

# LA MATERIALIDAD DE LOS CULTOS DEL DESIERTO Y LOS ORÍGENES DEL CULTO DE YAHVÉ

Juan Manuel TEBES

## Resumen

La hipótesis madianita-quenita, que refiere a la idea de que las raíces pre-israelitas del yahvismo se remontan a las zonas al sur y sureste de Palestina, tiene una larga tradición en los estudios bíblicos. Los investigadores que apoyan esta teoría están de acuerdo, en general, en tres puntos principales. En primer lugar, asumen que la influencia de las prácticas cúlticas del sur en el yahvismo ocurrió durante un período restringido de tiempo, tradicionalmente datado a inicios de la Edad del Hierro. En segundo lugar, ven los orígenes del yahvismo a través de argumentos basados en perspectivas difusionistas, caracterizando este proceso como un movimiento o migración de uno o unos pocos grupos hacia Canaán. Y tercero, son muy pocos los análisis apropiados de la evidencia arqueológica de las zonas áridas ubicadas al sur de Palestina. En este artículo me propongo invertir la interpretación habitual de la evidencia epigráfica y arqueológica. En lugar de asumir que la génesis de la evidencia (en su mayoría bíblica) sobre los orígenes del culto de Yahvé radica en movimientos de personas desde las regiones meridionales hacia Canaán en la Edad del Hierro temprano, centraré la atención en la historia de las prácticas de culto en el Negev, el sur de Transjordania, y el norte de Hejaz durante toda la Edad de Hierro, y evaluaré cómo esta información se relaciona con las prácticas religiosas conocidas en Judá e Israel durante el período bíblico, proporcionando así una nueva luz sobre la prehistoria del culto de Yahvé. De este modo, voy a considerar la evidencia no como un hecho excepcional, sino como un proceso de larga duración dentro de la historia de varios milenios de prácticas de culto y creencias de los pueblos locales.

**Palabras clave:** Religión – Judaísmo – Arqueología – Levante – Edad del Hierro

## I. La hipótesis madianita-quenita

A pesar de los más de cien años de historiografía bíblica, el lugar donde se originó el culto a Yahvé no está totalmente resuelto. Yahvé no pertenecía originalmente al panteón de los dioses levantinos, y los intentos por localizar el culto a Yahvé en la epigrafía semítica demostraron ser poco convincentes<sup>1</sup>. Una de las formulaciones académicas que se mantuvo con el paso del tiempo es la llamada hipótesis madianita-quenita, la idea de que las raíces pre-israelitas del yahvismo se remontan a las tribus que vivían en el cinturón árido ubicado al sur y sureste de Palestina el Negev, sur de Transjordania (el antiguo Edom) y el norte del Hejaz (el antiguo Madián). La hipótesis, formulada por primera vez en 1862, tiene una larga tradición en los estudios bíblicos y hasta estos días sigue siendo una de las explicaciones más autorizadas para la génesis del culto a Yahvé<sup>2</sup>.

Esta hipótesis se basa principalmente en la interpretación de algunos pasajes bíblicos. Una serie de textos bíblicos relata la estadía de Moisés en la tierra de Madián y su relación con su yerno, Jetro, sacerdote de Madián (Éx 2:16–22). Fue en el desierto de Madián que el ángel de Yahvé se le apareció en “Horeb, el monte de Dios”, y donde el nombre divino fue revelado por primera vez (Éx 3:1–6). Aunque Jetro exclamó “bendito sea Yahvé” y le ofreció sacrificios (Éx 18:10–12), no se menciona para nada que Jetro haya sido sacerdote de Yahvé y Yahvé el dios de Madián. De hecho el asunto es aún más complicado, debido a que Jetro es identificado en otros lugares como un quenita (Jue 1:16; 4:11), otro grupo del sur vagamente relacionado con los madianitas y amalecitas (Jue 6:3; 1 Sam 15:5–6) que parece haberse asentado en el norte del Negev y que estaba estrechamente relacionado con algunos clanes de Judá<sup>3</sup>. Un segundo grupo de textos, algunos poéticos y probablemente arcaicos, asocia a Yahvé con lugares ubicados al sur o sureste de Palestina. En el Cantar de Débora, se dice que Yahvé partió de Seir, y “avanzó” por los campos de Edom (Jue 5:4); Seir y Edom aparecen, en este y en otros

<sup>1</sup> van der Toorn 1999: 910–911.

<sup>2</sup> No hay lugar aquí para hacer un estudio completo de esta hipótesis; para ello, véase Blenkinsopp 2008: 131–133.

<sup>3</sup> Halpern 1992: 18; Blenkinsopp 2008: 133–136.

versículos bíblicos, como regiones geográficamente cercanas, e incluso como la misma tierra. La Bendición de Moisés repite, de manera similar, que Yahvé vino del Sinaí, “se ha levantado” desde Seir, brillando en el Monte Parán (Deut 33:2). Los libros proféticos presentan imágenes análogas, haciendo referencia a los sitios meridionales de Temán, Monte Parán y Bosra (Hab 3:3; Isaías 63:1)<sup>4</sup>.

Las interpretaciones convencionales de los orígenes madianita- quenitas de la adoración a Yahvé, aunque variadas, están generalmente de acuerdo en tres puntos principales. En primer lugar, se supone normalmente que la influencia de los cultos del sur en el yahvismo ocurrió durante un período de tiempo limitado. Debido a su asociación con el Éxodo y/o debido a la datación de la evidencia arqueológica del asentamiento inicial israelita (o proto-israelita) en el centro de Canaán, este proceso es tradicionalmente fechado en la Edad del Hierro temprano. La evidencia extra-bíblica más antigua que demuestra el culto de Yahvé como el dios nacional de Israel proviene de la estela moabita del rey Mesha, del siglo IX a.C., y por lo tanto el ascenso a la preeminencia de Yahvé no puede ser fechado más tarde que el siglo X a.C. Es por ello que la Edad del Hierro temprano es generalmente vista como el marco temporal para la adopción del yahvismo, aunque algunos estudiosos tienden a ver el ascenso del culto a Yahvé a principios del período de la monarquía<sup>5</sup>. En segundo lugar, dichos estudios ven los orígenes del yahvismo a través de argumentos basados en perspectivas difusionistas, caracterizando este proceso como un movimiento o migración de uno o unos pocos grupos determinados, ya sean los israelitas que migraron desde Egipto a Canaán o los linajes madianitas- quenitas que se movían desde el norte del Hejaz hacia Canaán, llevando con ellos la creencia en Yahvé que más tarde sería adoptada en la región montañosa central de Palestina. En tercer lugar, no hay muchos análisis académicos adecuados de la evidencia arqueológica de las zonas áridas al sur de Palestina.

En este artículo me propongo invertir la interpretación habitual de la evidencia epigráfica y arqueológica. En lugar de asumir que la génesis de la evidencia (en su mayoría bíblica) sobre los orígenes del culto de

<sup>4</sup> Axelsson 1987: 48–65; Blenkinsopp 2008: 136–139.

<sup>5</sup> E.g. van der Toorn 1996: 282–286.

Yahvé radica en movimientos de poblaciones desde las regiones meridionales hacia Canaán a principios de la Edad del Hierro, voy a centrar la atención en la historia de las prácticas de culto en el cinturón árido sur durante toda la Edad de Hierro, tal como se desarrollaron dentro del marco de los procesos sociopolíticos y económicos locales, y cómo esta información se relaciona con las prácticas religiosas conocidas en Judá e Israel durante el período bíblico, proporcionando una nueva luz sobre la prehistoria del yahvismo. Contrariamente a la mayoría de los análisis, voy a evaluar la evidencia no como un evento único y excepcional, sino como un proceso de larga duración dentro de la historia de varios milenios de las prácticas de culto y las creencias de los pueblos locales. Aunque la evidencia existente es difícil de interpretar, es evidente que el contacto entre la población israelita y los grupos tribales en el cinturón árido meridional fue un proceso en la larga duración, con distintas fases, donde la transferencia de las creencias y prácticas religiosas fue compleja y multidireccional.

## **II. Tradiciones cúllicas y procesos de cambio entre los pueblos del desierto**

Existen varios estudios sobre los orígenes meridionales del yahvismo, pero pocos de ellos investigan las complejidades de las prácticas cúllicas y las creencias religiosas locales en la Edad del Hierro. De hecho, la mayoría de los estudiosos de la Biblia retratan a éstas como si se hubieran producido en un vacío, sin una historia previa y sin vínculos geográficos con las zonas vecinas. Todo lo contrario, lo ocurrido en la Edad de Hierro es sólo una cadena y una continuación de una larga secuencia de prácticas de culto con una historia de miles de años, en una amplia zona que se extiende desde la Península Arábiga hasta el norte de África. Lo primero no podría haber existido sin lo segundo.

### *Las prácticas de culto locales*

Los grupos semi-pastorales que se movían y asentaban a lo largo del cinturón árido que comprende el desierto de Arabia, Negev, el Sinaí y el norte de África, al menos durante los cuatro milenios a.C., y aún des-

pués, compartían un conjunto de prácticas cúllicas similares, y de hecho un sustrato común de cultura material. Debido a la ausencia de fuentes escritas para la parte más larga de la historia de los pueblos del desierto, antes de la era común, la mayor parte de nuestra información sobre sus creencias religiosas proviene de la evidencia arqueológica, que es difícil de interpretar y evaluar. Lo que sabemos de la cultura material local puede ser ampliado mediante el estudio de fuentes literarias posteriores (incluso de la época islámica) y datos provenientes de la etnografía, que deben utilizarse con la debida precaución.

Los santuarios al aire libre son el tipo más común de lugares de culto en las regiones desérticas del sur, nacidos desde y adaptados a la naturaleza móvil de los pueblos semi-pastorales. Actualmente sobreviven varios tipos de santuarios y existe una gran cantidad de superposición tipológica entre ellos; además, también está presente la evidencia iconográfica. Los componentes más importantes de la cultura material que pueden estar relacionados con prácticas cúllicas son:

(a) *Piedras erguidas* (hebreo bíblico *massebot*). Ya en el onceavo milenio a.C. se alzaban piedras erguidas en el Negev y Sinaí, llegando a ser muy populares entre el sexto y el tercer milenios a.C., mucho más que en el resto del antiguo Cercano Oriente:

“[D]e hecho, los massebot descubiertos hasta la fecha en estas áreas superan en número a los de todo el resto del Cercano Oriente combinados (sin embargo, esta zona desértica abarca sólo el 1 por ciento del Cercano Oriente en su conjunto)”<sup>6</sup>.

En contraste con las sociedades contemporáneas del Levante y Mesopotamia, donde la mayoría de las piedras erguidas eran labradas con profusión, las que se encuentran en los desiertos meridionales con pocas excepciones son toscas y sin tallar. Las piedras erguidas aparecen ya sea como parte de los santuarios de patio abierto, incorporadas en tumbas,

<sup>6</sup> Avner 2001: 35. La traducción me pertenece. Avner atribuye este patrón distributivo a la preferencia por el uso de piedras erguidas entre los pueblos nómádcos del desierto; aunque Nicolle (2011: 183–185) sugiere que esto tiene que ver con el mayor grado de conservación de las estructuras megalíticas en áreas no-agrícolas, como el Levante meridional árido y la Península de Arabia.

o erguidas en solitario; en este último caso, pueden estar paradas en fila o en grupos de líneas curvas, rectas o circulares, alineadas con sus alturas dispuestas simétricamente. Se ha debatido extensamente su propósito original: mientras algunos investigadores opinan que representan dioses, otros defienden su utilización en la conmemoración de eventos y personas, el atestiguamiento de tratados o la demarcación de fronteras y tumbas<sup>7</sup>. De hecho, la función de cada *masseba* puede haber dependido de la ubicación exacta donde estuvo en pie, y la preponderancia de las piedras erguidas sin labrar en los sitios de culto de los desiertos meridionales puede inclinar la balanza a favor de la representación abstracta de deidades, al menos para aquellas que no se encuentran en contextos mortuorios. Como se ha señalado en muchos casos, este factor estaba muy probablemente relacionado con la naturaleza anicónica del culto de los pueblos locales (*aniconismo de facto*), compartiendo esta función con la religión de los nabateos y de la Arabia preislámica<sup>8</sup>.

