Iconografía de Dios y Asherah

Análisis de caso III

Joan Campàs Montaner

PID_00201556

UOC
Universitat Oberta de Catalunya

Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundación para la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es

Índice

Introducción 5

1. La iconografía de Dios 7
1.1. Dios Padre 7
1.2. La mano de Dios 11
1.3. El Anciano de los días 12
1.4. El papa o el emperador celeste de la Edad Media 13
1.5. El Júpiter cristiano del Renacimiento 14

2. Asherah 16

3. ¿Tenía Dios una esposa? Asherah, diosa y árbol de la vida 26
3.1. Los textos de Ras Shamra 33
3.2. Kuntillet Ajrud y Khirbet el Qom 34
3.3. El lugar de culto en Taanac 36
3.4. El árbol de la vida 40
3.5. La Menorah 44
3.6. Una figura divina femenina 46

4. Una divinidad patriarcal 48
4.1. Maternidad: de la naturaleza a la cultura 48
4.2. La paternidad en la historia y en las culturas 50
4.3. La desmaterialización del padre 53
4.4. Dios, Padre creador 54
4.5. En el nombre del padre 55
4.6. Función paterna y función significante 56
4.7. Las dos caras del patriarcado 57

Bibliografía 61

Introducción

La religión cristiana, que proviene de la religión nacional de los judíos, pero internacionalizada por la propaganda de san Pablo, en principio es estrictamente monoteísta. El dios de Israel que ha adoptado es un dios "celoso" que no tolera compartir de ninguna manera. Por eso se opone al paganismo grecorromano, esencialmente politeísta.

Dios

En castellano, como en las otras lenguas románicas, la palabra *Dios* viene directamente del latín *deus*, deidad, dios; la locución latina proviene del griego antiguo, en el que es idéntica en pronunciación al griego Διός (dios), forma del genitivo de Ζεύς (Zeus) (nombre del dios principal de los griegos). Aunque también es muy plausible que sea una simple variación fonética de θεός (theós), que significa igualmente 'deidad, dios' seguramente proveniente del indoeuropeo. En las lenguas precolombinas, *teotl* significa 'dios', este término también es similar a la forma latina *deus*. El latín *deus*, en otras lenguas románicas, derivó en *deus* (gallego y portugués), *déu* (catalán), *dieu* (francés) y *dio* (italiano).

Hay una serie de nombres de Dios en las lenguas indoeuropeas que se interpretan como derivadas de una única forma original, protoindoeuropea, *Dyeus*. Este habría sido el nombre de Dios dominante del panteón protoindoeuropeo. Hay una forma próxima al original en el sánscrito antiguo: *deiw-us*. El nombre aparece sistemáticamente asociado en la mayoría de los casos a *p'ter*, que significa 'padre'. En el sánscrito tardío esta forma ha evolucionado a *Dyaus Pitar*. Entre las diversas derivaciones encontramos el griego *Zeus Pater*, cuya forma latinizada es *Iu Piter* (Júpiter), y también la expresión latina tardía, nuevamente derivada del griego, *Deus Pater*, que en castellano evoluciona a Dios Padre.

En las lenguas germánicas, la palabra para designar a Dios tiene la raíz *got-*, de donde vienen *god* (inglés) o *gott* (alemán). De esta misma raíz podría derivarse el nombre del pueblo godo. El origen de la palabra *gott* es muy antiguo y solamente pudo haberse originado de las lenguas germánicas antiguas. Las lenguas iránicas utilizan esta misma raíz indoeuropea: así, en persa moderno se dice *jodā* (خدا), y en curdo, *xhwedê*. La raíz se origina del segundo participio sustantivado del indogermánico *ghuto-m*, de la raíz verbal *ghau* ('llamar, hacer un llamamiento'). De este modo, Dios sería "el ser llamado".

El nombre Yahvé o su derivación Jehová procede del hebreo *yhwh* y no guarda parentesco con ninguna de las formas indoeuropeas de designar al dios supremo. Yahvé es el nombre propio bíblico de Dios, mientras que para referirse a la divinidad de una manera genérica, las lenguas semíticas tienen la raíz *El*, que ha dado lugar, entre otros, al árabe *Allah* o al hebreo *Elohim*.

Pero este monoteísmo está lejos de ser tan riguroso como lo proclaman los doctores de la Iglesia. El dogma de la Trinidad, es decir, el de un dios en tres personas, puede parecer una concesión al politeísmo denunciado por los profetas, aunque siempre latente, y esto sin tener en cuenta el culto católico de la Virgen María y de los santos.

De los atributos del Señor los teólogos han extraído dos personas diferentes que resultan como un segundo y tercer dios: el Logos, Palabra o Verbo encarnado bajo el nombre de Cristo, y el Pneuma o Aliento, emanación del Padre y del Hijo, invocado bajo el nombre de Espíritu Santo.

Cristo

La palabra *Cristo* proviene del latín *christus*, y este del griego *jristós*, 'χριστος'. Los cristianos aplican este nombre a Jesús de Nazaret. A mediados del siglo II se empezó a denominar cristianos, en Antioquia, a los seguidores de Jesús (Hechos 11:26).

Cristo es la traducción de *Mesías*, palabra hebrea que significa 'el ungido [del Señor]', es decir, una persona consagrada por unción divina.

Mesías era el título calificativo que los judíos aplicaban a sus sacerdotes, reyes y profetas, y estos tenían que ser ungidos con aceite como parte del rito que los consagraba en su cargo. Los seguidores de Jesús de Nazaret, que consideraban que este era el mesías prometido por los profetas, le aplicaron este título y lo denominaron Jesús el Cristo o El Salvador.

El término *Cristo* aparece en la mayoría de los idiomas de Europa; proveniente del idioma griego, el uso de *Khristós* (transcrito al latín como *Christus*) en el Nuevo Testamento se usa como descripción de Jesús. En la versión Septuaginta del Antiguo Testamento se utilizó para traducir al griego la palabra hebrea *Mashiach* (*Mesías*), que quiere decir 'ungido'.

El "Khristós clásico" en idioma griego antiguo podría significar 'cubierto en aceite' y por lo tanto es una traducción literal de la palabra *Mesías*. En la India, *Ghee* del sánscrito "ghṛtə" ('salpicado') es otra afinidad y, de hecho, tiene un papel sagrado en el hinduismo védico y en los modernos rituales de libaciones y ungimiento.

Estas tres hipóstasis divinas: Padre, Hijo y Espíritu Santo se funden en la Trinidad y constituyen el Dios "uno y trino" del cristianismo.

Jesús

Jésus, en griego Ἰησοῦς / Yēsoûs, viene de Yehoshua (hebreo: יהושע), de donde Yeshoua (עשי) es una forma abreviada de Yehoshua, que significa: 'Dios salva'. La versión Septuaginta (escrita en griego) utiliza igualmente el nombre de Iesoûs para designar a Josué, lugarteniente de Moisés. Jésus es un nombre bastante común en la Palestina de la época.

Por ello, para estudiar la iconografía de Dios, hay que examinar cada una de las tres personas divinas aisladamente y la tríada de la Santísima Trinidad.

Referencia bibliográfica

En este apartado seguimos a: **Louis Réau** (2000). "Iconografía de la Biblia. Vol. I. Antiguo Testamento". *Iconografía del arte cristiano* (6 vols., 782 pág., pág. 25-52). Barcelona: Serbal.

1. La iconografía de Dios

1.1. Dios Padre

Hebreo: Adonai, Elohim, Yahvé ('el que es'). Griego: Kyrios ('el señor') u On ('el ser'). Latín: Dios Padre, Dominus.

Fue desde el principio adorado por los israelitas con el nombre doble de Adonai, Señor o El, Eloa (plural mayestático Elohim) que se aplica a toda divinidad.

Adonai

El nombre Adonai es el mismo que el de Adonis, el dios fenicio de Biblos que invocaban a gritos las mujeres lamentando su muerte.

Jehová o Yahvé, según la Biblia el nombre propio de Dios, aparece unas 7.000 veces en la Biblia. Es una de las transcripciones de הוהי. Estas letras corresponden aproximadamente a YHWH, YHVH, JHWH o JHVH, según la transliteración elegida (las vocales no se escriben en hebreo antiguo). Este grupo de cuatro letras se denomina tetragrama o "tetragrámaton".

Tetragrámaton

Según la tradición judía, el tetragrama está relacionado con la forma causativa del imperfectivo del verbo hebreo הוה (*ha·wah*, 'ser, suceder') y querría decir '(Él) hará –o hace– que suceda'.

Algunas tradiciones le dan el significado de 'El Ser Inmutable'. Según la Biblia, así se reveló a Moisés (Éxodo 3:14 y 6:2-8). Estas lo justifican con el argumento de que el tetragrama vendría de tres formas verbales con la misma raíz YWH: las palabras HYH haya [היה]: 'él era', HWH howê [הוה]: 'él es', y YHYH yihiyê [היהי]: 'él será' se combinarían para dar la idea de atemporalidad.

La transcripción del tetragrama como *Jehová* fue un intento de los teólogos cristianos de reconstruir el nombre original, basándose en la "vocalización" הֲוֹהִי (los diacríticos sobre y bajo las consonantes son ayudas a la lectura introducidas *a posteriori*, por eso no se intercalan entre las letras originales, para no desvirtuar el texto, considerado la palabra de Dios). No obstante, esta reconstrucción parece ser una de las menos plausibles, puesto que los diacríticos corresponden a la vocalización de אֲדֹנָי (Adonai, 'mi Señor').

La intención original de los diacríticos de יְהֹוָה, pues, no era hacer que הוהי se pronunciara /jehowah/, sino recordar al lector que al llegar a esta palabra, para no contravenir la inefabilidad del nombre de la divinidad (los judíos dejaron de pronunciar el nombre de Dios hacia el siglo III presumiblemente por esta razón, véanse los Diez Mandamientos), debía decir *Adonai*.

La palabra *el* se encuentra en las desinencias de los nombres de los arcángeles: Miguel, Gabriel, Rafael, en el dado al pueblo de Israel, en los de los profetas Ezequiel y Daniel, así como en el de la torre de Babel, que significa 'Puerta de Dios'. Es similar al árabe *Alá*.

Dios solo recibe un nombre individual el día que se revela a Moisés en el Sinaí.

"[13]Moisés dijo entonces a Dios: «Está bien. Voy a encontrar a los israelitas y les digo: 'El Dios de vuestros padres me ha enviado a vosotros'. Pero, ¿si me preguntan cuál es su nombre, qué les respondo?» [14]Entonces Dios dijo a Moisés: «Yo soy, quien soy». Y añadió: «Así hablarás a los israelitas: Yo soy me ha enviado a vosotros». [15]Dios dijo todavía a Moisés: «Así hablarás a los israelitas: Yahvé, Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre por siempre jamás, con el cual me recordarán todas las generaciones»."

Éxodo 3: 13-15

Jahvé

Posiblemente el nombre de *Jahvé* es preisraelita, sobre todo en su forma abreviada *Jah*, *Jahu*, *Jeho* (cf. 15:2; 17:16; Is. 12:18; 38:11; Ps. 17:19; 89:9; 94:7,12; 118:14; 130:3; 150:6), utilizada en la formación de antiguos nombres propios; *Josué, Jesús* = *Jeho* es *Salvación*, *Elías* = *El* es *Jahu*, etc., y en la aclamación de alabanza *Aleluya* = alabad a Jah. Pero, a pesar de este origen antiguo del nombre, nuestro texto quiere unirlo, por una etimología plausible, al verbo *ser*. El nombre YHWH (*Yahvé*) habría sido conocido e invocado desde los orígenes (Gn. 4:26). En cambio, para las tradiciones elohísta (3:9-15) y sacerdotal (6:2s), habría sido revelado en la época de Moisés. La revelación del Sinaí, propia solo de la tradición elohísta, quizá se debe entender como una explicación de una variante del nombre de *Yahvé*. La Biblia contiene otros casos parecidos, como el cambio del nombre de Abraham (Gn. 17:5) y el de Sara (Gn. 17:15). La frase "Yo soy quien soy" (o "quien seré") es difícil de explicar. Un primer sentido indicaría por parte de Dios el rechazo a revelar su nombre (cf. Gn. 32:30; Jc. 13:18). Esta explicación referida al nombre explícito (*Yahvé*) revelado en el v. 15 indicaría que el nombre es incapaz de expresar totalmente el misterio de Dios, sería una invitación a ultrapasar las palabras. Otro sentido más positivo expresaría, en un contexto polémico, la realidad viva de Dios, que es por oposición a los dioses falsos (Is. 41:24; 43:10; 45:5-7,18). Un último sentido nos hace ver el nombre de *Yahvé* en una dimensión histórica: Dios *está con* Moisés para ayudarlo en la obra de salvación (cf. v. 12; 4:12,15). La frase enigmática equivaldría a "Yo estoy con vosotros para salvaros". La revelación del nombre va ligada a la revelación y a la gesta de la liberación del pueblo (cf. 16:6; 20:2; Lv. 11:45; Dt. 5:6; Ps. 81:11; Os. 12:10; Ez. 20:5s). Por eso *recordar el nombre* (cf. Ps. 135:13) no es tan solo hacer vivir el pasado, sino que hace presentes a la persona y a los hechos recordados (cf. 12:14), e invocar el nombre es ser salvado (Jl. 3:5; Ac. 3:16; 4:12). A través de la historia de salvación Dios se irá manifestando tal como es y tal como actúa hasta el pleno cumplimiento en Jesús (*Yahvé* salva) por el cual viene la salvación (Mt. 1:21; Lc. 2:11; Jo. 8:24,28,58).

Yahveh (en hebreo יהוה, YHWH) y sus variantes conjeturales *Yahweh, Yahvé, Yavé, Iehová, Jehovah* y *Jehová* se refieren al nombre de Dios en la Biblia. En su forma hebrea (sin que se sepa su pronunciación exacta; esto es debido a dos razones principalmente: la primera, que en el alfabeto hebreo antiguo no se escribían las vocales, por lo tanto se desconoce si estas eran EOA, AE, UO u otras; la segunda, que a raíz de la prohibición de pronunciar el nombre divino entre los judíos esta pronunciación desapareció completamente), es según la Biblia una frase que utiliza Dios para referirse a sí mismo, después de la petición de Moisés en la visión de la zarza ardiendo y en respuesta a su pregunta de qué les dirá a los israelitas sobre quienes lo ha enviado, hizo decir: אהיה אשר אהיה 'ehyéh 'asher 'ehyéh, algo así como "Yo soy el que soy y continuaré siendo...". De modo que el nombre YHWH posiblemente sea la equivalencia en tercera persona de la frase "Yo seré" = 'ehyeh a fin de que el que la usara no quedara como Dios, de manera que este uso sería יהוה/יהי = Yihvéh/Yihyéh = "él será"; en todo caso, no es difícil ver el intercambio de Y por W como no lo es tampoco el de B por P o por M en la lengua hebrea.

Algunos eruditos han sostenido recientemente que la palabra *Jehováh* data solo del año 1520. Drusisus pone a Peter Galatinus como el inventor de la palabra *Jehováh* y a Fagius como propagador en el mundo de los eruditos y comentadores. Pero los escritores del siglo XVI, católicos y protestantes, están perfectamente familiarizados con la palabra. El propio Galatinus pone la forma como conocida y recibida en su tiempo. Además, Drusius la descubrió a Porchetus, un teólogo del siglo catorce. Finalmente la palabra es encontra-

da incluso en la *Pugio fidei* de Raymund Martin, una obra escrita cerca de 1270. Probablemente la introducción del nombre de Jehováh antedata incluso a R. Martin. [...] No sorprende entonces que esta forma haya sido considerada como la verdadera pronunciación del Nombre Divino por eruditos como Michaelis, Sier y otros.

La hipótesis más conocida sobre el origen de la palabra Jehová indica que estaría en calcar erróneamente la grafía alemana en la que la *j* representa el mismo fonema (la consonante aproximante palatal, [j]) que la *i* española, lo mismo que sucede con el nombre Jesús (en hebreo *Yeshua* o *Yehosh'ua*), Jeremías (en hebreo *Yirmeyahu*) y otros, que usamos frecuentemente sin problemas a pesar del cambio de Y a J. La elección de una forma escrita u otra se debe en general a motivos históricos. En español, las ediciones católicas del texto bíblico que no usan sustitutivos como "Señor" o "Dios", optan por *Yahveh*. En cambio las ediciones protestantes que muestran el tetragrámaton emplean *Jehová*.

Decir "Yo soy quien soy" o "aquel que soy" es casi como si se contestara "Me llamo como me llamo". Esta respuesta evasiva no estaba destinada a satisfacer la curiosidad de Moisés, pero este declaró a los israelitas que lo esperaban al pie del Sinaí que su dios se denominaba *Él es*.

A partir de este momento, Dios, el Dios de las cuatro letras, se designa en la Biblia por el tetragrama sagrado J H V H, equivalente del griego *ὁ On* y del latín *Sum*. Dado que la lengua hebrea no escribe las vocales, los masoretas, es decir, los rabinos que establecieron el texto hebreo de la Biblia, intercalaron entre las consonantes de *Yahvé* las vocales de *Adonai* que los judíos solían sustituir por respeto al nombre divino en la lectura de los Libros Santos.

Los masoretas

Los masoretas eran judíos que sucedieron a los escribas (*soferim*) en la responsabilidad de hacer copias de las Sagradas Escrituras.

El término hebreo *masora* significa 'tradición' y designa la compilación de tradiciones rabínicas relativas al texto bíblico que los masoretas recogieron en los márgenes superior e inferior de cada página de un manuscrito.

Al vocalizar de este modo el tetragrama, los humanistas hebraizantes del Renacimiento extrajeron la forma *Jehová*, que fue universalmente admitida hasta el siglo XIX. Esta transcripción es el resultado de una vocalización errónea, actualmente abandonada y reemplazada por Yahvé. Se encuentra el nombre divino en la desinencia de la palabra *Aleluya* (*Allelu-Jah*), expresión hebrea que significa 'Alabad a Dios'.

La versión griega de la Biblia, conocida con el nombre de *Biblia de los Setenta*, porque sería la obra de un colegio de setenta traductores de Alejandría, transcribe Yahvé como *Kyrios* ('Señor'). La *Vulgata*, es decir, la traducción latina de san Jerónimo, lo denomina *Dominus*.

El Dios de Israel, que era, originalmente, el dios local de la montaña volcánica del Sinaí, nunca se apareció a los hombres *in figura*. Cuando se reveló a Moisés, la primera vez lo hizo detrás de la cortina de llamas de la zarza encendida; la segunda en una espesa nube de tormenta, sin mostrarle nunca la cara.

"Non poteris videre faciem meam", dice formalmente a Moisés, que le pedía verlo en su gloria:

- "No me podrás ver la cara, porque el hombre no me puede ver y seguir viviendo." (Ex. 33: 20)

- Y repite: "Después retiraré la mano para que me veas de espaldas, puesto que no es posible ver mi cara." (Ex. 33: 23)

¿Desde cuándo se permite al arte representar a Dios Padre? Desde el momento en el que hace escuchar su voz en el Sinaí detrás de una cortina de llamas y de nubes, y se niega a mostrar su rostro, es porque quiere que se le rinda culto solo en espíritu.

- En las religiones primitivas la posesión de una imagen, al igual que el conocimiento del nombre, confiere un temible poder porque al acercar la divinidad a los hombres, pone esta a su merced.

Por eso la ley mosaica grabada sobre las tablas de piedra del Sinaí prohíbe formalmente toda representación de Dios.

"[4]No te hagas ninguna escultura, ni ninguna imagen de nada de lo que hay arriba del cielo, abajo en la tierra, o en las aguas de bajo la tierra. [5]No las adores ni les des culto, porque yo, Yahvé, soy tu Dios, un Dios celoso, que castigo la culpa de los padres en los hijos, hasta la tercera y la cuarta generación de quienes no me quieren; [6]pero mantengo fielmente mi amor hasta la milésima generación de quienes me quieren y observan mis mandamientos."

Éx. 20: 4-6

Prohíbe la adoración idolátrica

No prohíbe el arte representativo ni decorativo (cf. 1Re. 6:23-32; 7:25,29; Ez. 41:18-20), sino la representación de Dios en orden a la adoración idolátrica (v. 5). Es una continuación del v. 3: No tengas otros dioses fuera de mí.

