

De dios a Dios: perspectiva prosopográfica y semántica de la génesis del monoteísmo en el espacio de Canáan

Paulo MENDES PINTO*

Revista Portuguesa de Ciência das Religiões
pmp@ulusofona.pt

RESUMEN

Este texto tiene como centro una pesquisa, una propuesta de trabajo que puede dar alguna luz no que respecta al proceso de nacimiento del monoteísmo. Partimos de la idea de que, en el espacio de Israel, cualquier construcción de una idea de dios único partiría de su base cultural. Vemos en el análisis de la duplicidad funcional de los dioses Ilu (que significa «dios») e Baal («señor»), presentes en Ugarit, una arqueología de lo que más tarde se pasa con los nombres Adonai e Eloim por parte de Yahweh, una clara asimilación funcional de los dioses cimeros de la región, se construyendo la posibilidad monoteísta por el uso de los nombres.

Palabras claves: Monoteísmo (nacimiento). Baal. 'Ilu. Yahweh. Canaán

From god to God: prosopography and semantics in the birth of the monotheism in the space of Canaan

ABSTRACT

This text concerns to a research that would like to give some light to the process of birth of the monotheism. We left from the idea that, in the space of Israel, any construction of an idea of a unique God, would leave from its cultural base. We think that the analyzes of the functional duplicity of the gods Ilu (that means "god") and Baal ("sir"), presents in Ugarit, it's an archaeology of what will happens with the names Adonai and Eloim (both used to Yahweh), a clear functional assimilation of the highest gods of the region. With the use of those names, were constructed the possibility of the monotheism.

Key words: Monotheism (birth of). Baal. 'Ilu. Yahweh. Canaan.

SUMARIO 1. Presupuestos iniciales del pasaje de dios a *Dios*. 2. Prosopografía y semántica en el análisis fenomenológico. 3. Las principales ideas presentes en el campo de las herencias mentales. 4. Propuesta de investigación: la herencia de las categorías mentales en la construcción de la posibilidad monoteísta

FECHA DE RECEPCIÓN: 7 DE 11 DE 2006
FECHA DE ACEPTACIÓN: 15 DE 02 DE 2007

* Director *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*; de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

1. PRESUPUESTOS INICIALES DEL PASAJE DE *DIOS* A *DIOS*

En la historia de la humanidad existen ciertas determinadas lecturas de la realidad. Son afirmaciones que son como incuestionables. Una de ellas nos dice que en Canáan, en el espacio heredero de los reinos de David y Salomón, se dió la construcción de la idea del Dios único que solemos escribir, por convención y porque asumimos el valor de aquel legado, con letra mayúscula: Dios.

Efectivamente, el fenómeno tuvo lugar, a pesar de que no sabemos exactamente cuándo, de qué forma o qué sentido se dió. Lo que si sabemos con certeza es que, al final del trayecto, se pasó a venerar un solo dios y así podemos encontrar algunos indicios de aquel paso en los textos bíblicos.

¿Por qué se dió aquel paso? ¿Sería una evolución inevitable de la historia? ¿Sería, acaso, un dato natural de la toma de consciencia de un eventual *Homo religiosus*? Obviamente, este es un campo de cuestiones que no nos interesa aquí. El hecho incuestionable que hallamos en una investigación acerca de la historia de la cultura y de las ideas es que si en gran parte del oriente antiguo encontramos, lo que podemos designar genericamente como politeísmo, en un espacio anterior a este, cronológica y geográficamente delimitables, pasamos a encontrar una forma de monoteísmo.

Empecemos, pues, por verificar cuál es el centro de esta diferencia, el comienzo de esta forma religiosa minoritaria.

En una breve definición, la palabra o idea “monoteísmo” tiene los sentidos de «único, perfecto, inmutable», y «Dios su objeto, de creador del mundo a partir de la nada, distinto del mundo, todopoderoso»¹ –naturalmente, la definición misma parte, como egocentrada, de la constatación de que son los monoteísmos cristianos, judíos y musulmanes que son los herederos directos del fenómeno que vamos a abordar.

Como afirmación discursiva el monoteísmo es un campo de explicación en la medida en que se afirma exactamente por la negación de lo que queda. La construcción de la palabra *mono* + *theos* apunta exactamente hacia la afirmación del Dios único. En contraposición, el henoteísmo que, muchas veces se considera una fase preliminar del monoteísmo, acepta la existencia de otros dioses, si bien los relega a una fase casi no funcional, casi privándolos de sentido.

Esta implícita *triple-noción-omni* –y aquí nos referimos a *omnisciencia*, a *omnipotencia* y a *omnipresencia* que, a pesar de haber sido teorizadas solamente muy posteriormente, ya se encuentran presentes en el proceso de la construcción de la imagen de un Dios único– con que caracterizamos los monoteísmos, implica una dimensión ampliamente aglutinadora de toda la realidad divina. En el límite de la interpretación, inevitablemente teleológica, que los creyentes muchas veces hacen del hombre y de las sociedades en la historia, hasta los no creyentes se encuentran bajo

¹ Véase, por ejemplo, M. Ludwig Theodore, “Monotheism”, ed. Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York, Mcmillan, 1987, p. 69.

el dominio del Dios único, no lo saben, no lo conocen, pero son muchas veces sus instrumentos.

Una vertiente ética se suma a la visión del otro, corporizando también la visión de sí mismo. Ante un Dios-*omni* la idea misma de la historia que se encuentra afectada y construida. ¿Cuál es pues, la libertad, sea del hombre, sea de Dios, en el devenir y en el desarrollo de los acontecimientos? El espacio dado a ambas partes aquí indicadas define, más que la forma, la materialidad histórica percibida, una ética². A lo largo de los siglos el equilibrio entre las nociones de omnipotencia y de omnisciencia se revelará problemático. A pesar de que parecen complementarias, se pueden contradecir y fundamentar formas diferentes de ver la divinidad y de interactuar con el mundo y con el hombre³.