(b) *Santuarios de patio abierto*<sup>9</sup>. Estos son básicamente espacios delimitados por una fila o pared baja de piedras, situados en las rutas comerciales o cerca de sitios domésticos. Sus diseños varían sustancialmente, pero una clasificación tipológica básica incluye formas rectangulares, cuadrangulares, circulares y semicirculares, mientras que en algunos casos estructuras más pequeñas colindaban con el patio principal. Los hallazgos consisten principalmente de piedras locales —adaptadas como mobiliario auxiliar y usadas como piedras erguidas, mesas o bancos de ofrenda, altares y cuencos de libación—, huesos de animales, material calcinado, restos de actividades metalúrgicas, cerámicas y otros tipos de objetos pequeños.

(c) *Montículos (cairns)*. Son pilas de piedras construidas en capas, cubriendo cistas o nichos funerarios (túmulos), que marcan instalaciones rituales o que conmemoran visitas. Se ubicaban preferentemente en los picos de colinas, dominando el panorama de caminos antiguos (formando almenas), aunque también pueden estar ubicados dentro o alrededor de sitios domésticos. La mayoría de los montículos en el Negev y Sinaí

<sup>7</sup> Avner 1984: 115–119; 2001; 2002: 65–92; Hess 2007: 198–202; Tebes 2016b.

<sup>8</sup> Mettinger 1995: 57–79, 168–174.

<sup>9</sup> Para lo siguiente, véase Avner 1984; 2002: 92–121; Hess 2007: 200.

pertenece a la Edad del Bronce Antiguo, aunque algunos fueron datados en períodos posteriores<sup>10</sup>.

(d) *Lugares altos*. Constituyen instalaciones primitivas sobre colinas naturales, a menudo equipadas con plataformas, altares, piedras erguidas y montículos. Aparecen ya en la Edad del Bronce Antiguo<sup>11</sup>, si no antes.

(e) *Espacios de refugio rocosos*. Están situados junto a, o en las grietas de, acantilados rocosos, y contienen instalaciones de piedra. A pesar de que no son estadísticamente significativos, a menudo poseen inscripciones en sus superficies rocosas.

(f) *Arte rupestre*. Es muy probable que la iconografía cúllica de los pueblos del desierto estuviera representada en materiales perecederos, como madera, cuero y tela; sin embargo, la mayor parte de la evidencia existente proviene de inscripciones pintadas e incisas en rocas. El arte rupestre es muy abundante desde Arabia hasta el norte de África, apareciendo en un amplio espectro de contextos, desde grandes formaciones rocosas hasta piedras en zonas desérticas abiertas; en santuarios, sitios domésticos y funerarios. Aunque hay motivos comunes que se repiten a lo largo de los milenios, la cronología y el significado de cada uno es objeto de fuertes polémicas entre los especialistas.

Entre los motivos más comunes caben mencionar las escenas de caza con hombres armados, las figuras humanas de tipo “adorante”, y las representaciones de fauna (ibices, caprinos, avestruces, camellos, perros, caballos) y flora locales (en particular, las palmeras)<sup>12</sup>. La distribución de esta iconografía, sin embargo, no es uniforme, y parecen haber habido preferencias regionales, teniendo en cuenta los diferentes contextos sociales y culturales. Estudios estadísticos recientes de los petroglifos del Negev demuestran que durante la Edad del Bronce y del Hierro las

<sup>10</sup> Haiman 1992. Para los montículos de Arabia occidental, véase Magee 2014: 149.

<sup>11</sup> Haiman 1992: 38–41. Los arqueólogos han adoptado el término bíblico *bamah* (pl. *bamot*), usualmente traducido como “lugar alto”, como un término técnico, pero existen discrepancias sobre cómo definirlo y qué características arqueológicas atribuirle. Por lo tanto, nuestra utilización del término “lugar alto” no debe confundirse con el término en hebreo; véase Nakhai 1994; Tebes 2016a.

<sup>12</sup> Para el arte rupestre del Negev, véase especialmente Anati 1999; Eisenberg-Degen y Rosen 2013; Eisenberg-Degen y Nash 2014. Para la Península Arábiga: Anati 1968–1974; Khan 1993; Nayeem 2000; Bednarik y Khan 2005; Olsen 2013.

íbices fueron el motivo más popular entre la población local del desierto que vivía en la altiplanicie central del Negev, en contraste notable con la preferencia por los toros y otros animales con cuernos en el imaginario de los pueblos del norte del Negev<sup>13</sup>.

(g) *Iconografía cerámica*. La iconografía naturalista con significado cáltico es habitual en la cerámica de la Edad del Bronce y del Hierro de Arabia; otros objetos de representación, como el arte rupestre, objetos de metal y contenedores de piedra, a menudo imitan las representaciones en la cerámica. Bien conocidas son las representaciones de serpientes, incisas y en bajorrelieve, en la cerámica y en objetos de bronce y cobre, sobre todo en el sureste de Arabia<sup>14</sup>, y las representaciones de figuras humanas y avestruces en la cerámica de la Edad de Hierro del norte del Hejaz<sup>15</sup>.

### *Cambio y evolución en las prácticas de culto*

La cultura de los pueblos del desierto no existió en forma aislada, sino que coexistió con los elementos culturales procedentes de los poderosos estados vecinos que tenían grandes intereses sociopolíticos, económicos e ideológicos en las zonas áridas, especialmente los antiguos egipcios, asirios, babilonios, persas, romano-bizantinos e islámicos. Los elementos culturales importados evolucionaban y cambiaban a su propio ritmo siguiendo las idas y venidas de los acontecimientos sociopolíticos externos, en particular las fluctuaciones y alternancias de un poder dominante por otro. Paralelamente, el sustrato del desierto se extendió a través del tiempo con variaciones graduales en su patrimonio cultural, en un proceso de *longue-durée* en la que los cambios, a veces provocados por factores externos, siempre retenían los componentes culturales fundamentales. La relación entre lo local y las tradiciones importadas era tan compleja como lo fue el contacto entre los grupos autóctonos y las potencias extranjeras, mientras que las evidencias literarias y arqueológicas de diversos períodos sugieren que los contactos recíprocos llevaron a incesantes flujos bidireccionales de creencias y prácticas.

<sup>13</sup> Eisenberg-Degen y Rosen 2013: 245–246; Eisenberg-Degen 2012.

<sup>14</sup> E.g. Benoist 2007; Benoist, Pillaut, y Shorupka 2012.

<sup>15</sup> Tebes 2014.

Nuestra principal fuente de información proviene de los períodos Romano/Bizantino tardío e Islámico temprano, por lejos las fases más conocidas de la larga historia de asentamiento humano en los desiertos meridionales. Las evidencias literarias y materiales sugieren que, mientras que el Cristianismo y el Islam penetraron rápidamente en estas áreas, la mayor parte de su influencia se limitó a los pocos centros urbanos de la zona, lugares donde los recién llegados rápidamente construyeron iglesias y mezquitas basadas en modelos bizantinos y sirios respectivamente. La llegada de las dos religiones no tuvo un impacto inmediato en las prácticas de culto existentes, mientras que la sustitución de las antiguas religiones del desierto no fue un evento bien definido, sino más bien un lento proceso de largo plazo que podría haber llevado siglos. Esto fue más claro en las periferias áridas, donde las nuevas religiones tenían que contentarse con existir codo a codo con las prácticas tradicionales del desierto. Incluso cuando los lugareños se convertían formalmente al Cristianismo o al Islam, con frecuencia modificaban de una manera u otra los elementos culturales de sus nuevos credos, adaptándolos a su herencia milenaria.

Desde el siglo IV d.C., a raíz de la conversión del emperador romano Constantino y, especialmente, con el establecimiento del Cristianismo como religión de estado con Teodosio I, los cristianos pusieron especial énfasis en la conversión de la población nómada “sarracena” de las regiones áridas del sur de Palestina, considerada “pagana”. Durante el período Romano/Bizantino tardío (mediados del siglo IV a mediados del VII d.C.), se construyeron varias iglesias en las ciudades del Negev, como Avdat, Shivta, Rehovot y Nessana, y se establecieron muchos monasterios en las márgenes del desierto, con un gran número de monjes que acudían a vivir en ellos<sup>16</sup>. Sin embargo, las fuentes literarias contemporáneas dejan en claro que los lugareños continuaron con las viejas prácticas religiosas; por ejemplo, en el sur de Transjordania la adoración de dioses nabateos, como Dusares, y la adoración de piedras (conocidas por los nabateos como *betyls*) continuaron sin interrupción por algún tiempo<sup>17</sup>. La evidencia arqueológica muestra que el Cristianismo esta-

<sup>16</sup> Figueras 1995.

<sup>17</sup> Ward 2008: 220–261.

ba por lo general limitado a los centros urbanos, con poca o casi nula presencia en las zonas desérticas. Se han estudiado decenas de piedras erguidas del Negev que datan de los períodos Bizantino e Islámico temprano, tales como los que se encuentran en Har Saggi, en la altiplanicie meridional del Negev<sup>18</sup>. Los santuarios de patio abierto continuaron su popularidad entre la población local, pero lo sorprendente es que también fueron incorporados en las prácticas cristianas e islámicas, como lo demuestra la iglesia de patio abierto encontrada en Be'er Ora, al norte de Eilat, estructura a la que se añadió un *mibrab* (el nicho en la pared que indica la *quibla*, la dirección de La Meca), por lo que aparentemente sirvió a ambas religiones<sup>19</sup>. También se encontraron montículos en sitios marginales en la altiplanicie y el sur del Negev, datados en los períodos Romano, Bizantino e Islámico temprano<sup>20</sup>.

Después de la conquista militar de Palestina por el Califato Islámico en la década de 630 d.C., la nueva élite gobernante dirigió sus esfuerzos a “islamizar” las periferias áridas. Sin embargo, el proceso de conversión durante el período Islámico temprano (mediados del siglo VII al VIII d.C.) fue lento y siempre parcialmente exitoso, un proceso de dos facetas mejor ilustrado por la rápida construcción de mezquitas en las zonas residenciales de las ciudades del Negev y la resistencia paralela de los tradicionales santuarios al aire libre en los páramos del desierto. A la ya señalada continuada popularidad de las piedras erguidas y los montículos en el período Islámico temprano también debe señalarse el uso sostenido de los santuarios de patio abierto, ahora en forma de mezquitas<sup>21</sup>. En algunos de estos sitios es posible ver una transición desde el uso de santuarios “paganos” con piedras erguidas en el interior, a mezquitas de patio abierto con piedras erguidas indicando la *quibla*, y finalmente la adición del *mibrab*<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Avner 1984: 117–118; 2002: 83 n. 22, 91; Avni 2007: 128; Haiman 1995: 32, 35, 37.

<sup>19</sup> Avner 1984: 124; 2002: 111.

<sup>20</sup> Haiman 1992: 27, 42; 1995: 44.

<sup>21</sup> Avni 1994: 84–91.

<sup>22</sup> Avni 2007: 130–134; Haiman 1995: 37.

### III. La arqueología de la religión en la Edad del Bronce Tardío y Hierro

La mayoría de los estudios sobre la hipótesis madianita-quenita, al centrarse en el período formativo del yahvismo, no tuvieron en cuenta que la evidencia arqueológica de las actividades de culto en la franja meridional del Levante durante la Edad del Bronce Tardío y del Hierro, que abarca unos ochocientos años, no es monolítica. Aunque existió un sustrato similar de prácticas rituales durante todo el período, se pueden discernir cambios considerables en la cultura material, transformaciones que tenían que ver tanto con la evolución interna como con la influencia de las religiones externas. Si nuestra comprensión de la cronología de este período es correcta, es posible dividirlo en tres fases principales: Períodos Formativo, de Contacto Temprano, y de Contacto Tardío.

