.

ENGELS, F. (1969): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid. (1ª edición 1888).

- (1981a): *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*, Madrid. (1ª edición 1925).

- (1981b): *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Madrid. (1ª edición 1896).

FADIPE, N.A. (1970): *The sociology of the Yoruba*, Lagos.

FARFÁN NAVARRO, E. (1998): *Gramática elemental del hebreo bíblico*, Pamplona.

FEUERBACH, L. (1993): *Escritos entorno a la esencia del cristianismo*, Madrid. (1ª edición 1844).

FINET, A. (1993): "Le sacrifice d'âne en Mesopotamie", *OLA* 55: 135-142.

FINGUERMAN, A. (2008): *La elección de Israel. Estudio histórico comparado sobre la doctrina de "pueblo Elegido" en las religiones*, Córdoba.

FINKELSTEIN, I. (1988): *The Archeology of the Israelite Settlement*, Tell Aviv.

FINKELSTEIN, I. y SILVERMAN, A. N. (2001): *La Biblia desenterrada*, Madrid.

- (2006): "Temple and Dinasty: Hezekiah the Remarking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology", *JSOT*, nº 30: 259-285.

FIRTH, R. (1974): *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid.

FOUCAULT, M. (1967): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias sociales*, Madrid.

- (1978): *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, Madrid.

FRANKFORT, H. (1998): *La religión del Antiguo Egipto*, Barcelona.

FRAZER, J. G. (1997): *La rama dorada*, Madrid.

- (1998): *El folklore del Antiguo Testamento*, México.

FREEDMAN, R.D. (1983): "Woman, a Power Equal to Man" *BA*, vol.9, nº1: 56-58.

FRITZ, V. (1987): *Temple Architecture: What Can Archaeology Tell Us About Solomon's Temple*, *BAR*, vol. 13, nº4.

FRYE, N. (1982): *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto.

FRYMER-KENSKY, T. (1977): "The Atrahasis Epic and its Significance for our Understanding of Genesis 1-9", *BA*, nº 147-155.

GADAMER, H. G. (1990): *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid

- (2007): *Verdad y método*. Salamanca.

- (2010): *Mito y razón*, Madrid.

GARBINI, G. (1997): *I filistei. Gli antagonisti di Israel*, Milán.

- (2002): *Historia e ideología del Israel Antiguo*, Barcelona.

GARCÍA GARCÍA, J. L. (1976): *Antropología del territorio*, Madrid.

GARCÍA BAZÁN, F. (2000): *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid.

GARCÍA CORDEIRO, M. (1977): *Biblia y legado del Antiguo Oriente*, Madrid.

GARCÍA GARCÍA, J.L. (1989): "El contexto de la religiosidad popular", en L. C. ÁLVAREZ SANTALÓ, M^a. J. BUXÓ y S. RODRÍGUEZ BECERRA (eds.): *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona: 19-30.

GARCÍA LÓPEZ, F. (1981): "En los umbrales de la tierra prometida. Análisis de Deuteronomio 9: 1-7", en R. Aguirre y F. GARCÍA LÓPEZ (eds.): *Escritos de Biblia y Oriente*, BS, nº 38: 37-64. Salamanca.

GARCÍA LÓPEZ, J. (1970): *Sacrificio y sacerdocio en las religiones micénica y homérica*, Madrid.

- (1994): "De la antigua a la nueva crítica del Pentateuco", *EstBib*, nº 52: 7-35.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1992): *Textos de Qumrán*, Madrid.

GARCÍA QUINTELA, M. (2006): "El estructuralismo en la historia de las religiones" en M^a. CRUZ MARÍN CEBALLOS y J. SAN BERNARDINO (coords.): *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla: 69-122.

GARELLI, P. y NIKIPROWETZKY, V. (1981): *El próximo oriente asiático. Los imperios mesopotámicos. Israel*, Barcelona.

GARZÓN MORENO, M. A. (2010): "La alegría como nueva creación", *Isi* 38: 327-370.

GEERTZ, C. (1988): *La interpretación de las culturas*, Barcelona.

GENDE, C.E. (2005): *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur: su teoría del texto como crítica a los reduccionismos de Umberto Eco y Jacques Derrida*, Madrid,

GERSHEVITCH, I. (ed.) (1985): *The Cambridge History of Iran, Volume 2: The Median and Achaemenian Periods*. Cambridge.

GIMBUTAS, M. (1991): *Dioses y diosas de la vieja Europa (7000-3500 a.C.). Mitos, leyendas e imaginería*. Madrid.

GIRARD, R. (1972): *La violence et le sacré*, Paris.

GNOLLI, M. (1985): "Specialisti del soprannaturale e potere nella Bibbia ebraica: appunti e spunti", en F.M. Fales y C. Grottanelli (eds.): *Soprannaturale e potere nel mondo antico e nella società ttradizionali*, Roma: 119-140.

GODELIER, M. (1970): *Racionalidad e irracionalidad en economía*, Barcelona.

- (1971a): *Los esquemas de evolución de las sociedades*, Barcelona.

- (1971b): *Teoría marxista de las sociedades precapitalistas*, Barcelona.

- (1972): *Funcionalismo, estructuralismo y marxismo*, Barcelona.

- (1985): *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid.

- (1990): *Lo ideal y lo material*, Madrid.

- (1998): *El enigma del don*, Barcelona.

GONZÁLEZ FERRÍN, E. (2002): *La palabra descendida*, Oviedo.

GORDON CHILDE, V. (1994): *El nacimiento de las civilizaciones orientales*, Barcelona.