"Puso en el santuario dos querubines de madera de acebuche, de diez codos de altura. [24]Una de las alas del querubín tenía cinco codos, y la otra, cinco codos, es decir, diez codos, de un extremo al otro de sus alas." (1Re. 6:23-32)

"Reposaba sobre doce novillos: tres miraban al Norte, tres al Occidente, tres a mediodía y tres al Oriente. El mar reposaba encima de ellos, que la sostenían con la grupa hacia adentro." (1Re. 7:25)

"Los plafones y las molduras estaban decorados con leones, novillos y querubines. Por encima y por debajo de los leones y los novillos había guirnaldas cinceladas." (1Re. 7:29)

"[18]Y había representados querubines y palmeras, un querubín entre dos palmeras. Cada querubín tenía dos caras: [19]una cara de hombre hacia la palmera por un lado y una cara de león hacia la palmera por el otro; estaban representados alrededor de todo el templo." (Ez. 41:18-20)

Moisés vuelve sobre esta prohibición:

"[14]Los levitas proclamarán en voz alta ante todo Israel: [15]«Maldito el hombre que haga un ídolo de talla o de fundición, obra de las manos de un artesano, y que en secreto lo erija, cosa que ofende a Yahvé.»"

Dt. 27: 14-15

Los primeros doctores de la Iglesia, temiendo un regreso de la idolatría, confirmaron esta prohibición. San Juan Damasceno postula que si es legítimo representar a Dios Hijo porque se encarnó entre los hombres, hay que abstenerse de representar a Dios Padre, a quien nadie ha visto: *Dei qui est incorporeus, invisibilis, imago nulla fieri potest*.

Idolatría

En el Corán no se puede encontrar ninguna condena de las imágenes, pero no resulta menos evidente que ante el enaltecimiento de la idea de Dios, para el Islam era repugnante la concepción judeocristiana del hombre hecho a imagen y semejanza de la divinidad. Representarlo era tanto como equipararlo a Alá, y este se encontraba por encima de toda representación.

Pero esta prohibición pronto cayó en desuso. El arte cristiano primitivo se limita a sugerir la presencia o intervención de Dios por la aparición de una mano que sale de una nube. En la Edad Media se multiplicaron las representaciones de Dios Padre *in figura*. El arte de la Edad Media lo representa con los rasgos de un venerable patriarca: el Anciano de los días, después con los atributos de un papa o de un emperador celestial. El Renacimiento hizo un Júpiter cristiano.

En el siglo XVI, la Reforma se esforzó en recuperar la observancia de la ley mosaica que Cristo no había derogado. Protestantes, luteranos y, sobre todo, calvinistas condenaron expresamente toda imagen de Dios. No se puede representar a Dios en forma visible porque él ha prohibido hacerlo.

Parece que Miguel Ángel fijó la imagen antropomórfica de Dios.

1.2. La mano de Dios

El símbolo más antiguo de Dios Padre es una mano radiante que sale de una nube.

¿Por qué se ha elegido la mano como jeroglífico de Dios? La palabra hebrea *iad* significa a la vez 'mano' y 'poder'. *Mano de Dios* es sinónimo de *poder divino*.

Es siempre la derecha, por ser la más fuerte tiene la preeminencia. Cuando está cubierta por una manga, en heráldica se denomina dextrógiro.

Para significar que se trata de una mano divina no solo tiene dimensiones colosales, sino que está rodeada de un nimbo cruciforme.

A veces hace un gesto de prensión (en la ascensión), de bendición, de mando o de amenaza: es una mano hablante que traduce el pensamiento y la voluntad del Señor.

Lugares donde aparece en la iconografía del Antiguo Testamento:

- Ofrenda de Caín y Abel.
- Orden a Noé de construir el arca.
- Sacrificio de Isaac.
- Entrega a Moisés de las Tablas de la Ley.

1) Siglo II:

- Fresco de la sinagoga de Doura, en Siria. Museo de Damasco.

2) Siglo XII:

- Friso de la fachada de la catedral de Nîmes.
- Fresco de San Clemente de Taüll.
- Puertas de bronce de Hildesheim.

3) Siglo XIII:

- Mosaico del nártex de San Marcos de Venecia.

- La "quirofania" no menudea en el repertorio del Nuevo Testamento. Emerge de las nubes para bendecir a Jesús bautizado en el Jordán, para consolarlo en el huerto de Getsemaní y en el Gólgota, para ayudarlo a subir al cielo en la ascensión.

- Aparece en el cielo para bendecir a los santos (la lapidación de san Esteban).

1.3. El Anciano de los días

La fuente de esta representación antropomórfica que sustituye al simbolismo arcaico de la Mano de Dios es una visión del profeta Daniel (7:9):

> [9]Estaba mirando, cuando unos tronos fueron colocados, y se sentó un Viejo venerable. Su vestido era blanco como la nieve; su cabello, limpio como la lana. Su trono eran llamas de fuego; las ruedas, un fuego incandescente. [10]Un río de fuego brotaba, salido de delante de él. Mil millares le servían, le asistían diez mil miríadas. El tribunal se sentó, fueron abiertos los libros.

El arte cristiano, inspirándose en este texto, representa a Dios con los rasgos de un venerable anciano de largos cabellos y barba blanca, sentado sobre las nubes dentro de una mandorla. Los ejemplos más antiguos aparecen en el arte bizantino del siglo XI.

Arte bizantino

Véase también, del siglo XII, el fresco de la cripta de la capilla de san Blas, cerca de Brindisi, 1197; y del siglo XV, Niccolo Pizzolo, ábside de la iglesia de los Eremitani, Padua.

En la iconografía griega, cada travesaño del nimbo divino lleva una letra y las tres forman la palabra *ὁ Ôn* ('el Ser, aquel que es').

En una miniatura del *Scivias*[1] de santa Hildegarda (Biblioteca de Wiesbaden), Dios Padre está representado como un ángel con grandes alas. El tipo de Dios Exterminador disparando las flechas de la Peste contra los humanos que provocaron su cólera está tomado del Apolo pagano.

(1)El título *Scivias* proviene de la expresión latina "*Sci vias Domini*" ('Sepas las vías del señor').

Santa Hildegarda (1151-52). *Scivias.* Primera iluminación

1.4. El papa o el emperador celeste de la Edad Media

Bajo la influencia de la puesta en escena de los autos sacramentales, el arte de finales de la Edad Media representó a Dios Padre con las insignias del papa o del emperador, encarnaciones terrestres de la omnipotencia espiritual y temporal.

Dios aparece en el arte de los siglos XV y XVI sentado bajo palio, con la corona imperial o con la tiara de cinco coronas que lo distingue del papa. En la mano lleva un globo rematado por una cruz. Se puede confundir con san Pedro, que le sirve de modelo (la asimilación entre Dios y san Pedro es patente en el cuadro del siglo XIV de Giovanni da Milano, en la National Gallery de Londres, que confiere a Dios las llaves como atributo).

La tiara

La del papa es de tres coronas, que simbolizan los tres poderes: la soberanía del papa sobre los estados de la Iglesia, la supremacía del papa sobre el poder temporal y la autoridad moral del pontífice sobre toda la humanidad.

Giovanni da Milano (1364-66). *Cristo del Apocalipsis*. Londres: National Gallery. Temple sobre madera. 89,2 x 37,2 cm.

Dios se reconoce por su globo cruciforme y por el hecho de estar flanqueado por los cuatro símbolos del tetramorfo, aunque lleve ropas de papa celestial. Las miniaturas francesas del siglo XV ofrecen numerosos ejemplos de este tipo iconográfico.

1.5. El Júpiter cristiano del Renacimiento

En el Renacimiento, el papa celestial fue reemplazado por el Zeus olímpico de los griegos o el Júpiter tonante de los romanos. El nuevo ideal encontró su expresión en los frescos del techo de la capilla Sixtina, de Miguel Ángel, donde Dios vuela sostenido por ángeles.

Tímpano de la iglesia de Santo Tomé, Soria (siglo XIII)

Dios Padre, con barba, tiene al niño Jesús en el regazo.

2. Asherah

Asherah (en ugarítico 'ṯrt y en hebreo אֲשֵׁרָה), en la mitología semítica, es una madre diosa, que aparece en numerosas fuentes, como en los textos acadios, con el nombre de *Ashratum/Ashratu* y en hitita como *Asherdu*(s) o *Ashertu*(s) o *Aserdu*(s) o *Asertu*(s). Asherah se considera idéntica a la diosa ugarítica Athirat (transcrita a menudo como ʾAṯirat). El libro de Jeremías, escrito alrededor del 628 a. de n. e. posiblemente se refiere a Asherah cuando utiliza el título "Reina del Cielo":

"[16]Y tú no intercedas por este pueblo, y no eleves a favor de él ninguna súplica ni plegaria, ni insistas ante mí, porque no te escucharé.

[17]¿No ves qué están haciendo en las ciudades de Judá y por las calles de Jerusalén?

[18]Los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego y las mujeres amasan la harina para hacer tortas para la Reina del Cielo y para traer ofrendas a los dioses extranjeros, con objeto de ofenderme a mí.

[19]¿Es a mí a quien ofenden? –dice el Señor–, ¿no es a ellos mismos, para vergüenza suya?

[20]Por lo tanto, el Señor Eterno ha dicho esto: ¡Mirad, mi cólera y mi furor serán derramados sobre este lugar, sobre los hombres y los animales, sobre los árboles de los campos y los frutos de la tierra; arderán y no se apagarán!".

Jr. 7: 16-20

"[1]Mensaje que fue dirigido a Jeremías para todos los judíos que vivían en el país de Egipto, quienes habitaban en Migdol, en Tahfanhés, en Nof y en la región de Patros, que decía:

[2]Esto ha dicho el Señor Todopoderoso, Dios de Israel: «Vosotros habéis visto toda la desgracia que he traído sobre Jerusalén y sobre todas las poblaciones de Judá: aquí las tenéis, desiertas, sin habitantes, todavía hoy, [3]debido a la maldad que cometieron, de ofenderme yendo a quemar incienso y dando culto a los dioses extranjeros que ellos no habían conocido, ni tampoco vosotros ni vuestros antepasados».

[...]

[15]Entonces todos los hombres que sabían que sus mujeres quemaban incienso a los dioses extranjeros, y todas las mujeres que estaban presentes, formando una gran asamblea con todo el pueblo que habitaba en el país de Egipto, en Patros, respondieron a Jeremías:

[16]«Sobre esto que nos has dicho en nombre del Señor, no queremos saber nada; [17]al contrario, estamos dispuestos a cumplir exactamente la promesa que hemos hecho de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de derramarle libaciones, como hemos venido haciendo nosotros, nuestros antepasados, nuestros reyes y nuestros dignatarios en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén. Entonces teníamos abundancia de alimentos y éramos felices y no veíamos mal alguno.

[18]Pero desde que hemos dejado de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de derramarle libaciones, hemos carecido de todo y somos víctimas de la espada y del hambre.

[19]Y si nosotras, las mujeres, ofrecemos inciensos y derramamos libaciones a la Reina del Cielo, ¿acaso sin el consentimiento de nuestros maridos le hemos preparado tortas con su imagen y le hemos derramado libaciones?»".

Jr. 44: 1-19

En los textos ugaríticos (anteriores al 1200 a. de n. e.) a Athirat se le da casi siempre su título completo *rbt ´atr t ym, rabat ´Atirat yammi*, la Señora *Athirat del Mar*, o bien *Ella que anda por el mar*. Su otro epíteto divino era *qaniyatu ʾilhm* (ugarítico: *qnyt ʾlm*) que puede ser traducido como *la creadora de los dioses* (*Elohim*).

En estos textos, Athirat es la consorte del Dios El; hay una referencia a los setenta hijos de Athirat, presumiblemente el mismo que los setenta hijos de El.

Se distingue claramente de Ashtart (más conocida como *Astarté* o *Ashtoreth* en la Biblia) en los documentos ugaríticos, aunque en las fuentes no ugaríticas de los periodos posteriores la distinción entre las dos diosas se torna borrosa, ya sea como resultado de un error de los escribas o por un posible sincretismo. También se la denomina *Elat* ('Diosa', el femenino de *El*; compárese con *Allat*) y *Qodesh* ('Santidad'). Athirat en los textos acadios aparece como *Ashratum* (*Antu*), la esposa de Anu, el dios de los cielos. Por el contrario, Ashtart está quizá vinculada con la diosa mesopotámica Ishtar, que a veces se presenta como la hija de Anu, mientras que en la mitología ugarítica Ashtart es una de las hijas de El, el simétrico semítico de Anu.

Entre los hititas la diosa aparece como *Asherdu(s)* o *Asertu(s),* la consorte de Elkunirsa (del título ugarítico *El-qan-arsha*: 'el creador de la tierra').

Entre los textos de Amarna un rey de los amorreos es llamado *Abdi-Ashirta*, 'sirviente de Asherah'.

Asherah, marfil de Minet el-Beida, cerca de Ras Shamra

En Egipto, a partir de la 18 dinastía, una diosa semítica llamada *Qudshu* ('Santidad') empieza a visibilizarse, equiparada con la diosa egipcia nativa Hathor. Algunos piensan que puede ser Athirat/Ashratu bajo su nombre ugarítico Qodesh. Qudshu no parece ser Ashtart o Anat puesto que ambas diosas aparecen con sus propios nombres y con diferente iconografía.

Pero en los periodos persa, griego y romano en Egipto hubo una fuerte tendencia hacia el sincretismo de las diosas y Athirat/Ashratum parece que desapareció, al menos como una diosa prominente con un nombre reconocible.

a. **b.**

a) Ishtar/Inanna/Ashtart (2000 a. de n. e.), Babilonia. **b)** Inanna, Reina del Cielo, sumeria

Estrella de Qetesh (también Qadesh, Kadesh, Qatesh, Qadeshet, Qudshu, Quodesh) con dioses egipcios y extranjeros: Qetesh (Siria), Min (Egipto), Resef (Egipto)

Qetesh

Qetesh hace referencia a una diosa o diosas del amor y la belleza (más que de la fertilidad), que se cree que había sido originalmente una divinidad semítica, de la religión cananea, adoptada por el panteón egipcio en una fecha posterior. Su marido podría haber sido el dios Resef, identificado con Nergal en la mitología caldea, que se introdujo en el Reino Medio. Después de haber sido adoptada en la religión egipcia, se decidió que Qetesh, como diosa del sexo, debía ser la madre de Min, dios de la fertilidad y, por lo tanto, de las proezas sexuales. Era una diosa popular, que llegó a ser considerada como un aspecto de Hathor, que se había en aquel momento convertido en la diosa del placer.

También se le podría haber dado el título de Asherah.

Era representada como una mujer desnuda de pie sobre un león, con la luna creciente (en representación de la noche) en la cabeza. Además, muestra serpientes (que representan el pene) en su mano derecha y flores de loto (que representa la vulva) en la izquierda.

Tanto las evidencias arqueológicas como los textos bíblicos documentan tensiones entre grupos que se sentían a gusto con la adoración de Yahvé junto a deidades locales, como por ejemplo Asherah y Baal, y aquellos que insistían en el culto solo a Yahvé durante el periodo monárquico. ¿No es el monoteísmo un reflejo del poder monárquico? ¿Cómo, si no, un rey podría legitimar su poder si existieran muchos dioses en plano de igualdad? ¿Con el surgimiento del estado centralizado no empieza la lucha contra el politeísmo?

"[16]Abdías fue a encontrar a Acab y se lo comunicó. Entonces Acab fue a encontrar a Elías.

[17]Cuando Acab vio a Elías, le dijo: «¿Eres tú, el perturbador de Israel?»

[18]Replicó Elías: «No soy yo el perturbador de Israel, sino tú y la casa de tu padre, por haber dejado los mandamientos del Señor y por haber seguido a los baales.

[19]Pero ahora manda que se reúna conmigo todo Israel, en el monte del Carmelo, junto con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Astarté, que son mantenidos por Jezabel».

[20]Acab convocó a todo Israel y reunió a los profetas en el monte del Carmelo.

[21]Entonces Elías, dirigiéndose a todo el pueblo, dijo: «¿Hasta cuándo iréis cojeando entre dos muletas? Si el Señor Eterno es Dios, seguidlo; pero si lo es Baal, entonces, seguidlo a él». Pero el pueblo no le respondió ni una palabra.

[22]Elías continuó, y dijo al pueblo: «Solo yo he quedado vivo de los profetas del Señor, yo solo; en cambio, los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta hombres.

[23]Pues, bien, dadnos dos novillos; que ellos elijan uno, que lo troceen y lo pongan sobre la leña, pero sin encender el fuego. Yo también prepararé el otro novillo, lo pondré sobre la leña, sin encender el fuego.

[24]Después vosotros invocaréis el nombre de vuestro dios, y yo invocaré el nombre del Señor. El dios que responda con fuego, este será el verdadero Dios». Todo el pueblo respondió: «¡Bien dicho!»."

1R. 18: 16-24

"[7]Yo os introduje en una tierra fértil para que comierais de sus frutos y de sus bienes; pero, cuando habéis entrado, habéis contaminado mi tierra y habéis convertido mi heredad en una abominación.

[8]Los sacerdotes no pensaron: «¿Dónde está Yahvé?» Los depositarios de la ley no me reconocieron, los pastores se rebelaron contra mí, los profetas profetizaron en nombre de Baal, y todos fueron detrás de aquello que no vale nada."

Jr. 2: 7-8

La fuente deuteronómica evidencia la existencia de un fuerte grupo monoteísta durante el reinado de Josías (finales del siglo VII a. de n. e.), pero los documentos del registro arqueológico patentizan un politeísmo bastante extendido en Israel durante el periodo monárquico.

Deuteronomio

Deuteronomio es un libro bíblico del Antiguo Testamento y del Tanakh hebreo. Se ubica en quinto lugar, precedido por Números y es, en consecuencia, el último texto de la Torá ('La Ley' o 'Enseñanzas de Dios') y, para los cristianos, del Pentateuco ("Las Cinco Cajas" donde se guardan los rollos hebreos). En las Biblias cristianas, se encuentra antes de los libros históricos, el primero de los cuales es Josué.

El libro recibió el nombre de Deuteronomio porque así se lo titula en la versión griega de los LXX: *déuteros nómos* o "Segunda Ley" por oposición a la "Primera Ley" recibida por Moisés en la Montaña del Sinaí. Por este motivo, la Vulgata latina traslada la voz griega como *Deuteronomium*.

La Torá ha sido atribuida tradicionalmente al patriarca Moisés. El Deuteronomio es, en consecuencia, el discurso con el cual el legislador se despide de su pueblo en los planes de Moab.

Aun así, los judíos que se encuentran ante él escuchándolo no son los mismos que se encontraban al pie de la montaña del Sinaí. Han pasado por muchas tribulaciones; conocen

las tentaciones de la idolatría, a los falsos profetas y también a los verdaderos. Conocen también a los reyes traidores.

Moisés entrega a esta gente la Segunda Ley como prolongación de la primera: la voz de la reforma religiosa será la herencia de los hebreos complementando la entrega de la tierra por parte de Yahvé. Ambas serán los bienes primordiales de los judíos en este nuevo país y en el futuro.

La crítica literaria aplicada a los textos bíblicos ha puesto en evidencia que no se puede atribuir el texto a Moisés, puesto que responde a situaciones históricas posteriores. En efecto, la insistencia temática en la unidad de Dios, la unidad del Culto, la unidad de la Ley y de la Tierra pone en evidencia una época de crisis en la cual esto ya no se realiza. El libro del Deuteronomio es un compendio de textos escritos en diferentes épocas y proveniente de varias fuentes, como lo son una buena parte de los libros de la Biblia. Este libro cobró una especial relevancia en el reinado del rey Josías, bajo el cual fue descubierto el manuscrito en el Templo. El libro y la tradición oral que lo sustentó pudieron haber sido traídos por escribas que huyeron del Reino norteño, entonces invadido por las tropas asirias del rey Sargón II, que tomó la ciudad de Samaria, capital del Reino norteño, en el año 721.

Ejemplos:

1) Los restos del lugar de culto de Taanac. La mayoría de los autores coinciden en que el árbol sagrado que se representa debe ser identificado como una Asherah, aunque el árbol estilizado es a menudo visto como un objeto de culto y no como la imagen de una diosa. Permiten concluir que, en el siglo X a. de n. e. había politeísmo en esta zona.

Ved también

Podéis consultar el lugar de culto de Taanac en el apartado 3.3 de este módulo.