Pero, cualquier ética tiene su afirmación en la praxis de la cotidianidad. Ahora bien, ¿cuál es el papel de la formulación monoteísta en las estructuras sociales, políticas e ideológicas de las sociedades donde se desenvuelve?⁴

En este momento, después del largo camino trazado por el vasto campo de las ciencias sociales y humanas, queda claro la proximidad entre la ideología y la formulación monoteísta; o mejor dicho, se hace obvio la interdependencia entre los campos ideológicos y teológicos, que casi siempre interactúan en la cotidianidad de las poblaciones y la formulación de sus principios.

En el ejemplo que nos es más próximo, los monoteísmos judaicos, cristianos e islámicos, la identificación entre la afirmación política y la definición teológica del todo, que tiene como base la identificación de Dios, es relativamente consensual. De la noción judaica del “pueblo elegido” hasta el concepto medieval de “cristiandad”, o hasta la noción postmoderna del “Reino de Dios”, hay un largo camino en que la construcción de la identidad colectiva se afirma casi siempre por la vía del Dios único que, más que único, es el eje entre los miembros de la comunidad, tenga la función que tenga en la totalidad y su estrato social. Fuera cual fuera el papel del individuo en el todo, es aquel todo, la definición grupal de los individuos, que crea las condiciones de la afirmación de la individualidad para el todo orgánico de la comunidad, y nunca fuera de ella.

Volviendo al mundo de los orígenes de este fenómeno, al llamado *Mundo de la Biblia*, ¿qué sentido(s) podemos encontrar en la mecánica que dice que un dios se

² Véase M. Ludwig Theodore, *op. cit.*, p. 74.

³ Véase, por ejemplo, las cuestiones ligadas a la definición de las características del espacio en las disputas entre Newton y Leibniz. Para uno, Dios era tomado, en un primer lugar, como omnipotente, donde el espacio podría ser irregular, discontinuo, que aquella característica sería superada por Dios que colocaría los cuerpos celestes donde entendería él; para el otro, Dios era, por encima de todo, omnisciente, donde, portador de una razón por encima de todas sus opciones, lo que conformaba un cuadro en que Dios colocaba los cuerpos celestes donde tenían que estar colocados mediante las características, no uniformes, del espacio.

⁴ Esta fue, por lo menos desde la segunda parte del siglo XX, ampliamente abordada en el campo de la Historia de las Religiones. Véase, como lanzamiento de la problemática, la obra de Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, de 1935.

convirtiese en único? ¿Qué funcionalidades justificaron el nivel, no de ideología política, donde se podría establecer interesantes paralelismos, pero de las estructuras de mentalidades?

Ahora, más allá de los equilibrios, de las definiciones identificadoras, grupales y políticas, ¿qué reciben el proceso y con él se desenvuelven, qué ventajas transportaba el proceso? Desde el punto de vista de los creyentes que esperaban momentos propicios fomentados por lo divino que son venerados (sea que el sol continuaba a nacer, sea que la cosecha del año fuera favorable, sea que las pestilencias pasaban velozmente), hay que afirmar que Dios tiene que mantener las capacidades y las responsabilidades de los dioses anteriores, contemporáneos, sus concurrentes, sino mejorar su prestación.

Dónde, y más allá de los contornos identificadores que ya hemos señalado antes que nos remiten al hecho de una realidad cultural totalmente única y, de esta forma, específica, de un grupo que pasa a tener algo que es solamente suyo, afirmar un Dios es aún un acto de inevitable optimización de medios en lo que atañe a la economía en la gestión de las relaciones con lo divino.

Al pasar de dios a Dios, el grupo de creyentes habrá encontrado en este desafío una profundización de lo que ya tenía antes, esto es, sin perder nada de lo que formulará poleísticamente. Lo esencial de la ruptura teológica es, inevitable y naturalmente, la continuidad funcional y simbólica.

De esta forma, llegamos al amargo de nuestra cuestión: como podemos llegar a lo esencial de las funcionalidades divinas que la población del espacio de Israel y Judah formulará y que, obviamente, fueron integradas en las características de un dios cada vez mas único?

2. PROSOPOGRAFÍA Y SEMÁNTICA EN EL ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO

En la encrucijada de dos metodologías, la prosopografía y la semántica, reside una forma de análisis que puede, con alguna acuidad, responder a la cuestión ya propuesta.

La prosopografía es, normalmente, usada para estudiar, para comprender, individuos – en el sentido más estricto del término. Su campo más común de aplicación reside en la Historia Moderna y no en el estudio de la antigüedad Oriental. De cualquier forma y, a pesar de no ser una metodología normalmente usada en nuestro campo de trabajo, debemos detenernos sobre sus posibilidades.

Aplicaremos la noción de prosopografía no a los individuos, pero a nombres perfectamente identificables: los nombres de divinidades. La metodología en cuestión pretende, como se sabe, reconstituir el trayecto de quien es estudiado. Este trayecto es, generalmente, a partir de individuos o de personajes, cronológicamente y espacialmente bien definidos, es decir, de los cuales podemos tener datos muy específicos.

cos de su vida. De esta forma, percibimos sus motivaciones, las redes en que se integran, de qué forma se mantienen en la normalidad de su época y medio, o como serían periféricos, innovadores, etc.

De esta forma percibimos plenamente cómo un personaje se organizó en el mundo, qué redes de relaciones engendró, en qué medios se integraba e ir directamente a sus vicencias, a sus objetivos y motivaciones hasta en su cotidianidad.