GORMAN, F. (2009): "Sacrifices and Offerins", en K. DOOB SAKENFELD, S. BALENTINE y B.K. BLAUNT (eds.): *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 5, Nashville: 20-32.

GRAHAN. W. (1987): *World Oral Aspects of Scriptura in the History of Religion*, New York-Cambridge.

GRAMSCI, A. (1973): *Cultura y literatura*, Barcelona.

- (2004): *Antología: Antonio Gramsci*, Buenos Aires.

GRAVES, R. y PATAS, R. (1988): *Los mitos hebreos*, Madrid.

GROTTANELLI, C. (1988): "Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico", en C. GROTTANELLI y N. F. PARISE (eds.): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari: 3-13.

- (1988): "Aspectti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica", en C. GROTTANELLI y N.F. PARISE (eds.): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari: 123-162.

- (1990): "*Do tu des*", SASAA, Roma: 45-54

- (1999): *Il sacrificio*, Bari.

- (2003): "Offerte del regno animale e del regno vegetale nella dimensione del sacro". *Atti dell'incontro di studi*, Milano: 47-56.

GROTTANELLI, C. y PARISE, F. (eds.). (1988): *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari.

GRUENWALD, I. (2013): *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, *JBL*, vol. X, London.

GRUPPI, L. (1978): *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México.

GUIGNEBERT, CH. (1959): *De los profetas a Saúl. El mundo judío hacia los tiempos de Jesús*, México.

GUIJARRO OPORTO, S. y SALVADOR GARCÍA, M. (eds.) (1999): *Comentario al Antiguo Testamento*, Madrid-Salamanca-Estella.

GUILLÉN TORRALBA, J. y GARZÓN MORENO, M.A. (1999): "¿Podemos llamar a Dios madre? Una reflexión desde la Biblia", *Isis*: 305-335.

GUNKEL, H. (1977): *Genesis*, Gottingen.

GUTHRIE, W.K.C. (2005): *Historia de la filosofía griega*, Barcelona.

HABERMAS, J. (2004): *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona.

- (2011a): *El poder de las religiones en la esfera pública*, Madrid.

- (2011b): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid.

HARRIS, M. (1979): *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Madrid.

- (1984): *El materialismo cultural*, Madrid.

HARTLEY, J. (1992): *Word Biblical Commentary. Leviticus Word Books*, T. IV, Dallas.

HAUDEBERT, P. (ed.) (1992): *Le Pentateuque. Débats et recherches*. Paris.

HAVEL, J. E. (1965): *La condición de la mujer*, Buenos Aires.

HENSHAW, R. A. (1994): *Female and Male. The Cultic Personnel. The Bible and the Rest of the Ancient Near East*, vol. 34, nº 2, Princeton.

HERKOVITS, M.J. (1982): *El hombre y sus obras. Introducción a la antropología cultural*, Nueva York. (1ª edición 1939, México).

HERMARY, A. y LEGUILLOUX, M. (2004): "Les sacrifices dans le monde grec", *ThesCRA*, vol. IV: 60-134.

HERR, L.G. (1977): "The Iron Age II Period: Emerging Nation", *BA*, nº 60/3: 114-183.

HESCHEL, A.J. (1988): *El shabat: su significado para el hombre de hoy*, Bilbao.

HILLERS, D. R. (1969): *Covenant: the History of a Biblical Idea*, Baltimore.

HOBB, T.R. (2001): "Hospitality in the Firts Testament and the Teleological Fallacy", *JSOT n° 95*: 3-30.

HOBSEAWN, G. and RANGER, T. (eds.), (1983): *The Invection of Tradition*, Cambridge.

Holy Bible, (1989): *New Revised Standard Version*, T. Nelson (ed.), Nashville.

HORNUNG, E. (1983): *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and Many*, London.

HOUSTON, N. (1993): *Purity and Motheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, JSOT, nº 140, Sheffield.

HROUDA, BARTHEL, (2001): *Mesopotamia*, Madrid.

HUBERT, H. et MAUSS, M. (1968): "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", en J-M Tremblay (ed.): *Les fonctions sociales du sacré*, AS, nº 2: 29-138, Paris (1ª edición 1899)

HUSSER, J. M. (1999): "Vie et non vie dans l'Ancien Testament", *RevScRel*: 73/4: 425-444.

HUSSERL, E. (1977): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México. 998

- (1992): *Invitación a la fenomenología*, Buenos Aires.

IBAÑEZ ARANA, A. (1997): "Levítico", *CAT*, Madrid: 173-212.

- (1999): *El libro del Génesis*, Navarra.

IBBA, G. (2002): *La teología di Qumran*, Bologna.

JAMES, E. O. (1966): *Historia de las religiones*, Madrid.

JENNI, E, y WESTERMANN, C. (1978): *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Madrid.

JEREMIAS, J. (2000): *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid.

JOÜON, P. MURAOKA, T. (1996): *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma.

KEEL, O. et UEHLINGER, Ch. (2001): *Dieux, déesses et figures divines. Les sources iconographiques de l'histoire de la religion d'Israel*, Paris.

KERÉNYI, K. (1972): *La religión antigua*, Madrid.

KLUTZ, T. (2003): *Magic in the Biblical World*, JSNT Supplement Series, 245, London.