2) Los restos del yacimiento de Kuntillet Ajrud del siglo VIII a. de n. e. y los textos de una jarra que muestra tres figuras antropomorfas y una inscripción que hace referencia a "Yahvé... y su Asherah". Algunos autores (Dever y Hadley sobre todo) siguen interpretando la inscripción de modo que se refieren a Asherah como una diosa israelita y consorte de Yahvé. La evidencia arqueológica muestra que Asherah funcionaba como una diosa y consorte de Yahvé en la religión popular israelita del periodo monárquico. Dever contrasta la "religión oficial/religión del estado/religión del libro" de la elite con la "religión popular" de las masas. Rainer Albertz contrasta la "religión oficial" con la "religión familiar/piedad personal/pluralismo interno religioso". Jacques Berlinerblau analiza la evidencia en términos de "religión oficial" y "religión popular" en el antiguo Israel. La idolatría del pueblo de Judá no era, pues, una desviación de su monoteísmo, sino la forma de politeísmo que durante siglos había practicado. Otros autores (Day, Smith, Lemaire) ven el Asherah como un objeto de culto, un árbol estilizado.

3) Los propios textos de la Biblia. La mayoría de las cuarenta referencias a Asherah en la Biblia hebrea derivan del **deuteronomismo**, siempre en un contexto hostil: en defensa del jahveismo, de un único Dios y en contra del culto a Asherah y otras deidades.

"[6]Hizo pasar por el fuego a su propio hijo, observaba los presagios, se dedicó a la magia, practicaba hechizos, instituyó nigromantes y adivinos; prodigó la maldad ante los ojos del Señor, provocándole el enojo.

[7]E incluso llegó a poner dentro del templo la escultura de Asherah [el ídolo del tronco sagrado][2] que había hecho, cuando Yahvé había dicho a David y a su hijo Salomón: «Daré por siempre jamás mi nombre a este templo y a Jerusalén, que he elegido de entre todas las tribus de Israel»."

2R. 21: 6-7

(2)Se refiere a la traducción que da la Biblia de Montserrat.

"[4]Suprimió los lugares altos, rompió las estatuas, destruyó las imágenes de Asherah [troncos sagrados], y, a martillazos, desmenuzó la serpiente de bronce que había hecho Moisés y que denominaban Nehuixtan, porque hasta aquel tiempo los hijos de Israel le habían estado quemando inciensos."

2R. 18: 4

Además de los autores del Éxodo, Deuteronomio, Reyes y Jueces, los profetas Isaías, Jeremías y Miqueas también condenaron el culto de Asherah y defendieron el culto a Yahvé, el único Dios verdadero.

[1]"El pecado de Judá está escrito con un punzón de hierro, con una punta de diamante está grabado en la tabla de su corazón, y en los cuernos de sus altares, [2]a fin de que sus hijos se acuerden de sus altares y de sus lugares sagrados, cerca de los árboles frondosos, encima de los cerros, [3]en mi montaña y en los campos. Tu fortuna y todas tus reservas y tus lugares altos los abandonaré al pillaje, debido a tu pecado en todo tu territorio.

[4]Te tendrás que desprender de la heredad que yo te di, y te haré esclavo de tus enemigos en una tierra que no conoces, porque habéis encendido en mí el fuego de mi cólera y quemará por siempre jamás."

Jr. 17: 1-4

"[14]Arrebataré igualmente, de en medio de ti, las columnas sagradas y destruiré tus protecciones".

Mi. 5: 14

La Biblia hebrea utiliza Asherah en dos sentidos, como objeto de culto o como nombre divino. Como objeto de culto la Asherah puede ser "hecha", "talada", "quemada" y "plantada".

"[21]No plantes ningún árbol ni ningún Asherah [tronco sagrado] junto al altar que construirás para Yahvé, tu Dios.

[22]Ni tampoco erigirás allí ninguna estatua de estas que Yahvé, tu Dios, detesta".

Dt. 16: 21-22

En otros textos es claramente una diosa.

"[4]Entonces, el rey ordenó al gran sacerdote Hilcías y a los sacerdotes suplentes y a los guardianes de la puerta que sacaran del templo del Señor todos los objetos dedicados al culto de Baal, de Asherah y de toda la corte del cielo, y los quemaron fuera de Jerusalén, en los campos de Cedrón, y llevó las cenizas a Bet-El.

[5]Suprimió a los sacerdotes paganos que los reyes de Judá habían instituido y que ofrecían inciensos en los lugares altos, en las ciudades de Judá y en los alrededores de Jerusalén, y quienes ofrecían perfumes a Baal, al sol y a la luna, a los signos del zodíaco y a todo el ejército del cielo.

[6]Sacó la imagen de Asherah [tronco sagrado] del templo del Señor hacia las afueras de Jerusalén, al torrente de Cedrón, y allí la quemó; la redujo a polvo y lanzó las cenizas a la fosa común.

[7]También derrocó las casas de prostitución sagrada que había dentro del templo del Señor, donde las mujeres tejían ornamentos para Asherah".

2R. 23: 4-7

4) Figuritas identificadas como Asherah son sorprendentemente comunes en los registros arqueológicos, lo cual indica la popularidad de su culto desde los primeros tiempos del exilio babilónico. Más escasas son las inscripciones que unen a Yahvé y a Asherah o las de Khirbet el-Kom, cerca de Hebrón.

Ved también

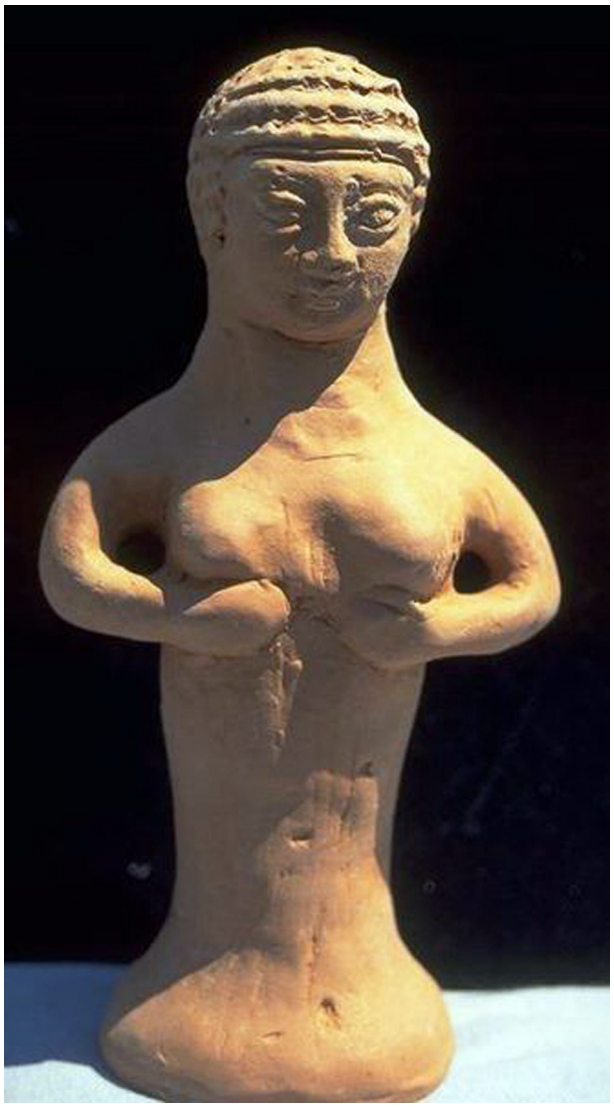
Podéis ver más adelante las inscripciones de Kuntillet Ajrud descubiertas por arqueólogos israelíes en el desierto del Sinaí en 1975, en el apartado 3.2 de este módulo.

El culto a Asherah tiene unos 4.000 años de antigüedad. Ella fue la diosa adorada por el rey Salomón. Según algunos autores, el libro *Cántico de los Cánticos* podría ser un ritual dedicado a la diosa Asherah. La palabra *Asherah* también se refirió a un tronco o árbol sagrado que se situaba cerca de los santuarios en honor de la diosa madre en plural. En el Libro de los Jueces, el juez Gedeón ordena cortar un tronco de Asherah junto a un altar de Baal. Para los vecinos de los hebreos, los fenicios, levantar pilares de piedra significaba la *numinous* o presencia de una divinidad, y los pilares de madera eran llamados asherahs. La Biblia dice que su culto había sido practicado dentro del Templo de Jerusalén. Así, el rey Josías, hacia el 630 a. de n. e. "ordena retirar del santuario de Yahvé todos los objetos de culto que habían sido hechos para Baal y para Asherah (2 R. 23:4). Asherah fue venerada en el antiguo Israel como la consorte del dios El, y según el profesor Ze'ev Herzog en Judá era también venerada como diosa y esposa de Yahvé y Reina del Cielo.

Según el arqueólogo William G. Dever, la diosa Asherah fue venerada durante siglos por muchos pueblos semíticos de Palestina. En el caso del judaísmo, Yahvé evolucionó de un simple dios consorte de esta diosa, pasando por adoptar el papel de Dios nacional y finalmente ser venerado como Dios único; la clase política dominante, influenciada por los persas, rechazó al resto de las divinidades y convirtió a los hebreos a una nueva religión monoteísta.

אֲשֵׁרָה Dt. 16:21	ʾăšērāh	**Asherah (sustantivo femenino singular)** «No plantes ningún árbol ni ningún tronco sagrado junto al altar que construirás para Yahvé, tu Dios».

אֲשֵׁרוֹת Jdt. 3:8	ʾăšērôṯ	**Asheroth, Asherahs, Ashtarot, Ashtoret (plural de Asherah)** «Devastó todos sus lugares altos, arrasó sus bosques sagrados (se le había encomendado hacer desaparecer a todos los dioses de la tierra, para que todos los pueblos adoraran únicamente a Nabucodonosor; y todas sus lenguas y razas lo invocaran como dios)».
אֲשֵׁרָיו Ex. 34:13	ʾăšērāyw	**Asherim** «Derrumbaréis sus altares, desintegraréis sus estrellas y cortaréis sus troncos sagrados».
אֲשֵׁרִיהֶם .1K. 14:15	ʾăšêrêhém	«Yahvé azotará Israel, y se agitará como se agita un carrizal junto al agua; arrancará Israel de este buen país que dio a sus padres, y los dispersará más allá del Éufrates, porque se han vueltos troncos sagrados, que irritan a Yahvé».
אֲשֵׁרֶיךָ Mi. 5:13	ʾăšêreʸḵā	«[12]Quitaré de delante de ti tus estatuas y tus estrellas, y ya no podrás prosternarte ante la obra de tus manos; [13]arrancaré de delante de ti tus troncos sagrados y destruiré a tus protectores».



El monoteísmo en la Biblia es un fenómeno artificial, el producto de la elite, los partidos nacionalistas que escribieron y editaron la Biblia hebrea durante el Exilio babilónico como respuesta al trauma de la conquista y, posteriormente, ejecutada en su tierra natal durante los primeros años del periodo persa. Dever también nos recuerda que la religión popular y el papel de la diosa no desaparecieron bajo el yahveísmo monoteísta oficial, sino que pasó a la clandestinidad para encontrar un lugar en la magia y en el misticismo del judaísmo posterior.

Dever

¿Dios tiene una esposa?: Arqueología y religión popular en el antiguo Israel es un libro de arqueología sirio-palestina escrito por William G. Dever, profesor emérito de Arqueología de Oriente Próximo y Antropología en la Universidad de Arizona. *¿Dios tiene una esposa?* fue concebido como una obra de arqueología bíblica puesta a disposición del público en general. El autor discierne las evidencias de que el Dios de Israel Yahvé tenía una consorte, que se llamaba Asherah y que formaba parte del panteón cananeo.

3. ¿Tenía Dios una esposa? Asherah, diosa y árbol de la vida

La hipótesis de partida es que podría existir una conexión, arraigada en la Biblia hebrea, entre la figura femenina de Asherah, el jardín del Edén, el Árbol de la Vida, y la Menorah (el candelabro de siete brazos del ritual judío). Asherah parece representar el concepto de vida, su renovación cíclica en la naturaleza y, por lo tanto, un tipo de símbolo de la vida eterna.

Hay que subrayar que esta figura divina femenina se ha asociado siempre con los árboles. La Biblia de los LXX tradujo la palabra *Asherah* al griego como 'bosque' o 'bosques', y ocasionalmente como 'árboles'. La Vulgata lo tradujo como *lucus* o *nemus*, 'bosque'. Se perdió, pues, el nombre de Asherah y su conocimiento durante siglos.

La Biblia de los LXX

La Biblia israelita griega, comúnmente llamada *Biblia Septuaginta*, o *de los LXX*, y en España *Biblia de los Setenta*, es la más incluyente, plural y representativa entre las colecciones de textos religiosos sagrados judíos e israelitas. Traducida de textos hebreos y arameos bastante más antiguos que las posteriores series de ediciones que siglos más tarde fueron asentadas en la forma actual del texto hebreo-arameo del Tanakh, representa una síntesis en la cual se subraya el monoteísmo judío e israelita, así como el carácter universalista de su ética. La *Biblia Septuaginta* fue el texto utilizado por las comunidades judías e israelitas de todo el mundo antiguo más allá de Judea, y después por la iglesia cristiana primitiva, de habla y cultura griega. Junto con el Tanakh, constituye la base y la fuente del Antiguo Testamento de la gran mayoría de las biblias cristianas.

Tanakh [ך״נת] es un acrónimo que identifica a la Biblia judía (conjunto de 24 libros de la Biblia hebrea) y coincide en gran parte con el Antiguo Testamento cristiano (no forman parte de la Tanakh los libros que están solamente en griego: los dos libros de los Macabeos, Judit, Tobías, Sabiduría, Sirácida y Baruc; tampoco forman parte de la Tanakh Bel y el dragón y Susana, que en la Biblia cristiana forman los dos últimos capítulos de Daniel). El acrónimo de la Tanakh está basado en las letras hebreas iniciales de cada una de las tres partes del texto:

1) *Torá* [הרות], que significa 'ley', 'enseñanza' y/o 'instrucción'. También es denominado Chumash [שמוח], que significa 'cinco', en referencia a los cinco libros de Moisés. En griego ha sido denominado 'Pentateuco'.

2) *Neviïm* [ם׳איבנ], que significa 'Profetas'.

3) *Ketuvim* [ם׳יבותכ], que significa 'escritos'.

La Tanakh también es llamada *Mikra* o *Miqra* [אראקמ], que quiere decir 'lectura' o 'aquello que es leído'.

La lista (o canon) de libros bíblicos hebreos inspirados quedó establecida definitivamente para el judaísmo en el siglo II de la era cristiana por el consenso de un grupo de sabios rabinos que habían conseguido escapar del asedio de Jerusalén en el año 70 y que habían fundado una escuela en Yamnia. A estos libros se los conoce como protocanónicos y forman el *Canon Palestinense* o Tanakh.

Este canon significó el rechazo de algunos libros, que pasaron a conocerse como *deuterocanónicos*, que un grupo de maestros judíos había incluido en el Canon de Alejandría o Biblia de los Setenta en el siglo II a. de C.

La Vulgata

La Vulgata es la versión latina de la Biblia adoptada a principios del siglo VI y oficializada por el concilio de Trento. Fue el resultado principalmente de san Jerónimo, comisionado por el papa Damas I en el 382 para hacer una revisión de las traducciones latinas antiguas. El Antiguo Testamento de la Vulgata es la primera versión latina que se traducía directamente del Tanakh hebreo en lugar de la Septuaginta griega. Del Nuevo Testamento, originalmente en griego, solo revisó los evangelios. La Vulgata se convirtió en la versión latina definitiva y oficial de la Iglesia Católica Romana. A partir del siglo XIII empezó a conocerse como Vulgata, denominación debida a Roger Bacon. Se han hecho varias ediciones críticas de ella, entre otras la edición de Clemente VIII y la de la abadía de San Girolamo de Roma.

A raíz de esta traducción se puede establecer la posibilidad de que un árbol especial, el árbol de la vida, podría actuar como una señal de la presencia de este ser femenino divino. Leemos en el Ge. 3:22-24:

Midrash

Midrash (en hebreo: שרדמ; plural *midrashim*, literalmente 'investigar' o 'estudiar') es un método de interpretación (exégesis) hermenéutica de la Biblia. El término también se refiere a la compilación completa de las enseñanzas de la Biblia.

"[22]Entonces Yahvé Dios dijo: «El hombre se ha hecho como uno de nosotros, por el conocimiento del bien y del mal. Si su mano toma también del árbol de la vida y come, vivirá por siempre jamás». [23]Y Yahvé Dios lo sacó del jardín del Edén, para cultivar la tierra fértil de donde había sido sacado. [24]Expulsó, pues, al hombre y puso ante el jardín de Edén a los querubines y la llama de la espada fulgurante para guardar el camino del árbol de la vida."

[El midrash propone varias interpretaciones sobre la palabra *Adán*.

1. Adán sería ED ('sede de la tierra') y DAM ('la sangre', 'sede del alma').

2. ADAMA, sería ADAM MA ('el hombre que, el hombre que plantea cuestiones').

3. ADAM, sería ADAMA ('la tierra') y EDAME ('yo me asemejaré', Is. 14:14: "Subiré a las espaldas de una nube, seré el igual del Altísimo"). Es quien puede levantarse tan alto que se convierte en semejante a Dios, y quien puede bajar tan bajo que se convierte en menos que un vegetal, un mineral.

Otra hipótesis sobre la etimología de Adán proviene de las tablillas de Ugarit: la humanidad se llama *adm*, que habría dado el nombre en hebreo *Adam*, 'el primer hombre'.]

Por otro lado, leemos en Prov. 3:13 y 3:18 en relación con la sabiduría:

"¡Feliz el mortal que encuentra la sabiduría, el hombre que obtiene la inteligencia!".

"Es el árbol de la vida para los que a ella se agarran, y el cedro, para quienes lo toman fuerte".

Observemos el contraste entre el Génesis y Proverbios: en el Génesis el árbol de la vida es negado a los humanos cuando estos habían tenido conocimiento del bien y del mal; en cambio, el escritor de la Sabiduría elogia a aquel que solicita la sabiduría femenina divina. Esta aparente contradicción nos lleva a preguntarnos: ¿es la prohibición del Génesis una expresión de la prohibición de la adoración de una figura de diosa que podría ser Asherah? ¿Y es el texto de Proverbios una reminiscencia de la adoración popular de la mujer en la deidad? Intentemos establecer las posibles conexiones entre Asherah y el árbol de la vida.

Referencia bibliográfica

Asphodel P. Long (1993). *In a Chariot Drawn by Lions* (pág. 130-131). Londres: Crossing Press.

Peter Ackryod sugirió que la imagen hostil de las diosas en la Biblia hebrea formaba parte de un plan: desacreditar cualquier culto a las diosas y considerarlas ajenas a la religiosidad popular hebrea.

Referencia bibliográfica

Peter Ackroyd (1983). "Goddesses, Women and Jezebel". En: Averil Cameron; Amelie Kuhrt (eds). *Images of Women in Antiquity* (323 pág.). Londres: Croom Helm.

Ibídem (pág. 256).

Siguiendo los planteamientos de Radford Ruether, la metodología de Elisabeth Schüssler Fiorenza y la hermenéutica de la sospecha de Paul Ricoeur, intentemos buscar la dimensión femenina de la divinidad en los textos bíblicos.

Referencias bibliográficas

Rosemary R. Ruether (1993). *Sexism and God Talk* (312 pág.). Londres: Beacon Press.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (1994). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (416 pág.). The Crossroad Publishing Company.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (1995). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (256 pág.). Beacon Press.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (2001). *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (229 pág.). Orbis Books.

Elisabeth Schüssler Fiorenza (2009). *Democratizing Biblical Studies: Toward an Emancipatory Educational Space* (232 pág.). Westminster John Knox Press.

Alison Scott-Baumann (2009). *Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion* (156 pág.). Continuum.

Phyllis Tribler estudió muchas características femeninas del Dios de la Biblia hebrea. Primero, puso de manifiesto que en el Génesis la imagen de Dios aparece en masculino y femenino.

Referencia bibliográfica

Phyllis Trible (1986). *God and Rhetoric of Sexuality* (228 pág.). Minneapolis: Fortress Press.