#### *Período Formativo: Siglos XIII a XI a.C.*

Las primeras evidencias de prácticas de culto en el extremo sur del Levante que pueden estar asociadas con los orígenes del yahvismo aparecen en los últimos siglos del Bronce Tardío y principios de la Edad del Hierro. Este período vio el surgimiento de varias comunidades sedentarias situadas en el norte del Negev, las tierras bajas de Edom y los oasis del norte del Hejaz (fig. 1). Esto fue estimulado por la incorporación del Levante meridional y el noroeste de Arabia en el mundo económico, mucho más amplio, del Mediterráneo oriental desde principios del siglo XIII a.C., a través de la participación de los egipcios en la minería y la industria metalúrgica del cobre en el sur del Wadi Arabá y el crecimiento de las redes de comercio interregionales en búsqueda de materias primas locales. Las evidencias arqueológicas y epigráficas dan fe de la existencia de un conjunto de grupos semi-pastorales que se movían a través de las vastas vías del desierto del Sinaí, Negev, Edom y el norte del Hejaz. Su subsistencia, basada en la explotación de productos pastorales, prosperó a través de su incorporación a una economía agujoneada por la demanda egipcia, el suministro de bienes pastorales y metales a las comunidades

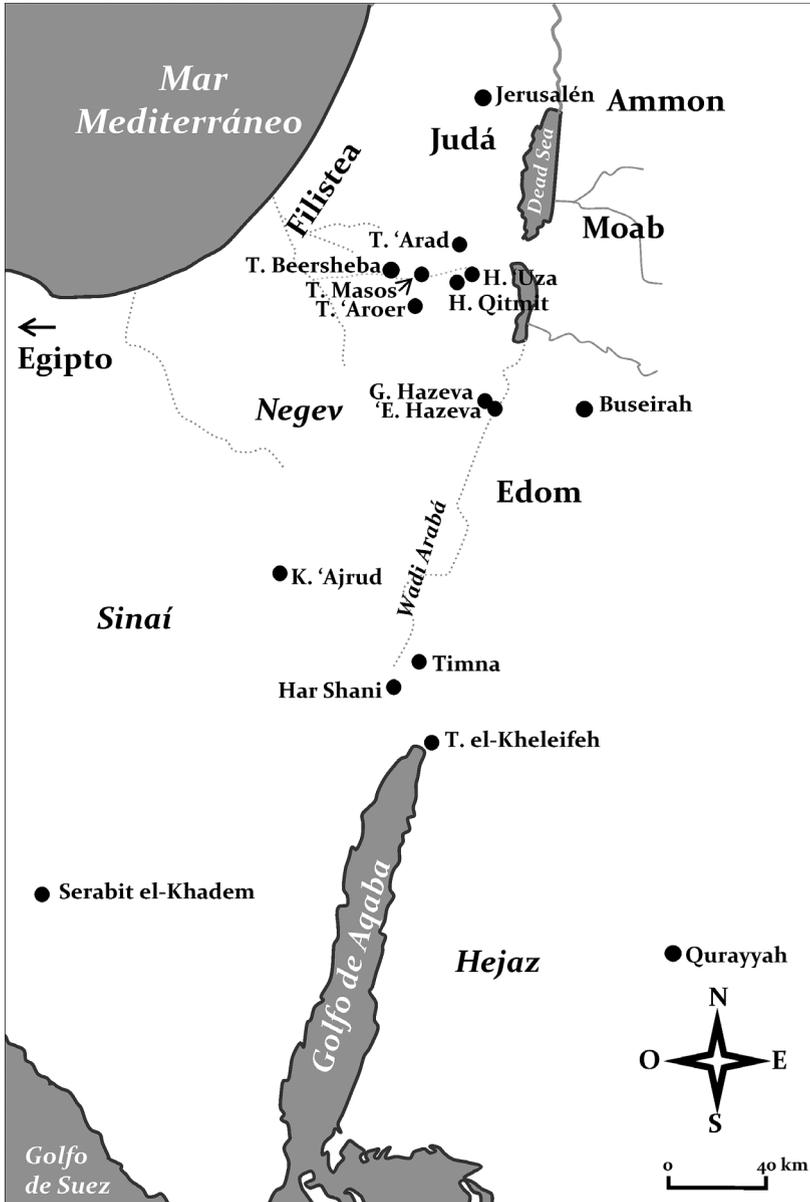


FIG. 1. Sitios del Levante meridional y el noroeste de Arabia mencionados en el texto.

levantinas, y proporcionando mano de obra a las actividades mineras<sup>23</sup>. A pesar de la impresión que nos dan los registros oficiales egipcios, que se ocupan de los grupos semi-pastorales locales —conocidos como *Shasu*— como un problema casi totalmente militar, las relaciones cotidianas parecen haber sido en gran parte pacíficas. *Shasu* fue el término social (no étnico) con el que los egipcios conocían a los diversos grupos que encontraron dondequiera que participaran en acciones militares en Canaán; aunque algunos *Shasu* parecen haber vivido en ciudades, aquellos presentes en el Sinaí y el Negev son retratados con una forma de vida semi-pastoral<sup>24</sup>.

La combinación de los datos textuales y arqueológicos muestra que las comunidades del desierto de finales del segundo milenio a.C. poseían un mundo religioso de varios milenios de antigüedad, rico en imaginación y prácticas de culto, mientras que al mismo tiempo tenían que hacer frente a la influencia de las religiones procedentes de tierras vecinas, sobre todo de Egipto y Canaán. Lejos de rechazar por completo los cultos importados, las sociedades locales incorporaron los nuevos elementos culturales a su propio patrimonio, acomodándolos y reformulándolos de acuerdo a sus propias necesidades sociales y mentales. Sólo se conocen unos pocos indicios de su ámbito ideológico, pero los datos que tenemos sugieren el desarrollo temprano de la adoración de dos deidades tribales cuya mayor expansión ocurriría siglos más tarde: el dios israelita Yahvé y el dios edomita Qos.

La evidencia epigráfica más antigua que, con altas probabilidades, se refiere al nombre de Yahvé, si no la existencia de su culto, son dos listas topográficas del Reino Nuevo que mencionan pueblos *Shasu* viviendo en las tierras áridas al este de la Península del Sinaí. Las inscripciones datan de los reinados de Amenofis III (ca. 1380 a.C.) y Ramsés II (ca. 1270/1250 a.C.) y aparecen en dos templos, Soleb y Amara (Oeste) respectivamente: se enumeran varias tierras *Shasu* (*t3 šsw*), especialmente *t3 šsw yhw* (Yahu); el texto de Amara (Oeste) también enumera una *t3*

<sup>23</sup> Tebes 2008: 16–76; 2013: 39–40.

<sup>24</sup> Giveon 1971: 255–258; Ward 1972. El muy conocido Papiro Anastasi VI (líneas 54–56), registra a tribus *Shasu* de Edom (*mbwt š3šw ʾidm*) migrando al Delta en épocas de sequías; véase *ANET*, 259; Giveon 1971: 132–133.

*šsw s'rr* (Seir)<sup>25</sup>. Como ya hemos visto, Yahvé y Seir aparecen conectados por un par de alusiones bíblicas. Es imposible saber, con los datos disponibles, si los nombres Yahu y Seir se refieren a nombres geográficos, tribales o de deidades: incluso podrían referir a las tres cosas a la vez, como puede verse en otras fuentes del Cercano Oriente antiguo<sup>26</sup>.

En listas topográficas similares de los reinados de Ramsés II (Templo de Amón en Karnak) y Ramsés III (Templo de Medinet Habu, ca. 1170 a.C.) se mencionan nombres con el probable nombre teoforo Qos<sup>27</sup>. En la medida en que Qos iba convertirse en la deidad “nacional” o, al menos, la deidad favorecida por la monarquía edomita en las postrimerías de la Edad de Hierro, es una conjetura razonable suponer que estos nombres sean probables alusiones a grupos tribales “edomitas” o “proto-edomitas” sometidos por, o por lo menos en contacto con, los egipcios<sup>28</sup>. Es importante tener en cuenta que estos nombres no están relacionados de ninguna manera con las referencias egipcias a Yahu o Seir; sin embargo, muestran una imagen en la que diferentes deidades (o futuras deidades, si los nombres geográficos originales se convirtieron más tarde en nombres teoforos) eran adoradas por los diversos grupos tribales que vivían en el Negev y Edom.

En paralelo a su hegemonía política y económica, los egipcios tuvieron un impacto profundo en el panorama religioso de la Península del Sinaí, Negev, Edom y el norte de Hejaz, un proceso ilustrado por el establecimiento de varios templos y santuarios egipcios y egipcianizantes en la zona. Estas estructuras estuvieron destinadas a la veneración de deidades egipcias y fueron construidas de acuerdo a diseños importados de Egipto; sin embargo, se acomodaron a las tradiciones del desierto, tomando elementos arquitectónicos y accesorios de culto del patrimonio cultural local. No operaban en un vacío, sino que coexistieron con santuarios al aire libre más pequeños establecidos por los pueblos locales,

<sup>25</sup> Lista de Soleb: No. 2; Lista de Amara (Oeste): Nos. 1, 5. Véase Giveon 1971: 27, 76. Véase la discusión en Ahituv 1984: 121–122; Kitchen 1992: 26.

<sup>26</sup> Blenkinsopp 2008: 140.

<sup>27</sup> Lista de Karnak: Nos. 7: *qsr'*, 8: *qt'isr*, 11: *q[m?]šp(t)*, 13: *qsnrm*, 21: *qsr ybn*; lista de Medinet Habu: Nos. 85: *qstbr(n)*, 89: *qsnrm*, 100: *qs[b?]pt*, 102: *qsr'*, 103: *qst'isr*. Véase Simons 1937: 158, 168, 169; Knauf 1999: 675.

<sup>28</sup> Oded 1971.

con diseños, conceptos y funciones que tenían varios milenios de antigüedad. Lejos de antagonizar, ambos tipos de lugares de culto se encontraban muy a menudo en la misma zona —en Timna incluso tan cerca como un par de metros—, y eran visitados por los mismos individuos.

Los santuarios al aire libre se encuentran sobre todo en el Valle de Timna y en regiones adyacentes; éstos incluían santuarios de patio abierto, lugares altos y refugios rocosos, con elementos asociados como piedras trabajadas (*massebot*, bancos de ofrenda, altares, y cuencos de libación), cerámica, restos de actividades metalúrgicas, y arte rupestre. En el Sitio de fundición 2 de Timna, se excavaron tres pequeños santuarios: en el valle, había un santuario de patio casi cuadrado con dos estructuras semicirculares adyacentes, junto con evidencias de rituales con fuego; en determinado momento fue abandonado para ser sustituido por una construcción rectangular más pequeña construida sobre ella. En la cumbre plana de una colina cercana, se encontró una estructura de piedra identificada como un lugar alto, con evidencias de que pequeños objetos votivos de cobre fueron manufacturados con el acompañamiento de rituales. En otros lugares se encontraron dos lugares altos rocosos más pequeños, los sitios 34 y 199, siendo este último un espacio de refugio<sup>29</sup>. En Har Shani, a 15 km al noroeste de Eilat, se descubrieron trece santuarios abiertos: uno de ellos fue excavado, un santuario de patio cuadrangular (Santuario X), con ofrendas votivas del mismo período y similares a las encontrados en la Timna ramésida<sup>30</sup>.

Dos o tres templos egipcios o egipcianizantes se establecieron en los desiertos meridionales; aunque su diseño está basado en las formas típicas de los templos en Egipto, se apartan de ellas en aspectos significativos e incorporan elementos locales a la arquitectura. Dos de estos templos, establecidos en Serabit el-Khadem en el suroeste del Sinaí, y en el Valle de Timna, zonas ricas en turquesa y minerales de cobre respectivamente, se dedicaron a Hathor, una diosa egipcia relacionada con las cuevas del inframundo y de las minas<sup>31</sup>. Al igual que en los santuarios al aire libre, la metalurgia fue una parte integral del culto. Estos templos

<sup>29</sup> Rothenberg 1972: 112–119.

<sup>30</sup> Avner 2002: 106–107.