- KOTTAK, C P. (1994): *Antropología cultural. Espejo para la humanidad*, Madrid.
- KUNTZMANN, R. (1979): *Le mythologème des Jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Strasbourg.
- LA SANTA BIBLIA, ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO, (1995), SBU, México.
- LACOQUE, A. y RICOEUR, P. (2001): *Pensar la Biblia*, Barcelona.
- LALOUETTE, C. (2000): *La sabiduría semítica*, Madrid.
- LAMBDIN, T.O. (2003): *Introducción al hebreo bíblico*, Estella.
- LAMBERT, W. G. (1993): "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia", *OLA* 55: 191-201.
- LAMBERT, W. G. y MILLARD, A.R. (1969): *Atrahasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.
- LANCELOTTI, M.G. (2006): "Il metodo storico-religioso di Angelo Brelich: le nozioni di comparazione e di sopravvivenza", en M^a. C. MARÍN CEBALLOS y J. SAN BERNARDINO, J. (coords.): *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla: 147-173.
- LANG, B. (1983): *Monotheism and the Prophetic Minority. An Essay in Biblical History and Sociology*, SWBA, series 2, Sheffield-Decatur.
- (1991): "Gott", *NBL*, vol. 1, Zurich: 904-915.
- LaROCCA-PITTS, E. (2011): *Of wood and Stone. The Significance of Israelite Cultic Items in the Bible and its Early Interpreters*, Winona-Lake.
- LARA PEINADO, F. (1994): *Enuma Elish. Poema babilónico de la creación*, Madrid.
- LEACH, E. (1968): "Ritual", *IESS*, vol. 13, New York: 520-526.

LEICHTY, E. (1993): "Ritual, Sacrifice and Divinitation in Mesopotamia", en J. Quaegebeur (ed.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA 55, Leuven: 237-252.

LEMCHE, N.P (1988): *Ancient Israel. A New Story of Israelite Society*, Sheffield.

LERNER, G. (1990): *La creación del patriarcado*, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, C. (1983): *Las estructuras elementales del parentesco*, México.

- (1984): *El pensamiento salvaje*, México.

- (1987): *Mito y significado*, Madrid.

- (1997): *Antropología estructural*, Madrid.

LEVINE, B. A. (2000): *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancien Israel*, Leiden.

- (2010): "On the Social Aspects of sacrifice. A Paradigm from the Hebrew Bible", *RB*, vol. 117/3: 337-344.

LEVORATY, A.J. (1999): "Levítico", *CBI*, Estella: 411-435.

LINCOLN, B. (1991): *Death, War and Sacrifice*, Chicago.

LIPINSKI, E. (1995): *Dieux et deesses de l'universe phenicien et punique*, OLA, nº 64, Leuven.

- (2000): *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar*, OLA, nº 80, Leuven.

LISÓN TOLOSANA, C. (1980): *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid.

LIVERANI, M. (1995): *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona.

- (2004): *Más allá de la Biblia*, Barcelona.

LODS, A. (1956): *Israel. Desde los orígenes hasta mediados del siglo VIII a. C.*, México.

LOHFINK, N. (1990): *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Bilbao.

- (2004): Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio, *CB*, nº 97, Estella (Navarra).

LOMBARDI SATRIANI, L. (1980): *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milán.

LORETZ, O. (1990): *Ugarit und die Bibel*, Darmstadt.

LOWIE, R. H. (1990): *Religiones primitivas*, Madrid.

LOISY, A. (1920): *Essai historique sur le sacrifice*, Paris.

LUKÁCS, E. (1985): *Historia y conciencia de clase*, Barcelona.

LURKER, M. (1994): *Diccionario de imágenes*, Madrid.

LYONS, A. M. and TODMAN, A. W. (2003): "Three Recent Bible Translations: An Old Testament Perspective", *JETS*, vol. 46, nº 3: 497-520.

LYOTARD, J.F. (1992): *La posmodernidad*, Barcelona.

MALINOWSKI, B. (1977): *El culto de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, Barcelona.

- (1994): *Magia, ciencia y religión*, Barcelona.

MARINA, J.A. (2002): *Dictamen sobre Dios*, Barcelona.

MARTÍN VALENTÍN, F. J. (1999): *Gramática egipcia*, Madrid.

MARTÍN VELASCO, J. (1978): *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid.

- (1999): *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid.

MARTÍNEZ HERMOSO, M. (2010): "Mujer y Antiguo Testamento: una aproximación interpretativa", *Hespérides* 12, Málaga: 44-46.

- MARTÍNEZ HERMOSO, M. y CARRILLO BAENA, J. (2003): "Cuestiones preliminares al estudio del ritual en Levítico", *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*, HA, nº 20, Huelva: 257-272.

MARTÍNEZ MANZANO, T. y PALLÍ BONET, J. (2000): *Aristóteles. Ética Nicomáquea*, Madrid: 9-19 y 219-222.

MARTÍNEZ VEIGA, V. (1981): "Etnicidad y nacionalismo", *DS* 45: 11-24.

(2008): *Historia de la antropología. Teorías, praxis y lugares de estudio*, Madrid.

MARX, A. (1995a): "¿Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (I Rois 18:40)?" *RHPR*, V. 75: 15-33.

- (1995b): "La place du sacrifice dans l'ancien Israël", en J. A. Emerten, (ed.), *VTS*, nº 66, Leiden.

- (2005a): *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, CB, nº 111, Estella.

- (2005b): "Les systèmes sacrificiels de l'ancien Testament: formes et fonctions du culte sacrificiel à YHWH", *VTS*, nº 105, Leiden.

MARX, A. et GRAPPE, C. (1988): *Le sacrifice*, Genève.

MARX, C. (1968): *Salario, precio y ganancia*, Madrid. 1ª edición 1898, Londres.

- (1975a): "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política", en C. MARX, y F. ENGELS: *Obras escogidas*, Madrid: 373-387. (1ª edición 1859, Berlín).