> [26]Dios dijo: "Hagamos el hombre a nuestra imagen, parecido a nosotros, y que someta a los peces, los pájaros, los animales domésticos y los salvajes y todos los gusanos que se arrastran por el suelo". [27]Dios creó, pues, el hombre a su imagen, lo creó a la imagen de Dios; creó al hombre y a la mujer.
>
> Gn 1: 26-27

Después, se fijó en la afinidad entre las palabras hebreas *compasión* (*rahamin*) y *útero* (*rehem*). Esto tenía un gran valor en la búsqueda para encontrar una dimensión femenina, pero estaba aún dentro de la tradición de mantener una postura monoteísta. Habrá que esperar a los trabajos de Ze'ev Meshel, *¿Tuvo Yahvé una consorte?*, y el más reciente de Richard Petteys sobre Asherah: ¿Qué queremos decir con Asherah?

Referencias bibliográficas

Ze'ev Meshel (1979). "Did Jahweh have a Consort?". *Biblical Archaeology Review* (vol. 5, núm. 2, pág. 24-36). Kuntillet Ajrud: and Israelite religious centre from the time of the Judean Monarchy. 1978 Museum Catalogue 175. Jerusalén: Israel Museum.

R. Pettey (1990). *Asherah, Goddess of Israel* (243 pág.). Nueva York: Peter Lang.

Hay 40 referencias a Asherah en la Biblia hebrea, casi todas redactadas en términos hostiles. Las formas del nombre incluyen el singular *Asherah*, o el plural *Asherim* o *Asheroth*. La forma *Ashtoreth* también se encuentra, con las vocales de la palabra hebrea *bosheth* que significa 'vergüenza', escrita por redactores posteriores.

Leamos algunos textos.

"Destruid sus altares, demoled las estrellas, quemad los troncos sagrados [*Asherim*], y trocead las imágenes de sus dioses. Haced desaparecer su nombre de estos lugares."

Dt. 12: 3

"No plantes ningún árbol ni ningún tronco sagrado [*Asherah*] junto al altar que construirás para Yahvé, tu Dios."

Dt. 16: 21

"Aquella misma noche, Yahvé le dijo: «Coge el toro grande de tu casa y otro de siete años, y derriba el altar de Baal de tu padre. Corta también el trono sagrado [*Asherah*] que está junto a él y construye un altar a Yahvé, tu Dios, en lo alto de esta roca, con el hogar. Después toma el segundo toro y quémalo en holocausto sobre la leña del tronco sagrado [Asherah] que habrás cortado»."

Jc. 6: 25-26

[No solo se debe destruir la imagen, sino que esta tiene que proporcionar la madera para hacer el holocausto del toro.]

También hay referencias a Asherah como una imagen en el templo de Yahvé:

"Puso en el templo el ídolo del tronco sagrado [*Asherah*] que había hecho, cuando Yahvé había dicho a David y a su hijo Salomón: «Daré por siempre jamás mi nombre a este templo y a Jerusalén, que he elegido entre todas las tribus de Israel»."

2R. 21: 7

"Esto dice Yahvé: «Haré venir sobre este lugar y sus habitantes una desgracia, todas las palabras que el rey de Judá ha leído, porque me han abandonado y han ofrecido incienso a otros dioses, han provocado mi indignación con todas las obras de sus manos. Por eso, mi severidad se ha encendido contra este lugar y no se apagará» [...]

El rey ordenó al gran sacerdote Hilcías, a los sacerdotes suplentes y a los guardianes de la puerta que sacaran del santuario de Yahvé todos los objetos dedicados al culto de Baal, de Astarté y de todo el ejército del cielo. Los quemó fuera de Jerusalén, en los campos de Cedrón, y llevó sus cenizas a Bet-El. Suprimió los sacerdotes de los ídolos que los reyes de Judá habían instituido y que ofrecían inciensos en los lugares altos, en las villas de Judá y en los alrededores de Jerusalén, y a quienes ofrecían perfumes a Baal, al sol, a la luna, a los planetas y a todo el ejército del cielo. Hizo sacar del templo de Yahvé el tronco sagrado, fuera de Jerusalén, en el arroyo de Cedrón, y lo quemó allí, lo molió y tiró su polvo a la fosa común. Derrocó la casa de los dedicados a la prostitución sagrada, dentro del templo de Yahvé, donde las mujeres tejían mantos para Astarté."

2R. 22: 16-17

2R. 23: 4-7

"Él le respondió: «No soy yo el perturbador de Israel, sino tú y la casa de tu padre, por haber abandonado el mandamiento de Yahvé y haber seguido a los baales. Pero ahora reúne a todo Israel cerca de mí en el monte Carmelo, junto con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los cuatrocientos profetas de Astarté que viven de la manutención de Jezabel»."

1R 18: 17-19

La asociación de Asherah con árboles en la Biblia hebrea es muy fuerte. Ejemplos:

"[22]Judá hacía el mal que ofende a Yahvé, y con los pecados que cometían lo encelaban más que todos sus padres. [23]También ellos se construían lugares altos, y plantaban estelas y troncos sagrados [*Asherim*] en todos los cerros y bajo todos los árboles frondosos."

1R. 14: 22-23

"[9]Además, los israelitas cometían secretamente cosas no permitidas contra Yahvé, su Dios, y se habían construido lugares altos en todas sus poblaciones, desde las torres de guaita hasta las ciudades fortificadas. [10]Se habían erigido estrellas y troncos sagrados [*Asherim*] sobre los cerros y bajo los grandes árboles. [11]Quemaban incienso en todos los lugares altos, como las naciones que Yahvé había desterrado de delante de ellos, y hacían cosas mal hechas que provocaban la indignación de Yahvé. [12]Daban culto a los ídolos, cosa que Yahvé les había prohibido de hacer."

2R. 17: 9-12

"Yahvé azotará a Israel, y se agitará como se agita una caña cerca del agua; arrancará a Israel de este buen país que dio a sus padres, y los dispersará más allá del Éufrates, porque se han hecho troncos sagrados, que irritan a Yahvé."

1R. 14: 15

"[2]Acaz tenía veinte años cuando fue rey, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo el bien que los ojos de Yahvé, su Dios, aprueban, como su padre David, [3]sino que siguió la conducta de los reyes de Israel e incluso hizo pasar a su hijo por el fuego, según las costumbres abominables de las naciones que Yahvé había desposeído ante los israelitas. [4]Ofrecía víctimas y quemaba inciensos en los lugares altos, sobre los cerros y bajo los grandes árboles."

2R. 16: 2-4

Asherah se encuentra a menudo en relación con los altares en lugares altos, que también pueden ser los otros dioses, como Baal, y a menudo se menciona en asociación con el ejército del cielo. Richard Pettey ha catalogado cada referencia y elaborado tablas que muestran todas las combinaciones de Asherah con imágenes, columnas, lugares altos y altares. Con todo ello, argumenta que Asherah siempre está asociada con la adoración de una deidad, sea Yahvé o Baal, es un objeto de culto que se utiliza con los altares, lugares altos y columnas en el servicio de deidades que incluyen a Yahvé (esta es también la posición del exegeta bíblico Saul Olyan). Es, aun así, bastante sorprendente teniendo en cuenta las numerosas referencias a los árboles en conexión con Asherah que Pettey no los incluya en su fórmula. A la pregunta: ¿era Asherah una diosa de los israelitas? él responde tanto no como sí. No, porque los autores bíblicos fueron unánimes en detestar el culto a Asherah, pero sí, porque fue, sin duda, popularmente aceptada como diosa de Israel. Una cosa es cierta: que Asherah con los asherim tiene muchas formas, pero nunca está lejos de los árboles o de la madera de los árboles.

Referencias bibliográficas

Saul M. Olyan (1988). *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (144 pág.). Atlanta: Society of Biblical Literature / Scholars Press.

Richard Pettey (1990). *Asherah, Goddess of Israel* (pág. 210). Nueva York: Peter Lang.

¿Dónde podremos encontrar a Asherah?

En primer lugar, sobre un cerro y bajo un árbol verde:

"Porque hace tiempo que has roto tu yugo, que has roto tus coyundas. Has dicho: «¡No te quiero servir!». Al contrario, sobre todo monte y bajo todo árbol verde te pones como una prostituta".

Jr. 2: 20

"(Quienes se excitan cerca de los terebintos, bajo todo árbol verde, que inmolan niños en los torrentes, entre rendijas de las rocas.)"

Is. 57: 5

Descubriremos que ella también está asociada a actividades sexuales. Según palabras de los escritores bíblicos, el pueblo de Israel que la adoraba se inclinaba como la prostituta o se quemaba con lujuria entre los robles. Sin embargo, es fácil darse cuenta de que Asherah era una fuerza vital en la vida del pueblo de Israel, y de hecho Raphael Patai en su estudio de la diosa hebrea ha calculado que "la estatua de Asherah estuvo presente en el templo no menos de 236 años, dos tercios del tiempo que el templo de Salomón estuvo en Jerusalén". Este culto, afirma, formaba parte de la religión legítima aprobada y dirigida por el rey y el sacerdocio. Así que aquellos que buscan a Asherah la encontrarán en bosques y cerros, y en el templo de sí mismo Yahvé. Ahora la pregunta a la que se debe responder es: ¿qué podemos encontrar ahí?

Referencia bibliográfica

Raphael Patai (1990). *The Hebrew Goddess* (3.ª ed., pág. 38). Detroit: Wayne State University Press.

Es difícil definir a Asherah. Ella es algo divino y femenino que la gente adora. Ella parece ser de madera. Ella es el árbol de vida que puede ser plantado y talado, o es erigida y hecha por los seres humanos; se levanta tanto en el templo del Señor como en el altar de Baal; está conectada con columnas y, en algunos textos, con el misterioso ejército del cielo. Hay muchas imágenes de troncos sagrados (*asherim*), pero hay una que es objeto de culto en el templo de Yahvé. Ella tiene 400 sacerdotisas sirviéndola. Ella es objeto de culto en los cerros altos y bajo los árboles verdes. Ella es aludida en singular y en plural.

Hace muchos años que se está intentando encontrar respuestas a Asherah. Los comentaristas más antiguos son los rabinos que escribieron la Misná, la Ley Oral, en torno a los siglos segundo y tercero. La definición de la Misná de una Asherah es cualquier árbol adorado por un pagano o cualquier árbol que es objeto de culto. El gran rabino Akibah dijo que "dondequiera que se encuentre una alta montaña o un cerro elevado y un árbol verde sabemos que hay un ídolo". Los árboles descritos por los rabinos como una Asherah o parte de una Asherah incluyen viñas, granados, nogales, arrayanes y sauces (Danby, 1933, pág. 90 y 176). Estos primeros legisladores niegan a Asherah como parte de la religión hebrea, pero la reconocieron como una divinidad adorada por los "paganos" y la trataron como un árbol vivo o parte de vida de un árbol.

La Misná

La Misná o Mixná (en hebreo מִשְׁנָה, 'repetición') es la primera compilación integral de las leyes orales judías y el documento religioso más importante después de la Biblia.

Referencias bibliográficas

H. Danby (1933). *The Mishnah* (pág. 441). Oxford Univ. Press. Cf. Jacob Neusner (1991). *The Mishnah: A New Translation* (1.207 pág.). Nueva York: Yale University Press.

Ibídem (pág. 90 y 176).

Su testigo se hizo en el exilio y bajo la persecución de los romanos, pero todavía dentro de la memoria común de un antiguo Israel, que aunque fue un Estado tributario de Roma fue capaz durante mucho tiempo de ordenar sus propios

asuntos religiosos y de contener la memoria de su larga vida religiosa. Debido a ello podemos considerar su punto de vista muy seriamente a pesar de que algunos estudiosos modernos no están de acuerdo.

John Day, uno de los grandes expertos actuales en el campo de los estudios sobre el antiguo Oriente Próximo expresa un consenso mayoritario cuando declara que ningún estudioso serio de hoy cree que el Asherah fuera un árbol vivo. Una opinión minoritaria a favor proviene del estudioso francés André Lemaire. Day señala que a finales del siglo XIX y principios del XX, antes del gran descubrimiento en la antigua Ugarit al norte de Siria (hoy Ras Shamra), de material cananeo, tres perspectivas principales existían sobre la identidad de la Asherah bíblica. La escuela alemana creía que era la diosa Astarté o su símbolo; la escuela británica, dirigida por William Robertson Smith, defendía que Asherah no era el nombre de una deidad sino de un símbolo sagrado, un palo de madera, como un árbol de mayo utilizado como un objeto de culto. Esta sigue siendo la posición de algunos eruditos, en particular de Saul Olyan, y Baruch Margalit. Se concede que este símbolo puede ser un débil eco de una anterior deidad cananea.

Referencias bibliográficas

John Day (1986). "Asherah in the Hebrew Bible & North Semitic Literature". *Journal of Biblical Studies* (JBL) (vol. 5, núm. 3, pág. 402).

Baruch Margalit (1990). "The Meaning and Significance of Asherah". *Vetus Testamentum* (vol. 40, pág. 264-97).

William Robertson Smith (1995). *Lectures on the Religion of the Semites: Second and Third Series* (148 pág.). Sheffield: Sheffield Academic Press.

La tercera categoría de John Day es que Asherah es tanto un objeto sagrado como una diosa, y esta perspectiva está ahora ampliamente aceptada. Ruth Hestrin, del Museo de Israel en Jerusalén, ha ido más allá y afirma que la diosa Asherah está representada en la Biblia por tres de sus manifestaciones:

Referencia bibliográfica

Ruth Hestrin (1991). "Understanding Asherah: exploring Semitic Iconography". *BAR* (vol. XVII, núm. 5, pág. 50-59).

- como una imagen que representa a la diosa misma,
- como un árbol verde,
- como Asherim, troncos de árboles.

Ella señala que esta interpretación encaja bien con la declaración de los rabinos de la Misná.

La razón principal para el reconocimiento sustancial de Asherah como diosa y para la actual explosión de interés por su estatuto y función es el descubrimiento de textos y material iconográfico en los territorios de Siria, Palestina, el Sinaí e Israel.

Nos centraremos en cuatro descubrimientos principales: en el primero Asherah puede ser reconocida como una diosa cananea prebíblica de pleno derecho, en el segundo y tercero tenemos representaciones israelitas e inscripciones que vinculan a Yahvé con Asherah, mientras que en el cuarto, imágenes de ella la conectan fielmente con el árbol de la vida.

3.1. Los textos de Ras Shamra

En 1929 un descubrimiento importante se hizo en el norte de Siria, unos textos que datan de la Edad de Bronce, del 1400 a. de n. e. Contenían un ciclo de mitos divinos del pueblo cananeo. Por ellos nos enteramos de que el jefe de los dioses era El, el dios padre, y su consorte, Athirat (versión ugarítica del hebreo *Asherah*). Los títulos de Asherah incluyen Creadora de todos los dioses y Maestra de la alegría sexual. Ella también fue denominada *rbt ym*, que ha sido diversamente traducido como 'La que anda sobre el mar' o quizá 'La que anda sobre el dragón', ambas sugeridas por Albright en 1940. Para Baruch Margalit, la Señora del Mar es la alternativa preferida. A menudo se señala que este título se podría aplicar a una deidad de los cananeos que vivían en la costa. Más tarde, los israelitas se hicieron cargo de las más altas tierras del interior y este título de Asherah desapareció.

Referencia bibliográfica

W. F. Albright (1920). "Goddess of Life and Wisdom". *Hebraica 36* (pág. 258-394).

Los textos de Ras Shamra muestran a Asherah como una deidad poderosa: consigue un palacio para el dios Baal cuando él es incapaz de hacerlo por sí mismo; está en conflicto con El, que se pregunta "¿Soy un esclavo que debe hacer lo que ella manda?", pero de hecho él cree que lo debe hacer. Frank M. Cross la designa "como la esposa principal de El" y como tal "la Creadora de criaturas" así como "la creadora de los dioses". Cree que su función era como la de una diosa madre.

Referencia bibliográfica

F. M. Cross (1973). *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (pág. 15 y 32). Cambridge: Harvard University Press.

Baruch Margalit propone una lectura diferente de su nombre: es 'la que anda detrás de', y afirma que esto describe a una esposa. Su interpretación es idiosincrática y tiene poco apoyo de los demás estudiosos. De hecho, una perspectiva muy diferente de la posición de Asherah en el mundo cananeo pasa a primer plano cuando nos damos cuenta de que también es tratada como Qudsu, santa, e identificada con la diosa del mismo nombre que era muy conocida en Egipto como una diosa del amor en el momento de la influencia fenicia o cananea. Mark Smith (1990, pág. 94) señala pasajes en los textos de Ras Shamra que podrían ser relativos a la equiparación de Qudsu con Asherah: en ellos desnudez y hacer el amor se infieren. En general se admite que Asherah / Athirat y Qudsu son deidades idénticas, cuya principal función tiene que ver con la sexualidad y la prosperidad de la tierra y el pueblo, que provienen de ella. Como diosa es una deidad poderosa por derecho propio, y podemos suponer que, a pesar de que aparece como consorte de El, las ideas de una especie de esposa sumisa que significa andar detrás están más en la mente del analista, que en el texto.

Referencias bibliográficas

Op. cit. (pág. 269).

Mark S. Smith (1990). *The Early History of God: Jahweh and the other deities in Ancient Israel* (pág. 94). San Francisco: Harper & Row.

Un ejemplo de la capacidad de intercambio entre el árbol y la diosa es sugerido por John Gray. En referencia a un relieve en marfil encontrado en Minet el-Beida, en un montículo cercano a Ras Shamra y de la fecha equivalente, escribió "representa a la Diosa Madre ofreciendo espigas a dos exuberantes cabrunos. Se trata de una escultura significativa, puesto que parece una variante del motivo de dos cabrunos que flanquean de manera similar a una palmera que

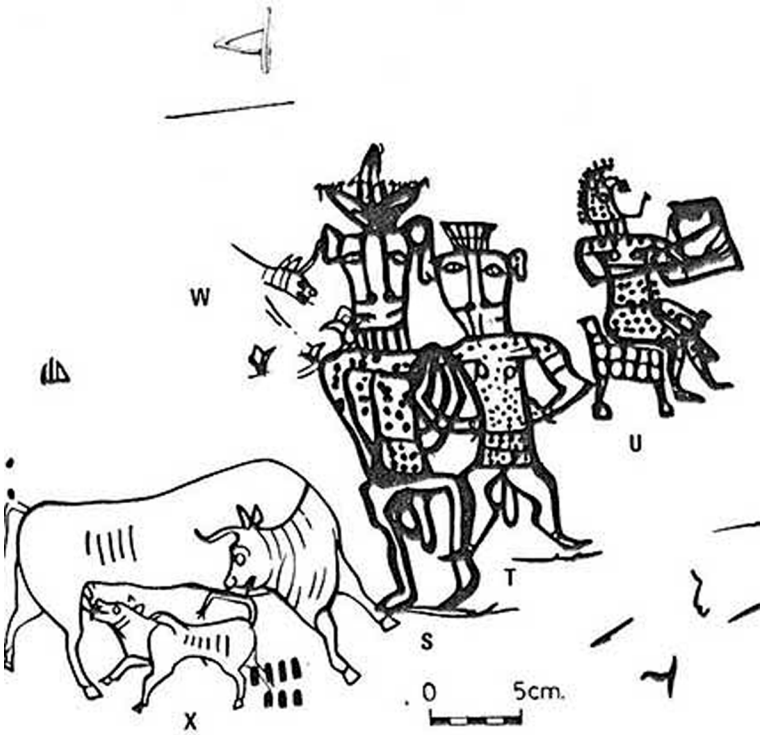
Referencia bibliográfica

John Ugarit Gray (1967). *Archaeology and Old Testament Study* (pág. 149). En: D. Winton Thomas (ed.). Oxford: Clarendon Press.

se encuentra muy abundosamente en las cercanías de Tel el Ajjud, Palestina. La escultura de Minet el-Beida sugiere que el árbol corresponde a la Diosa Madre y de hecho es el Árbol de la Vida".

3.2. Kuntillet Ajrud y Khirbet el Qom

La segunda y la tercera de las categorías que han convencido a muchos expertos para considerar la Asherah bíblica como una diosa por derecho propio consisten en textos e imágenes de los santuarios. El arqueólogo Ze'ev Meshel divulgó en 1979 que había descubierto un refugio de piedra en Kuntillet Ajrud en el Sinaí, posiblemente utilizado por los viajeros que cruzaban las rutas del país.



: V-X).