<sup>31</sup> Kertesz 1976.

son normalmente definidos como “santuarios rocosos”, es decir, capillas construidas en las paredes de acantilados, donde se encontraba una cueva poco profunda o nicho; un pórtico de dos columnas o “naos”, y un patio exterior se construyeron en la parte delantera<sup>32</sup>. A pesar de que fueron construidos para una diosa egipcia, su diseño, aunque sigue en términos generales la orientación de los templos en Egipto, no encaja con el patrón tradicional de los templos egipcios<sup>33</sup>: eran básicamente santuarios excavados en la roca pero agrandados, aquí probablemente actuando como una especie de *sancta sanctorum*, con un eje inclinado, una asimetría poco común en la arquitectura egipcia<sup>34</sup>.

El templo en Serabit el-Khadem es el más antiguo y el más grande de estas estructuras. Consistía en dos santuarios rupestres dedicados a Hathor y Sopdu, cada uno con una antesala y un patio de entrada, construidos por los reyes de la Dinastía XII. En el Reino Nuevo se incorporaron varias salas que sobresalen desde las cuevas, la última datada en el reinado de Ramsés VI (finales del siglo XII a.C.), y que en su diseño final formaba una estructura alargada y curva de varios metros de largo. Un gran número de estelas estaban distribuidas alrededor del templo; por estas y otras inscripciones está claro que Hathor era considerada la deidad patrona de los mineros, identificada como la “Señora de la turquesa”. Otras deidades egipcias, como Sodpu, Toth y el rey deificado Snofru, eran también venerados en el templo<sup>35</sup>.

El pequeño templo, o mejor dicho santuario, de Hathor en Timna (Sitio 200) no es, de hecho, más que un santuario de patio abierto construido contra la pared de un acantilado rocoso. Probablemente fue establecido en la época de Seti I o Ramsés II (principios de siglo XIII a.C.), consistiendo de un patio abierto más o menos cuadrangular, delimitado por piedras de arenisca y cantos rodados; un pequeño santuario interior (naos) se apoyaba sobre el acantilado, con un gran nicho excavado en la roca del acantilado en su centro, donde probablemente estaba de pie una figura de Hathor, esculpida en piedra arenisca. El templo fue reconstruido bajo Ramsés III (principios de siglo XII a.C.), seguido de

<sup>32</sup>Wimmer 1990.

<sup>33</sup>Wilkinson 2000: 238–239.

<sup>34</sup>Al-Ayedi 2007: 25–26; Avner 2014: 122–123.

<sup>35</sup>Petrie 1906 : 72–109; Valbelle y Bonnet 1996: 68–115.

una tercera corta etapa de ocupación a finales del siglo XII a.C., cuando el santuario fue reorganizado y muchas de sus piezas arquitectónicas reutilizadas para diferentes propósitos. Ningún rastro de ocupación egipcia sobrevivió de este último período, a la vez que muchos de los elementos egipcios fueron encontrados en uso secundario a lo largo de la pared sur, especialmente una fila de piedras erguidas que incorporaron altares egipcios reciclados y un pilar cuadrangular con la cara de Hathor en cada lado (probablemente mutilado en esta fase). De acuerdo con el arqueólogo del sitio, durante esta fase el templo fue utilizado por poblaciones de origen arábigo noroccidental, los “madianitas”. Se encontraron restos de talleres metalúrgicos en el interior del templo, datados en la segunda y tercera etapas, lo que sugiere que aquí se llevaron cabo actividades rituales asociadas con el uso del fuego. No hay evidencia de techado en las fases egipcias, y se supone que la roca del acantilado servía como protección; en la etapa de ocupación “madianita” el santuario fue probablemente cubierto por una tienda, como lo demuestran los bultos plegados de paño de lana que se encontraron dentro y fuera de las paredes, y dos hoyos de poste revestidos de piedra en el medio del patio<sup>36</sup>. Las diversas representaciones de la diosa Hathor descubiertas dentro y alrededor del santuario dejan en claro que la estructura estaba dedicada a dicha deidad; un objeto de fayenza tenía inscrito su nombre y el título “Señora de la turquesa”<sup>37</sup>. De acuerdo con recientes reevaluaciones de la estratigrafía del sitio, el naos egipcio fue construido junto a un santuario local ya existente (que consistía de un *massebot*, altar, cuencas y canal de drenaje), que funcionó antes, durante y mucho después de la presencia egipcia<sup>38</sup>.

Recientemente se excavó otra estructura cültica egipcianizante, esta vez en Tayma, en el norte del Hejaz. Es una pequeña estructura rectangular con varias habitaciones anchas, con una datación tentativa en los siglos XII–X a.C.; estaba rodeada por una hilera de pilastras, dejando un gran espacio abierto, identificado como un temenos. Aunque los arqueólogos sugieren un parecido con los edificios egipcios o griegos

<sup>36</sup> Rothenberg 1972: 125–179; 1988.

<sup>37</sup> Schulman 1988: 143–144.

<sup>38</sup> Avner 2014: 116–122; Hess 2007: 202.

tempranos<sup>39</sup>, los pocos restos arquitectónicos dejan demasiado margen a la especulación.

Si los hallazgos epigráficos son más bien parcos respecto de las deidades veneradas en el Período Formativo, la iconografía en el arte rupestre y la cerámica proporciona información potencialmente revolucionaria sobre las prácticas de culto locales. En el Sitio 25 de Timna, una gran imagen fue grabada en la pared de un refugio de piedra situado en un estrecho cañón. El grabado representa dos escenas de caza, incluyendo hombres armados —algunos siendo llevados por carros tirados por bueyes— persiguiendo íbices, avestruces y antílopes oryx. Este lugar fue, probablemente, un lugar para rituales, como es indicado por los restos de grandes cuencos de piedra arenisca o cuencas similares a los encontrados en el templo de Hathor. A unos 100 m al este está representada otra escena de caza similar, esta vez en la pared rocosa de un acantilado al borde de un wadi<sup>40</sup>.

La iconografía del arte rupestre tuvo una enorme influencia en los motivos naturalistas representados en la cerámica pintada Qurayyah, un tipo cerámico manufacturado en el norte del Hejaz a finales del segundo milenio a.C. y muy popular entre los aldeanos y tribus semi-pastorales del Negev y el sur de Transjordania. La característica más sobresaliente son sus diseños bicromáticos, cuidadosamente pintados en pequeños cuencos y contenedores, que debe ser la razón por la cual se consideraba que tenían un fuerte significado social más allá de su función de vajillas de mesa, como puede verse en su deposición como regalos votivos para deidades (como en el templo de Hathor en Timna) y como ofrendas mortuorias en tumbas, y su uso en contextos administrativos<sup>41</sup>. Al estar en la intersección de áreas culturales distintas, la iconografía de la cerámica Qurayyah exhibe una mezcla de motivos árabigos, levantinos y mediterráneos orientales, particularmente evidentes en las formas geométricas y los motivos naturalistas.

La iconografía naturalista incluye figuras humanas esquemáticas con los brazos extendidos, que poseen accesorios externos como gorros

<sup>39</sup> Hausleiter 2012: 314–317.

<sup>40</sup> Rothenberg 1972: 119–124; Yekutieli 2016.

<sup>41</sup> Tebes 2013: 82–86.

emplumados o pelo, bocas en forma de “pico”, espadas con empuñadura o dagas colgando de la cintura, y colas falsas; por lo menos en un caso, una figura humana está representada tomando una palmera. Los paralelos más cercanos son proporcionados por el arte rupestre de Arabia y el norte de África, donde existen miles de representaciones esquemáticas de hombres y mujeres, la posición predominante siendo con los brazos extendidos en posición de “adoración”, probablemente personificando adoradores o hechiceros en escenas rituales. Otras figuras comunes incluyen hombres armados, probablemente representando cazadores o “jefes” tribales, en escenas de caza como las presentes en el Sitio 25 de Timna. El segundo motivo de tipo Qurayyah más común son las imágenes de avestruces, pintadas siguiendo las convenciones artísticas de las representaciones de pájaros acuáticos en las cerámicas micénicas y filisteas, sobre todo las vistas laterales de las aves dentro de metopas y la exhibición detallada de sus cuerpos, alas y garras. Las representaciones de avestruces son, de nuevo, muy comunes en el arte rupestre de Arabia y el norte africano, probablemente encarnando símbolos de caza y poder sobre los animales y la naturaleza y, por asociación, emblemas de liderazgo<sup>42</sup>. Si bien es difícil conocer su verdadero significado, la iconografía naturalista es una expresión del mundo religioso de estas sociedades, llena de alusiones celtas pero también sociales, en el que el mundo del más allá se une con los hombres mediante la realización de complejos rituales mediados a través de unos pocos individuos importantes, cuyo liderazgo estaba asociado con su desempeño en la guerra y la caza o a su acceso privilegiado a las deidades tribales<sup>43</sup>.

### *Período de Contacto Temprano: Siglo X a mediados del VIII a.C.*

Para finales del siglo XII a.C., la hegemonía egipcia en el Levante se había derrumbado para nunca recuperarse, dejando un vacío político listo para ser llenado por entidades políticas locales. El siglo X fue testigo del inicio de una larga ola de asentamiento sedentario en el Negev que se iba a prolongar hasta el siglo VI a.C., un proceso iniciado por

<sup>42</sup>Tebes 2014.

<sup>43</sup>Tebes 2014: 190–191.

la colonización israelita de los Valles de Beersheba y Arad (y en menor medida, la altiplanicie central del Negev, mucho más árida), donde se establecieron o re-establecieron pueblos o asentamientos fortificados dominando las rutas comerciales importantes, como Tel Masos, Tel Beersheba y Tel 'Arad<sup>44</sup>.

Desde el siglo X a.C. en adelante tenemos las primeras evidencias de contactos sólidos entre la población israelita y los pueblos que vivían en los márgenes áridos meridionales. Las actividades religiosas de los inmigrantes israelitas se concentraron en unos pocos centros de culto construidos dentro de los sitios del Negev septentrional. La evidencia más temprana proviene de Tel Masos II, sitio probablemente datado en el siglo X a.C., donde se llevaron a cabo prácticas rituales asociadas con el uso del fuego, probablemente dentro de una estructura con un taller de cobre (Casa 314)<sup>45</sup>. El santuario más conocido es una pequeña estructura tripartita excavada en el fuerte de Tel 'Arad X-IX; se mantuvo en pie por unos 40 años a mediados del siglo VIII a.C. El santuario consistía de un patio frontal cuadrangular con un altar, y una habitación principal amplia (*hekal*) con una cámara (*debir*) sobresaliendo en la parte posterior. Este diseño no es para nada local, y la mayoría de los paralelos que se han propuesto provienen de Siria-Palestina, ya sea de los templos tripartitos o las casas de cuatro habitaciones. Aunque no se encontró una inscripción que relacione la estructura con alguna deidad, el santuario es identificado comúnmente como un templo para la adoración de Yahvé. Incluso si el yahvismo fue el foco principal de la veneración en 'Arad, los rituales realizados en el santuario parecen haber sido influidos por las prácticas del desierto, ilustrados por el hallazgo de un *masseba* que estaba originalmente erguido sobre una plataforma en el *debir*, probablemente como una representación anicónica de la deidad<sup>46</sup>. Menos concluyente es la evidencia de Beerseba III, donde varios bloques que pertenecen a un gran altar de cuatro cuernos fueron descubiertos dentro de una pared sin labrar. El altar probablemente estuvo incorporado dentro de un templo, del cual no se han encontrado restos<sup>47</sup>. Se ha atribuido la supresión de los

<sup>44</sup> Tebes 2013: 10–12.

<sup>45</sup> Fritz y Kempinski 1983: 40–41; Tebes 2013: 55, 64–65.

<sup>46</sup> Herzog 2002: 49–72.

<sup>47</sup> Aharaoni 1974.

santuarios en ‘Arad y Beersheba a la reforma y centralización del culto de los reyes Ezequías y Josías (2 Re 18:4; 23:8)<sup>48</sup>, aunque esta opinión no es universalmente aceptada<sup>49</sup>.