- (1975b): "Tesis sobre Feuerbach" en C. MARX y F. ENGELS: *Obras escogidas*, Madrid: 426-428. (1ª edición 1888, Londres).

- (1980): *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid.

- (1981): *La sagrada familia*, Madrid.

MASKALA, J. (2001): "Categorization and Evaluation of Different Kinds of Interpretation of the Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11", *BRJ*, vol. 46: 5-41.

McKENZIE, R. (2002): *El rey David*, Barcelona.

MENÉNDEZ PIDAL, R. -(1974): *La epopeya castellana a través de la literatura española*, Madrid.

MERLO, P. (1995): "Ashera di Yhwh e Kuntilled Ajrud. Ressegna critica degli studi e delle interpretazioni", *SEL*, 11: 21-55.

- (1998): *La dea Asratum-Atiratu-Asera. Una contributo alla storia della religione semítica del nord*, Roma.

- (2005): *La religione dell'Antico Israele*, Roma.

METTINGER, T.N.D. (1994): *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, Córdoba.

- (1995): *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*, Stockholm.

MEULI, K. (1975): *Gesammelte Schriften II*, Basilea.

MEYERS, C.L. (1982): "The Elusive Temple" *BA*, nº 45: 33-41.

MILANO, L. (1980): "Le sacrifice mithriaque: innovations de sense de modalités", en J.P. VERNANT, J. RUHDARDT y O. REVERDIN (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève: 341-380.

- (1988): "Codici alimentari, carne e comensalita nella Siria-Palestina di eta preclásica", en C. GROTTANELLI y N.F. PARISE (eds.): *Sacrifici e societá nel mondo antico*, Bari: 55-85.

MILES, J. (1996): *Dios. Una biografía*, Barcelona.

MILGROM, J. (1976): *Cult and Conscience*, Leiden.

- (1991): *Leviticus 1-27*, New York.
 - (2002): "Where the Firstborn Sacrificed to YHWH? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?", en A. I. BAUMGARTEN, (ed.): *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden- Boston- Köln: 49-55.
- MILLER, P. D., HANSON, P.D. and McBRIDE, S. D. (eds.) (1987): *Ancient Israel Religion. Essays in Honor of F.M. Cross*, Filadelfia.
- MONACO, E. (2005): "I rituali iniziatici nelle culture di interesse etnografico: l'apporto di Angelo Brelich", en M. G. LANCELOTTI y P. XELLA (eds.): *Angelo Brelich e la storia delle religioni. Temi, problemi e prospettive*, vol. 1, Verona: 137-143.
- MONDOLFO, R. (1974): *El pensamiento griego antiguo*, Buenos Aires.
- MORENO NAVARRO, I. (1978): *Cultura y modos de producción. Una visión de la antropología desde el materialismo histórico*, Madrid.
- (1982): *La Semana Santa de Sevilla. Conformación, mixtificaciones y significaciones*, Sevilla.
 - (1993): *Andalucía: identidad y cultura*, Málaga.
 - (1988): "Poder e identidad a través de las fiestas", *FARCT* nº 2, Sevilla: 123-143.
- MORENO NAVARRO, I, MARTÍNEZ VEIGA, U, PRAT, J, y CONTRERAS, J. (1991): *Antropología de los pueblos de España*, Madrid.
- MORGENSTERN, J. (1966): *The Rites of Birth, Marriage, Death and Kindred Occasions Among the Semites*, Cincinnati.
- MOSCATI, S. (ed.) (1987): *El alba de la civilización*, Madrid.
- MUÑIZ AGUILAR, M. (2010): *Femenino plural. Las mujeres en la exégesis bíblica*, Tarragona.

NÁCAR FUSTER, E. y ALBERTO COLUNGA, O.P. (eds.). (1960): *Biblia comentada*, Madrid.

- (1964): *Sagrada Biblia*. (BAC). Madrid.

- (2011): *Sagrada Biblia*. (BAC). Madrid.

NEUFELD, D. (2011): "The Social Sciences and Biblical Translation", *JSS*, nº 11: 44-92.

NEUSCH, M. (1994): *Le sacrifice dans les religions*, Paris.

NIDITCH, S. (1993): *War in the Hebrew Bible*, New York- Oxford.

NIEHR, H (1990): *Der Höchste Gott*, Berlín.

- (1995): "The Rise of YHWH in Judahite and Israelite Religion: Methodological and Religio-historical Aspects", en D. EDELMAN (ed.): *The Triumph of Elohím from Yahwisms to Judaisms*, Kampen: 45-72.

- (1998): *Religionen in Israels Umwelt*, Würzburg.

NIETO IBÁÑEZ, J.M^a. (2001): *Flavio Josefo. La guerra de los judíos*, 7 Vol., Madrid.

NIETZSCHE, F. (1987): *La genealogía de la moral*, Madrid.

NOLL, K.L. (2007): "Deuteronomistic History or Deuteronomic Debate? (A Thought Experiment)", *JSOT*, nº 31: 311-345.

NOTH, M. (1965): *Leviticus. A Commetary*, London.

- (1966). *Historia de Israel*, Barcelona.

- (1985): *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Madrid.

NOVAK, D. (1995): *The Election of Israel. The Idea of the Chosen People*, Cambridge.