En el texto expuesto aquí, la prosopografía es una clave, siguiendo un nombre, un vocablo, una palabra, persigue el cuadro de significados de esa palabra, la forma en que ella fue valorada, tornada esencial en el léxico en cuestión o convertida en periférica por no adaptarse a alteraciones culturales, por no tener lugar en la red de significados que el ambiente cultural e ideológico exigía.

Dentro de este enfoque interpretativo, la semántica redobla las capacidades de análisis, profundizándola. Al seguir el trayecto de una palabra y de sus sinónimos, somos llevados a identificar la historia de la palabra para comprender su lugar en el cuadro de significación en que se inscribe. El uso de un fonema en detrimento de otro, gana pues, en cuanto personaje histórico, un lugar y un significado contextual riquísimo.

De esta forma, la visión semántica es la clave que posibilita la prosopografía de los conceptos, de las ideas, de las formas valoradas de una sociedad considerada durante un tiempo largo.

Así, lo que haremos ahora es el camino, por la elección de algunos momentos que consideramos clave, de un grupo de palabras que nos parecen ser la imagen de las funcionalidades que el futuro dios único integró a través de las herencias politeístas que obviamente adoptó.

Para llegar a aquella formulación, en un horizonte teórico solamente académico, del Dios de Israel, comencaremos por intentar encontrar las ideas aglutinadoras de la misma noción de lo divino en el mismo espacio y en un tiempo inmediatamente anterior: en Canáan, en el pasjae para el último cuarto del segundo milenio a.C.

3. LAS PRINCIPALES IDEAS PRESENTES EN EL CAMPO DE LAS HERENCIAS MENTALES

En Canáan, más propiamente en Ugarit, parecen descargarse, tomar forma teóricamente acabada, algunas ideas estructurantes de la mentalidad que, a lo largo del segundo milenio a.C. crearon crecientes afirmaciones en el campo de las mitologías regionales.

De hecho, y ya con una visibilidad significativa en la mitología acádica, surgen formas y contenidos divinos que apuntan hacia la afirmación de algunos principios orientadores del discurso teológico y del sentir de las poblaciones; discursos teológicos transversales que atañen a proporciones importantes del Medio Oriente Antiguo en términos de población y de cultura:

- la lucha primordial organizadora del mundo;
- la lucha para el poder efectivo del mundo;

- la situación de muerte de un dios encima del panteón.

Surgen y en profunda relación con los principios anteriores, dos claras formas de organizar el topos de la jerarquía de la esfera de lo divino:

- una divinidad creadora del mundo, pero que se aparta de él, un dios inmóvil;
- una divinidad actuante en mundo, reinante, de hecho, gerente de la cotidianidad.

Volviendo a Ugarit, en el centro de este sistema de la comprensión y de la organización del mundo, correspondientes a las dos formas antes señaladas, encontramos dos divindades: Baal e Ilu.

Disponemos de dos claves para entrar dentro de la significación mental de estas divindades, de estos dioses. Por un lado podemos acudir a la mitología en que se encuentra lo esencial de su acción, de su caracterización; por otro lado, debemos todavía tomar en consideración el significado de las palabras y expresiones que surgen como nombres de estos dioses.

A la primera puerta de acceso corresponde, en especial, el Ciclo de Baal, constituido por 3 mitos: *La lucha entre Baal y Yammu*; *El Palacio de Baal*; y *La Lucha entre Baal y Motu*⁵. La segunda puerta se encuentra, de hecho, sin lugar a dudas, en los vocablos «baal» e «ilu», los cuales, aparte constituir los nombres de los homónimos dioses, se usan también como palabras normales en el discurso corriente.

La segunda puerta de acceso es la que nos interesa. En cuanto al análisis que hemos de llevar a cabo, cabe hacer dos constataciones antes de aplicar la metodología ya expuesta:

- en primer lugar, debemos tomar en consideración el significado en “el lenguaje corriente” de las palabras usadas como nombres para estos dioses: «baal» = señor, e «ilu» = dios;
- en segundo lugar, tomar en cuenta que, en el ciclo de Baal, y a pesar de la gran diversidad de nombres y epítetos usados para estos dioses a lo largo de las narrativas, las formas de denominar más usadas son, efectivamente, Baal e Ilu y no algunos de los muchos epítetos posibles.

Veamos mejor:

Baal: se nombra en el ciclo 192 veces; de aquellas, $10+31+15=56$ corresponden al nombre *Baal*, esto es, cerca del 30% del total. Si a este nombre, *Baal*, juntamos el de *Baal o Vitorioso* (que incluye el vocablo «Baal»), tenemos el valor: $(10+4)+(31+21)+(15+22)=14+52+37=103$ usos de *Baal* y *Baal, el Vitorioso*, es decir, casi 54% del total.

⁵ Estos textos datan de c. 1500 – 1370 a.C. En términos generales, es imposible saber si se trata de una unidad, a pesar de la coherencia temática que reviste el grupo de textos, y mucho menos si su “uso” estaba hecha conjuntamente, o en separado, conforme a la ocasión, el rito, o festejo. Las placas de los textos mitológicos de Ugarit están distribuidas entre el Museo de Alepo (once) e el Museo del Louvre (nueve).

Ilu: El uso de su nome en la versión más simple, *Ilu*, ocurre 20 veces a lo largo del ciclo mitológico (7+9+4 veces, respectivamente), esto es, casi el 21% del total. Si sumamos a este número cada ocurrencia de su nombre, incluso si fuera solamente una partícula de la nominación total, obtenemos la cantidad de 71 veces, lo que corresponde a un porcentaje sorprendente de 75,5% cara al total de las designaciones. Los nombres atribuidos a este dios casi se resumen en su nombre, excluyendo gran parte de la diversidad que sería posible a través del cuadro de otros nombres y epítetos.