La religión israelita no estuvo restringida al paisaje de las poblaciones del Negev meridional. El sitio más destacado fue Kuntillet ‘Ajrud, fundado en el noreste del Sinaí y diversamente identificado como un fuerte, caravanserai o centro de culto. Probablemente fue establecido por los israelitas a finales del siglo IX y abandonado a mediados del siglo VIII a.C., aunque se han defendido fechas más tardías<sup>50</sup>. El sitio proporciona excepcional evidencia epigráfica que atestigua la penetración del culto israelita en las regiones del sur, presente en inscripciones en cerámica, cuencos de piedra y paredes de yeso con dedicatorias y bendiciones en hebreo a Yahvé, El y Baal. Las inscripciones más famosas se encuentran en dos grandes jarras de almacenamiento que mencionan a “Yahvé de Samaria y su Asherá” (Pithos A) y “Yahvé de Teman y su Asherá” (Pithos B)<sup>51</sup>. Yahvé está aquí claramente asociado con el sitio meridional de Temán, si no es que era su deidad.

Las instalaciones rituales israelitas coexistían con otras que seguían las tradiciones del desierto. Las excavaciones en la altiplanicie central del Negev han encontrado montículos en pequeños sitios como Wadi el ‘Asli y Wadi el Huar, sitios donde la mayoría de los edificios eran estructuras simples y redondas<sup>52</sup>, probablemente resultado de su construcción por grupos semi-pastorales locales ahora sedentarizados, y no por poblaciones que migraron desde el norte.

La mezcla de características israelitas y meridionales también está presente en la iconografía pintada en las jarras de almacenamiento de Kuntillet ‘Ajrud, especialmente en el Pithos B, que tiene representado a cinco figuras de pie y en fila, identificadas como adoradores en una procesión. Sus nombres probablemente sean los que están escritos en una inscripción cerca de la procesión, la mayoría de ellos yahvistas. Estas figuras se asemejan mucho a la representación de las figuras de “adorantes”

<sup>48</sup> E.g. Finkelstein y Silberman 2006: 259–285.

<sup>49</sup> Véase Edelman 2008.

<sup>50</sup> Meshel 2012.

<sup>51</sup> Ahituv, Eshel y Meshel 2012: Inscripciones 3.1, 87–91; 3.6, 95–97; 3.9, 98–101.

<sup>52</sup> Haiman 1992: 27, 42, Fig. 22:5,6.

tan populares en el arte rupestre de Arabia y la cerámica Qurayyah, en particular su representación esquemática, sus antebrazos levantados, y el pelo que brota de sus cabezas<sup>53</sup>. Se ha relacionado la ausencia pictórica de deidades asociadas con estas figuras al aniconismo tan común en la religión de las regiones áridas del sur<sup>54</sup>. La imaginería del arte rupestre también influyó en las decoraciones pintadas de la cerámica post-Qurayyah del norte del Hejaz. Los motivos naturalistas de tipo Qurayyah, como las aves y palmeras, continuaron con formas más abstractas en un estilo regional posterior conocido como cerámica Taymanita, datada entre los siglos X–VIII a.C.<sup>55</sup>

***Período de Contacto Tardío: Fines del siglo VIII a mediados del VI a.C.***

Desde las últimas décadas del siglo VIII a.C. el Negev, Edom y el norte del Hejaz experimentaron una segunda y mayor ola de asentamiento sedentario. Este desarrollo debe atribuirse a dos factores principales: la emergencia del comercio del incienso de Arabia del sur, lo que llevó a la fundación de estaciones comerciales, fortalezas y ciudades a lo largo de las rutas comerciales; y la intromisión de Asiria en los asuntos políticos locales. En el Negev, la *Pax Assyriaca* aseguró la vitalidad de las rutas comerciales, consolidó los movimientos de mercancías de este a oeste —a la vez que el Wadi Arabá actuaba como un puente más que como una barrera—, y en algunos casos probablemente dio más poder a los grupos tribales locales en detrimento de los pequeños reinos que dominaban formalmente en la zona. Aunque oficialmente bajo la autoridad de las pequeñas entidades políticas como Judá, las ciudades-estado filisteas y Edom, la mayor parte de la zona era tierra de nadie disputada entre estos estados y los grupos semi-pastorales tribales que se movían por todo el desierto y en gran medida controlaban el lucrativo comercio arábigo<sup>56</sup>.

Este nuevo escenario alentó el flujo de movimientos de ida y vuelta a través del Arabá, con caravanas trayendo mercancías arábicas deseosas

<sup>53</sup> Beck 2012: 176–177; Tebes 2014: 175–176.

<sup>54</sup> Schmidt 2002: 114–115.

<sup>55</sup> Tebes 2015: 278.

<sup>56</sup> Bienkowski y van der Steen 2001.

de llegar a los mercados mediterráneos y grupos nómadas en busca de pasturas para sus rebaños a ambos lados del Rift. Uno de los rasgos arqueológicos más importantes de este período es la presencia de grandes cantidades de Cerámica de Transjordania Meridional-Negev (CTMN, tradicionalmente llamada “cerámica edomita”) en sitios del Negev de finales del Hierro, que incluía cuencos poco profundos decorados, cuencos carenados de estilo asirio y ollas cerradas. La CTMN se convirtió en el horizonte cerámico más popular en los sitios de finales del Hierro en la altiplanicie edomita, siendo también adoptada en los sitios contemporáneos del Negev, donde convivió con la tradición local cerámica de Judá<sup>57</sup>. Lo que es muy interesante es no sólo el predominio de formas CTMN de fabricación local en los conjuntos cerámicos negevitas, sino también el hecho de que, al parecer, todas las ollas que pertenecen a este grupo fueron fabricadas con materiales recogidos en el sur de Transjordania y el norte del Arabá<sup>58</sup>. Estos datos sugieren un flujo constante de personas y mercancías entre Edom y el Negev, siguiendo las rutas comerciales y los itinerarios nómadas; en este proceso, algunas familias y clanes de origen sur-transjordano comenzaron a asentarse en los sitios de Negev, en especial a lo largo de los valles del norte, trayendo con ellos su propio folclore y tradiciones de culto.

La rapidez con la que una comunidad étnica heterogénea se cristalizó en el Negev a finales de la Edad de Hierro es más que evidente en el registro epigráfico y la cultura material que muestra el culto de Qos. Esta deidad está asociada generalmente con los edomitas y su monarquía debido a su aparición como componente teóforo en los nombres personales de reyes edomitas mencionados por las fuentes neo-asirias. Hay una referencia a Qos en un ostracon encontrado en Horvat ‘Uza, mientras que nombres de personas con el nombre de este dios fueron encontrados en Tel ‘Arad, Tel ‘Aroer, Horvat Qitmit y Tell el-Kheleifeh<sup>59</sup>. Aunque se ha sugerido un origen arábigo de la veneración de Qos, no hay evidencia epigráfica de su culto en el norte del Hejaz, al menos en este período. Los escasos datos, la mayoría procedentes de Tayma, señalan en realidad

<sup>57</sup> Tebes 2013: 87–109; Singer-Avitz 2014.

<sup>58</sup> Freud 2014.

<sup>59</sup> Knauf 1999.

la adoración de dioses arameos como Salm, Sangila y Asima, introducidos ya probablemente en el siglo VIII a.C.<sup>60</sup> Dos grandes templos estuvieron probablemente asociados con la adoración de estas deidades, aunque son de fecha posterior al período babilónico<sup>61</sup>.

El nuevo escenario sociopolítico, caracterizado por el papel central de los grupos semi-pastorales locales y las rutas comerciales más seguras, alentó el establecimiento de centros de culto fuera de los asentamientos, como los santuarios abiertos en Horvat Qitmit y 'En Hazeva. Estas estructuras, aunque seguían la tradición local de los santuarios de patio abierto, incorporaron elementos arquitectónicos y parafernalia de culto importados de las sociedades sedentarias del Levante meridional. Los lugares de culto de Hazeva y Qitmit eran santuarios construidos junto a las principales vías comerciales y utilizados por los grupos semi-pastorales que pasaban por el lugar o por caravanas comerciales. Aunque identificados como santuarios "edomitas" debido a los hallazgos de material epigráfico que se refieren a Qos o con escritura "edomita", su estilo ecléctico indica que allí adoraban individuos de diverso origen étnico<sup>62</sup>.

A pocos metros fuera de los muros de la fortaleza de 'En Hazeva (Estrato V) los arqueólogos encontraron una *favissa* (un pozo cúbico) con un gran número de vasijas de culto deliberadamente rotas, *massebot* y altares. Según la reconstrucción ofrecida por aquellos, estos restos formaban parte originalmente de un pequeña estructura alargada y abierta, en la que las piedras erguidas formaban una pared cuadrangular en forma de U, acompañada de bancos de piedra y altares<sup>63</sup>, un diseño muy parecido a los sitios de *massebot* del culto del desierto. Vasijas de culto similares fueron encontradas en un lugar alto ubicado en una colina cercana, Givat Hazeva, con restos de actividades metalúrgicas a pocos metros de distancia<sup>64</sup>. El santuario de Horvat Qitmit se estableció en una colina lejos de cualquier asentamiento, y fue construido siguiendo la tradición de los santuarios de patio abierto del desierto, con elementos arquitectónicos contiguos procedentes del norte. Estaba formado por dos

<sup>60</sup> Maraqten 1996.

<sup>61</sup> Hausleiter 2012: 304–314.

<sup>62</sup> Finkelstein 1995: 149–152.

<sup>63</sup> Cohen y Yisrael 1995: 25–27; Ben-Arieh 2011.

<sup>64</sup> Tebes 2013: 64, 78.

complejos, cada uno con una estructura de varias salas cubiertas, y un patio abierto rectangular colindante al sur. Se encontraron dos recintos abiertos elípticos con *massebot* y bancos a unos pocos metros al oeste<sup>65</sup>.

Las vasijas cúllicas y las estatuas encontradas en los santuarios de Hazeva y Qitmit, aunque identificadas como “edomitas”, presentan características comunes a la iconografía religiosa de la Edad del Hierro del Levante. El conjunto de Qitmit es el más rico y variado, mostrando estatuas antropomórficas barbadas con espadas (parecidas a la estatuaria encontrada en Ammon) y una cabeza con rasgos faciales y cuernos, identificada como una deidad. Muy significativa es la diversa iconografía animal en las aplicaciones y figuras de cerámica, que incluyen toros, cabras, perros, gallos, palomas y avestruces<sup>66</sup>. Basados en las estatuas y los dones votivos, los dos santuarios pueden ser identificados como santuarios de un dios del clima con características marciales, quizás Qos, identificado por los atributos bélicos (figuras de guerrero, dones votivos con forma de espadas) y caza (iconografía de avestruces y animales relacionados). Estas imágenes diferían notablemente de la iconografía presente en el arte rupestre de la altiplanicie central del Negev de la Edad de Hierro, donde el íbice fue el motivo más popular representado por la población semi-pastoral local<sup>67</sup>.

#### IV. Los márgenes áridos meridionales y el origen del culto de Yahvé

Nuestro estudio indica que no deberíamos persistir en el viejo paradigma que veía el culto de Yahvé como adoptado de forma totalmente formada y cerrada, a principios de la Edad del Hierro, a partir de grupos madianitas-quenitas. Contrariamente a lo que se suele imaginar, la adopción de las prácticas cúllicas meridionales fue un proceso de larga duración que abarcó toda la Edad del Hierro. Estos hechos no deben ser vistos como separados de otros períodos de la historia de las tierras al sur de Palestina y como desconectados de las zonas áridas vecinas.

<sup>65</sup> Beit-Arieh 1995: 9–26.

<sup>66</sup> Beck 1995; Ben-Arieh 2011.

<sup>67</sup> Eisenberg-Degen 2012.