- O'CONNOR, D.J. (1964): *Historia crítica de la filosofía occidental. I. La filosofía de la antigüedad*, Buenos Aires: 222-227.
- OGGIANO. I. (2005): *Dal terreno al divino. Archeología del culto nella Palestina del primo millennio*. Roma.
- OPPENHEIM, A.L. (1968): *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago-London.
- (1974): *A Survey of Persian Art*, London-New York.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *¿Qué es filosofía?*, Madrid.
- OTTO, R. (2000): *Lo santo*. Barcelona. (1ª edición 1917).
- (2009): *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid. (1ª edición 1923).
- OVERMYER, D. (1987): "Chinese Religion: An Overview", en J. LINDSAY (ed.): *ER*, vol. 3, New York – London: 1580-1613.
- PAGELS, E. (1990): *Adán, Eva y la serpiente*, Barcelona.
- PARDEE, D. (2000): *Les textes rituels, 2 Vol.* Paris.
- PARROT, A. (1972): *Assur*, Paris.
- PATRICH, J. (1990): *The Formation of Nabatean Art. Prohibition of a Graven Image Among the Nabateans*, Jerusalem y London.
- PAUL, A. (2009): *Qumrán y los esenios. El estallido de un dogma*, Estella.
- PELÁEZ DEL ROSAL, J. (1994): *La sinagoga*, Córdoba.
- PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (2007): "Los libros sagrados del judaísmo. Biblia, Targum, Misnah y Talmudes" en A. PIÑERO y J. PELÁEZ (eds.): *Los libros sagrados en las grandes religiones, los fundamentalismos*, Córdoba: 73-93
- PERI, CH. (2003): *Il regno del nemico*, Brescia.

PICARD, C. (1976): "Les representations de sacrifice Molk sur les ex voto de Carthage", *Karthago VII*: 70-138.

PIÑERO, A. (2006): *Guía para el estudio del Nuevo Testamento*, Madrid.

(2007a): "Introducción. Libros sagrados. Conceptos y nociones fundamentales", en A. PIÑERO y J. PELÁEZ (eds.): *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Córdoba: 9-18.

- (2007b): *Los apocalipsis. 45 textos apocalípticos, apócrifos judíos, cristianos y gnósticos*, Madrid.

- (2014): *Año I. Israel y su mundo cuando nació Jesús*, Madrid.

POIRIER J. C. (2003): "Purity Beyond the Temple in the Second Temple Era", *JBL*, vol. 122, nº 2: 247-265.

POLANYI, K. (1976): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona.

PRAT, J, MARTÍNEZ, U, CONTRERAS, J, y MORENO NAVARRO, I.(eds.). (1991): *Antropología de los pueblos de España*, Madrid.

PRESCENDI, F. (2007): *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antequaire*, Stuttgart.

PRITCHARD, J.B. (1966): *La sabiduría del Antiguo Oriente*, Barcelona.

- (ed.) (1969): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton.

PUENTE OJEA, G. (1990): *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid.

- (1992): *La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid.

- (1995): *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*. Madrid.

(2000): *El mito del alma. Ciencia y religión*, Madrid.

(2001): "Prólogo", en I. FINKELSTEIN y N. A. SILBERMAN: *La Biblia desenterrada*, Madrid: 9-23.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1980): *Método de la antropología social*, Barcelona.

RAPPAPORT, R. (2001): *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge.

RECAS, J. (2004): *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid.

RENDTORF, F.R. (1989): *Introduction à l'ancien Testament*, Paris.

- (2003): "The Book of Leviticus: Comparison and Reception. *VTS*, nº 93: 12-42.

RIBICHINI, S. (2006): "Religione e storia. Il Mediterraneo antico", en M^a. C. MARÍN CEBALLOS, y J. SAN BERNARDINO, J. (coords.): *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla: 11-52.

RICOEUR, P. (1975): "Parole et symbole", *RSR*, nº 183: 2-35.

- (1990): *Historia y verdad*, Madrid.

- (2010): *Fe y filosofía: problemas del lenguaje religioso*, Madrid.

RODRÍGUEZ, S. M. (1995): *Diccionario Manual Hebreo-Español*, Madrid.

RODRÍGUEZ ADRADOS, F.C. (1967): "Introducción" en *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid.

RODRÍGUEZ ALMODOVAR, A. (2005): *Cuentos al amor de la lumbre*, Madrid.

RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1980): *Los andaluces*, Madrid.

(1985): *Las fiestas de Andalucía*, Sevilla.

RODRÍGUEZ DE SEPÚLVEDA, M. (2001): *Flavio Josefo. Autobiografía. Contra Apión*, Madrid.

RODRÍGUEZ, S. M. (1995): *Diccionario Manual Hebreo - Español y Arameo Bíblico-Español*, Madrid.

ROLAND, J. (1971): "Levítico", en R. BROWN, J.A. FITZMYER y E. ROLAND (eds.): *Comentario Bíblico San Jerónimo. I. Antiguo Testamento*, Madrid: 207-255.

ROSANO, P, Ravasi, G, y Girlanda, A. (eds.) (1990): *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid.

ROTH, C. (ed.) (1982): "Sacrifice" en *Encyclopædia Judaica*, Jerusalén: 519-616.

ROUX, G. (1987): *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural*, Madrid.

RUDHARDT, J. y REVERDIN, O. (eds.). (1980): *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève.

RUSSELL, B. (1975): *Por qué no soy cristiano*, Madrid.

SABBATUCCI, D. (1982): *Essai sur le mysticisme grec*, Paris.

SACCHI, P. (2004): *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Madrid.

SACHS, A. (1969): "Daily Sacrifices to the Gods of the City of Uruk", en J.B. PRITCHARD, (ed): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: 30-42.