El análisis de estas denominaciones nos dicen cuál es la condición principal de estos dioses y, de hecho, la que ya está expresada en su propio nombre, un rótulo de valoración pleno de contenido en las situaciones teológicas narradas y vividas en este ciclo.

Aprofundizando, Baal es, sobre todo «baal», esto es, «señor», afirmando su señoría, su realeza; e Ilu es, sobre todo, «ilu», es decir, «dios», afirmando su dimensión divina, su representación en cuanto estereotipo del mundo divino.

De esta forma, en cuanto a los dioses, tenemos una depuración de todo lo que sería accesorio. Solamente lo esencial, expresado en sus nombres, aquí se encuentra. Podemos afirmar que, en el ciclo de Baal, encontramos una síntesis teológica del espacio de Canáan a mediados del segundo milenio a. C.

Veamos ahora que son estos dioses y cuales son los valores mentales asociados con ellos a través del análisis de su presencia en el ciclo de Baal.

3.1. ILU / EL

Ilu / El, el dios supremo del panteón ugarítico, es, después de *Baal*, la divinidad más nombrada en el ciclo de Baal, siendo mencionado en los tres mitos. En la narrativa el dios *El* es un personaje en cualquier de los mitos tratados.

Tal como *Baal*, las apariciones de este dios en este ciclo mitológico reflejan su propia naturaleza y su funcionalidad. En clara oposición a *Baal* – oposición porque opuestas a las funcionalidades y no porque en disputa –, *El* es el dios que no participa en la acción sino en aquello que tiene que ver con la gestión de los conflictos. Aquí la gestión de los conflictos no implica un posicionamiento de fiscalización, pero sin la obligación de verificar que aquellos conflictos de hecho existen y se desarrollan en cuanto tal.

Así, *El*, nunca constituye una parte interesada en que la acción se desarrolle, limitándose a escuchar mensajes y a gestionar pedidos. Nada en la acción pone en tela de juicio su posición y funcionalidad, tanto más que ella no puede ser cuestionada: la noción de *faber* aplicada la divinidad se halla esencialmente en *Baal*, *Anat* y *Kotar*, entre otros, pero nunca en *El*.

De esta forma, *El* nunca es realmente importante en la gestión de la narrativa. Incluso, las referencias que se hacen a ella implican poco en el desarrollo de la

acción: ellas solamente están hechas porque el dios en cuestión es imprescindible en la esfera de lo divino, una referencia y una presencia.

En este sentido, la expresión más usada para designar este dios es exactamente su nombre común, *El*, reportando ese nombre a la misma noción de lo divino y de la divinidad que el vocablo encierra, siendo exactamente este el mismo vocablo que é usado por todos los epítetos de tipo *divino es ...*, tal como para simplemente referir la presencia de cualquier divinidad que no es mencionada, a través de las variantes de número y persona con las terminaciones normales de *at* (feminino) e *im* (plural).

Más que verificar, como vimos, que sus formas de designación están construídas basándose en su nombre, lo que podría ser entendido como un proceso auto-generador de nombres teofóricos para la propia divinidad en cuestión, es es el hecho ya referido de la partícula vocablar que define aquí todo un campo semántico de significación que va mucho más allá del nombre. El auto epitetaje de *Ilu* con el vocablo *ilu* corresponde con una muestra fortísima de su naturaleza, de su posición definidora de la noción misma de *ilu*, esto es, de la matriz de la divinidad.

Así, *El* tiene aquí su funcionalidad y naturaleza perfectamente definida, sobre todo, claramente diferenciada de la de *Baal*. Es exactamente debido a esta clave interpretativa, debido a este peso en la definición de la propia noción de lo divino, que afirmamos que la posición de *El* nunca está puesta en causa.

Es preciso notar que *Ilu*, en cuanto nombre, se encuentra incluso en el largo conjunto de designaciones de otros dioses, como nombre teofórico simple y corriente. Es un fenómeno que, por un lado, muestra la propia función social de la designación teofórica personal de Ugarit a hacer prevalecer la necesidad de apelar al dios supremo en el nombre individual y que, por otro lado, refleja también la integración de la noción de divinidad en el robustecimiento de las formas de la designación, reforzando la divinidad en cuestión a través de la clara explicitación del vocablo *ilu* en cuanto caracterización.

De hecho, cualquier de los concurrentes de *Baal* se intitula frecuentemente *hijo de Ilu*, etc, al paso que *Baal* nunca es material teológico usado en estos casos.

El es todavía, pero, en un plano claramente secundario en la economía de las designaciones presentes en estos mitos, la divinidad que asume los aspectos ligados a las nociones de eternidad y de creación del mundo. Los nombres que presentan su ancestralidad, *Rei, Padre de los Años* (1.4 IV: 24), los nombres en que se enfocan su actividad cosmogónica, *creador de las criaturas* (1.4 II: 11; III: 32) e *Ilu, o Rey que estableció* (1.3 V: 35; 1.4 I: 5; IV: 48), y los nombres que tocan a su inherente sabiduría, *grande es, Ilu, en verdad es sabio* (1.4 V: 3), e *Ilu, que es sabio, sabio, si, por toda la eternidad* (1.3 V: 30; 1.4 IV: 41), muestran, efectivamente, su dimensión primordial y cosmogónica.