Se pueden atribuir con seguridad cuatro elementos al folclore meridional original:

(a) *Aniconismo*. Hemos tomado nota de la importancia de las prácticas anicónicas en el culto de los pueblos del desierto del sur, para los cuales el culto a las piedras erguidas era una forma legítima de culto. Es cierto que el aniconismo estaba presente como un rasgo sobresaliente en el Levante de la Edad de Bronce<sup>68</sup>; sin embargo, un análisis más detallado permite apreciar una diferencia sutil, pero significativa: el culto levantino implicaba la adoración de piedras labradas, una práctica casi totalmente ajena a los pueblos del desierto del sur, donde la presencia de piedras sin tallar era la regla. Las evidencias de prácticas anicónicas en el culto de Yahvé en 'Arad y Kuntillet 'Ajrud sugieren que la centralidad del aniconismo en la religión israelita debía mucho más a sus orígenes meridionales que lo que se reconoce. La evidencia arqueológica y bíblica indica que el aniconismo fue un fenómeno temprano en la religión del antiguo Israel<sup>69</sup> y, si bien tiene antecedentes sólidos en el culto levantino de la Edad de Bronce, fue sobre todo heredero de sus raíces meridionales, reforzando las tendencias hacia el aniconismo ya existentes en la religión cananea. La naturaleza anicónica de Yahvé ayuda a explicar su enigmática ausencia en el registro pictórico del Negev y Edom durante el Período Formativo —como en el arte rupestre del Sitio 25 de Timna y los motivos pintados de la cerámica Qurayyah—, precisamente el momento en el que las fuentes egipcias mencionan la existencia de su culto.

(b) *Yahvé como un dios de la caza/guerra*. La presencia de símbolos de caza, guerra, y liderazgo en la iconografía de culto del arte rupestre del desierto, sugiere que las deidades tribales locales estaban inextricablemente relacionadas con estos valores. Es importante tener en cuenta que la caza no era una actividad de subsistencia importante para las sociedades del desierto del Negev y el Sinaí, al menos desde la Edad del Bronce Temprano, cuando apareció por primera vez la economía basada en el pastoreo. El registro osteológico local demuestra que, desde ese período, son predominantes los huesos de ovejas y de cabras domésticas, mien-

<sup>68</sup> Mettinger 1993: 115–134, 175–191.

<sup>69</sup> Miller 2000: 16–17.

tras que son raros los huesos de animales cazados<sup>70</sup>. Esto, sin embargo, contrasta vivamente con la preponderancia en los petroglifos de la Edad del Bronce Temprano/Hierro de las tierras altas centrales del Negev de escenas de caza en las que el animal perseguido es la cabra montés. Por lo tanto, el significado de este arte rupestre no debe ser visto como un reflejo de acontecimientos históricos específicos, sino que probablemente expresaba metáforas mentales más profundas, como el control y la destrucción humana del mundo natural de los animales<sup>71</sup>.

Las descripciones de Yahvé como una deidad guerrera dispuesta a defender a su pueblo (por ejemplo 1 Sam 7:10; Sal 18:29–45; 89) y su epíteto “Yahvé Zebaoth”<sup>72</sup> son probablemente ecos lejanos de sus orígenes como una deidad tribal relacionada con el mundo de la caza y la guerra y, posiblemente, una de las causas de su competencia con el dios cananeo Baal como dioses guerreros<sup>73</sup>. Estas imágenes están relacionadas con la representación de Yahvé como un dios de la tormenta celestial, sobre todo en los pasajes bíblicos que apuntan a su santuario del sur (Deut 33:2; Jue 5:4–5; Sal 68:8; Hab 3:3)<sup>74</sup>. Ciertamente, no es una coincidencia que la deidad más dominante en la iconografía levantino meridional de la Edad del Hierro IIA sea el motivo del “Señor de los avestruces”, compuesto de una figura humana de pie entre dos avestruces, con las manos levantadas, que aparece en escarabajos, amuletos y cerámica de ese período<sup>75</sup>. Qos, una deidad mucho menos conocida, con toda probabilidad tuvo características similares, a juzgar por su étimo árabe (*qaus*, “arco”) y los atributos marciales y animales que aparecen en las estatuas y los dones votivos encontrados en Qitmit y Hazeva (incluyendo, no sorprendentemente, muchas figuras de barro con forma de avestruces), apuntando a su identificación como un dios de la guerra y “señor de las bestias”<sup>76</sup>.

<sup>70</sup> Horwitz 2005.

<sup>71</sup> Eisenberg-Degen y Rosen 2013: 245–246.

<sup>72</sup> Miller 2000: 7–11.

<sup>73</sup> Cf. Smith 2002: 47, 79.

<sup>74</sup> Smith 2002: 80–81.

<sup>75</sup> Keel y Uehlinger 1998: figs. 162a–d, 195a.

<sup>76</sup> Knauf 1999: 675–676.

(c) *Peregrinación*. La práctica de la peregrinación a lugares sagrados fue central en las religiones de la Arabia preislámica, fenómeno bien conocido gracias a su persistencia en el *Hajj* musulmán pero también con muchas evidencias arqueológicas que se extienden, al menos, hasta el Neolítico (p. ej., la peregrinación y sacrificio ritual en el quinto milenio a.C. en Shi'b Kheshiya, suroeste de Arabia)<sup>77</sup>. Tanto los datos textuales, provenientes de la Biblia Hebrea y del período helenístico, y las evidencias arqueológicas demuestran el papel central de la peregrinación en la religión israelita, siendo probablemente parte de la herencia meridional que trajo la adopción del culto de Yahvé. La ciudad de Jerusalén, como es bien sabido, fue y sigue siendo el nexo fundamental de la experiencia de peregrinación judía, pero esta posición fue adquirida relativamente tarde en la historia de los antiguos israelitas, probablemente justo después de la caída y destrucción de la ciudad y el templo de Yahvé por los babilonios en el año 586 a.C.<sup>78</sup> Los sitios sagrados más antiguos asociados con peregrinaciones se encontraban probablemente en el sur, en aquellas indefinidas áreas donde se pensaba que provenía Yahvé, en particular Seir y Edom. Pero el lugar que reúne la mayor parte de las evidencias de haber sido un centro de peregrinación muy antiguo es el Monte Sinaí, sitio de la teofanía más importante en la Biblia Hebrea y escena de la alianza entre Yahvé y Moisés. Que el Monte Sinaí era conocido y visitado por los israelitas durante el período monárquico puede inferirse del relato del viaje de Elías al Monte Horeb (1 Re 19:8), si es que Horeb y Sinaí eran el mismo sitio. Es probable que los campamentos de los israelitas en su viaje desde Egipto a Canaán —que se enumeran en Núm 33:5–49— no hayan sido más que paradas en las rutas de la peregrinación al Monte Sinaí de finales de la Edad del Hierro que, con carácter retroactivo, se extrapolaron a los tiempos del Éxodo<sup>79</sup>. El sitio cercano de Kuntillet 'Ajrud era probablemente parte de una red mayor de lugares sagrados visitados por viajeros de paso durante la Edad de Hierro, tal como los

<sup>77</sup> McCorriston 2011.

<sup>78</sup> Véase Jer 41:5 —si en verdad los peregrinos asesinados por Ismael estaban yendo hacia el templo de Jerusalén y no hacia otro santuario, como Mizpa o Betel, tal como lo sugirió Hobson (2010).

<sup>79</sup> Tal como ya lo sugirió Martin Noth (1968: 246).

mucho más pequeños santuarios al aire libre de Horvat Qitmit y 'En Hazeva, del cual sólo tenemos la evidencia más superficial<sup>80</sup>.

La práctica de la peregrinación es una de las evidencias más comprobables arqueológicamente de la influencia del culto meridional en la religión israelita. J. McCorrison, en su excelente estudio sobre la peregrinación en el antiguo Cercano Oriente, hizo hincapié en el contraste entre las prácticas de culto en Mesopotamia, Anatolia y el Levante, que se originó en y tuvo estrecha relación con el carácter cerrado de los edificios domésticos, y la abierta visibilidad de los sitios conmemorativos de la Arabia preislámica<sup>81</sup>. El carácter abierto de las estructuras de culto y las tumbas rurales del Levante meridional árido y de Arabia septentrional que hemos estudiado —las piedras erguidas, santuarios de patio abiertos, montículos, lugares altos, y espacios de refugio rocosos— estimuló sus visitas periódicas y su utilización para rituales como sacrificios y festividades. En el sur de Arabia existen evidencias de revisita y reutilización de tumbas del tercer milenio a.C. por gente uno o dos milenios más tarde<sup>82</sup>, aunque tal fenómeno no se ha observado ampliamente (ni se ha intentado estudiar metódicamente) en el Levante meridional árido. Sin embargo, tres líneas de evidencias sugieren que los cientos de monumentos y tumbas rurales en el Negev, Sinaí y el sur de Transjordania de la Edad del Bronce (y períodos anteriores) fueron re-visitados en el primer milenio a.C.: en varias áreas, como en la altiplanicie central del Negev, el patrón de distribución de los sitios de la Edad del Bronce y del Hierro se superpone mayormente; el diseño de los lugares rituales que se sabe datan de la Edad de Hierro es muy similar a sus antecedentes de la Edad del Bronce (tales como los montículos en Wadi el 'Asli y Wadi el Huar<sup>83</sup>); y el carácter nómada de una parte importante de la población local hace que sea muy difícil la identificación de evidencias de varios períodos en un solo sitio. Es de esperar que un estudio exhaustivo de las evidencias de visitas y usos en varios períodos en sitios arqueológicos ubicados en zonas de asentamiento de alta densidad, tales como la alti-

<sup>80</sup> Para la datación de las rutas de peregrinación israelitas a finales de la Edad del Hierro, véase Finkelstein 2015.

<sup>81</sup> McCorrison 2011: 203–204.

<sup>82</sup> McCorrison 2013: 623.

<sup>83</sup> Haiman 1992: 27, 42, Fig. 22:5,6.

planicie central del Negev, proporcione más datos sobre la práctica de la peregrinación y su relación con los orígenes del Yahvismo.

(d) *Yahvé y la metalurgia*. Otra característica muy relacionada con el folclore del sur son las tradiciones que unen Yahvé, o la adoración de Yahvé, con la metalurgia. No es sorprendente que las prácticas rituales de la población antigua que vivía en el Negev, Edom y Sinaí, zonas ricas en minerales como el cobre y la turquesa listos para ser extraídos, implicaban la adoración de deidades asociadas con la minería y el inframundo, como Hathor, junto con la realización de actividades metalúrgicas relacionadas con el uso de fuego. La mayoría de las investigaciones se han centrado en el rol de los quenitas, considerados como los trabajadores metalúrgicos itinerantes por excelencia, en la propagación del yahvismo en Palestina<sup>84</sup>, pero la centralidad de la minería y el trabajo de los metales hacen plausible que la metalurgia haya sido un factor importante en el desarrollo del rol de Yahvé como dios de la metalurgia y la popularidad de historias tales como la de Moisés y la serpiente de bronce (Núm 21:8, llamada Nehustán en 2 Re 18:4)<sup>85</sup>.

\* \* \* \*

La larga historia de contactos durante la Edad del Hierro sugiere un flujo continuo de tradiciones culturales y creencias religiosas entre los israelitas y los grupos autóctonos del sur, donde ambos pueblos se influenciaron mutuamente en un proceso complejo y multifacético. Las diferentes facetas de la adoración de Yahvé y otras tradiciones meridionales relacionadas fueron probablemente transmitidas a diferentes ritmos durante este largo período.

El Período Formativo, que va desde el siglo XIII al XI a.C., se caracterizó por la persistencia de los mismos elementos de culto que habían estado en boga durante siglos, ahora acompañados por la introducción de santuarios y cultos egipcios o egipcianizantes, aunque adaptados y

<sup>84</sup> Sawyer 1986.

<sup>85</sup> Véase Amzallag 2009. Una teoría relacionada, aunque distinta, sugiere que Yahvé era originalmente un dios de los volcanes venerado en las montañas del norte del Hejaz; véase Dunn 2014. Aunque la imaginería volcánica en la Biblia hebrea es muy evidente, no hay evidencias arqueológicas o pictóricas que conecten la adoración de Yahvé con el volcanismo.

reformulados de acuerdo a las prácticas locales. Durante este período no hay pruebas de contactos entre las sociedades semi-pastorales locales con la población israelita (o proto-israelita) que se estaba estableciendo en las colinas centrales de Palestina, ni qué hablar de la transmisión de ideas religiosas.