SANMARTÍN, J. (1998): "El Próximo Oriente Asiático. Mesopotamia y sus áreas de influencia; en J. SANMARTÍN y J. M. SERRANO: *Historia Antigua del Próximo Oriente*, Madrid.

SANTIEMMA, A. (2006): "IL rito come umano operare" en M. ROCCHI, P. XELLA y J.M. ZAMORA (eds.): *Gli operatori cultuali*, Atti del II Colloquio del Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee, Verona: 10-11.

SARTRE, J.P. (2007): *El ser y la nada*, Buenos Aires.

- (2011): *La Náusea*, Madrid.

SAVATER, F. (2007): *La vida eterna*, Madrid.

SAYÉS, J.A. (2010): *Antropología del hombre caído. El pecado original*, Valencia.

SCHÖKEL, L.A. (1986): *La palabra inspirada: la Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona.

- (1987): *Hermenéutica de la palabra. Interpretación literaria de textos bíblicos*, 2 vols. Madrid.

- (1999): *Diccionario Bíblico Hebreo - Español*, Madrid.

SCHÖKEL, L. A. y SICRE DÍAZ, J. L. (1980): *Profetas*, Madrid.

SCHÖKEL, L.A. y MATEOS, J. (cds.). (1990): *Nueva Biblia Española*, Madrid.

SCHÖKEL, L. A, BENITO, A, BLANCO VEGA, GIL MODREGO, A, IGLESIAS, M, MATEOS, J, MENDOZA, J, MÚGICA, J. A, LUZ OJEDA, J, SANMARTÍN, J, SICRE, J. L, VALVERDE, J. M^a, VILLESAS, J, y ZURRO, E. (1996): *Biblia del Peregrino*, vol. I, Madrid.

SCHÜRER, E. (1973): *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid.

SÉDIR, P. (1997): *El misterio del sacrificio*, Madrid.

SEIJAS DE LOS RÍOS, G. (2007): "Fundamentalismo judío y libros sagrados", en A. PIÑERO, A. y J. PELÁEZ, (eds.): *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Córdoba.

SERRANO DELGADO, J.M. (2004): "Cambyses in Sais. Political and Religious Context in Achaemenid Egypt", *CE*, nº 57: 157-158.

SHALOM, M. P, VIVIANO, B. T, y STERN, E. (eds.). (2000): *Nuevo diccionario de la Biblia. Lugares, concordancias y personajes*, Madrid.

SHANKS, H. (2005): *Los manuscritos del mar Muerto*, Barcelona.

- SHOTWELL, J. T. (1982): *Historia de la historia en el mundo antiguo*, Madrid.
- SICRE, J. L. (1992): *Profetismo en Israel*, Navarra.
- (2004): *El Pentateuco. Introducción y textos selectos*, Madrid.
- (2013): *Introducción al Antiguo Testamento*, Navarra.
- SIEVERS, J. (2004): "Flavio Josefo y su relato en la historia del segundo templo: percepciones y fuentes", *RB*, nº 66: 215-235.
- SIGRIST, M. (1993): "Gestes symboliques et rituels à Emar", en J. QUAEGEBEUR (ed.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA*, 55: 381-410.
- SILVA CASTILLO, J. (2010): *Gilgamesh o la angustia de la muerte*, Barcelona.
- SKA, J.L. (1996): "Le Pentateuque: état de la recherche à partir de quelques récentes <Introductions>", *BB*: 245-265.
- SMITH, J. (1987): *To Take Place Toward Theory in Ritual*, Chicago.
- (2009): *La Santa Biblia. Antiguo y Nuevo Testamento*, SBU, México.
- SMITH, W. R. (1927): *Lectures on the Religion of the Semites*, (Adam y Charles Black eds.), Londres.
- SOGGIN, J. A. (1997): *Nueva Historia de Israel*, Bilbao.
- SOUVERAIN, L. (1985): "Sacrifice", *SDB*, nº 10: 1484-1545.
- SPEISER, R. A. (1967): *Genesis*, New York
- SPERBER, D. (1982): *Le savoir des anthropologies*, Paris.
- SPYKERBOER, H.C. (1976): *The Structure and Composition of Deutero-Isaiah. With Special Reference to the Polemics against Idols*, Groningen (Diss.).
- STEMBERGER, G. (2011): *El judaísmo clásico. Cultura e historia del periodo rabínico*, Madrid.

SWARTZ, M.O. (2002): "The Semitics of the Priestly Vestements in Ancient Judaism", en A. I. BAUMGARTEN: *Sacrifice in Religious Experience*, London, Boston, Köln: 57-80.

TAMARKIN REIS, P. (2002): "What Cain Said. A Note on Genesis 4:8", *JSOT*, nº 27: 107-113.

TEIXIDOR, J. (1977): *The Pagan God: Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton.

TEIXIER, J. (1966): *Gramsci*, París.

THOMPSON, M.G.W. (2003): What happens when we Pray? A Contribution from the Old Testament, *IJBS*, nº 114: 27-44.

TODD, E. K. (ed.) (2003): "Magic in the Biblical World", *JSNT Supplement*, series 245: 20-52.

TOSAUS ABADÍA, J.P. (1996): *La Biblia como literatura*, Estella.

TREBOLLE, J.C. (1990): *La experiencia de Israel: profetismo y utopía*, Madrid.

- (1998): *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Madrid.

- (2007): "El origen de los cánones judío y cristiano del Antiguo Testamento" en A. PIÑERO y J. PELÁEZ (eds.): *Los libros sagrados en las grandes religiones*, Córdoba: 95-122.

- (2008): *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia y su mundo*, Madrid.