Referencia bibliográfica

Ze'ev Meshel (1979). "Did Jahweh have a Consort?". *Biblical Archaeology Review* (vol. 5, núm. 2, pág. 24-36) Kuntillet Ajrud: and Israelite religious centre from the time of the Judean Monarchy. 1978 Museum Catalogue 175, Israel Museum, Jerusalén. Cf. también Ze'ev Meshel. Kuntillet 'Ajrud. An Israelite Religious Center in Northern Sinai.

Contiene dibujos e inscripciones, tanto en las paredes como en *pithoi* (frascos de almacenamiento). Muestran a una mujer sentada en un trono tocando un instrumento musical, representaciones de una vaca y su ternero y numerosas otras figuras, algunas en procesión. En su comunicación sobre sus resultados se preguntaba: "¿Yahvé tuvo una consorte?". Esta llamativa pregunta se basaba en tres inscripciones, que se leeen como un tipo de bendición:

'mr. '[...]h[...]k. (')mr. lyhl[...] wlyw'šh. w[...]brkt. 'tkm. lyhwh. šmr n. wl'šrth.
Se dice "...: Hable con Jehalle ... y Jo'asa ... y os bendigo ante YHVH de Samaria y su Asera".

'mr 'mryw 'mr l. 'dny hšlm. 't brktk. lyhwh tmn wl'šrth. ybrk. wyšmrk wyhy 'm. 'd[n]y [...]k[...]
Habla Amarjaw Voy a mi Señor: "¿Estás bien?" Yo te bendigo ante YHWH de Teman y su Asera. Él bendiga y te proteja y r con mi Señor esté

[...] Htmn wl'šrth lyhwh
[...] Kl 'sr yš'lm'š HNN [...] [...] wntn lh yhw klbbn Kl 'sr yš'lm'š HNN [...] [...] Yhw klbbh lh wntn
... ante YHWH de Teman y su Asera ... todo lo que le pido a alguien, le concedió ... y el Señor da a su intención.

Los textos se refieren a varios lugares de culto de Jehová. El significado de la frase "su Asherah" desencadenó un acalorado debate sobre si Yahvé tenía una deidad como pareja femenina o qué se entendía en este caso por *Asherah*.

Emerton, Freedman, Beck, Dever, Oden, Hestrin, Hadley y Day han asumido la tarea de proporcionar traducciones precisas e interpretar este material, pero todavía no hay consenso sobre una traducción de *Asherata*.

Referencias bibliográficas

P. Beck (1982). "The Drawings from Horvat Teiman (Kuntillet Ajrud)". *Tel Aviv 9* (pág. 3-86).

John Day (1986). "Asherah in the Hebrew Bible & North Semitic Literature". *Journal of Biblical Studies* (JBL) (vol. 5, núm. 3, pág. 395-408).

William Asherah Dever (1984). "Consort of Jahweh? New Evidence from Kuntillet Ajrud. *Bulletin of American Schools of Oriental Research* (núm. 255, pág. 21-37). Women's Popular Religion, suppressed in the bible, now revealed by archaeology. Biblical Archaeological Review (BAR) Marzo/Abril 1991.

J. A. Emerton (1982). "New Light on Israelite Religion: the implications of the inscription from Kuntillet Ajrud". *Zeitschrift fur alt-testamentliche Wissenschaften* (vol. 94, pág. 2-20).

D. N. Freedman (1987, diciembre). *Bib. Arch. Review* (pág. 241-249).

Judith Hadley (1987). "The Khirbet Lo Qom Inscription". *Vetus Testamentum* (vol. XXXV11, núm. 1, pág. 50-62).

Ruth Hestrin (1987). "The Cult Stand from Taanach and its Religious Background". En: *Studia Phoenicia*. Leuven: V. U. Peeters.

Robert. A. Oden (1976). "The Persistence of the Canaanite Religion". *Biblical Archaeology* (vol. 39, pág. 31-36).

Una inscripción similar se encuentra en Khirbet el Qom –lugar de la presunta bíblica Makkedah– y refuerza los problemas.

Inscripción de Khirbet el Qom

Las inscripciones datan de la segunda mitad del siglo VIII, al poco de las inscripciones de Kuntillet Ajrud. A diferencia de las inscripciones de Kuntillet Ajrud, estas no incluyen el nombre de un lugar con el nombre de Yahvé (las inscripciones de Kuntillet Ajrud hablaban de Yahvé "de Samaria" y "Señor de Teman"), lo cual parece indicar que fueron escritas después de la caída de Samaria, que dejó a Yahvé como el dios de un único estado.

Line 3	*wmṣryh l'šrth hwšʿ lh*
Line 4	*l'ṅyhw*
Line i	*l'šrth*
Line ii	*wl'[š]rth*
Line 1	"Uriyahu, the honorable, has written [this]
	(or: "this is his inscription)
Line 2	Blessed is/be Uriyahu by Yahweh
Line 3	And [because?] from his oppressors,
	by his *asherah*, he has saved him
Line 4	[written?] by Oniyahu."
Line i	". . . by his *asherah* . . .
Line ii	. . . and by his *asherah* . . ."

Othmar Keel; Christoph Uelhinger (1998). *Gods, Goddesses, and Images of God in ancient Israel* (pág. 239). Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.

Judith Hadley ha examinado este texto y sugiere la lectura:

> "Bendecido sea Uriyahu por Javhé
> porque de sus enemigos, por su asherah, lo salvó".

Hadley discute los problemas lingüísticos con cierto detalle; ¿las palabras realmente significan "su" Asherah o Asherah por derecho propio? Hadley llega a la conclusión de que en este caso Yahvé sigue siendo el sujeto de la bendición, pero es llevada a cabo por "su Asera". Otros estudiosos ofrecen diferentes interpretaciones: por ejemplo, el significado de Asherah en este contexto podría ser "lugar santo" (Meshel), una lectura que la vincula con los intentos de definir Asherah en términos de un bosque o santuario (Albright, Day, Wiggins). Emerton opta por "el culto a un objeto de madera que representa a la diosa". En cambio, Zevit traduce la inscripción como: "bendije a Uriyahu al Señor y de sus enemigos, oh Asherata, sálvalo", donde Asherata es una invocación a la propia diosa. También encontramos la pregunta formulada por William Dever de si la figura femenina sentada y la representación de un árbol sagrado y una vaca con su ternero pueden ser representaciones de la diosa.

Makkedah

Makkedah (Μακηδά) fue una ciudad de los cananeos al sur de los territorios de la tribu de Judá, gobernada por un rey cananeo. Fue la primera ciudad conquistada por Josué después de la batalla de Gibeon y allí encontró a cinco reyes confederados escondidos en una cueva, los ejecutó y los enterró allí mismo.

Dever cree que el hecho de que Asherah pueda haber sido personificada y adorada en realidad en el antiguo Israel como la consorte de Yahvé ha sido constantemente minimizado; afirma que los descubrimientos arqueológicos que ofrecen los textos y las representaciones pictóricas identifican claramente a Asherah como consorte de Yahvé, al menos en algunos círculos del antiguo Israel.

No podemos desarrollar aquí las muchas complejidades de los argumentos académicos, pero con seguridad se puede afirmar que la figura divina de Yahvé está asociada con un objeto de culto o con un personaje divino y femenino. La opinión sobre cuál de ellos parece ser que presenta un empate; pero aun suponiendo que "objeto de culto" sea la interpretación más precisa, la cuestión sobre la función de este objeto, y si era una representación de la diosa, sigue en pie. Es evidente que la identificación positiva de Asherah como una diosa hebrea, cuando menos en algunos círculos en el antiguo Israel, se intensifica con estos hallazgos.

3.3. El lugar de culto en Taanac

La cuarta parte de los indicios arqueológicos sobre la naturaleza de Asherah la encontramos en una cerámica descubierta en Tel Taanac, en Israel, identificada como un objeto utilizado en rituales de culto. Ruth Hestrin ha descrito este objeto y discutido ampliamente su posible formación religiosa. Está fechada en el siglo X a. de n. e. y es notable por el número y temas de las escenas que la decoran. Hestrin lo describe de la siguiente manera.

Referencia bibliográfica

Ruth Hestrin (1987). "The Cult Stand from Taanach and its Religious Background". En: *Studia Phoenicia* (pág. 61-77). Leuven: V. U. Peeters.

Fuente: http://www.religion.ucsb.edu/faculty/thomas/classes/rgst116c/taanach.pdf

"En el registro más bajo está representada una mujer desnuda, toscamente modelada, flanqueada por dos leones erguidos [...] el segundo registro tiene una abertura en el centro, flanqueado por dos esfinges con cuerpo de león, alas de pájaro y una cabeza femenina. Dos protuberancias redondas se ven entre las piernas. Las caras se asemejan a la de la mujer desnuda. Un árbol sagrado está representado en el centro del tercer registro, compuesto por un gran tronco central del que brotan simétricamente tres parejas de ramas que forman bucles. Dos cabras erguidas sobre sus patas traseras en una antitética posición y flanqueando este grupo, dos leonas casi idénticas a las del registro más bajo". Observemos sobre todo la forma del árbol sagrado y el número de ramas, veremos que el tronco más las ramas suman siete (¿tendrá relación con la Menorah o candelabro de siete brazos?).

Caballo con disco solar entre dos columnas

Cabra salvaje comiendo del árbol de la vida flanqueada de dos leones

Espacio vacío flanqueado por querubines

Desnudo femenino entre dos leones

Del análisis de los elementos decorativos, Hestrin llega a la conclusión de que dos de los registros muestran a Asherah, una vez como una mujer desnuda y otra representada por su símbolo, el árbol. El hecho de que los leones en los registros son casi idénticos en forma y posición indica que pertenecen a la misma deidad. Representaciones de una diosa desnuda flanqueada por leones y agarrando serpientes y flores de loto son ampliamente conocidas en el antiguo Oriente Próximo. En particular, los descubrimientos en Ugarit y Minet el-Beida muestran temas similares, así como las de Qudshu en Egipto.

La evidencia iconográfica solo puede sugerir una identificación entre la diosa Asherah-Qudshu y el árbol sagrado; pero el apoyo a esta identificación es considerable cuando se pone en relación con el material textual. John Day, hablando de lo que él denomina el sagrado palo Asherah, es decir, un palo de un árbol sagrado, y aceptando su significado, escribe: "Puede ser que el sagrado palo Asherah tuviera la forma de un árbol estilizado". La evidencia de esto habría que buscarla en Oseas 14:8-9, donde el profeta hace decir a Yahvé:

> "Que vuelva a ser como un jardín y que dé fruto como el cepo, primerias como el árbol frutal. ¿Qué se le da ya de los ídolos? Yo soy su Anat y su Asera, yo soy como el ciprés verde. Es de mí que procede su fruto".

Day continúa:

> "La comparación audaz de Yahvé con un árbol, único en la Biblia hebrea yuxtapuesta con la condena de la idolatría, ha sugerido a muchos investigadores que Oseas está polemizando contra la idolatría asociada con el simbolismo del árbol cananeo. ¿Podría ser una polémica contra Asherah? Varios estudiosos han creído que sí".
>
> **John Day**. "Asherah in the Hebrew Bible & North Semitic Literature". *Journal of Biblical Studies* (JBL) (vol. 5, núm. 3, pág. 404).

Las implicaciones de esta sugerencia de Day son de gran alcance y se extienden hasta el Jardín del Edén. La narración nos dice que el árbol prohibido era el del conocimiento del bien y del mal, pero cuando los humanos comieron de su fruto, se les negó entonces el acceso al árbol de la vida. Aun así, no había sido prohibido inicialmente. Leemos en el Gn. 3:22:

> "Entonces Yahvé Dios dijo: «El hombre se ha hecho como uno de nosotros, por el conocimiento del bien y del mal. Si su mano toma también del árbol de la vida y come, vivirá por siempre jamás»".

Es el momento, pues, de relacionar a Asherah con el árbol de la vida.

Árbol de la vida de la cultura de Urartu, 1280 a. de n. e.

3.4. El árbol de la vida

La idea del árbol de la vida es un concepto que poseen muchos pueblos de culturas diferentes. Roger Cook ha estudiado este fenómeno de Yggdrasil, "el gran árbol que es el eje escandinavo del mundo" y que une el inframundo, la tierra media y la tierra celestial de los dioses; el árbol cósmico Bhodi en el que Buda obtuvo la iluminación. A través de diferentes culturas y épocas el árbol de la vida ha sido un símbolo tanto de este mundo como del divino. Representa el tema del renacimiento, junto con la unión de los opuestos. En una ocasión el gran árbol se dice que tembló y provocó la destrucción de los dioses y el mundo. Aun así, escondía dentro de su tronco las semillas de la renovación del mundo en forma de un hombre y una mujer de cuya unión surgiría una nueva raza que volvería a poblar el mundo.

Referencia bibliográfica

Roger Cook (1988). *Tree of Life: Image for the Cosmos (Art and Imagination)* (128 pág.). Londres: Thames & Hudson.

El Yggdrasil

En la mitología escandinava, el Yggdrasil (de origen incierto, quizá de uggr ('temible') y drasill ('caballo'), significando la montura de Odín en nórdico antiguo) es un fresno perenne cuyas raíces y ramas mantienen unidos a los diferentes mundos: el Asgard, el Midgard, el Utgard y Hel. De su raíz mana la fuente que llena el pozo del conocimiento, custodiado por Mimir. Brota miel y acoge a un águila que entre sus ojos tiene un halcón que se llama Vedrfölnir, una ardilla llamada Ratatösk y cuatro ciervos. Cerca de sus raíces habitan las nornas.

Sivert N. Hayan (1903, junio). "The Origin and Meaning of the Name Yggdrasill". *Modern Philology* (vol. 1, núm. 1). The University of Chicago Press. En línea en: http://www.jstor.org/stable/432424.

Cook escribe:

"La plena divinidad del árbol con pechos es una de las muchas epifanías o manifestaciones divinas de la Gran Diosa Madre conocida en la mitología en el mundo entero como la Madre Tierra (Tellus Mater) que encarna los poderes regenerativos contenidos en la tierra y las aguas [...] (es) una fuente perpetua de fertilidad cósmica. Mujer y Árbol igualmente encarnan esta Gran Madre Tierra porque los dos son manifestaciones visibles de su fecundidad".

Roger Cook (1988). *Tree of Life: Image for the Cosmos (Art and Imagination)* (pág. 13).

Tanto si estamos de acuerdo como si no con la descripción de Cook de una gran diosa universal, no cabe duda de la asociación entre los árboles sagrados, la fertilidad y la dimensión femenina de lo que es divino. Todos están involucrados en la continuación y la crianza de la vida en este mundo y a veces en el siguiente. La fertilidad, en el sentido de la continuidad y el mantenimiento de la tierra y de las personas, se celebra sexualmente a la sombra del árbol o del bosque; esto ha sido practicado en muchas culturas, entre ellas por el pueblo de Israel, como sabemos por los textos bíblicos. Allí, como en otros lugares, el poder de dar la vida y para mantenerla está asociado no solo con el árbol de la vida, sino que muy a menudo es uno de los atributos de la divinidad femenina.

Según la experta bíblica Carol Meyers, a quien seguiremos al hablar de la Menorah, en referencia a la iconografía del antiguo Oriente Próximo escribe que "no es una exageración indicar que el carácter sagrado de la vegetación y los árboles ha sido un tema recurrente e integral en un amplio abanico de culturas que alcanzan la mayor parte del mundo y la mayoría de las épocas de la historia de la humanidad [...] la calidad sagrada de los árboles radica en el hecho de su forma de encarnación del principio de la vida". Habla de "la asociación generalizada de la vida vegetal con el poder generativo de la divinidad", que da como resultado el fenómeno común de la manifestación de la divinidad dentro de o en ciertos árboles que serían especialmente favorecidos; estos árboles dirigirían al adorador hacia la divinidad. Además, la divinidad revelada en el árbol es también la fuente de la esperanza en la vida después de la muerte. Por lo tanto, el motivo teofánico del árbol sagrado se mezcla íntimamente con el concepto de la vida eterna. "El árbol de la vida en el sentido de la vida inmortal se convierte en un aspecto inseparable del principio de regeneración contenido dentro de la vida vegetal". Aquí tenemos claramente expuesta la

Referencia bibliográfica

Carol L. Meyers (1976). *The Tabernacle Menorah* (pág. 25, 95 y 96). Missoula: Scholars Press Missoula.

relación entre el árbol que nos da el fruto de nuestra vida diaria y su relación con la divinidad y con la vida eterna. También podemos entender un aspecto de la relación de las prácticas de fertilidad con lo sagrado.

¿Por qué, precisamente, era un jardín donde Yahvé puso a nuestros primeros padres? Porque allá tenían todo lo que necesitaban para comer. El primer significado, pues, del árbol de la vida es que realmente nos mantiene vivos.

Wallace analiza los diferentes significados de la palabra *vida* en la literatura del antiguo Oriente Próximo. En cuanto a la épica babilónica del tercer milenio a. de n. e. que contiene las gestas de varios héroes de este periodo que intentaron encontrar la vida eterna, comenta que en su mayoría estaba disponible a partir de plantas u hojas. Por ejemplo, el héroe Gilgamesh encuentra una planta que podría haberle proporcionado lo que buscaba pero se la roba una serpiente. Otro héroe, Adapa, a través de una decisión equivocada no participa de la comida y del agua de la vida que se le ofrece. La divina Ishtar en su descenso a los infiernos, en la versión sumeria de la historia, se da la planta de la vida. Es interesante señalar que la obtención de las calidades divinas de la vida se asocia con comer o beber alguna sustancia que posee los poderes mágicos para conceder este don. Y a menudo la sustancia necesaria se adquiere a partir de un árbol.

Referencia bibliográfica

Howard N. Wallace (1985). *The Eden Narrative*. Atlanta: Scholars Press Atlanta.

Comparemos estos textos con el Salmo 1:1-3:

> "Feliz el hombre que no se guía por los consejos de los injustos, ni va por los caminos de los pecadores, ni se sienta en el círculo burlón de los descreídos. Aprecia de corazón la ley de Yahvé, la repasa meditándola día y noche. Será como un árbol arraigado cerca del agua, que da fruto cuando es el tiempo, y su follaje nunca se marchita; lleva a buen término todo aquello que emprende".

Quien busca la sabiduría es como un árbol, a la vez temporal y eterno. Su fruto trae abundancia a este mundo, pero sus cualidades inmarchitables lo llevan a la vida eterna.

Podemos observar también la posible conexión entre las palabras *vida* y *Eva*. Eva del hebreo חַוָּה, ḥavvâ, que se puede traducir por 'vivir', 'vida', 'uno viviendo' o 'fuente de vida', de la raíz ḥyw; en árabe حاوى, ḥāyâ, 'para vivir'. La palabra *vida* es jai[3]. Wallace propone una fuerte asociación entre las dos. ¿Puede Eva, denominada la Madre de todos los vivientes, ser identificada como el árbol de la vida?

(3)Haï (o Hayi) está compuesta de dos letras, la het (ח) y la yod (י). Significa 'viviente'

Los escritores bíblicos han vivido rodeados de evidencias de rituales de fertilidad sagrada en los cerros y bajo todo árbol frondoso en honor a la diosa Asherah. La posible identificación de Eva con Asherah podría explicar la hostilidad mostrada hacia ella y la maldición que pesa sobre la sexualidad y la reproduc-

ción. Esta identificación de Eva con Asherah y con el árbol de la vida se mueve en el ámbito de la especulación, pero está en medio de los debates planteados por el hallazgo de nuevos textos y fuentes iconográficas.

Así, la antigua herencia monoteísta del sistema religioso que se convirtió en el judaísmo tradicional, donde siempre la divinidad está expresada en género masculino, se enfrenta a la evidencia actual arqueológica y textual. Esto sugiere que una diosa o diosas no eran adoradas como parte de un residuo de cultos foráneos, sino por derecho propio en la religión hebrea. Estaría asociada con todo lo que se entiende por vida y simbolizada por el árbol de la vida: una deidad que era la fuente, no solo de los alimentos, la sexualidad, la reproducción, en un nivel mundano, sino también la sabiduría y, posiblemente, la promesa de la vida inmortal. Los altos cerros, los árboles verdes y las arboledas, donde era adorada, eran expresiones de sí misma; partes de los árboles se convirtieron en imágenes de ella o convertidos en palos en su honor. Los tradicionalistas todavía podrían argumentar que todas estas formas de culto eran ajenas a la religión hebrea y por eso se pueden considerar "paganas", pero las evidencias actuales van en dirección contraria. Esto se ve reforzado por el concepto del árbol de la vida que ha sido parte del judaísmo normativo desde hace un milenio y medio, pero escondido a muchos seguidores del judaísmo. Nos referimos a la Cábala.