Los estudiosos bíblicos que siguen la hipótesis madianita-quenita destacan la importancia del papel de los grupos móviles meridionales de la Edad del Hierro, habitualmente vistos como prósperos comerciantes de caravanas, ya sea madianitas, quenitas e incluso amalecitas, en la génesis de los antiguos israelitas en Canaán central<sup>86</sup>. La mayoría —si no todas— de las pruebas aportadas están basadas en el análisis de pasajes bíblicos difíciles de interpretar (por ejemplo, Gén 37:38: Núm 31; Jue 5). Sin embargo, la evidencia arqueológica que relaciona los asentamientos de principios del Hierro en la región montañosa central de Canaán con los grupos nómadas del Negev y el norte de Hejaz es muy débil. Es muy probable que los nómadas tuvieran un papel importante en el funcionamiento del comercio de principios del Hierro, pero difícilmente podrían haber afectado considerablemente la socioeconomía de Palestina. El área de sus migraciones, inferida principalmente de la distribución geográfica de la cerámica que producían y utilizaban (la cerámica negevita y la de tipo Qurayyah), se limitaba a las regiones áridas al sur del Valle de Beersheba<sup>87</sup>. Esto estaría de acuerdo con las pruebas que tenemos de sus actividades relacionadas con la metalurgia en el Arabá. Los nómadas del sur supuestamente tenían una industria minera propia, pero los hallazgos de artefactos y metalurgia del cobre/bronce en el Levante meridional de principios de la Edad del Hierro se limitan a tres talleres en el norte del Negev y el Sinaí, y tres en los centros urbanos cananeos en los Valles del Jordán y Jezreel<sup>88</sup>, a la vez que los objetos de metal fueron traídos probablemente a través del Valle del Jordán, no a través de Palestina central. La conclusión es que, mientras que el comercio meridional de inicios del Hierro tuvo un impacto significativo en el Negev y los pueblos cananeos

<sup>86</sup> E.g. Cross 1983; Schloen 1993; Smith 2001: 145.

<sup>87</sup> Tebes 2013: 75 fig. 16, 113 fig. 20.

<sup>88</sup> Tebes 2013: 54 fig. 5.

palestineses, no fue de mucha importancia para la población israelita que se establecía en Canaán central en ese mismo momento.

Es sólo en el Período de Contacto Temprano, desde el siglo X a mediados del VIII a.C., durante la fase inicial de la colonización israelita del Negev, cuando las prácticas cúlticas del sur comenzaron a ser conocidas y adoptadas por la población de Judá. La evidencia arqueológica indica que este es el período más antiguo en el que se produjeron contactos y flujos continuos bidireccionales de creencias de culto entre los israelitas recién llegados y los pueblos que vivían en el Negev. Es en este momento, no antes, en el que debemos fechar el inicio de la transferencia de elementos meridionales a los israelitas, si no la adoración misma de Yahvé. El proceso de contacto fue lento y multifacético, con el Negev septentrional, más sedentario, siendo más propenso a la hibridación que las regiones desérticas del sur, más periféricas. Comenzó a surgir una nueva sociedad, heterogénea y multicultural, en un primer momento en los sitios fundados o re-fundados por los israelitas situados en los Valles de Beersheba y Arad, y sólo más tarde en las periferias áridas.

¿Puede este modelo explicar la evidencia bíblica y epigráfica del comienzo de la adoración de Yahvé en Israel? Evidencia bíblica circunstancial indica que el ascenso de Yahvé como dios de Israel puede estar vinculado con la adopción por parte de Saúl de Yahvé como el patrón de su estado. Según K. van der Toorn, la elección de Saúl no fue inesperada, viniendo como venía él de una familia de origen sureño gabaonita/edomita<sup>89</sup>. Siguiendo este razonamiento, el apoyo brindado por el naciente estado al yahvismo, continuado más tarde por la dinastía davídica<sup>90</sup>, explica el rápido ascenso del culto del sur y su visibilidad epigráfica más temprana en la estela de Mesha, junto con su falta de visibilidad en las fuentes escritas no-estatales.

En el Período de Contacto Tardío, desde finales del siglo VIII hasta mediados del VI a.C., la adopción de prácticas de culto foráneas fue paralela a la emergencia del comercio del sur de Arabia —que unía las áreas al oeste y al este del Wadi Arabá—, coincidiendo con la inmigración de población sur-transjordana en el Valle de Beersheba y,

<sup>89</sup> van der Toorn 1996: 281–286.

<sup>90</sup> Cf. Smith 2002: 153–155.

probablemente, en zonas más al norte. Fueron precisamente estos dos factores los que crearon el trasfondo sociohistórico ideal para la mezcla de población judaica y sur-transjordana, y con él el intercambio bidireccional de recuerdos históricos, tradiciones religiosas y prácticas cúllicas. La evidencia arqueológica demuestra un acelerado proceso de hibridación de la sociedad del Negev desde finales del siglo VIII a.C., dando a la población de Judá un acceso completo al folclore “edomita” de Transjordania meridional. Es probable que las familias de Judá y los recién llegados comenzaran a mezclarse entre sí, compartiendo ideas, folclore, ritos y deidades; al mismo tiempo, la población de Judá se acomodó mentalmente a la absorción de los nuevos vecinos a través de la incorporación de ellos en sus propios linajes, traduciendo la nueva situación al lenguaje del parentesco. Este período coincidió con el mayor desarrollo del estado en Judá, con el crecimiento concomitante de un aparato administrativo y de culto totalmente desarrollado y un creciente nivel de alfabetización, particularmente alrededor de la burocracia estatal y del templo. Fue probablemente dentro de este contexto sociohistórico que las tradiciones, hasta ese momento orales, del origen meridional del yahvismo, así como las tradiciones paralelas que vinculaban clanes, familias y personajes de Judá con el folclore “edomita” sur-transjordano (sobre todo, la fusión de las historias del israelita Jacob con el edomita Esaú), fueron puestas por escrito en los relatos sagrados que se convertirían en la Biblia hebrea<sup>91</sup>.

Aunque pueda comprenderse la dinámica general del proceso de transmisión del yahvismo, su naturaleza, fases y características son mera cuestión de conjeturas, más aún cuando el culto a Yahvé, como sabemos, es el resultado de varios siglos de evolución en Palestina, con las viejas tradiciones del sur siendo adaptadas, combinadas y vueltas a configurar con otros elementos siro-palestineses.

## Bibliografía

AHARONI, Y. 1974. “The Horned Altar of Beer-Sheba”. En: *Biblical Archaeologist* 37, pp. 2–23.

<sup>91</sup> Bartlett 1977; Tebes 2011; 2013: 146–151.

- AHITUV, S. 1984. *Canaanite Toponyms in Ancient Egyptian Documents*. Jerusalem, Magnes Press; Leiden, Brill.
- AHITUV, A., E. ESHEL y Z. MESHEL. 2012. “The Inscriptions”. En: Z. MESHEL, *Kuntillet ‘Ajrud (Ḥorvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah–Sinai Border*. Jerusalem, Israel Exploration Society, pp. 73–142.
- AL-AYEDI, A.E.R. 2007. “The Cult of Hathor as Represented on the Stelae at Serabit el-Khadem”. En: *Bulletin of the Egyptian Museum* 4, pp. 23–28.
- AMZALLAG, N. 2009. “Yahweh, the Canaanite God of Metallurgy?”. En: *Journal for the Study of the Old Testament* 33, pp. 387–404.
- ANATI, E. 1968–1974. *Rock Art in Central Arabia (Expédition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie)*. 4 vols. Louvain, Institut Orientaliste.
- ANATI, E. 1999. “The Rock Art of the Negev Desert”. En: *Near Eastern Archaeologist* 62, pp. 22–34.
- ANET = PRITCHARD, J.B. 1969. *Ancient Near Eastern Texts*. 3ra ed. Princeton, Princeton University Press.
- AXELSSON, L.E. 1987. *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Jordan*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 25. Stockholm, Almqvist & Wiksell International.
- AVNER, U. 1984. “Ancient Cult Sites in the Negev and Sinai Deserts”. En: *Tel Aviv* 11, pp. 115–131.
- AVNER, U. 2001. “Sacred Stones in the Desert”. En: *Biblical Archaeology Review* 27/3, pp. 30–41.
- AVNER, U. 2002. *Studies in the Material and Spiritual Culture of the Negev and Sinai Populations, During the 6th–3rd Millennia BC*. Tesis doctoral, Hebrew University of Jerusalem.
- AVNER, U. 2014. “Egyptian Timna – Reconsidered”. En: J.M. TEBES (ed.), *Unearthing the Wilderness: Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age*. Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, Vol. 45. Leuven, Peeters, pp. 103–162.

- AVNI, G. 1994. "Early Mosques in the Negev Highlands: New Archaeological Evidence on Islamic Penetration of Southern Palestine". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 294, pp. 834–100.
- AVNI, G. 2007. "From Standing Stones to Open Mosques in the Negev Desert: The Archaeology of Religious Transformation on the Fringes". En: *Near Eastern Archaeologist* 70/3, pp. 124–135.
- BARTLETT, J.R. 1977. "The Brotherhood of Edom". En: *Journal for the Study of the Old Testament* 4, pp. 2–27.
- BECK, P. 1995. "Catalogue of Cult Objects and Study of the Iconography". En: I. BEIT-ARIEH (ed.), *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*. Monograph Series of the Institute of Archaeology 11. Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University, pp. 27–208.
- BECK, P. 2012. "The Drawings and Decorative Designs". En: Z. MESHEL, *Kuntillet Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem, Israel Exploration Society, pp. 143–203.
- BEDNARIK, R.G. y M. KHAN. 2005. "Scientific Studies of Saudi Arabian Rock Art". En: *Rock Art Research* 22/1, pp. 49–81.
- BEIT-ARIEH, I. (ed.) 1995. *Horvat Qitmit: An Edomite Shrine in the Biblical Negev*. Monograph Series of the Institute of Archaeology 11. Tel Aviv, Institute of Archaeology, Tel Aviv University.
- BEN-ARIEH, S. 2011. "Temple Furniture from a Favissa at 'En Hazeva". En: *Atiqot* 68, pp. 107–175.
- BENOIST, A. 2007. "An Iron Age II Snake Cult in the Oman Peninsula: Evidence from Bithnah (Emirate of Fujairah)". En: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 18, pp. 34–54.
- BENOIST, A., S. PILLAUT y M. SKORUPKA. 2012. "Rituels associés au symbole du serpent en Arabie orientale au cours de l'Âge du Fer (1200–300 avant J.-C.): l'exemple de Bithnah (Émirat de Fujairah)". En: I. SACHET y C.R. ROBIN (eds.), *Dieux et déesses d'Arabie. Images et représentations. Actes de la table ronde tenue au Collège de France*

- (Paris) les 1er et 2 2 octobre 2007. *Orient & Méditerranée* 7. Paris, De Boccard, pp. 413–422.
- BIENKOWSKI, P. y E.J. VAN DER STEEN. 2001. “Tribes, Trade and Towns: A New Framework for the Late Iron Age in Southern Jordan and the Negev”. En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 323, pp. 21–47.
- BLINKINSOPP, J. 2008. “The Midianite-Kenite Hypothesis Revisited and the Origins of Judah”. En: *Journal for the Study of the Old Testament* 33, pp. 131–153.
- COHEN, R. y Y. YISRAEL. 1995. *On the Road to Edom: Discoveries from En Hazeva*. Jerusalem, The Israel Museum.
- CROSS, F.M. 1983. “The Epic Traditions of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions”. En: R.E. FRIEDMAN (ed.), *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*. Chico, Scholars, pp. 13–39.
- DUNN, J.E. 2014. “A God of Volcanoes: Did Yahwism Take Root in Volcanic Ashes?”. En: *Journal for the Study of the Old Testament* 38, pp. 387–424.
- EDELMAN, D. 2008. “Hezekiah’s Alleged Cultic Centralization”. En: *Journal for the Study of the Old Testament* 32/4, pp. 395–434.
- EISENBERG-DEGEN, D. 2012. “Archaeological Views: The Archaeology of Scribbles”. En: *Biblical Archaeology Review* 38/04. Online en <<http://www.biblicalarchaeology.org/magazine/>>.
- EISENBERG-DEGEN, D. y G. NASH. 2014. “Hunting and Gender as Reflected in the Central Negev Rock Art, Israel”. En: *Time & Mind* 7/3, pp. 1–19.
- EISENBERG-DEGEN, D. y S.A. ROSEN. 2013. “Chronological Trends in Negev Rock Art: The Har Michia Petroglyphs as a Test Case”. En: *Arts* 2, pp. 225–252.
- FIGUERAS, P. 1995. “Monks and Monasteries in the Negev Desert”. En: *Liber Annus* 45, pp. 399–448.