TREBOLLE, J. y PÉREZ, M. (2006): *Historia de la Biblia*, Madrid.

TULLERÍA LARRAÑAGA, J.M. y GELABERTI SANTANÉ, R.M^a. (2011): *Lecciones sobre el Éxodo*, Las Palmas de Gran Canaria.

TURCAN, R. (1980): "Le sacrifice mithraïque: innovations de sens et de modalités", en J. P. VERNANT, J. RUDHARDT y O. REVERDIN (eds.): *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève: 341-380.

- TURNER, V. (1980): *La selva de los símbolos*, Madrid.
- TURNER, V. and TURNER, E. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York.
- (1984): *El proceso ritual*, Madrid.
- TYLOR, E. B. (1977): *Cultura primitiva*, Madrid.
- UBIETA, J. A. (coord.). (1998): *Biblia de Jerusalén*. Bilbao.
- VALERI, V. (1985): *Kingship and Sacrifice*, Chicago.
- VAN BAAL, J. (1975): "Offering Sacrificed and Gift", *Numen*, vol. 23/3: 161-178.
- VAN DER LEEUW, G. (1964): *Fenomenología de la religión*, Madrid.
- VAN DER TOORN, K. (1987): *Ancestor Figurines in Ancient Israel and their Near Eastern Environment. A Reinterpretation of Biblical Terafim*, en K. H. RICHARDS, y J. B. WIGGINS, (eds.), *SBL*, Boston-Atlanta.
- VAN DER TOORN, K., BECKING, B. y VAN DER HARST, P. W. (eds.). (1999): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Boston, Köln.
- VAN GENNEP, A. (1990): *Los ritos de paso*, Madrid.
- VAN GOUDOEVER, J. (1987): *Fêtes et calendriers bibliques*, Paris.
- VARA DONADO, J. (1997): *Flavio Josefo. Antigüedades judías, 2 Vol.*, Madrid.
- VELASCO, H. H. (1991): "Signos y sentido de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo e identidad", en J. PRAT, U. MARTÍNEZ, J. CONTRERAS e I. MORENO NAVARRO (eds.): *Antropología de los pueblos de España*, Madrid: 719-728.
- VERNANT, J. P. (1980): "Théorie générale du sacrifice" en *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève: 3-37.
- (1985): *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona.

- (2001): *Mito y religión en la Grecia antigua*.

VERSNEL, H. S, FRANKFURTER, D, y HAHN, J. (eds.). (2004): *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Ángeles.

VERVENNE, M. (1993): "The Blood in the Life and the Life is the Blood. Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Gen 9:4)" en J. QUAEGBEUR (ed.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, OLA, Leuven: 451-467.

VILAR HUESO, V. (1981): "El santuario de Belén en los tiempos de los Jueces y Samuel", en *Escritos de Biblia y Oriente*, BS, nº 38, Salamanca: 97-102.

VON RAD, G. (1969): *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca.

- (1977): *El libro del Génesis*, Salamanca.

VON SODEN, W. (1985): *Introducción al orientalismo antiguo*, Sabadell.

WAIT, G. A. (1985): *Ritual and Religion in Iron Age Britain*, British Archaeological Report, 149, Oxford.

WEINFELD, M. (1972): *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford – Clarendon.

WELLHAUSEN, J. (1958): *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Meridian Books, New York.

WENHAM, J. (1979): *The Book of Leviticus*, (William B. Erdmans ed.), Michigan.

WIDOGGER, G. (ed.) (2001): *Nuevo diccionario de la Biblia*, Madrid.

WIGGERMANN, F.A.M. (1995): "Discussion: Extensions of and Contradiction to Dr. Porada's Lecture", en E. PORADA (ed.): *Man and Images in the Ancient Near East*, Wakefield: 72-92.

WILLIAMS, J.G. (1978): "The Comedy of Jacob: A literary Study", *JAAR*, vol. 46, nº 2: 241-266.

XELLA, P. (1981): *I testi rituali di Ugarit. I. Testi*. Roma.

- (1987): *Arqueología del infierno. El más allá en el mundo antiguo, próximo-oriental y clásico*, Sabadell.

– (2000). “Una cuestión de vida o muerte. Baal de Ugarit y los dioses fenicios”, *Actas del II Congreso Internacional del Mundo Púnico*, Cartagena: 33-45.

- (2005a) “Per una ricerca su gli operatori cultuali: introduzione metologica e tematica”, en M. ROCCHI, P. XELLA y J. M. ZAMORA (eds.): *Gli operatori cultuali*, *Atti del II incontro di Studio organizzato dal gruppo di contatto per lo studio della religione mediterranea*, Verona: 3-8.

- (2006): “Laicos y católicos en la escuela de Raffaele Pettazzoni”, en M^a. C. MARÍN CEBALLOS, y J. SAN BERNARDINO (coords.): *Teoría de la historia de las religiones: las escuelas recientes*, Sevilla: 123-146.

- (2013): “Tophet. An Overall Interpretation”, *SEL*, nº 29-30: 259-281.

- (2014): “Dieux et cultes en Syro-Palestine: Ideologies ‘religieuses’ entre Ugarit et le monde phénicien”, en J. BRETSCHEIDER, K. A. METZLER, R. SCHMITT, W. H. VAN SOLDT y J. P. VITA (eds.): *Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas*, Münster: 525-535

XELLA, P. y LANCELOTI, M^a G. (eds.) (2005): *Angelo Brelich e la storia della religione. Temi, problemi e prospettive*, Verona.