En esta noción casi cosmogónica de *El* está incluido el distanciamiento inevitable de esta divinidad cara a la cotidianidad de los resultados de su creación. La forma de designación que mejor refleja esta situación es, sin lugar a dudas, la *Divinidad más distante*. Esta designación, caracterizadora de una funcionalidad muy propia de una

divinidad que es el *topos* del panteón, pero que no presenta la función de la soberanía efectiva – esa es la de *Baal* – se presenta– seis veces en los dos primeros mitos.

Ilu / El comporta plenamente la noción de divinidad creadora ausente y distante que antes hemos señalado. Veamos ahora la segunda dimensión en causa.

3.2. BAAL / ADONAI

Entre nombre personal del dios principal en el ciclo de Baal y el nombre / cualificación multiplamente usada, *baal* debería ser de los vocablos más oídos en la declamación de estos textos mitológicos.

En la dimensión del no-nombre, el vocablo es largamente usado para expresar una forma de estar, una actitud de señoría que, de hecho, se expresa de manera consensual en los diccionarios – *baal* significa, en cuanto vocablo común, «señor». A su vez, *baal* tiene como sinónimo *adonai*; en la dimensión del no-nombre, ambos vocablos son largamente usados para expresar una forma de estar, una actitud de señoría.

Ambos vocablos son usados en los textos aquí tratados, mereciendo su uso algunos reparos que, eventualmente, nos pueden ayudar a comprender su verdadera dimensión del significado. Veamos, por ejemplo, la opción redaccional entre *baal* y *adonai*. En 1.2 I: 17⁶, el juego rítmico y de resfuerzo del significado entre los dos hemistiquios se realiza a través de los vocablos *b'l* y *adn*. En estos casos, el editor de la versión compulsada, Olmo Lete, opta por traducir el segundo por «don», en un claro juego de complementaridad con «señor», usado para la traducción del primero, una opción estilística de no repetición, tal como surge en el original ugarítico en que ninguno de los vocablos aquí fue preferido al otro.

Obviamente, algunos de ellos en el recorrido semántico se deben tener en cuenta. En el análisis, en el lanzar perspectivas que aquí hacemos, nos fijamos solamente a los extremos de esta línea de conducción de significado.

Aprofundizando el análisis, pasando ahora para 1.1 IV: 6, la equivalencia en la palabra ya presentada y que parece solamente alternar vocablos a medida del equilibrio poético de la no repetición de la misma palabra, parece perder validez. El trecho ahora en cuestión no tiene un lugar normal en la economía de la narrativa como el anterior. De hecho, presenta una suerte de vaciamiento del significado y función de Baal, pues contiene el momento en que a Yammu, su concurrente, le dan el poder real, la señoría sobre el mundo y los demás dioses. ¿Ahora bien, se usa este vocablo

⁶ Seguimos la nomenclatura KTU del cuneiforme que se puede consultar en la obra de M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín, *Die keilalphabetischen Textes aus Ugarit*, de 1976. Para el texto mitológico y la traducción, la edición usada fue la de Olmo Lete, *Mitos y Leyendas de Canáan: Según la Tradición de Ugarit*. Madrid, Ed. Cristiandad, 1981. El texto referente al ciclo de Baal se encuentra en las páginas 79 a 235; introducción, pp. 81-153; transcripción, traducción y notas, pp. 157-235.

para declarar esa momentánea soberanía? En este momento vemos que para Yammu, el vocábulo *b'l* no es usado como sería de esperar, pero sí *adn*, ambos efectivamente traducibles por «señor».

IV: 13-20:

“Para nuestro sustento [se ha proclamado tu nombre],
has sido tú proclamado ‘señor’”.

[Y respondió el Toro Ilu, su padre]:

“Yo, el Benigno, Ilu, [el Bondadoso],

[el cetro te pongo] en las manos,

te proclamo [‘señor’ de los dioses],

tu nombre es: ‘Amado de Ilu’”.

Estará el “autor” del mito mostrando la imposibilidad de la aplicación de la verdadera dimensión de *Baal* – la señoría efectiva del mundo – a otro dios que la tiene transitoriamente, usando un sinónimo en un momento en que, de hecho, todo está en juego en el proceso de “baalization”. Más que usar la función, usar el nombre sería una antropofagia limite – sobre ella veremos más adelante el caso del dios de Israel.

De hecho, es solamente en este momento que esta pequeña alteración de palabras, este gran control del sentido se da. En 1.1 IV: 6, poco antes, *Yammu* es el «vuestro señor» y, naturalmente, el vocablo *b'l* está allí como parte integrante de este nombre de opositor de *Baal*. Pero, como vimos, cuando él sería, de hecho, «señor», no es el vocablo que funciona como mayor identificador de *Baal* que es usado. Entre las dos palabras, *b'l* y *adn*, se escogió la segunda y no la primera.

Este ejemplo no lleva a pensar que, más tarde, cuando parte de las funcionalidades de *Baal* fueron asimiladas por un dios que es cada vez más monoteizado, *Yahweh*, también la noción de señoría aplicada a ese dios será efectivava, por adonai y no por *aaal* – coincidencias frutuosas del devenir histórico.

En relación vocabular con *mlk* (otro sinónimo posible para «baal») surgen también especificidades a retener. Tal como sucede con el uso del vocablo «baal», que tanto es el nombre del dios homónimo, como la noción de “señoría”, “realeza”, este vocablo, algunas veces usado para nominar, *mlk*, es también nombre de un dios y recoge de noción de realeza. De hecho, *Melkart*, a pesar de contener un gran número de diferencias significativas, es una divinidad de la misma esfera geográfico-cultural que se define también por muchas de las características de *Baal*, sobre todo en su muerte y resurrección victoriosa.