La cábala

La cábala o qabbaláh (del hebreo קַבָּלָה *qabbalah* 'recibir') es una de las principales corrientes de la mística judía. La base estructural de este estudio consiste en el análisis del árbol de la vida. Entre los judíos, es la tradición oral que explica y fija el sentido de la Sagrada Escritura, y por lo tanto se entiende por cábala el conocimiento en cuanto a las cosas celestiales mediante el ejercicio del estudio y cumplimiento de preceptos y reglas superiores.

La cábala es el sistema místico practicado hasta hace poco solo por una elite de unos pocos, que tienen que ser hombres, casados y de más de cuarenta años de edad. Se mantiene en secreto a todos los demás, especialmente a las mujeres.

3.5. La Menorah

La Menorah asociada al árbol de la vida

Mientras que la cábala era practicada por los hombres en las sinagogas lejos del hogar doméstico, había –y hay– en su casa, presidida por la mujer, un poderoso símbolo de este mismo árbol de la vida que era el corazón de su estudio. Esta es la Menorah.

"[31]Harás también un lampadario de oro puro; lo harás amartillado, con el pie y la caña; copas, cálices y pétalos formarán con él una sola pieza.

[32]De sus lados saldrán seis brazos: tres brazos por un lado y tres por el otro.

[33]El primer brazo tendrá tres cálices en forma de flor de almendro, con ramos y flor. Igualmente, el segundo brazo tendrá tres cálices en forma de flor de almendro, con pomo y flor; y así mismo los seis brazos que saldrán del lampadario.

[34]El tronco tendrá cuatro cálices, también en forma de flor de almendro, con ramos y flores:

[35]Un pomo bajo los dos brazos que saldrán del lampadario, un pomo bajo los dos otros y un pomo bajo los dos brazos restantes; así con los seis brazos que saldrán del lampadario.

[36]Los pomos y los brazos formarán un solo cuerpo, todo él será de oro puro amartillado.

[37]Le harás siete candilejas y las colgarás de forma que iluminen al otro lado, de cara.

[38]Las despabiladeras y los platillos serán de oro puro.

[39]Para hacer el lampadario con todos los accesorios, emplearás un talento de oro puro.

[40]Ten cuidado de hacerlo de acuerdo con el modelo que se te ha mostrado en la montaña."

Éx. 25: 31-40

Recientes estudios han establecido una relación de la Menorah con la iconografía y los textos relativos a los árboles sagrados en el antiguo Oriente Próximo. La Menorah en forma y detalle pertenece a la forma convencional de representar la santidad de la vida vegetal. Ha sido reconocido por el lenguaje empleado para describir la Menorah y debido a su apariencia como un tallo engordado o el eje que proyecta las ramas: por todo, se asemeja mucho a un árbol estilizado. La visión de Zacarías (4:1-14) con árboles que flanquean la Menorah quizá conserva el significado original de la forma de la planta imbuida de santidad.

"[1]El ángel que había hablado conmigo volvió y me despertó, como uno a quien se desvela de su sueño,

[2] y me dijo: «¿Qué ves?» Le contesté: «He mirado y he visto un candelabro todo de oro que tiene una aceitera en lo alto, siete lámparas encima del lampadario y siete picos para las lámparas que hay encima.

[3]A su lado hay dos olivos, uno a la derecha y otro a la izquierda».

[4]A continuación pregunté al ángel que hablaba conmigo: «¿Qué quiere decir esto, señor mío?".

[5]Por respuesta, el ángel me dijo: "¿No sabes qué quiere decir esto?" Contesté: "No, señor mío».

[6]Y él me respondió así: «Este es el mensaje del Señor para Zorobabel, y dice: 'No con la fuerza y el poder, sino con mi espíritu' –dice el Señor Todopoderoso.

[7]¿Quién eres tú, gran montaña? Ante Zorobabel no eres más que una explanada. Él pondrá la primera piedra en medio de aclamaciones: ¡Espléndida! ¡Qué espléndida es!».

[8]Recibí una nueva revelación del Señor que decía:

[9]«Las manos de Zorobabel han puesto los cimientos de este templo, y sus manos lo acabarán; y así sabréis que el Señor Todopoderoso me ha enviado a vosotros.

[10]Porque aquellos que menospreciaron el día del inicio modesto se alegrarán cuando vean la plomada en la mano de Zorobabel. Estas siete lámparas son los siete ojos del Señor, que observan toda la tierra».

[11]Todavía le pregunté: "¿Qué significan estos dos olivos que hay a la derecha y a la izquierda del candelabro?".

[12]Además, le hice esta segunda pregunta: «¿Qué son las dos ramas de olivo que hay junto a los dos picos de oro que sirven para verter el aceite dorado?».

[13]Por respuesta, me dijo: «¿No sabes qué significan estas cosas?» Contesté: «No, señor mío».

[14]Y él me dijo: «Estos son los dos ungidos que están ante el Señor de toda la tierra.»"

Za. 4:1-14

Menahem Recanati llama la atención sobre la visión de Zacarías cuando dice: "Estas siete lámparas son los siete ojos de Dios". Está diciendo que Dios gobierna a través de las Sefirot enfatizadas en las siete ramas de la Menorah: el poder divino se ejerce a través de la Menorah. Asher Ben David ve la Menorah como un símbolo que refleja el mundo de las Sefirot. Una visión similar mantiene Bahqa Asher.

Para el cabalista Zeev Ben Shimon Halevi, la Menorah es un símbolo de la mística y el conocimiento objetivo del universo transmitido por Dios a Abraham y Moisés. La construcción del Templo de Salomón y el candelabro de siete brazos son dos formulaciones del Árbol de la Vida. En una ilustración de la Menorah como el árbol de la vida, muestra cómo el tallo y las ramas indican las diferentes Sephiroth (emanaciones de Dios), que en la cabalista son la base del estudio de la sabiduría eterna.

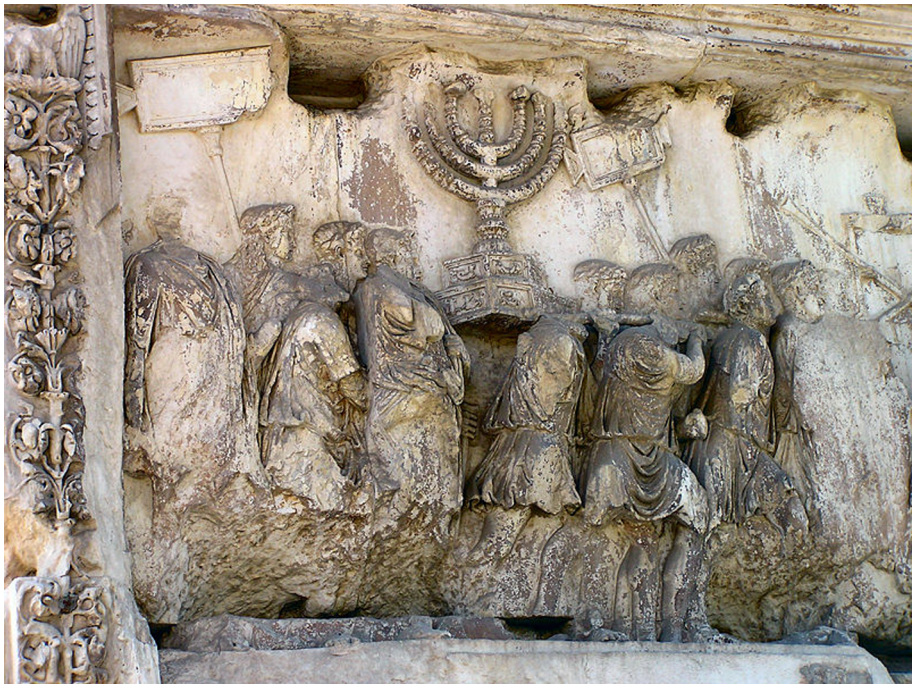
Las Sefirot

Las Sefirot son las diez emanaciones de Dios según la cábala judía, que se representan mediante el árbol de la vida y sirven para lograr el conocimiento más profundo. Al tratarse de atributos divinos, mediante las Sefirot se puede llegar a poner en contacto el mundo físico y el metafísico.

Referencia bibliográfica

Ze'ev B. S. Halevi (1991). *The Tree of Life*. Bath: Gateway Books.

Relieve del Arco de Tito. Exhibición de los tesoros saqueados del templo de Jerusalén



3.6. Una figura divina femenina

Las ideas sobre el culto a una diosa hebrea en algunos círculos de la antigua religión hebrea son muy recientes y apenas está aceptado su estudio dado que puede llegar a modificar muchas visiones tradicionales y conductas que se derivan de este.

Aquí se ha sugerido que la religión hebrea contiene una figura divina femenina, Asherah, que pudo haber sido la consorte de Dios, Yahvé, y también era intercambiable con el árbol de la vida. Este último está representado por la Menorah, el candelabro de siete brazos, símbolo religioso del judaísmo, en conexión con el aspecto femenino de la divinidad que se ha perdido. Hasta los hallazgos arqueológicos del siglo XX se suponía que los cuarenta textos de la

Biblia hebrea que hacen referencia a Asherah se referían a los objetos de culto de madera relacionados con antiguas diosas orientales, asociadas a los árboles. Se puede percibir en los textos bíblicos cualquier referencia a la figura de la diosa Asherah por propio derecho y sin duda como una diosa de los hebreos que fue condenada.

Esta idea va ganando consistencia debido a los descubrimientos arqueológicos. En primer lugar, los textos cananeos han hecho darnos cuenta de una diosa madre poderosa llamada diosa Asherah; después, las ilustraciones e inscripciones que vinculan a Yahvé y Asherah juntos en los tiempos bíblicos en una forma que podría ser interpretada como apoyo a la idea de una pareja divina. Esto es totalmente contrario a la visión aceptada del monoteísmo divino, expresado exclusivamente en género masculino.

Estaba claro que la descripción original de Asherah como ajena a la religión hebrea no se podía sostener, ella había sido sin duda una diosa cananea y era posible que fuera una diosa hebrea. Además se ha observado que un árbol sagrado o cósmico asistido por animales era un tema constante en la iconografía del antiguo Oriente Próximo. El lugar de culto de Taanach dio las indicaciones más importantes de que el árbol podría ser reemplazado por y era intercambiable con una figura femenina, una diosa, con alguna evidencia de que podría ser Asherah. El árbol de la vida fue considerado en general como sede de lo que es divino, fuente de fecundidad y alimento no solo de la vida en este mundo, sino de esperanza de inmortalidad. En este contexto la historia del Jardín del Edén ha dado lugar a investigaciones académicas sobre su polémico origen. ¿Podrían los textos que han sido escritos como retórica contra el culto de una diosa probar que se trata de Asherah?

Con el tiempo, la idea de una figura divina femenina en el centro del judaísmo se había olvidado totalmente, excepto dentro de la Cábala, una forma secreta mística de la religión. Central a este sistema es el concepto del árbol de la vida, donde las diez emanaciones están envueltas en la gloria de la divinidad femenina Shekinah. La praxis en la Cábala incluye la identificación del árbol de la vida con la Menorah. Se puede sugerir que razonablemente se pueden percibir resonancias entre la Menorah y la figura bíblica de Asherah, ella misma muy posiblemente relacionada con el árbol de la vida.

También nos hemos referido a la historia del Jardín del Edén y a los analistas que consideran que fue compuesta como una polémica contra el culto de Asherah. Volviendo a la pregunta original: ¿Fue la historia de la negación del árbol de la vida a los seres humanos del Génesis 3:24 una prohibición de la adoración de la diosa Asherah? Pensamos que estamos cada vez más cerca de dar una respuesta afirmativa. Es, cuanto menos, un primer esquema de pensamiento para deconstruir el monoteísmo patriarcal e introducir la dimensión femenina en el simbolismo divino.

4. Una divinidad patriarcal

4.1. Maternidad: de la naturaleza a la cultura

La mayoría de las culturas, dado que son fruto de organizaciones patriarcales, identifican la feminidad con la maternidad. A partir de una posibilidad biológica –la capacidad reproductora de las mujeres–, se instaura un "debe ser", una norma, cuya finalidad es el control tanto de la sexualidad como de su fecundidad [es la famosa falacia naturalista, en la que se pasa del "ser" al "tener que"]. Se hace a través de un conjunto de estrategias y discursos que, al definir la feminidad, la construyen y la limitan, de tal manera que la mujer desaparece detrás de su función materna, que queda configurada como su ideal.

La ecuación "mujer = madre" no responde a ninguna esencia, sino que es una representación producida por la cultura.

La maternidad es un conjunto de fenómenos de gran complejidad, que no puede ser alcanzado por una sola disciplina: la reproducción de los cuerpos es un hecho biológico que se localiza en el cuerpo de la mujer, pero, dado que se trata de la generación de un nuevo ser humano, no es puramente biológico. Además:

- La categoría madre no agota totalmente la de mujer.

- La maternidad no incluye la totalidad de la reproducción (la fecundidad de la mujer solo se actualiza por la intervención del principio biológico masculino).

Además de las condiciones biológicas de la reproducción sexuada, las condiciones sociales, económicas y políticas de la reproducción de la vida social configuran también la función materna: la división sexual del trabajo propia de toda estructura patriarcal establece que las mujeres, además de la concepción, gestación, parto y lactancia, se ocupen casi en exclusiva de la crianza de los niños, que, por otro lado, no es reconocida como trabajo social.

En la sociedad patriarcal, son los hombres quienes han construido el orden dominante y han impuesto un discurso y unas prácticas sobre los demás, anulando las voces y las prácticas sociales de las mujeres; de este modo, en el orden simbólico de la cultura, los hombres monopolizan la producción de sentido y han creado una representación de la maternidad que, lejos de ser un reflejo de la maternidad biológica, es el producto de una operación simbólica que asigna una significación a la dimensión materna de la feminidad.

Además, la mujer es un sujeto y no un mero sustrato corporal de la reproducción. Por tanto, hay que tener presente que las representaciones que configuran el imaginario social de la maternidad tienen un gran poder reductor, en la medida en que todos los posibles deseos de las mujeres son sustituidos por uno: el de tener un hijo; y uniformador, en tanto que la maternidad crearía una identidad homogénea de todas las mujeres.

Según el psicoanálisis, el deseo de tener un hijo no corresponde a ningún instinto maternal ni a la realización de una supuesta esencia femenina; es una decisión a la que se llega después de una larga y compleja historia, en la cual el papel fundamental corresponde a las relaciones que la mujer ha establecido en su niñez con sus padres. Así pues, el deseo de un hijo no es natural, sino histórico, se ha generado en el marco de unas relaciones intersubjetivas, resultado de una operación de simbolización por la cual el futuro hijo representa aquello que podría hacerla feliz o completa.

Referencia bibliográfica

Silvia Tubert (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (pág. 151-189). Madrid: Síntesis.

¿Qué proporciona el ideal de la maternidad?

- El narcisismo infantil origina un ideal de plenitud y perfección (el propio yo es un yo ideal).

- Pero el yo real nos hace reconocer que no somos una unidad (el sujeto humano es múltiple y complejo, lleno de incoherencias y contradicciones) y no somos una totalidad (es imposible no estar carente de algo): deseamos aquello de lo que carecemos, es decir, nos configuramos como sujetos que desean. A la vez, el yo real nos lleva a asumir como propios los ideales que la cultura propone como respuesta a interrogantes, como por ejemplo: ¿Quién soy? ¿Qué significa ser una mujer? ¿Qué desea una mujer (o un hombre)?

- Pues bien, el ideal de la maternidad (dentro del orden simbólico patriarcal) proporciona una respuesta común a lo que la mujer puede ser y desear. Se trata de una identidad ilusoria que proporciona una imagen falsamente unitaria y totalizadora que confiere seguridad ante nuestras incertidumbres y angustias puesto que parece ser la respuesta definitiva a todas las preguntas.

- Además, la identificación de la maternidad con la generación biológica niega que lo más importante en la procreación humana no es el proceso de concepción y gestación sino la tarea social, cultural, simbólica y ética de hacer posible la constitución de un nuevo sujeto humano.

Lo que es femenino y lo que es maternal mantienen relaciones lógicas complejas: ni coinciden totalmente ni son completamente disociables.

Aunque el deseo de hijo se presente a menudo como una elección consciente, relativa a los ideales sociales y familiares de cada sujeto, este proyecto es siempre portador de significaciones inconscientes que se proyectan en el hijo que debe nacer:

- El hijo nace en el seno de una red de representaciones preexistentes (cómo lo desean los padres, qué lugar ocupa en el seno de la pareja, qué carencias esperan llenar, por qué quieren tener un hijo, cómo los padres –que son hijos de sus padres– han vivido el hecho de ser hijos...).

- El hijo real nunca coincide con el niño imaginario del deseo absoluto de la madre, destinado a satisfacerla completamente. La decisión consciente de ser madre se apoya en la doble vertiente inconsciente del deseo edípico y de la relación de identificación narcisista con la madre, que, según haya sido la historia infantil de la mujer, configuran, enriquecen o perturban la relación con el hijo. En otros casos, el deseo inconsciente puede ser el responsable tanto de una concepción imprevista, no buscada, como de la imposibilidad de quedar embarazada.

En definitiva, la representación de la maternidad se sitúa en el punto de articulación entre el deseo inconsciente, las relaciones de parentesco y la organización de la cultura patriarcal.

Toda nuestra tradición cultural y filosófica ha puesto a la mujer del lado de la naturaleza y al hombre del lado de la cultura, basándose fundamentalmente en el hecho de que la maternidad se localiza en el cuerpo de la mujer y, por lo tanto, parece coincidir con lo que es real de la procreación, en cuanto que la función paterna debe ser construida simbólicamente.

Pero ya no es posible mantener la existencia de una función natural que proviene de un instinto o esencia de la mujer. La maternidad no es puramente natural ni exclusivamente cultural; compromete tanto lo que es corporal como lo que es psíquico, sea consciente o inconsciente, y participa de lo que es real, simbólico e imaginario.

4.2. La paternidad en la historia y en las culturas

También la función paterna se fundamenta en la articulación del orden sociocultural (es decir, el universo simbólico con sus categorías, representaciones, modelos e imágenes del padre) y en la construcción de la subjetividad que integra dos dimensiones: el imaginario colectivo y el imaginario singular (la estructura edípica constituye el punto de intersección de ambos órdenes, y en el marco de esta estructura el padre opera como articulador del deseo y la ley).

¿Donde se sitúa la función paterna? No se refiere a la presencia real o a la ausencia del padre en la familia, ni a sus conductas o particularidades personales, sino al orden del sentido y de la significación: “En el sentido que adquiere para

un hombre el hecho de ser reconocido como padre de un niño, en el sentido que tiene su paternidad y en el sentido que tuvo este hombre para un niño" se sitúa la función paterna según Françoise Hurstel.

La paternidad también es una construcción cultural y no se puede entender si no es en su articulación con la maternidad, como término de un sistema de parentesco. Las representaciones de la paternidad no se pueden entender si no se las sitúa en el universo simbólico de la cultura de la que forman parte.

Desde el punto de vista antropológico la cuestión del padre se vincula con los conceptos de parentesco, filiación y transmisión.

Según François Héritier, en las diversas culturas hay una constante en cuanto a la concepción de la participación de ambos sexos en la generación de nuevos seres: el principio de lo que es femenino-materno suele reducirse a la materia, a la pasividad, mientras que el principio de lo que es masculino-paterno se presenta como el agente generador por excelencia. Hay que aclarar que esta noción no es universal (no siempre se ha pensado el principio femenino como inerte y pasivo, y en diferentes contextos las aportaciones del padre y la madre varían).

El estudio antropológico de la diversidad de formas de concebir la función paterna hace patente, según Susana Narotzky:

- Que los atributos de la paternidad (protección, acceso a recursos económicos, políticos, simbólicos, la transmisión de conocimientos y bienes) no suelen estar focalizados en una figura única.

- Que la paternidad se diferencia claramente de la generación: la importancia del progenitor depende de la noción de filiación, que es un concepto social y no biológico.

- Que la relación sexual entre la madre y la persona que ostenta las responsabilidades paternas no es un factor constante ni necesario.

- Que la persona que ostenta la parte fundamental del conjunto de responsabilidades recíprocas que configuran la paternidad no es necesariamente de sexo masculino.