XELLA, P. ZAMORA, J. A. y ROCCHI, M. (2005): *Gli operatori cultuali*, *Atti del II incontro di Studio organizzato dal gruppo di contatto per lo studio della religione mediterranea*, Verona.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

ABD: Anchor Bible Dictionary.

AS: L'Année Sociologique.

AT: Antiguo Testamento.

ATIHE: Antiguo Testamento Interlineal Hebreo-Español.

BA: Biblical Archeologist.

BAC: Biblioteca de autores cristianos.

BAEO: Boletín de la Asociación Española de Orientalistas.

BAR: Biblical Archaeology Review.

BASOR: Bulletin of American Schools of Oriental Research.

BBR: Bulletin for the Biblical Research.

BHS: Biblia Hebraica Stuttgartensia.

BB: Biblica.

BIB: Bulletin d'information Biblique.

BJRUL: Bulletin of the John Rylands University Library.

BMB: Bulletin du Musée de Beyrouth.

BRJ: Biblical Research Journal.

BS: Bibliotheca Salmanticensis.

BZAW: Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

CAT: Comentario al Antiguo Testamento.

CB: Cuadernos Bíblicos.

CBI: Comentario Bíblico Internacional.

CE: Cronique d'Égypte.

ConBib: Coniectanea Biblica.

CRB: Cahiers de la Revue Biblique.

DB: Dictionnaire Biblique.

DS: Documentación Social.

EB: Estudios Bíblicos.

EICS: Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales.

ER: The Encyclopedia of Religion.

EspVie: Esprit et vie.

ET: Expository Times.

FARCT: Folklore Andaluz. Revista de cultura tradicional.

HA: Huelva Arqueológica.

HBAI: Hebrew Bible and Ancient Israel.

Hesp: Hespérides.

IESS: International Encyclopedia of the Social Sciences.

IJBS: International Journal of Biblical Studies.

IRBS: International Review of Biblical Studies.

Isi: Isidorianum.

JAAR: Journal of the American Academy of Religion.

JBL: Journal of Biblical Literature.

JES: Journal of Ecumenical Studies.

JETS: Journal of the Evangelical Theological Society.

JSNT: Journal for the Study of the New Testament.

JSNT.S: Journal for the Study of the New Testament (Supplement).

JSOT: Journal for the Study of the Old Testament.

JSS: Journal of Semitics Studies.

NBL: Neves Bibel-Lexicon.

NT: Nuevo Testamento.

OAM: Orientis Antiqui Misceliana.

OBO: Orbis Biblicus et Orientalis (monografías).

OIRA: Oriental Institute Research Archives.

OLA: Orientalia Lovaniensia Analecta (monografías).

OLP: Orientalia Lovaniensia Periodica.

P: Sacerdotal.

PIB: Pontificio Istituto Biblico.

RAAO: Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale

RB: Rivista Biblica.

RevBib: Revue Biblique.

RevScRel: Revue de Sciences Religieuses.

RHPR: Revue d'histoire et de philosophie religieuses.

SBL: Society of Biblical Literature.

SBU: Sociedades Bíblicas Unidas.

SDB: Supplement au Dictionnaire Biblique.

SEL: Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico.

SJOT: Scandinavian Journal of the Old Testament.

SO: Sources Orientales.

StPh: Studia Phoenicia (monografías).

SWBA: Social World of Biblical Antiquity.

TB: Tyndale Bulletin.

ThesCRA: Thesaurus cultus et rituum antiquorum.

VT: Vetus Testamentum.

VTS: Supplements to Vetus Testamentum.

ZAW: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Í N D I C E

Introducción.....	2
-------------------	---

PRIMER BLOQUE

IDEAS

I. Anotaciones sobre los libros sagrados y el Antiguo Testamento.	9
II. A vueltas con las tradiciones	19
III. Análisis textual e interpretación: hermenéutica. Posmodernismo y Antiguo.....	
Testamento. Las fuentes hebreas	30
IV. La religión. Disquisiciones sobre un concepto	41
V. El universo ritual	57
VI. Funcionalismo, estructuralismo y marxismo. Aportaciones al debate teórico	66
VII. El ámbito de lo sagrado	84

SEGUNDO BLOQUE

PRÁCTICAS

VIII. Presentación del sistema sacrificial hebreo	95
IX. Anexos al rito cultural israelita	116
X. El fuego como variable sacrificial	123
XI. Sangre y rescate: Génesis 22	130
XII. Levítico y las impurezas	146
XIII. Los especialistas en lo sobrenatural. El clero	164
XIV. Representaciones e imágenes	187

XV. El fratricidio cainita como modelo de análisis textual sobre una ofrenda	198
XVI. Noé: hacia el primer sacrificio	207
XVII. Perspectivas sobre la Alianza	215
XVIII. Las tramas del sacrificio	224
XIX. Errores, anomalías y contrarrituales	238
XX. I Reyes 18: Elías en el monte Carmelo	254

TERCER BLOQUE

DIMENSIONES

XXI. Mujer y culto: materiales sobre la desigualdad	268
XXII. Culto, celebración y fiesta	281
XIII. Israel: el pueblo elegido	292
XXIV. Mesopotamia y la Biblia: calas comparativas	306
XV. Las controversias sobre los altos como espacios sagrados.....	319
XXVI. El alimento divino	336
XXVII. El don en perspectiva. Ayer y hoy de una valoración.....	346
XXVIII. Violencia y sacrificio.....	358
XXIX. Hacia el monoteísmo.....	376
Conclusiones.....	392
Glosario de términos.....	401
Bibliografía.....	423
Índice de abreviaturas.....	456
Índice general.....	461