Ahora, en 1.2 IV: 32, *terminus* del primer mito, punto en que ya está ausente la victoria de *Baal* sobre *Yammu*, *Baal* es llamado simplemente «Rey». Una vez asumida su señoría en el mundo, él es, finalmente, Rey de hecho – pero, nunca antes lo había sido.

Así, *Baal* es proclamado como «nuestro Rey es *Baal* el Victorioso», tomando *mlk*, su lugar complementario al lado de *b'l* y de *aliyn*, «señor» y «victorioso». Es,

además, tentador hallar la suma de significación en esta mezcla de tres nombres que, en la práctica, casi se equivalen, pero que aquí crean una complementariedad formidable, una fuerza de sentido teológico bastante compleja.

Por otra parte, el vocablo rey, está presente, por ejemplo, en epítetos de *El* como «Rey padre de años» (*mlk.ab.šnm*). Cuando este dios solamente es epitetado de «Rey», es también *mlk* el vocablo usado (1.4 I: 5), como una palabra normal de uso corriente, como *adonai* y *baal*.

Como ya ha hemos señalado, los demás nombres para este dios referido no dicen que su condición principal es, de hecho, la que ya está expresada en su propio nombre, un rótulo de valoración pleno de contenido en situaciones teológicas narradas y vividas en su ciclo mitológico.

En este sentido, Baal es el *Príncipe Señor de la Tierra*, que muestra todas sus dimensiones que hacen de él el efectivo *Señor* y no *El*.

Baal es todavía, en los textos mitológicos, abrumadoramente *Baal o Victorioso*. ¿Por qué esta aparente cúmulo? Simple y complejo. Es que Baal es el prototipo del dios que muere.

¿Y qué muerte es esa y cuál es su sentido? El indicio que nos permite percibir el contenido teológico en causa lo encontramos en la articulación del mito: Baal muere, pero afirmando su condición que mejor niega ese hecho historiorizado en la narrativa – incluso muerto es *Baal el Victorioso*.

El nombre, o epíteto, afirma su naturaleza y función, incluso durante el transcurso de la acción o contraria.

De hecho, este nombre es usado, o mejor, es gritado repetidamente en el momento exacto en que esa naturaleza del dios ha de ser potenciada. Inevitablemente, Baal resucita. O sea, es cuando el dios encuentra la muerte que se torna más necesario afirmar su cualidad de Victorioso. Su nombre revela en este proceso la plena eficacia de su funcionalidad, tornándolo Victorioso incluso cuando (aparentemente) es vencido.

Baal es, además, toda la dimensión de la fertilidad expresada en el Mundo de la Biblia: es el responsable por la gestión atmosférica que posibilita la agricultura. Algunos de sus nombres y epítetos con esta funcionalidad relacionados son, *Haddu*, forma de designación generalmente interpretada en el campo de la acción atmosférica y de la fertilidad, *Baal (que muere) en las alturas de Sapanu* y *Auriga de las nubes*.

La condición de señoría encontrada en Baal es parte esencial en la estructura religiosa del *Mundo de la Biblia* en el Mediterráneo que, durante el siguiente milenio se tornará victoriosa.

No es exagerado afirmar que *él es casi integralmente la religión de Canáan o su antonomasia*⁷.

⁷ José Augusto Martins Ramos, *Baal: caricatura e mito*, Sumário para una lección de síntesis integrada en las pruebas de agregación, Lisboa, ed. del autor, 1996, p. 2.

4. PROPUESTA DE INVESTIGACIÓN: LA HERENCIA DE LAS CATEGORIAS MENTALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA POSSIBILIDAD MONOTEÍSTA

4.1. YHWH

Yahweh es el gran elemento religioso en que desemboca este texto. Muchos contenidos informan, de forma inevitable, ese conjunto vocablar de que no se sabe su verdadera representación fónica, pero que es omnipresente en nuestra mentalidad.

El vocablo normalmente designado por Jehovah corresponde a un conjunto vocablar del cual se perdió la forma correcta de representación fónica. La lengua hebraica solamente se escribe con consonantes, relegando a un segundo plano las vocales. Ahora bien, cuando, por valoración teológica del propio vocabulo que se retiene como el nombre de Dios, éste dejó de ser pronunciado, se perdió la memoria de las vocales que casi instintivamente se decían, ligando las consonantes que se representaban gráficamente.

Para la comprensión de este nombre, tiene especial interés, por la proximidad lingüística, la expresión de *re-designación* en *Exodo 3*, 13-15, que nos aproxima al sentido que ese nombre podría tener. Veamos el texto bíblico, en el análisis semántico que se podría realizar, pero sin la forma como el mismo Dios encuadra la necesidad de esta nueva designación:

Moisés dijo a Dios: “Supongamos que voy a los hijos de Israel y les digo: “El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros”. Si ellos me preguntan: “¿Cual es su nombre?”, ¿ qué les responderé?”

Dios dijo a Moisés:

“YO SOY QUIEN SOY.”⁸ Y añadió: Así dirás a los hijos de Israel: “YO SOY me ha enviado a vosotros.”

Dios dijo además a Moisés: “Así dirás a los hijos de Israel: “JEHOVAH, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros: este es mi nombre para siempre; este será el nombre con que seré recordado de generación en generación”.⁹

Encontramos aquí una situación de creación de una nueva realidad que es más englobante que la designación tomada en el sentido estricto. ¿Por qué se da una re-

⁸ Sobre la traducción de este nombre / expresión véase, por ejemplo, Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. 7ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1997, pp. 60-75. [Edición original de 1973.] En portugués véase la pequeña síntesis incluida en Paul Garelli, V. Nikiprowetzky, *O Oriente Próximo Asiático: Impérios Mesopotâmicos. Israel*. São Paulo: EDUSP, 1982, pp. 276-283. [Edición original de Paris: PUF. Nouvelle Clío, 1974.]