- FINKELSTEIN, I. 1995. *Living on the Fringe. The Archaeology and History of the Negev, Sinai and Neighbouring Regions in the Bronze and Iron Ages*. Monographs in Mediterranean Archaeology 6. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- FINKELSTEIN, I. 2015. "The Wilderness Narrative and Itineraries and the Evolution of the Exodus Tradition". En: T.E. LEVY, T. SCHNEIDER, y W.H.C. PROPP (eds.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*. Quantitative Methods in the Humanities and Social Sciences. Cham, Springer, 2015, pp. 39–53.
- FINKELSTEIN, I. y N.A. SILBERMAN, 2006. "Temple and Dynasty: Hezekiah, the Remaking of Jerusalem and the Rise of the Pan-Israelite Ideology". En: *Journal for the Study of the Old Testament* 30, pp. 259–285.
- FREUD, L. 2014. "Local Production of Edomite Cooking Pots in the Beersheba Valley: Petrographic Analyses from Tel Malhata, Horvat 'Uza and Horvat Qitmit". En: J.M. TEBES (ed.), *Unearthing the Wilderness: Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age*. Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, Vol. 45. Leuven, Peeters, pp. 283–306.
- FRITZ, V. y A. KEMPINSKI. 1983. *Ergebnisse der Ausgrabungen auf der Hirbet el-Mšāš (Tel Māsōs) 1972–1975*. Vol. 1, *Textband*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- GIVEON, R. 1971. *Les Bédouins Shosou des Documents Égyptiens*. Documenta et Monumenta Orientis Antiqui 18. Leiden, Brill.
- HAIMAN, M. 1992. "Cairn Burials and Cairn Fields in the Negev". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 287, pp. 25–45.
- HAIMAN, M. 1995. "Agriculture and Nomad-State Relations in the Negev Desert in the Byzantine and Early Islamic Periods". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 297, pp. 29–53.
- HALPERN, B. 1992. "Kenites". En: D.N. FREEDMAN (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4. New York, Doubleday, pp. 17–22.

- HAUSLEITER, A. 2012. "Divine Representations at Tayma". En: I. SACHET y C.R. ROBIN (eds.), *Dieux et déesses d'Arabie. Images et représentations. Actes de la table redonde tenue au Collège de France (Paris) les 1er et 2 2 octobre 2007*. Orient & Méditerranée 7. Paris, De Boccard, pp. 299–338.
- HERZOG, Z. 2002. "The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report". En: *Tel Aviv* 29, pp. 3–109.
- HESS, R.S. 2007. *Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey*. Grand Rapids, Baker Academic.
- HOBSON, R. 2010. "Jeremiah 41 and the Ammonite Alliance". En: *Journal of Hebrew Scriptures* 10/7, pp. 1–15.
- HORWITZ, L.R.K. 2005. *Diachronic Patters of Animal Exploitation in the Sinai Peninsula*. Tesis doctoral, Tel Aviv University.
- KEEL, O. y C. UEHLINGER. 1998. *Gods, Goddesses, and Images of Gods in Ancient Israel*. Edinburgh, T&T Clark.
- KERTESZ, T. 1976. "The Breaking of Offerings in the Cult of Hathor". En: *Tel Aviv* 3, pp. 134–136.
- KHAN, M. 1993. *The Prehistoric Rock Art of Northern Saudi Arabia*. Riyadh, Ministry of Education.
- KITCHEN, K.A. 1992. "The Egyptian Evidence on Ancient Jordan". En: P. BIENKOWSKI (ed.), *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*. Sheffield Archaeological Monographs 7. Oxford, Collis, pp. 21–34.
- KNAUF, E.A. 1999. "QÔS". En: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, y P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons*. 2da ed. Grand Rapids, Eerdmans, pp. 674–677.
- MAGEE, P. 2014. *The Archaeology of Prehistoric Arabia: Adaptation and Social Formation from the Neolithic to the Iron Age*. Cambridge World Archaeology. Cambridge, Cambridge University Press.
- MARAQTEN, M. 1996. "The Aramaic Pantheon at Taymā". En: *Arabian Archaeology and Epigraphy* 7, pp. 17–31.

- McCORRISTON, J. 2011. *Pilgrimage and Household in the Ancient Near East*. Cambridge, Cambridge University Press.
- McCORRISTON, J. 2013. "Pastoralism and Pilgrimage: Ibn Khaldūn's *Bayt*-State Model and the Rise of Arabian Kingdoms". En: *Current Anthropology* 54/5, pp. 607–641.
- MESHEL, Z. 2012. *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem, Israel Exploration Society.
- METTINGER, T. N. D. 1995. *No Graven Image? Israelite Aniconism in its Ancient Near Eastern Context*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 42. Stockholm, Almqvist & Wiksell.
- MILLER, P. D. 2000. *The Religion of Ancient Israel*. Library of Ancient Israel. Louisville, Westminster John Knox Press.
- NAKHAI, B. A. 1994. "What's a Bamah? How Sacred Space Functioned in Ancient Israel". En: *Biblical Archaeology Review* 20/3, pp. 18–29, 77–78.
- NAYEEM, M. A. 2000. *The Rock Art of Arabia: Saudi Arabia, Oman, Qatar, the Emirates & Yemen*. Hyderabad, Hyderabad Publishers.
- NICOLLE, C. 2011. "Qui dresse des pierres au Proche-Orient?". En : T. STEIMER-HERBET (ed.), *Pierres levées, stèles anthropomorphes et dolmens / Standing stones, anthropomorphic stelae and dolmens*. Maison de l'Orient Méditerranéen Jean Pouilloux. Oxford, pp. 181–190.
- NOTH, M. 1968. *Numbers*. Old Testament Library. London, Bloomsbury.
- ODED, B. 1971. "Egyptian References to the Edomite Deity Qaus". En: *Andrews University Seminary Studies* 9, pp. 47–50.
- OLSEN, S. L. 2013. *Stories in the Rocks: Exploring Saudi Arabian Rock Art*. Pittsburgh, Carnegie Museum of Natural History.
- PETRIE, W. M. F. 1906. *Researches in the Sinai*. New York, Dutton.
- ROTHENBERG, B. 1972. *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*. London, Thames and Hudson.

- ROTHENBERG, B. 1988. *The Egyptian Mining Temple at Timna. Researches in the Arabah 1959–1984 Vol. 1.* London, Institute for Archaeo-Metallurgical Studies, University College London.
- SAWYER, J.F.A. 1986. “Cain and Hephastus: Possible Relics of Metalworking Traditions in Genesis 4”. En: *Abr-Nahrain* 24, pp. 155–166.
- SCHLOEN, J.D. 1993. “Caravans, Kenites, and *Casus belli*: Enmity and Alliance in the Song of Deborah”. En: *Catholic Biblical Quarterly* 55, pp. 18–38.
- SCHMIDT, B.D. 2002. “The Iron Age *Pithoi* Drawings from Horvat Teman or Kuntillet ‘Ajrud: Some New Proposals”. En: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 2, pp. 114–115.
- SCHULMAN, A.R. 1988. “Catalogue of the Egyptian Finds”. En: B. ROTHENBERG (ed.), *The Egyptian Mining Temple at Timna. Researches in the Arabah 1959–1984 Vol. 1.* London, Institute for Archaeo-Metallurgical Studies, University College London, pp. 114–147.
- SIMONS, J.J. 1937. *Handbook for the Study of Egyptian Topographical Lists Relating to Western Asia.* Leiden, Brill.
- SINGER-AVITZ, L. 2014. “Edomite Pottery in Judah in the 8th Century BCE.” En: J.M. TEBES (ed.), *Unearthing the Wilderness: Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age.* Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, Vol. 45. Leuven, Peeters, pp. 267–281.
- SMITH, M.S. 2001. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts.* Oxford, Oxford University Press.
- SMITH, M.S. 2002. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel.* 2da. ed. Grand Rapids, Eerdmans.
- TEBES, J.M. 2008. *Centro y periferia en el mundo antiguo. El Negev y sus interacciones con Egipto, Asiria, y el Levante en la Edad del Hierro (1200–586 a.C.).* Ancient Near East Monographs Vol. 1. 2da. ed. Atlanta & Buenos Aires, SBL & CEHAO.
- TEBES, J.M. 2011. “Nacionalismo judío y retórica antiedomita en la antigüedad”. En: *Estudios de Asia y África* 145/45-2, pp. 303–332.

- TEBES, J. M. 2013. *Nómadas en la encrucijada: Sociedad, ideología y poder en los márgenes áridos del Levante meridional del primer milenio a.C.* BAR International Series 2574. Oxford, Archaeopress.
- TEBES, J. M. 2014. "The Symbolic and Social World of the Qurayyah Pottery Iconography". En: J.M. TEBES (ed.), *Unearthing the Wilderness: Studies on the History and Archaeology of the Negev and Edom in the Iron Age*. Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, Vol. 45. Leuven, Peeters, pp. 163–202.
- TEBES, J. M. 2015. "Investigating the Painted Pottery Traditions of the First Millennium BC Northwestern Arabia and Southern Levant: Contexts of Discovery and Painted Decorative Motives". En: *ARAM* 27/2, pp. 255–282.
- TEBES, J. M. 2016a. "Bamah (high place)". En: E.M. ORLIN, L.S. FRIED, J.W. KNUST, M.L. SATLOW, y M.E. PREGILL (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. London, Routledge, pp. 127–128.
- TEBES, J. M. 2016b. "Standing Stones (mazzebot)". En: E.M. ORLIN, L.S. FRIED, J.W. KNUST, M.L. SATLOW, y M.E. PREGILL (eds.), *The Routledge Encyclopedia of Ancient Mediterranean Religions*. London, Routledge, pp. 577.
- VAN DER TOORN, K. 1996. *Family Religion in Babylonia, Ugarit and Israel: Continuity and Changes in the Forms of Religious Life*. Studies in the History and Culture of the Ancient Near East, Vol 7. Leiden, Brill.
- VAN DER TOORN, K. 1999. "Yahweh". En: K. VAN DER TOORN, B. BECKING, y P.W. VAN DER HORST (eds.), *Dictionary of Deities and Demons*. 2da ed. Grand Rapids, Eerdmans, pp. 910–919.
- VALBELLE, D. y C. BONNET. 1996. *Le sanctuaire d'Hathor, maîtress de la turquoise. Sérabit el-Khadim au Moyen Empire*. Paris, Picard & Musumeci.
- WARD, W. A. 1972. "The Shasu 'Bedouin': Notes on a Recent Publication". En: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 15, pp. 35–60.

- WARD, W. D. 2008. *From Provincia Arabia to Palaestina Tertia: The Impact of Geography, Economy, and Religion on Sedentary and Nomadic Communities in the Later Roman Province of Third Palestine*. Tesis doctoral, University of California, Los Angeles.
- WILKINSON, R. W. 2000. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. New York, Thames & Hudson.
- WIMMER, S. 1990. "Egyptian Temples in Canaan and Sinai". En: S. ISRAELIT-GROLL (ed.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2. Jerusalem, The Hebrew University, 1990, pp. 1065–1106.
- YEKUTIELI, Y. 2016. "The Chariots Engraving of Timna' (Israel) Revisited". En: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 375, pp. 171–184.