En todos los casos, la paternidad es una construcción polimórfica y existen ámbitos indeterminados, complejos y cambiantes, multívocos y problemáticos.

La historia del mundo occidental muestra también cómo la paternidad, como institución sociocultural, se modifica incesantemente bajo la presión de múltiples factores. Seguimos la descripción que hace Yvonne Knibiehler.

1) La antigüedad latina

Encontramos la *patria potestas* como origen y fuente de todo poder. En este contexto, la paternidad se define como adopción: el hombre solo es padre por su propia voluntad y no por el hecho de que haya nacido un hijo.

Con la difusión del cristianismo se exalta el prestigio de la paternidad: ya no hay diosas madres, el Dios único es Padre y el padre es la imagen de Dios; pero se limitan sus poderes efectivos: el creador de los hijos es Dios y sus derechos son superiores a los del padre. Paralelamente, se establece el parentesco espiritual en la figura de los padrinos, lo que subraya el hecho de que el verdadero nacimiento es, en realidad, el bautismo.

2) El occidente cristiano desde el siglo XII a la Revolución francesa

Se produce un redescubrimiento del derecho romano y se reconstruye la *patria potestas*. Dios, el rey y el padre de familia se presentan como garantes del orden en el Antiguo Régimen. Aun así, existen varios modelos según los contextos sociales, dado que la función del padre se refiere a la transmisión de un patrimonio, de manera que la variedad de los bienes funda otras tantas figuras paternas: el aristócrata, el labrador, el habitante de la ciudad... Todas tienen en común la preponderancia del padre, su poder de corrección y de decisión sobre el futuro de los hijos, pero esta figura exige amor y reconocimiento además de respeto y obediencia.

3) Época contemporánea

Encontramos un declive de la familia tradicional marcada por un retroceso de la presencia y del poder del padre frente a una afirmación de la madre. Se debe tanto a factores políticos (el racionalismo y la Revolución francesa socavaron los fundamentos del poder absoluto y, por lo tanto, también de la autoridad de los padres) como económicos (a partir de la Revolución industrial, el padre trabaja fuera de casa y los bajos salarios exigen también el trabajo de la madre y de los hijos; cuando se promulgan leyes para proteger a los niños –horario de trabajo u obligatoriedad escolar– se limita también la autoridad del padre). Su poder se pone ahora bajo el control de la colectividad (un juez puede destituir a un hombre de su poder paterno).

Se asiste entonces a un doble proceso: el centro de gravedad de la familia se desplaza hacia la figura de la madre, que asume la mayor parte de la responsabilidad educativa; las mujeres tienen menos hijos y establecen relaciones más individuales con ellos. Y se produce la intrusión del poder público en la vida privada: trabajadores sociales, médicos, psicólogos y jueces se ocupan de aspectos íntimos de la vida familiar. La paternidad se juega ahora en tres grupos

de relaciones: con la mujer-madre, con los poderes públicos y con los hijos e hijas que ya no son solo del padre. El patriarcado ya no funciona sin fisuras en el interior de la familia.

4.3. La desmaterialización del padre

Observamos cómo en la Grecia antigua se teoriza explícitamente la paternidad como *el* principio de la generación.

Aristóteles afirma el papel esencial del macho en la procreación. Esta se fundamenta en una asimetría básica, dado que supone dos principios: el macho, principio de la generación y del movimiento, y la hembra, principio material. Incluye, pues, dos principios, pero uno de ellos es, en realidad, *el* principio.

- Pero el macho debe pagar un precio por este privilegio. Según Giulia Sissa, para que la teoría resulte verdadera no basta con decir que la sangre femenina es una masa de líquido crudo, impuro, no elaborado, inerte; hay que decir que no hay ninguna aportación de materia por parte del macho sino solo la réplica de una imagen (*eidos*) que se produce a partir de un movimiento. Para que la argumentación se sostenga, Aristóteles se ve obligado a negar que el esperma sea necesario: el esperma no pasa a formar parte del feto sino que es un *organon* que introduce el movimiento en acto. Es como el instrumento de un artesano: del cuerpo del artesano y de la materia de sus instrumentos no se incorpora nada al producto de su trabajo. El resultado paradójico de esta argumentación es que lo que hace falta para la procreación no es la sustancia espermática sino el alma, el movimiento y la forma, que corresponden al principio masculino: la hembra proporciona la materia y el macho el principio creador. Sería imposible mantener la preeminencia del principio masculino si se pensara que el esperma se mezcla con la sangre y que es la unión de ambos fluidos lo que forma el embrión, como postulaba Hipócrates.

- La biología de Aristóteles se basa en la asimetría de los sexos y su concepción exige desconocer el papel que podría ejercer el cuerpo del padre en la generación. Por lo tanto, el filósofo afirma que el cuerpo del esperma se disuelve y se evapora, dado que posee una naturaleza húmeda y acuosa.

Desde esta perspectiva es más fácil entender el concepto griego de **generación espontánea**. Esta idea se adapta perfectamente a la doctrina cristiana: si la reproducción sexuada, entendida como la transmisión de la vida, podría amenazar la idea de una creación individual, la teoría de la generación espontánea, por el contrario, sirve adecuadamente a la creencia de un Dios Padre, puesto que es una muestra de su existencia, de su actividad, de la omnipotencia divina. Si no hay materia paterna, el reino del padre no es de este mundo.

Esta concepción encuentra el ejemplo más conocido en el mito del parto virginal: la Virgen que concibe sin intervención humana. Es coherente con la doctrina teológica del monoteísmo.

- Es Dios quien crea al Hijo, en tanto que María es solo un medio para la manifestación de su creación.

- La contribución de María es lo que hace de Jesús una persona de carne y sangre, pero el origen, la esencia y la identidad de Jesús proceden exclusivamente del Padre.

- El papel de María es secundario, receptor y nutridor.

Cuando los cristianos se santiguan dicen: "En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo"; la Madre no está, la Madre no forma parte de la Santísima Trinidad.

4.4. Dios, Padre creador

En el siglo XIX se generó un amplio consenso entre los antropólogos sobre la idea de que la ignorancia de la paternidad era un rasgo característico de la sociedad humana originaria. Se renovó en el siglo XX a raíz del "descubrimiento" de que ciertos pueblos, como los aborígenes de Australia y de las islas Trobiand, parecían ignorar los hechos de la paternidad biológica.

Carol Delaney sugiere que han sido los antropólogos quienes han ignorado la significación de la paternidad: entiende que la procreación es una construcción cultural que expresa y refleja categorías y significaciones de la cultura de la que forma parte. Por lo tanto, tanto la maternidad como la paternidad se presentan como conceptos articulados en un sistema del cual no se los puede abstraer sin correr el riesgo de desvirtuar su sentido.

En cuanto a la paternidad, su significado no es primariamente fisiológico, sino que los elementos biofísicos que constituyen su referente se utilizan para expresar y construir una significación social, por ejemplo, las relaciones entre los sexos, las relaciones de poder y el parentesco. Es decir, los datos biológicos no remiten propiamente a la biología sino que su valor es fundamentalmente simbólico. La paternidad:

- No significa meramente el reconocimiento de un vínculo fisiológico entre un hombre y su descendencia.

- No se limita a ser la conciencia de la conexión existente entre el acto sexual y el embarazo.

- No es el equivalente semántico de la maternidad.

Por el contrario, la tradición cristiana explicita la teoría monogenética de la procreación, coherente con el concepto teológico del monoteísmo: la paternidad no significa meramente la conciencia de que el hombre tiene un papel en la generación de un niño, sino que supone que el papel masculino se interpreta como *la* función generativa y creadora.

- La divinidad es creatividad y potencia, es el principio que anima al universo y es implícita o explícitamente masculina.

- Cuando Dios crea al primer hombre, Adán, le otorga el poder de continuar la creación por medio de su **semilla** sin referencia al principio femenino. El Génesis es la grabación de una sucesión genealógica exclusivamente masculina que establece minuciosamente quién engendró a quién.

Por la alianza estructural y simbólica entre Dios y los hombres, estos comparten su poder, de modo que su preeminencia parece ser una cosa natural. Al mismo tiempo, se establece una asociación simbólica entre las mujeres y la tierra, como materia utilizable para las creaciones de los hombres. En el orden patriarcal, la articulación simbólica y sistemática entre las ideas sobre la generación y la concepción de la divinidad conduce inexorablemente a la glorificación del padre.

Hay que recordar que el descubrimiento trascendente, en nuestra cultura, no ha sido la confirmación de la relación fisiológica existente entre un hombre y su hijo, sino el reconocimiento de la aportación de la mujer a la generación (el óvulo fue descubierto en 1826 por Von Baer, pero a lo largo del XIX se mantenía que el óvulo contenía básicamente material nutritivo; con el redescubrimiento de la genética de Mendel se pudo conocer que incluye la mitad de la dotación genética del futuro hijo). Pero la mentalidad popular sigue explicando a los niños la procreación en términos de la "semilla" que el padre planta en la madre... El carácter bigenético de la procreación todavía no ha sido asumido simbólicamente.

4.5. En el nombre del padre

Vamos a ver qué nos indica la lengua sobre las nociones de padre y madre. Tomemos el indoeuropeo (porque abarca de Asia central al Atlántico, existen documentos que hablan de su evolución a lo largo de cuatro milenios, está asociado con culturas de diferentes niveles y algunas de ellas han producido una literatura de gran valor) como base de este análisis. El indoeuropeo es una familia de idiomas surgidos a partir de una lengua común, de la que se han diferenciado y separado gradualmente.

Benveniste afirma que las lenguas indoeuropeas han conservado un vocabulario referido al parentesco que ha mantenido hasta nuestros días la impronta de su origen.

El vocabulario indoeuropeo sobre el parentesco es un testigo de que la civilización en la que se ha desarrollado es una sociedad patriarcal que se apoya en la filiación paterna (a pesar de algunas supervivencias de un orden de tipo matrilineal –no confundir con matriarcal–).

La forma mejor asegurada de todos los términos de parentesco es el nombre del padre, lo que prueba que los términos *padre* y *madre* no son simétricos: en oposición a *mater*, *pater* no designa al padre físico, sino que se impone en el uso mitológico y llega a ser la calificación del dios supremo de los indoeuropeos. Así, *Iuppiter* proviene de una forma de invocación: *djeu pəter* ('cielo padre') que corresponde al griego *Zeû páter*.

Al estudiar los conceptos indoeuropeos de hermano, hermana o los derivados de padre y madre, como por ejemplo *patrius* (no existe *matrius*), la *patria potestas* (no existe la *matria potestas*: la madre, la esposa, la esclava no poseen nada: todo lo que tienen es propiedad del amo a quien ellas también pertenecen), *paternus* indica una relación de hombre a hombre y se refiere al padre de un individuo determinado, pero *maternus* deriva de *materinus* y quiere decir 'de la misma materia que la madre'; existe *patricius*, pero no *matricius*... se pone de manifiesto la primacía del concepto de paternidad en el indoeuropeo.

La historia de la lengua indoeuropea patentiza la operación simbólica que naturaliza la maternidad en tanto que desmaterializa la paternidad, que adquiere un carácter divino: el término *dios* deriva de *deiwos*, que significa 'luminoso' y 'celeste'; como tal, se opone a lo que es humano terrestre, que quedará asociado a la madre.

4.6. Función paterna y función significante

La etnología nos muestra que el padre real, el imaginario y el simbólico pueden ser encarnados por varios personajes en la vida real.

Uno de los ejemplos más claros es el de los *nayar* de la India, estudiados por K. Gough, en el cual la denominación *madre* no es consecutiva al nacimiento real de un hijo, sino que la mujer accede a ella a partir de una ceremonia ritual, lo cual demuestra que la maternidad no se entiende como un dato meramente natural, sino que forma parte de un universo simbólico. Esto es lo que se puede inferir de la definición de matrimonio que proporciona Gough:

> "El matrimonio es la relación establecida entre una mujer y una o más personas, que asegura que el hijo nacido de la mujer en circunstancias que no están prohibidas por las reglas de la relación obtenga los plenos derechos del estatuto por nacimiento que sean comunes a los miembros normales de su sociedad o de su estrato social".

En lugar de hablar de la relación de la madre con un hombre, Gough se refiere a su relación con "una o más personas", para que la definición pueda alcanzar tanto el matrimonio de los *nayar*, como la poliandria fraternal y otros tipos, como el matrimonio entre mujeres. Esta definición permite incluir sociedades

como la de los *nuer*, en la cual un hombre puede legitimar al hijo de una mujer no casada pagando una cuota de legitimación, sin tenerse que casar con ella. En el caso de los *toda*, que practican la poliandria, el rasgo distintivo del matrimonio es el concepto de paternidad *legal*: uno de los maridos de la mujer legitima al futuro niño mediante una ceremonia que le otorga los derechos del grupo patrilineal del padre.

Si la legitimación del niño depende de la institución del matrimonio, podemos concluir que el padre solo adquiere su poder de legitimación del niño en el marco de un sistema de filiación garantizado por alguna forma de institución matrimonial, que solo presupone la relación entre la **madre** y **alguien**. No es el padre quien tiene una función metafórica, sino que el mito que da cuenta de esta función se le asigna al padre. El papel central asignado a la función paterna supone la concepción de una filiación masculina que desplaza lo que es femenino de lo simbólico y niega el valor significante de la función materna.

4.7. Las dos caras del patriarcado

El patriarcado no designa solo una forma de familia fundada en el parentesco masculino y el poder paterno, sino también toda estructura social basada en el poder de los padres. El príncipe de la ciudad o el jefe de la tribu tienen el mismo poder sobre todos los miembros de la comunidad que el padre sobre los integrantes de su familia. El sistema patriarcal elemental se define por el hecho de que los padres intercambian a sus hijas por nueras, o los hermanos intercambian a sus hermanas por esposas, con o sin el consentimiento de ellas, de modo que las mujeres se convierten en bienes que se pueden comprar o vender.

Históricamente, se puede ver la existencia del patriarcado en todo Oriente Medio durante la Edad del Bronce. El intercambio de mujeres pudo empezar mucho antes, pero el sistema de poder aparecerá cuando tiene lugar una verdadera revolución religiosa: la sustitución de las diosas de la fecundidad por un único Dios omnipotente. En los orígenes de nuestra cultura se puede observar un desdoblamiento de la figura de la paternidad. Después de una etapa caracterizada por la paternidad social propia de las sociedades matrilineales, empezó a hacerse hincapié en la paternidad biológica. Esta operación simbólica establece que el padre instituirá su propia filiación al arrogarse la capacidad procreadora, sustituyendo y desplazando a la madre.

La construcción de la figura de la madre de los textos griegos y hebreos –cuya tradición se encuentra en la base de la civilización occidental– subordina la función materna a la ley del padre. A diferencia de la celebración de las divinidades femeninas responsables de la fertilidad en la civilización mesopotámica, la cultura bíblica se caracteriza por el desprecio del sexo de la mujer correlativo a la veneración de una divinidad patriarcal única.

El libro del Génesis explica que las madres bíblicas, Sarah, Rebeca y Raquel, procedentes de Mesopotamia, se vuelven de repente estériles al ingresar en una sociedad que les asigna exclusivamente el papel de producir descendientes barones. El texto bíblico patentiza que la infertilidad es un castigo divino; en este caso, una demostración de los poderes de Jehová precisamente en el espacio en el que la hegemonía de las diosas había sido absoluto en el interior del cuerpo femenino. "Y donde impera la voluntad de un Dios masculino, el centro de la atención será la semilla masculina y no la matriz femenina", afirma Goldman-Amirav; no es el deseo de la mujer lo que hay que buscar en la generación de nuevos seres humanos, sino la voluntad de un Dios todopoderoso; es a Dios, como imagen jerárquica del patriarca, a quien la mujer tendrá que *pedir* un hijo.

En la mitología griega, Zeus destronó a la diosa originaria de la tierra e incorporó su capacidad procreadora. Según Hesíodo, Zeus se tragó a su amante Metis, embarazada de Atenea, porque se le había profetizado que sería castrado y destronado por el hijo primogénito. Esto hace de Atenea, nacida de su padre, incapaz de destronar a Zeus, dado que no ha sido parida por Metis, único ser femenino capaz de dar nacimiento al sucesor de Zeus. El mito del nacimiento de Atenea de la cabeza de Zeus disfraza la castración de Zeus, "maternalizado" y "feminizado" por el hecho de ser a la vez padre y madre. Para no verse castrado, asume la posición de la mujer fecunda.

La filosofía griega intentó justificar esta superioridad masculina en la procreación. En la tragedia *Las Euménides*, Esquilo recoge el concepto mítico de que no es la madre quien engendra a los hijos, sino el padre. En el *Menexemo* de Platón, el dogma de la partenogénesis (según el cual la tierra ateniense produjo por ella misma a los primeros seres humanos) cumple la función de escamotear el papel de la madre humana; la tierra se convierte en modelo de fertilidad y la mujer pasa a un segundo rango, como mera imitadora de la primera.

Nicole Loraux mantiene que el proyecto político ateniense aspiraba a la constitución de un espacio cívico en el cual el niño se definía desde su nacimiento como ciudadano, lo que exigía relegar a un segundo plano su origen materno, reprimido por la metáfora de la patria. El epitafio de Demóstenes dota a los atenienses de un origen doble que no consiste en haber nacido de un padre y de una madre, sino que vincula "a cada cual en su individualidad, a un *padre* y, a todos colectivamente [...] a la *patria*". De este modo, la tierra de los padres ocupa el lugar de la madre: en lugar del binomio madre-pare, la pareja padre-patria asume la función de una pareja parental, que es una pareja masculina. Así se realiza el sueño griego de "tener un hijo fuera de la actividad sexual", relacionado con la concepción de que los atenienses han recibido de Atenea, virgen no manchada por el esperma de Hefesto, "su existencia de seres innatamente políticos". En el mito ateniense se produce un corte entre la emisión del esperma y la penetración de la mujer: la tierra, Gea, se abre para recibir el semen de Hefesto, que estaba destinado a Atenea.

También en el génesis encontramos la misma operación: si Adán fue creado –en el mito fundador de la civilización judeo-cristiana– por un Dios masculino, sin la intervención de ningún principio femenino, Eva, al ser creada por Jehová a partir de una costilla de Adán, resulta ser doblemente una criatura del hombre. La teología católica identifica en el Espíritu Santo la misma virtud activa que en la semilla humana. De este modo, al poner el principio femenino en un plano de inferioridad en relación con el masculino, se expropian las potencialidades del primero para adjudicárselas al segundo: el mito del nacimiento de Eva muestra cómo la creación usurpa las propiedades de la procreación. El mismo procedimiento se encuentra en el mito de la inmaculada concepción. Es fácil darse cuenta de que la creación paterna simboliza el poder que el patriarca detenta sobre su mujer y sus hijos.

Para Françoise Héritier no es el sexo sino la fecundidad lo que establece la diferencia entre lo que es masculino y lo que es femenino; la dominación masculina podría interpretarse como la apropiación y el control de la fecundidad de las mujeres y de sus productos. Por lo tanto, no es la función reproductora *per se* lo que determina la subordinación de las mujeres: el control social de su fecundidad y la división del trabajo entre los sexos son los dos pilares de la desigualdad sexual. A través de las reglas de la filiación y la alianza, se produce siempre una apropiación, por parte de los hombres, de la fecundidad de las mujeres de su grupo y de las que reciben a cambio de ellas. Esto se acompaña del confinamiento de las mujeres en la función materna, por ello hay que naturalizar esta función, entenderla como consustancial al ser femenino. Esta finalidad se consigue mediante la identificación de lo que es simbólico con lo que es paterno, con la consiguiente expulsión del principio femenino, el cual queda definido como materia, naturaleza, tierra que debe ser fertilizada y se lo puede percibir tanto como fuente de horrores (la bruja) como de placeres (la musa).

Bibliografía

Asherah. En línea en: http://www.uned.es/geo-1-historia-antigua-universal/ISRAEL/RELIGION/ASERAH.htm.

Asherah. En línea en: http://en.wikipedia.org/wiki/Asherah.

Becking, B.; Vriezen, K.; Korpel, M.; Dijkstra, M. (2002). *Only One God?: Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah* (180 pág.). Londres: Sheffield Academic Press.

Ben-Itzjak, D. (1999). *La Torá* (336 pág.). Madrid: Ediciones Martínez Roca.