⁹ La cita como las demás citas bíblicas en este artículo, es a partir de la traducción de la Reina Victoria, 1989.

designación de dios? ¿Acaso sus creyentes no lo conocían? ¿Acaso la expresión comúnmente usada y que refería al linaje genealógica, ancestral, no era suficiente para que se estableciese el contacto entre Moisés, ahora enviado de dios y su pueblo?

Ahora, nos surgen dos reflexiones. En primer lugar la *re-designación* se efectúa porque ha de ser consignado, en la narrativa, un espacio / tiempo realmente significativo y marcado para delimitar una nueva era, una nueva alianza, que literariamente se quiere destacar. Es exactamente en este sentido que, un poco más adelante dios mismo justifica su acto inovador (Ex 6, 2-4):

Además Dios dijo a Moisés: “Yo soy Jehovah”. Yo me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob como Dios Todopoderoso; pero con mi nombre no me di a conocer a ellos. Yo también establecí mi pacto con ellos [...].¹⁰

Esto es la presencia y la realización de una nueva alianza que implica un nuevo nivel de acceso a la divinidad y, en última instancia, una nueva forma de conocimiento de la divinidad. El nombre es una forma de relación y de conocimiento – en este caso, un nuevo nombre es una nueva forma de relación y un aprofundizar del conocimiento, un nuevo cuadro de caracterización del dios en causa: «Yahweh is a proper name that indicates his mystery and his transcendence»¹¹.

La nueva realidad que está consignada en este acto de designación es la naturaleza del dios mismo. Por un lado, de dios familiar se pasa a un dios con aspiraciones nacionales; por otro lado, el nombre que indica para sí es la negación de la materialidad de su esencia que tendrá su equivalente en la afirmación de la imposibilidad de la representación pictográfica. La interdicción de la figuración de dios no es más que una variante de la imposibilidad de designación.

Otra cuestión que aquí se nos presenta como ineludible es la comprensión que los contemporáneos tenían de la expresión Yahweh. ¿Hasta qué punto estaremos simplemente elucubrando sobre realidades hipotéticas, solamente existentes en un horizonte teórico, o hubo, en algún tiempo un momento en que el nombre Yahweh fue entendido con significado que actualmente le damos?

Profundizando esta idea, más que averiguar cuál la comprensión del significado del nombre en sí, no interesaría comprender cuál fue la construcción / nacimiento de ese nuevo nombre. Ahora bien, dada la imposibilidad de representar este nuevo dios que surge de las manifestaciones de Dios sinaíticas, estamos obligados a pensar en la rápida evolución de la expresión para el símbolo. La misma pronunciación vocálica desapareció, convirtiéndose en un vocablo que no se puede nombrar – del nombre pasamos al anti-nombre, un meta-nombre que nunca realiza su función.

¹⁰ Véase, en particular, Herbert Brichto, “From El Shaddai to YHWH”, *The Names of God*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 24-25.

¹¹ Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, Vol. 1, Chicago, The Chicago University Press, 1981, p. 180. [Edición original de París: Payot, 1976.]

Al límite, entre la identificación de lo nombrado y el nombre, asistimos a una total inversión del sentido que, lejos de negar esa relación, la lleva a asumir una forma propia y autónoma: la valorización del nombre lo transforma en esa entidad autónoma. En este fenómeno se puede encuadrar la vida autónoma del signo YHWH que pasó a ser representado con el diseño de una letra diferente de todo el resto del texto bíblico.

Sintetizando, no se puede decir que YHWH sea un nombre. Para serlo, es preciso que sea nombrado, de ser usado y conocido. El el mejor de los casos, podríamos considerar esta expresión como un «nombre secreto», aunque aun así, de algún modo, podría tener aquella funcionalidad, una vez que el recuerdo de su forma se perdiese.

¿Qué expresiones serían, entonces, usadas para comunicar y referirnos a esta divinidad?

4.2. ADONAI Y ELOIM, O LA INTEGRACIÓN POLITEÍSTA

En el espacio del Canáan pre-Bíblico, como ya tuvimos ocasión de ver, existían dos formas esenciales que aglutinaban la definición de lo divino. Por un lado, el vocablo «el» correspondía a la noción misma de divinidad – cualquier dios de Canáan podría ser designado como el. Por otro lado, el vocablo «baal» transmitía la noción sagrada y esencial de realeza – noción basilar de las instituciones humanas y divinas, sin la cual nada en el mundo se mantendría en plena y correcta orden. Así, los dos campos fundamentales de la teología de la cultura de Canáan giraban en torno a estos dos conceptos.

Más allá de estas dos nociones aglutinadoras de la esfera de lo divino, estos mismos vocablos, «el» y «baal», eran sinónimos de dos divindades específicas, con un lugar fijo en el panteón y con una mitología y acción propia. Entoces «el», que quería decir «divinidad», podría incluso significar «El», ahora escrito con mayúscula porque corresponde al dios El. Pasaba lo mismo en relación al vocablo «baal»: el vocablo podía ser usado, tanto en el lenguaje corriente en cuanto la expresión más común para definir la realeza y la señoría, tanto como el nombre del dios Baal.

El centro de nuestro análisis reside ahora en el hecho que, además que por Yahweh, en el texto bíblico Dios puede ser llamado, en especial, por dos otras formas que son, a nivel semántico, los dos dioses, o, dicho mejor, las dos categorías mentales encontradas unos siglos antes en Ugarit.

De hecho, Elohim y Adonai son vocablos que no se pueden desasociar, en su proceso de construcción de significado, de sus parientes Ilu / El y Baal. Como dijimos, hay todo un trayecto semántico que no se puede olvidar, pero que, en lo esencial, en nada disminuir esta herencia al largo plazo.

En la segunda mitad del segundo milenio a.C., la religión de Canáan se encontraba como en una encrucijada de sentidos: a los dos principales conceptos teológi-

cos correspondían dos divindades que asumían plenamente esos mismos conceptos. Ahora bien, sin la posesión teológica y funcional de esos dos conceptos tan bien estructurados y consolidados, ningún fenómeno religioso podría ser victorioso en ese mismo espacio cultural en el primer milenio a.C.

En el nivel de estructura de designación, observamos la duplicidad, la complementariedad entre Baal y El: Señor y Dios. De hecho, estos dos vocablos fueron, de forma indiscutible, las dos categorizaciones de designación que los monoteísmos tomaron como definidoras del lugar y la función de su divinidad una y única a través de la asimilación en los nombres contruídos con *el* y *adonai*. En el doble Baal y El encontramos la casi totalidad de la definición de la divinidad en Canáan, por lo menos si consideramos su principal herencia: Yahweh.

Al mismo tiempo que se afirma el *Dios celoso*¹² que le niega cualquier forma de contacto a su pueblo con otras divindades¹³, la estructura mental casi estable de las poblaciones va buscar aquellas divindades rechazadas: sus funcionalidades y hasta sus nombres.

El futuro enfrentamiento entre el Yahweísmo y el Baalismo sufre trayectos de “caricatura”, inevitables en un esquema de clara argumentación y de comunicación¹⁴, que muestra, por encima de todo, unas necesidades argumentativas de acumular el futuro *Dios* cas-victorioso con las características manifestaciones de Dios y funcionales de los futuros dioses casi-derrotados.

Baal es, de hecho, una divinidad que, en el espacio de Israel, sufre el combate y se extingue. Esto es posible solamente porque la divinidad vencedora toma parte del lugar funcional de Baal, integrándolo en las formas y dinámicas de sus manifestaciones y, en particular, integrando sus características funcionales, dejando de tener espacio y necesidad para él. Un ejemplo perfecto de esta asimilación de la funcionalidad de Baal por Yahweh se encuentra en Oseías 2, 5-8:

Porque su madre se prostituyó;
la que los concibió actuó desvergonzadamente,
porque dijo: “iré tras mis amantes,
que me dan mi pan mi agua,
mi lana y mi lino,
mi aceite y mi bebida.”
Por tanto, he aquí que yo obstruyo su camino con espinos,
Y reforzaré su vallado, de manera que ella no encuentre sus senderos.
Ella irá tras sus amantes pero no los alcanzará;
Los buscará pero no los hallará.

¹² El dios se caracteriza de esa manera en varios pasajes bíblicos.

¹³ La divinidad que fue más sistemáticamente el blanco de este rechazo fue, exactamente, Baal (véase, entre muchos otros ejemplos el episodio de idolatría en la base del monte Sinai).

¹⁴ José Augusto Martins Ramos, *Op. cit.*, p. 4.

Entonces dirá: “Iré y volveré a mi primer marido,
 porque mejor me iba antes que ahora.”
 Pero ella no reconoció que era yo que le daba el trigo, el vino nuevo y el aceite
 [...]

Baal no fue derrotado, como los profetas pretenderán demostrar, fue asimilado, porque solamente así se efectuaba el poder total de un dios que hacía el camino hacia la omnipotencia.

De hecho, a través de dos procesos bien diversos, el futuro de la formulación de lo divino en el espacio de Canáan pasó por la unión de las dos definiciones presentes en Ugarit algunos siglos antes. Incluso la idea de un «Reino de Dios», tan profícua el inicio de la era cristiana, nunca se podrá entender en su dimensión profunda sin la comprensión de la genealogía de la idea baalica (y no solamente oriunda de Baal) de señoría tan bien expresada por su equivalente, *adonai*¹⁵.

¿Es el culto de los dioses Baal y El? Estos fueron totalmente rechazados y sus fieles muchas veces diezmados¹⁶. Un dios que era cada vez más uno no admite espacio para el “otro” y, en especial, no deja de asimilar todo para, de hecho, hacerse cada vez más Uno y Único.

¹⁵ Um milenio y medio después, en el momento del primer gran esfuerzo de uniformización del cristianismo en Nicea (primer concilio de Niceia), el llamado Credo de Niceia mostrará en la formulación de la distinción entre las entidades el Padre y el Hijo, esta duplicidad entre una noción de lo divino profundamente arraigada en la noción de señoría, la entidad agente en el mundo, y otra que se confunde con la palabra usada para expresar la dimensión de divinidad, el personaje creador, inmóvil: la vieja complementariedad entre «señor» y «dios», vista con los casos de «Baal» e «Ilu», presente en los nombres del dios de Israel a través de «Adonai» y «Eloim», aparece ahora en el incipiente cristianismo. Veamos el llamado *Símbolo dos Apóstolos*, y el *Credo de Niceia-Constantinopla* – ambos casos presentan, de forma clara, esta dualidad: Padre = Dios (dimensión de la divinidad creadora, pero no actuante), e hijo = Señor (dimensión efectiva de la relación actuante con el mundo):

Credo de Niceia-Constantinopla

Creo en un sólo Dios, Padre todopoderoso, Creador del Cielo y de la Tierra;
 de todas las cosas visibles e invisibles.

Creo en un sólo Señor, Jesu cristo,

Hijo Unigénito de Dios, [...]

¹⁶ Véase, entre decenas de pasajes bíblicos, Jz 7, 28-32; Dt 13, 1-19 e 17,1-7; Is 1, 27-31.