Binger, T. (1997). *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel & the Old Testament* (190 pág.). Sheffield: Sheffield Academic Press.

Canals Vidal, F. (2003). *Los siete primeros concilios: la formulación de la ortodoxia católica* (col. Historia viva, núm. 4, 208 pág.). Barcelona: Scire.

Cook, R. (1988). *Tree of Life: Image for the Cosmos (Art and Imagination)* (128 pág.). Londres: Thames & Hudson.

Clifford, R. J. (1999). "Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel". *Theological Studies* (vol. 60, núm. 4, pág. 748).

Dever, W. G. (2008). *Did God have a wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (344 pág.). Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Did God have a wife? En línea en: http://www.youtube.com/watch?v=KOGB_QWoNG0&NR=1.

Did God Have a Wife? The Kuntillet 'Ajrud Inscriptions. En línea en: http://www.youtube.com/watch?v=2gO18tLku-I.

Downey, A. (2009). *Iconoclastia e iconolatría = Iconoclasm & iconoclatry* (180 pág.). Madrid: Brumaria.

Dumeige G. (1978). *Nicée II* (302 pág.). París: Éditions de l'Orante.

Gnuse, R. K. (1997). *No other gods: emergent monotheism in Israel* (392 pág.). Sheffield: Sheffield Academic Press.

Grabar, A. (1996). *La iconoclastia bizantina* (col. Akal/arte y estética, núm. 37, 400 pág.). Tres Cantos: Akal.

Hadley, J. M. (2000). *The cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess* (269 pág.). Cambridge: Cambridge University Press.

Halevi, Ze'ev B. S. (1991). *The Tree of Life*. Bath: Gateway Books.

Halevi, Ze'ev B. S. (2009). *The Kabbalistic Tree of Life* (200 pág.). Birmingham: Tree of Life Publishing.

Isherwood, L. (ed.) (2006). *Patriarchs, Prophets and Other Villains* (224 pág.). Londres: Equinox Publishing.

Keel, O. (1998). *Gods, Goddesses, and Images of God* (484 pág.). Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.

Le Second Concile de Nicée (787). En línea en: http://www.insecula.com/article/F0010175.html.

Lenhardt, P.; Collin, M. (2010). *La Torá oral de los fariseos: textos de la tradición de Israel* (col. Documentos en torno a la Biblia, núm. 20, 3.ª impr., 116 pág.). Estella: Ed. Verbo Divino.

Lenoir, F. (2010). *Comment Jésus est devenu Dieu* (300 pág.). París: Fayard.

Lenzenweger, J.; Stockmeier, P. (2006). *Historia de la Iglesia católica* (3.ª impr., 732 pág.). Barcelona: Herder.

Long, A. P. (1996, diciembre). *Asherah, the Tree of Life and the Menorah: Continuity of a Goddess symbol in Judaism?* The First Sophia Fellowship Feminist Theology Lecture. Ply-

mouth: The College of St. Mark & St. John. En línea en: http://www.asphodel-long.com/html/asherah.html.

Llorca Vives, B. (2009). *Historia de la Iglesia católica. I: Edad Antigua: la Iglesia en el mundo grecorromano* (col. BAC, núm. 54, 7.ª ed., 4ª impr., 952 pág.). Madrid: BAC.

Maier, W. A. (1987). *Aserah, Extrabiblical Evidence* (260 pág.). Atlanta: Scholars Pr.

Marsman, H. J. (2008). *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East* (792 pág.). Leiden: Society of Biblical Literature.

Meyers, C. L. (2003). *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a symbol from the Biblical Cult* (272 pág.). Gorgias Press LLC.

Mitre, E. (2003). *Ortodoxia y herejía: Entre la Antigüedad y el Medievo* (col. "Historia". Serie "menor", 192 pág.). Madrid: Cátedra.

Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses (1987). En: *Actes du Colloque International Nicée II tenu au Collège de France (París los 2, 3, 4 octubre 1986)*. París: Éditions du Cerf.

Olyan, S. M. (1988). *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (144 pág.). Atlanta: Society of Biblical Literature.

Patai, R. (1990). *The Hebrew Goddess* (3.ª ed., 368 pág.). Detroit: Wayne State University Press.

Pettey, R. J. (1985). *Asherah: Goddess of Israel*. Nueva York: Peter Lang.

Puech, H.-C. (dir.). *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el Oriente Próximo, Vol. I: Formación de las religiones universales y de salvación* (4.ª ed., 512 pág.). Madrid: Siglo XXI.

Réau, L. (2000). *Iconografía del arte cristiano* (6 vols., 782 pág.). Barcelona: Serbal.

Rubenstein, R. E. (2004). *Le jour où Jésus devint Dieu* (286 pág.). París: La Découverte.

Schatz, K. (1998). *Los concilios ecuménicos: encrucijadas en la historia de la iglesia* (col. Colección Estructuras y procesos, Serie Religión, 328 pág.). Madrid: Trotta.

Schönborn, C. von (1976). *L'Icône du Christ: Fondements théologiques. Fribourg* (245 pág.). Friburg: Éditions Universitaires.

Smith, M. S. (2002). *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (289 pág.). Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Smith, M. S. (2002, enero). "Tue Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess". *The Journal of the American Oriental Society, American Oriental Society* (vol. 122, núm. 1, pág. 99).

Stavrakopoulou, F.; Baron, J. (2010). *Religious Diversity in Ancient Israel and Judah* (224 pág.). Londres: T & T Clark International.

Stuckey, J. H. (2004). "Goddess in the Spotlight". *Lammas* (vol. 3-4). En línea en: http://www.matrifocus.com/LAM04/spotlight.htm.

Tanner, N. P. (2003). *Los concilios de la Iglesia: breve historia* (col. Iglesia y sociedad, núm. 7, 144 pág.). Madrid: B.A.C.

Tell Halif. Pillar Figurines as `Asherah. En línea en: http://journalofbiblicalstudies.org/Issue2/Articles/Tell_Halif/html/asherah.html.

Teruel Gregorio de Tejada, M. (1993). *Vocabulario básico de historia de la Iglesia* (col. Crítica/historia y teoría, 488 pág.). Barcelona: Crítica.

Tubert, S. (2001). *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista* (col. Psicoanálisis. Sociedad y psicoanálisis, núm. 1, 304 pág.). Madrid: Síntesis.

Wallace, Howard N. (1985). *The Eden Narrative* (215 pág.). Scholars Press Atlanta.

Wiggins, S. (2007). *A Reassessment of Asherah* (392 pág.). Piscataway: Gorgias Press.

Ze'ev M. *Kuntillet 'Ajrud. An Israelite Religious Center in Northern Sinai*. En línea en: http://www.penn.museum/documents/publications/expedition/PDFs/20-4/Meshel.pdf.

Iconografía de Dios

La visión de Ezequiel, el sueño de la reunión de las diez tribus de Israel, un siglo después de su dispersión. Fresco del siglo III d. de C. Siria. Sinagoga de Doura-Europos. Museo de Damasco.

Mano de Dios. Fachada de la catedral de Nîmes. Caín y Abel. Siglos XI-XII.

Bernward's Door (1015) at the west end of Hildesheim Cathedral.

Bernward's Door (1015) at the west end of Hildesheim Cathedral.

Caín y Abel. Puertas de bronce de Hildesheim (1015).

Mano de Dios. Maestro de Tahull. Pinturas de San Clemente de Tahull, cerca del 1123. Fresco traspasado a tela. 95 x 100 cm. MNAC.

Pintor francés de vidrieras góticas (1205-15). *El buen samaritano y el Génesis*. Vidriera. Catedral de Chartres.

Giotto di Bondone (1267-1337). Dios envía a Gabriel a la Marededéu (1306, núm. 13). Padua: Cappella Scrovegni (Arena Capella). Fresco, 230 x 690 cm.

Pisano, A. (c.1290-1348/49). *La creación de Adán*, 1334-37. Mármol, 83 x 69 cm. Florencia: Museo dell'Opera del Duomo.

Veneziano, L. (c. 1336-1379). *Políptico Lion*, (1357). Venecia: Gallerie dell'Accademia. Retablo

Broderlam, M. (activo 1381-1409). *La Anunciación y la Visitación*, 1393-99. Temple sobre madera, 167 x 125 cm. Dijon: Musée des Beaux-Arts.

Broderlam, M. (activo 1381-1409). *La Anunciación y la Visitación* (detalle), 1393-99. Temple sobre madera, 167 x 125 cm. Dijon: Musée des Beaux-Arts.

Rublyov, A. *La Trinidad*, (c. 1411). Moscú: Tretyakov Gallery.Temple al huevo sobre madera, 142 x 114 cm.

Rublyov, A. *La Trinidad*, (c. 1411). Moscú: Tretyakov Gallery. Temple al huevo sobre madera, 142 x 114 cm.

Icono conocido como la Trinidad de San Andrés el iconógrafo. Se trata de los tres ángeles que se aparecieron a Abraham en el encinar de Mambré [Gn. 18: 1], que Andrei Rublyov interpreta como una figura del misterio de la Trinidad invisible.

Limbourg brothers (activos 1385-1416). *La caída y la expulsión del paraíso*, (1415-16). Chantilly: Musée Condé. Vitela, 29 x 21 cm (folio entero).

Miniaturista francés: *Lamentación sobre Cristo muerto*, c. 1418. Vitela, 29 x 80.8 cm. París: Bibliothèque Nationale.

Master of the Votive Picture of Sankt Lambrecht –pintor austríaco (activo 1410-1440). *La Trinidad*, (1430). Viena: Museum mittelalterlicher österreichischer Kunst. Linden, 25 x 21,5 cm.

Uccello, P. (1397-1475). *Creación de los animales y creación de Adán*, (1432-36). Florencia: Claustro Verde, Santa Maria Novell. Fresco, 244 x 478 cm

Uccello, P. (1397-1475). *Creación de Eva y pecado original*, (1432-36). Florencia: Claustro Verde, Santa Maria Novell. Fresco, 244 x 478 cm.

Castagno, A. del (c. 1421-1457). *Dios Padre*, (1442). Venecia: San Zaccaria. Fresco. Altura de la figura 176 cm.

di Paolo, G. (1399 o 1403-c. 1483). *La creación y la expulsión del Paraíso*, (c. 1445). Nueva York: Metropolitan Museum of Art. Temple y oro sobre madera, 46, 4 x 52,1 cm.

Maestro de la Anunciación de Aix. *Anunciación*, c. 1445. Óleo sobre madera. 155 x 176 cm. Aix-en-Provence: Sainte-Marie-Madeleine.

Fra Filippo Lippi (1406-1469). *Anunciación*. (1445-50). Roma: Galeria Doria-Pamphili. Óleo sobre tabla. 117 x 173 cm.

Maestro húngaro desconocido. *Trinidad*, (c. 1450). Budapest: Hungarian National Gallery. Madera. 64,5 x 54,5 cm.

Negroponte, A. da (activo en la 2.ª mitad del siglo XV). *Madonna y Niño entronizado*, (c. 1455). Venecia: San Francesco della Vigna. Temple al huevo sobre tabla. 300 x 235 cm.

Fra Filippo Lippi (1406-1469). *Madonna en el bosque*, (c. 1460). Berlín: Staatliche Museen. Óleo sobre tabla. 127 x 116 cm.

Fra Filippo Lippi (1406-1469). *Adoración del Niño y santos*, (c. 1463). Florencia: Galleria degli Uffizi. Temple sobre madera. 140 x 130 cm.

Gozzoli, B. (c. 1421-1497). *San Sebastián Intercesor*. San Gimignano: Nave of Sant'Agostino. 1464-65. Fresco. 527 x 248 cm

Bastiani, L. (1449-1512). *Madonna de la Humildad*, (c. 1470). Milán: Museo Poldi Pezzoli. Temple sobre tabla. 80 x 55 cm.

Giorgio Martini, F. di (1439-1502). *Dios Padre*, (c. 1470). Washington: National Gallery of Art. Tabla. 36 x 51 cm.

Mantegazza, C. (c. 1430-1482). *Expulsión del Paraíso*, (c. 1480). Certosa, Pavia. Mármol.

Gozzoli, B. (c. 1421-1497). *Muerte de María*, (1484). Castelfiorentino: Biblioteca Comunale. Transferido a fresco.

Ghirlandaio, D. (1449-1494). *Bautismo de Cristo*, (1486-90). Florencia: Cappella Tornabuoni, Santa Maria Novella. Fresco

Botticelli, S. (1445-1510). *Coronación de la Virgen* (Altar Mayor de San Marcos), (1490-92). Florencia: Galleria degli Uffizi. Temple sobre tabla. 378 x 258 cm

Carpaccio, V. (1460-1525/26). *Apoteosis de Santa Úrsula*, (1491). Venecia: Galleria dell'Accademia. Temple sobre tela. 481 x 336 cm.

Cima da Conegliano (c. 1459-c. 1517). *Bautismo de Cristo*, (1493-94). Venecia: San Giovanni in Bragora. Óleo sobre tabla. 350 x 210 cm.

Perugino, P. (1446-1524). *Profetas y Sibilas*, (1497-1500). Perugia: Collegio del Cambio. Fresco. 229 x 370 cm.

Bosch, H. (c. 1450-1516). *Tríptico del jardín de las Delicias* (detalle), (c. 1500). Madrid: Museo del Prado. Óleo sobre tabla.

Bosch, H. (c. 1450-1516). *Tríptico del Juicio Final* (izquierda), (c 1500-02). Viena: Akademie der Bildenden Künste. Óleo sobre tabla. 167,7 x 60 cm.

Sanzio Raffaello (1483-1520). *Dios Padre y Virgen* (fragmentos del altar mayor Baroncio), (1500-01). Nápoles: Museo Nazionale di Capodimonte. Óleo sobre madera. 112 x 75 cm (Dios), 51 x 41 cm (Virgen).

Gerard D. (c. 1460-1523). *Tríptico de Jean Des Trompes* (central), (1505). Brujas: Groeninge Museum. Óleo sobre madera. 127,9 x 96,6 cm.

Perugino, P. (1446-1524). *Dios creador y ángeles*, (1507-08). Ciudad del Vaticano: Stanza dell'Incendio di Borgo, Palazzi Vaticani. Fresco. Diámetro 240 cm.

Fra Bartolomeo (1472-1517). *Dios Padre con santa Catalina de Siena y María Magdalena*, (1509). Lucca: Museo e Pinacoteca Nazionale di Palazzo Mansi. Tabla (transferida), 361 x 236 cm.

Signorelli, L. (c. 1445-1523). *La Trinidad, la Virgen y dos santos*, (1510). Florencia: Galleria degli Uffizi. Temple sobre madera. 272 x 180 cm.

Buonarroti, M. (1475-1564). *Creación de Adán*, (1510). Ciudad del Vaticano: Capilla Sixtina. Fresco. 280 x 570 cm.

Buonarroti, M. (1475-1564). *Creación de Eva*, (1510). Ciudad del Vaticano: Capilla Sixtina. Fresco. 170 x 260 cm.

Buonarroti, M. (1475-1564). *Creación del sol, la luna y plantas* (detalle), (1511). Fresco. Vaticano: Capilla Sixtina.

Buonarroti, M. (1475-1564). *Separación de la tierra y las aguas* (detalle), (1511). Vaticano: Capilla Sixtina. Fresco. 155 x 270 cm.

Sanzio, R. (1483-1520). *La Disputa*, (1510-11). Vaticano: Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici. Fresco. En la base 770 cm.

Sanzio, R. (1483-1520). *La Disputa* (detalle), (1510-11). Vaticano: Stanza della Segnatura, Palazzi Pontifici. Fresco.

Provost, J. (c. 1465-1529). *Alegoría cristiana*, (1510-15). París: Musée du Louvre. Óleo sobre madera. 50 x 40 cm.

Dürer, A. (1471-1528). *La adoración de la Trinidad* (Landauer Altar), (1511). Viena: Kunsthistorisches Museum. Óleo sobre madera de tilo. 135 x 123,4 cm.

Beccafumi, D. (1486-1551). *Trinidad* (detalle), (1513). Siena: Pinacoteca Nazionale. Óleo sobre madera. Completo: 152 x 228 cm.

Sanzio, R. (1483-1520). *Estudio para el Dios Padre* (anverso), (1515-16). Óxford: Ashmolean Museum. Sanguina sobre lápiz. 214 x 209 mm.

Sanzio, R. (1483-1520). *Estudio para Dios Padre* (reverso). (1515-16). Óxford: Ashmolean Museum. Sanguina sobre lápiz. 214 x 209 mm

Lotto, L. (1480-1556). *La Trinidad*, (1523). Bérgamo: Sant'Alessandro della Croce. Óleo sobre tela. 170 x 115 cm.

Pontormo, J. (1494-1557). *Cena en Emaús*, (1525). Florencia: Galleria degli Uffizi. Óleo sobre tela. 230 x 173 cm.

Lotto, L. (1480-1556). *Anunciación*, (c. 1527). Recanati: Pinacoteca Comunale. Óleo sobre tela. 166 x 114 cm.

Beccafumi, D. (1486-1551). *Caída de los ángeles rebeldes*, (c. 1528). Siena: San Niccolo al Carmine. Óleo sobre madera. 347 x 225 cm.

Il Pordenone (1484-1539). *Dios Padre con ángeles*, (1529-30). Cortemaggiore: Chiesa dei Francescani. Fresco.

Veronese, B. (1487-1553). *Dios Padre sobre la plaza de san Marcos*, (c. 1540). Venecia: Gallerie dell'Accademia. Óleo sobre tela. 191 x 135 cm.

Tintoretto (1518-1594). *Creación de los animales*, (1551-52). Venecia: Gallerie dell'Accademia. Óleo sobre tela. 151 x 258 cm.

Veronese, P. (1528-1588). *Coronación de la Virgen*, (1555). Venecia: San Sebastiano. Óleo sobre tela. 200 x 170 cm.

Floris, F. (1517-1570). *El sacrificio de Jesucristo, hijo de Dios, cuidador y protector de la humanidad*, (1562). París: Musée du Louvre. Óleo sobre madera. 165 x 230 cm.

Tintoretto (1518-1594). *El Padre eterno se aparece a Moisés*, (1577-78). Venecia: Scuola Grande di San Rocco. Óleo sobre tela. 370 x 265 cm.

Cavarozzi, B. (c. 1590-1625). *Santa Úrsula y sus compañeras con el papa ciríaco y santa Catalina de Alejandría*, (1608). Roma: Basilica di San Marco. Óleo sobre tela. 280 x 220 cm.

Dolci, C. (1616-1686). *Sagrada Familia con Dios Padre y el Espíritu Santo*, (c. 1630). Colección privada. Óleo sobre cobre. 28 x 23 cm.

Grebber, P. de (c.1600-1652/3). *Dios Padre invita a Cristo a sentarse en el Trono a su derecha*, 1645. Utrecht: Museum Catharijneconvent. Óleo sobre tela. 115 x 133 cm.

Rodríguez de Silva y Velázquez, D. (1599-1660). *La coronación de la Virgen*, (1645). Madrid: Museo del Prado. Óleo sobre tela. 178 x 135 cm.

Esteban Murillo, B. (1617-1682). *Las dos Trinidades*, (1675-82). Londres: National Gallery. Óleo sobre tela. 293 x 207 cm.

Loth, J. K. (1632-1698). *Sagrada Familia y Dios Padre*, (1681). Venecia: San Silvestro. Óleo sobre tela. 385 x 188 cm.

Quellinus, A. II (1625-1700). *Dios Padre*, (c. 1682). Antwerp: O.-L. Vrouwekathedraal. Mármol

Wit, J. de (1695-1754). *Sagrada Familia y Trinidad*, (1726). Ámsterdam: Amstelkring Museum. Óleo sobre tela, 140 x 105 cm.

Battista Tiepolo, G. (1696-1770). *El papa san Clemente adorando a la Trinidad*, 1737-38. Múnich: Alte Pinakothek. Óleo sobre tela. 488 x 256 cm.

Domenico Tiepolo, G. (1727-1804). *Dios Padre*. Budapest: Szépmûvészeti Múzeum. Óleo sobre tela. 96 x 81 cm.

Maulbertsch, F. A. (1724-1796). *Cristo y Dios Padre*, (1758). Sümeg: Parish Church. Fresco

Blake, W. (1757-1827). *Job confesando su presunción a Dios*, (1803-05). Edimburgo: National Gallery of Scotland. Tinta y acuarela sobre lápiz sobre papel. 393 x 330 mm.